



# ŞİHÂBEDDİN SÜHREVERDÎ

## HAYATI ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI

Yrd. Doç. Dr. Adem ÇATAK

ISBN: 978-605-61345-6-2

Copyright© Gümüşhane Üniversitesi

Tasarım : Veysel Cebe

Baskı : Afşar Matbaası, İvedik OSB 21. Cad. 599. Sok. No: 29  
Yenimahalle/ANKARA

Baskı Tarihi : 05.10.2012

Baskı Adedi : 300

Bu eserimi saygıdeğer anneme ve babama ithaf ederim.

## İçindekiler

KISALTMALAR .....	6
ÖNSÖZ .....	8
GİRİŞ .....	10
A. Siyasî Durum .....	10
B. Sosyo-Kültürel Yapı ve İlmî Durum .....	13
<b>BİRİNCİ BÖLÜM .....</b>	<b>15</b>
SÜHREVERDÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ .....	16
A. Hayatı .....	16
1. Soyu ve Ailesi .....	16
3. Eğitimi ve Hocaları .....	18
4. Tasavvufa İntisabı .....	22
6. Diplomatik seyahatleri .....	23
7. Vefatı .....	25
B. ÇAĞDAŞI OLAN ÂLİM VE MUTASAVVIFLAR .....	25
C. TALEBELERİ .....	27
D. HALİFELERİ VE MÜRİDLERİ .....	29
E. ESERLERİ .....	32
<b>İKİNCİ BÖLÜM .....</b>	<b>51</b>
SÜHREVERDÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI .....	52
A. TEMEL TASAVVUFÎ KAVRAMLAR .....	52
1. TASAVVUF .....	52
2. SÛFÎ KAVRAMI .....	60
3. MÜRŞİD/ŞEYH .....	77
4. SEYR U SÛLÛK .....	88
B. BİLGİ NAZARİYESİ .....	95
1. İLİM/MARİFET .....	95
2. İLM-İ ZÂHİR VE İLM-İ BÂTİN .....	102
3. İLM-İ LEDÛN .....	105
4. YAKÎN .....	108
C. İNSAN VE DEĞERİ .....	115
1. İNSAN .....	115
2. AKIL .....	121
3. KALB .....	130
4. RUH .....	140
5. NEFS .....	151
D. HÂLLER VE MAKAMLAR .....	176
1. TEVBİ .....	176
2. VERA' .....	191

3. ZÜHD .....	194
4. FAKR .....	205
5. TEVEKKÜL .....	211
6. KABZ VE BAST .....	215
7. HAVF VE RECÂ .....	221
8. FENÂ VE BAKÂ .....	226
9. SABIR .....	230
10. ŞÜKÜR .....	237
12. MUHABBET .....	246
E. TASAVVUFÎ UYGULAMALAR VE SEYR Ü SÜLÛK KAVRAMLARI .....	257
1. NAMAZ .....	257
2. ZİKİR .....	273
3. SEMÂ' .....	281
4. Halvet/ERBAÎN/ÇİLE .....	296
5. SOHBET .....	310
6. SEFER .....	328
7. RİBAT .....	340
8. HIRKA .....	346
9. EVLİLİK .....	353
SONUÇ .....	365
BİBLİYOGRAFYA .....	367

## KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser.
a.g.m.	: Adı geçen makale.
a.m.	: Aynı müellif.
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
AÜİİF	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
b.	: İbn.
BEEK	: Bursa Eski Eserler Kütüphanesi.
Bkz.	: Bakınız.
Bl.	: Bölüm.
c.	: Cilt.
çev.	: Çeviren.
DBİA	: Dünyadan Bugüne İstanbul Ansiklopedisi.
Der.	: Derleyen.
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi.
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı.
EI	: The Encyclopedia of İslam.
H.	: Hicrî.
Haz.	: Hazırlayan.
H.z.	: Hazreti.
İA	: İslam Ansiklopedisi.
İA	: İstanbul Ansiklopedisi.
İED	: İslamî Edebiyat Dergisi.
İEF	: İstanbul Edebiyat Fakültesi.
İLAM	: İlmî Araştırmalar Merkezi.
İS	: İlim ve Sanat Dergisi.
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi.
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi.
krş.	: Karşılaştırınız.
Ktp.	: Kütüphane.
M.	: Miladî.
mad.	: Maddesi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı.

MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
neşr.	: Neşreden.
nr.	: Numara.
OA	: Osmanlı Ansiklopedisi.
OM	: Osmanlı Müellifleri.
OTDTS	: Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü.
ö.	: Ölüm tarihi.
s.	: Sayfa.
sad.	: Sadeleştiren.
ss.	: Sayfalar.
sy.	: Sayı.
şrh.	: Şerh eden.
Tah.	: Tahkik eden.
terc.	: Tercüme eden.
trs.	: Tarihsiz.
TTK	: Türk Tarih Kurumu.
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
vb.	: Ve benzeri.
vd.	: Ve devamı.
vr.	: Varak.
vs.	: Ve saire.
yay.	: Yayınlayan.
yrs.	: Baskı yeri yok.

## ÖNSÖZ

Tarih sayfaları karıştırıldığında devrinde söz sahibi olmuş milletlerin genel özellikleri görülebilir. Bu milletlerin özelliklerinin başında millî bünyesini oluşturan unsurlara verdikleri değer ve bu değerleri koruyup yaşatma yolundaki çabalar gelmektedir. Milletler, kültür miraslarına sahip çıkıp, onu ilmî ve fikrî tenkit süzgecinden geçirerek, yeni nesillere doğru bir şekilde aktardıkları oranda, hayatîyetlerini ve devirlerindeki etkinliklerini sürdürmüşlerdir. Bahsi geçen kültür mirasının en önemli unsurları ise, tefekkür dünyasında, ahlâkî disiplinlerde, güzel sanatlarda ve içtimaî hayatta, eser vermiş ilim ve sanat erbabı ile bu zevâtın oluşturduğu eserlerdir. Bu zevât, hem millî kültürlerinde yetişmişler ve hem de millî kültürlerinin tekâmülünde büyük rol oynamışlardır. Yine bu eşhâs, ait oldukları toplumları hem yaşadıkları dönemde hem de daha sonraki devirlerde etkilemişler ve önemli katkılarda bulunmak suretiyle toplumlarına hizmet etmişlerdir.

İslam topraklarında doğup gelişen ve Müslümanların fikri zenginliğine katkıda bulunan tasavvuf disiplini de kendi ilim adamlarını ve örnek şahsiyetlerini yetiştirmiştir. Bu zevât, ifade edilen şekilde ait oldukları toplumun aydınlanmasına hizmet etmiş değerli ilim adamları ve mutasavvıflardır. Bu numune şahıslar, yüzyıllardan beri Müslümanlar için bir çerağ olmuşlar, Ümmet-i Muhammed'i (s.) cehâletin karanlık girdaplarından, aydınlık selamete sahillerine ulaştırmaya bütün güçleriyle çaba sarf etmişlerdir. Bu durum, bu gün de, bu şekilde devam etmektedir.

Tasavvuf alanında ekol olan şahsiyetlerden biri de, üzerinde çalışma yaptığımız Şihâbeddîn Sühreverdî'dir. Monografiler, tasavvuf tarihi açısından, önemli çalışmalardır. Bu çalışmaların iki amacı vardır. Hem dönemin mevcut fikrî yapısını aydınlatma çabasıyla tarihe ışık tutmak, hem de döneminin ışık saçan mümtaz şahsiyetlerini günümüz insanının tanımmasını sağlamak. Biz de bu düşünceden hareketle, böyle bir çalışmanın yararlı olacağını düşündük.

Sühreverdî, XII. yüzyılda yaşamış, büyük bir mütefekkir ve mutasavvıftır. Devrin en önemli ilim ve fikir merkezi olan Bağdat'ta medrese müderrisliği yapmış, muhaddis ve aynı zamanda şeyh olan zülcenâheyn bir şahsiyettir.

Amcasının adına nispet edilen Sühreverdî'ye Tarikatının kurucusu olarak da kabul edilen Sühreverdî, bu tarikatın usûl ve âdâbını tespit etmiş ve yaygınlaşmasını sağlamıştır. Sühreverdî, sayesinde bu tarikat başta Irak, Hindistan, İran ve Anadolu'da müntesipler bulmuştur.

Bu çalışmamız, bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında; Sühreverdî'nin yaşadığı dönemin sosyo-kültürel yapısını, dini, siyasî ve ilmî durumunu incelemeye çalıştık.

Birinci bölümde; Sühreverdî'nin hayatı, kişiliği, şeyhleri, Halifeleri ve eserleri ele alınmıştır. Sühreverdî'nin hayatını ise tasavvuf öncesi hayatı, soyu, ailesi, doğum tarihi, tasavvufa intisabı, şeyhleri, Halifeleri, vefatı ve kabri başlıkları altında inceledik. Sühreverdî'nin eserleri tek tek incelenmiş, kütüphanelerimizdeki nüshâlarına işaret edilmiştir.



İkinci bölümde ise; Sühreverdî'nin tasavvufî görüşleri ele alınmış, tasavvuf felsefesinin çeşitli konuları üzerinde durularak gerekli değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bölüm de kendi arasında beş kısma ayrılmış; birinci kısımda, temel tasavvufî kavramlar, ikinci kısımda bilgi nazariyesi, üçüncü kısımda insan ve değeri, dördüncü kısımda hâller ve makamlar, beşinci kısımda tasavvufî uygulamalar ve seyr ü sülûk kavramları incelenmiştir.

Araştırmamızın sonuç kısmında; Sühreverdî'nin hayatı, kişiliği, eserleri ve tasavvuf felsefesi hakkında genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Çalışmamızın her aşamasında maddî ve manevî yardımlarını daima yanımda bulduğum, yakın ilgisinden ve isabetli yol göstericiliğinden her zaman müstefid olduğum değerli hocam Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'na teşekkür ediyorum.

Ayrıca; çalışma süresince takdire şayan sabrı ve anlayışıyla, daima yardımını yanımda hissettiğim eşim Ayşenur Hanımefendiye, çalışmamızın son okunmasında zaman ve emeklerini vererek büyük incelik gösteren Murat Altın ve Sebahattin Özden Beyefendilere ve kader arkadaşlığı yaptığımız Tasavvuf Kürsüsündeki tüm dostlarıma da teşekkür ediyorum.

# GİRİŞ

## A. Siyasî Durum

Miladî 750 yılı Emevî Devletinin yıkılış ve Abbasî Devletinin kuruluş senesidir. Araştırmacılar Abbasî devletini tarihi seyri içerisinde iki döneme ayırırlar -ki ilki 750 yılında kurulma döneminden başlayarak 847 yılına kadar uzanan yaklaşık 100 yıllık bir devirdir.<sup>1</sup> Halifeler dönemi de denilen bu dönemde ilk Abbasî Halifeleri medeniyet tarihinde İslam Devleti için unutulmaz hizmet ve hatıralar bırakmıştır. Geniş ülkeler tanzim edilmiş, birbirinden güzel sosyal müesseseler kurulmuş, ilim ve fikir planında gereken hamleler yapılmıştır. Gayretli ve ileri görüşlü olan Halifeler, İslam birliğini korumayı başarmışlardır.

İkinci dönem ise 847 yılından başlayan ve 1258'de Moğolların Bağdat'<sup>2</sup> işgal etmesiyle Abbasî Devletinin yıkılışına kadar giden devirdir. Bu dönemde de hiç kuşkusuz yetenekli Halife ve devlet adamları hizmet görmüşlerse de bu süre içerisinde çeşitli sebeplerle merkezî idare iyice zayıflamış, hazine boşalmış, zaman zaman uygulamaya konulan yeni vergi sistemleri asker ve bürokratlar tarafından istismar edilmiş, gerileme ve zayıflama devri Halifelerinin siyasî ve cismanî hâkimiyetleri yavaş yavaş kaybedilmiş, devletin sınırları içinde irili ufaklı birçok hanedan ve birçok devletcik ortaya çıkmıştır.<sup>3</sup>

Selçuklu devletinin kurulmasından sonra Abbasî Halifelerinin nüfuzu iyice zayıflamış ve hilafet makamı adeta dinî, manevî bir otoriteden ibaret bir konuma düşmüştü. Selçuklu Sultanları, Halifelerden “zıllullah fi'l-ard” sıfatını aldıkları gibi sadece Halifelerin kullanabildikleri “emîr-ü'l-mü'minîn” sıfatını da çekinmeden kullanmaya başlamışlardı. Bununla birlikte sultanlar, hilafet makamına bağlılıklarının bir nişanesi olarak onlarla akrabalık ilişkileri kurmaya ve onlara kız vermeye özen göstermişlerdir.

Şihâbüddin Sühreverdî, 1145'de Sührever'de dünyaya gelmiş ve on altı yaşlarında, takriben 1160-61'lerde ilim tahsili için Bağdat'a gitmiştir. 1234'te yine Bağdat'ta vefat eden Sühreverdî, Abbasî Devletinin yıkılış sürecine şahitlik etmiştir. Sühreverdî, doksan yıla yaklaşan hayatı süresince Abbasî Halifelerinden altısının hilafetini görmüştür. Bu Halifeler: el-Muktefî li Emrillah (1135-1160), el-Müstencid billah (1160-1170), el-Mustazî billah (1170-1179), en-Nâsir li dinillah (1179-1225), ez-Zâhir billah (1225-1226) ve el-Muntasır billah (1226-1243).<sup>4</sup>

Bu dönem aynı zamanda Büyük Selçuklu Devletinin dağıldığı ve yerine bazı devlet ve bir takım küçük beyliklerin kurulduğu bir dönemdir. Harezmsaşahlar, Artukoğulları, Şam, Musul, Erbil ve Fars Atabekleri bunlardandır.<sup>5</sup> Yine bu dönem haçlı seferlerinin belli aralıklarla devam ettiği bir zaman dilimi olarak göze çarpar. El-Muktefî dönemi Haçlı Ordularının saldırılarıyla geçen bir dönemdir. İslam dünyasında o dönemde haçlılara karşı en ciddi mücadeleyi Musul Atabeki İmamüddin Zengî vermiştir. El-Muktefî dönemi daha önce de belirttiğimiz gibi Sühreverdî'nin on beş-on altı yaşlarında olduğu bir devirdir. El-

1 Algül Hüseyin ve Çetin Osman, İslam Tarihi, Gonca Yayınevi, İstanbul 1997, c. III, s. 230.

2 Özeydin, Abdülkerim, “Bağdat”, TDVİA, İstanbul 1991, c. IV, s. 439.

3 Algül Hüseyin ve Çetin Osman, İslam Tarihi, c. III, s. 339.

4 Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, c. III, ss. 327-31; Algül ve Çetin, İslam Tarihi, c. III, s. 340.

5 Köseoğlu, Nevzat, Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler, Ötügen Yayınları, İstanbul 1990, s. 65.

Müktefî'den sonra yerine geçen el-Müstencid dönemi ise Selahaddin Eyyûbî'nin yıldızının parladığı bir dönemdir. Bu dönemde Mısır Fâtımî Devleti yıkılmıştır.<sup>6</sup> El-Mustazî billah döneminde ise Fatımî devletinin yıkılmasından sonra Mısır, Suriye ve Yemen camilerinde Abbasî Halifeleri adına hutbe okunduğu görülür.<sup>7</sup> Selahaddin Eyyûbî bu ülkelerde Halife adına hutbe okutunca, Halife de bu ülkelerin idaresini kendisine verdiği dair bir menşur göndermiştir. Yine bu dönem Haçlı Ordusu Selahaddin Eyyûbî tarafından bozguna uğratılmıştır.<sup>8</sup>

1179'da hilafet makamına Abbasî Halifeleri içinde en uzun hüküm süren Nâsır İdinillah geçmiştir. Türk bir anneden doğan Halife Nâsır, Abbasî Devletinin son döneminde insicamlı bir siyaset takip eden biri olarak kabul edilir. Anadolu'da Büyük Selçuklu Devletinin yıkılmasıyla kurulmuş bulunan Harezşahlar Devleti bu dönemde Abbasî Devletinin en büyük hasmıdır. Önceleri Harezşahlar'la işbirliği yapan Halifenin sonraları onlarla da arası açılmış ve Harezşahlar Bağdat'a bir ordu göndermişlerdi. Sühreverdî, bu ordunun Bağdat'ı işgali fikrinden vazgeçmesi için Halife tarafından Harezşahlara elçi olarak gönderilmişse de bir fayda sağlamamıştır. Harezşahlar'ın bu büyük ordusunu durdurmayı, soğuk ve kar yağışı başarmıştır. Hilafet merkezini tehdit eden bu tehlikeye karşı, Moğol Sultanı Cengiz ile işbirliği yapan Halife, Moğolların Harezşahlar Devletini ortadan kaldırmasıyla bu tehlikeden kurtulmuş, ancak onun bu işbirliği İslam Ülkelerinin Moğollar tarafından istila edilmesine zemin hazırlamıştır.<sup>9</sup>

Tarih kitapları, Halife Nâsır döneminde devlet ile halk arasındaki karşılıklı güvenin sarsıldığını yazarlar.<sup>10</sup> Vali ve amillerin halkı aşırı vergiye mahkum etmesi, halkın şikâyet ve itirazlarının reddedilmesi, ümeranın haksız icraatına Halifenin itiraz etmemesi, dâhilde bir herc ü mercin doğmasına vesile olmuştur.<sup>11</sup>

Halife Nâsır'ın ardından hilafete gelen ez-Zâhir kısa süren bir hilafet dönemi yaşamış, bu dönemde babası devrinde yapılan haksız uygulamaları ortadan kaldırmak üzere harekete geçmişse de buna ömrü yetmemiştir. On dört ay sonra yerine oğlu el-Mustansır Halife olmuş, babası gibi dindar ve adil bir Halife olan Mustansır, önemli bir siyasî hizmet görememiş fakat halkı tarafından sevilen bu Halife ilme ve ilim erbabına büyük değer vermiş ve bu alanda büyük hizmetler gerçekleştirmiştir. Kendi adıyla anılan Mustansırıyye medresesini kuran Halife, burada devrin önemli ilim erbabını toplamaya çalışmıştır.<sup>12</sup>

Halife Nâsır'ın zeminin hazırladığı Moğol istilasının çaldığı son kapı ise maalesef hilafet merkezi Bağdat olmuştur. Sühreverdî'nin vefatında sonra yirmi dört sene geçmişti ki 1258'de Moğol askerleri Bağdat'a girdi. Abbasî Devleti de bu tarihten itibaren tarih sahnesinden böylece silinmiş oldu.<sup>13</sup>

6 Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, c.V, ss. 242-5.

7 Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, c.VI, s. 310.

8 Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, c.VI, ss. 333-4.

9 Algül ve Çetin, İslam Tarihi, c.III, s. 358-9.

10 Turan, Osman, Selçuklular Tarihi, İstanbul 1980, ss. 440-1; Altıntaş, Ramazan, "İtikadî Açıdanibnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 121.

11 Algül ve Çetin, İslam Tarihi, c.III, s.359.

12 Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, c.III, ss. 329.

13 Algül ve Çetin, İslam Tarihi, c.III, s.363.

Sühreverdî, Halifelerle özellikle de Halife Nâsır ile siyasî ilişki içindedir. Sühreverdî'nin devlet işlerinde aktif olarak rol alması, önemli bir hadisedir. Sühreverdî, Müslüman idarelerle ittifaklar ve karşılıklı güven ilişkileri kurmadaki uzmanlığa ihtiyaç hisseden Abbasî Hanedanlığına siyasî danışmanlık yapmıştır. Onun çağdaşları arasından sivrilip çıkmasına, ilmî seviyesi, aile köklerinden gelene saygınlığı ve şeyhlikteki yetkinliği sebep olmuştur. Bu sebepler sayesinde devlet yönetiminin yüksek bir noktasına çıkmıştır. Devletin güç temelini pekiştirilmesinde sorumluluk alan Sühreverdî, bu sorumluluk süresince, devletin zayıf kurumlarına nüfuz edebilme yeteneğini sergilemiştir.<sup>14</sup>

Halife Nâsır'ın politikasının ideolojik yüzü birlik Halifesi olmak şeklindedir. Sühreverdî, Halifenin farklı kuruluş ve bölgeler üzerindeki otoritesini pekiştirme amacına yönelik hizmet gören pek çok danışmandan biridir.<sup>15</sup>

Sühreverdî, dağınık fütüvvet gruplarına ulaşabilecek ve onları amaca hizmet edecek şekilde yeniden yapılandırabilecek bir yeteneğe sahip olan ve devrinin tanınip sevilen bir sūffisiydi.<sup>16</sup>

Tasavvufî fikir ve pratiklerin pek çok fütüvvet grubunda ahenkli bir şekilde kaynaşip bütünleşmesi sağlandığında, onların içine nüfuz etmek ve yönlendirmek zor olmayacaktı.<sup>17</sup> Nâsır'a göre Halifelik, farklı lider ve hareketlerin etrafında toplanacağı ümmetin merkezi olma makamıdır. İşte bu anlayış Sühreverdî'yi değerli bir siyasî ve dini danışman hâline getirmişti.<sup>18</sup>

Halife Nâsır'ın fütüvvet gruplarından olan "Ayyârın" grubuna katılmış olması, onun farklı grupları genel yapıya kazandırmak yolu ile ardi arkası kesilmeyen ayaklanmalara son vermek için sistemli bir siyaset yürüttüğünü göstermektedir.<sup>19</sup>

Bu dönem çok özel bir dönemdir. Çünkü bir yandan devlet otoritesi ile sosyal kurumlar ve dini işler arasında karmaşık ilişkiler yumağı bulunmakta diğer yandan Abbasî Halifeleri yönetiminde toplumsal kurumlar önemli değişimler geçirmektedir.

Aslında Sühreverdî'nin Nâsır'la ilişkisinde karşılıklı bir faydalanmadan söz edilebilir. Çünkü Sühreverdî, fütüvvet teşkilatına dönük dinî, siyasî ve sosyal reformlar sayesinde kendine ait tasavvufî İslam anlayışını önceden beri tasavvufî ideallere sıcak bakan fütüvvet grupları arasında yayma fırsatı buluyorken Nâsır ise zayıflamış Bağdat otoritesini<sup>20</sup> Sühreverdî gibi tanınmış ve sevilen meşhur bir mutasavvıf vasıtasıyla güçlendirme imkanını elde ediyordu.<sup>21</sup>

14 el-Huda, Kamer, Şihabeddin Ömer Sühreverdî, çev. Tahir Uluç, İnsan yay. İstanbul 2004, s.37.

15 Sühreverdî, Avarif, çev. Yılmaz H. Kamil ve Gündüz İrfan, Giriş yazısı s. XVII.

16 Uludağ, Süleyman, "Fütüvvet", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, s. 260.

17 Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsiler", TDVİA., İstanbul 1988, c.I, s. 43.

18 Ocak, A. Yaşar, "Fütüvvetnâme", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, s. 264.

19 el-Huda, Şihabeddin, s.41; Doğru, Hâlîme, XVI. Yüzyılda Sultanönü Sancağında Ahiler ve Ahi Zaviyeleri, Kültür Bakanlığı, Ankara 1991, s.8.

20 Altıntaş, Ramazan, "İtikadî Açından İbnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 121; Ocak, A. Yaşar, "Fütüvvetnâme", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, s. 264.

21 Hasan, İbrahim Hasan, Tarihu'l-İslam, Kahire 1968, c.IV, ss. 60-1; Doğru, XVI. Yüzyılda Sultanönü Sancağında Ahiler ve Ahi Zaviyeleri, s.8.

Sühreverdî, fityân ve tasavvuf İslam'ının aslında aynı ve özde tek bir şey olduğunun ve bu iki yapının Halifelik çatısı altında birleşmesi gerektiği fikrini savunuyordu. Bu fikre göre Halifenin altında önce sûfî tarikatları, sonra da tarikatların bir alt kolu olan fityân grupları gelir. Sühreverdî'nin fikri çabaları ve etkisi sonucu Nâsır, fütüvvet kurumunda otoritesini tesis etmiş ve Halife olarak gücünü pekiştirmiştir.<sup>22</sup>

Fütüvvet mensuplarının bu ilkeleri kabul edip içselleştirmesinde, Sühreverdî'nin seriata ve Halifeye itaat etmenin lüzumu fikrini işlemedeki gayretleri büyük bir rol oynamıştır.<sup>23</sup>

Halife Nâsır, düşmanlarının tehdidine karşı ittifak oluşturmak ve ittifak dışındaki grupları Halifenin safında yer almaya ikna etmek için Sühreverdî'yi siyasî elçi olarak değişik ülkelere göndermiştir.<sup>24</sup>

## B. Sosyo-Kültürel Yapı ve İlmî Durum

Sühreverdî'nin yaşadığı dönem, İslam dünyasında medreselerin ve tekkelerin kurulup yaygınlaşmaya başladığı bir dönemdir.<sup>25</sup> Sühreverdî'nin doğumundan yaklaşık elli sene önce kurulan Nizamiye Medresesi, ilim ve kültür dünyasının değerli simalarını yetiştirmiştir. Sühreverdî, zamanında kurulan Mustansırıyye Medresesinde İslamî ilimlerden başka tıp, riyaziye, hendese ve heyet ilmi tedrisatı yapıyordu. Kahire'de Fâtımîler'in kurduğu el-Ezher Medresesi İslam ülkelerinin her tarafına Şii dâîler gönderirken, bu medreseler ise Sünnî tefekküre sahip ilim adamları yetiştiriyorlardı. İlki Bağdat'ta kurulan Nizamiye Medresesini, daha sonra İsfahan, Rey, Herat, Nişâbur, Merv, Belh, Basra ve Musul şehirlerinde de kurulan diğerleri izlemiştir.<sup>26</sup>

Yine bu dönemde büyük ilim ve fikir adamları yetişmiştir.<sup>27</sup> Fahreddin Râzî, Bahaeddin Veled, Feridüddin Attâr, Sâ'dî Şîrâzî, Abdülkadir Geylanî, Ahmed Yesevî, Ahmed er-Rîfâî, Ebû Meyden el-Mağribî, Necmeddin-i Kübrâ ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî bunlardan başlıcalarıdır.

Moğolların yakıp yıktığı kütüphanelerden kurtarabildiği kitapları Merağ'a götüren Nasirüddin Tûsî'nin, orada dört yüz bin ciltlik bir kütüphane ile bir rasathane kurması o devirdeki ilim ve kültür birikimini göstermesi bakımından kayda değer bir hadisedir.<sup>28</sup>

XI. asır başında yaşamış bulunan Gazâlî, tasavvuf tarihinde bir dönüm noktasıdır. Gazâlî'nin geliştirip sistematize ettiği ehl-i sünnet tasavvufu ondan sonra müessese bazında faaliyet göstermeye başlamıştır. Bu yüzden XII. Asır ve sonrası tasavvufun tarikat şeklinde müesseseleştiği çağlardır.<sup>29</sup>

22 el-Huda, Şihabeddin, s. 43; Zehebî, A'lâmün'n-Nübelâ, c.XXI, ss. 376-84; Uludağ, Süleyman, "Fütüvvet", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, s. 260.

23 el-Huda, Şihabeddin, s. 53; Turan, Osman, Selçuklular Tarihi, s. 318; Ocak, A. Yaşar, "Fütüvvet", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 262; a.m., "Fütüvvetnâme", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, s. 264; Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsîler", TDVİA., İstanbul 1988, c.I, s. 43.

24 Sühreverdî, Avârif'ül-Ma'arif, (Tasavvufun Esasları) çev. Yılmaz H. Kamil ve Gündüz İrfan, Vefa Yay. İstanbul trs. (Giriş) ss. XVII-XVIII.

25 Özeydin, Abdülkerim, "Bağdat", TDVİA, İstanbul 1991, c.IV, s. 439.

26 Turan, Osman, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 259.

27 Altıntaş, Ramazan, "İtikadî Açından İbnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. ss. 120-1.

28 Turan, Osman, Selçuklular Tarihi, s. 259.

29 Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsîler", TDVİA., İstanbul 1988, c.I, s. 43.

Miladî XIII. Asır, tarikatların tekevvün dönemidir. Bugünkü anlamıyla tekkesi, zâviyesi, şeyh ve mürid münasebetleriyle kurumsallaşmış ilk tarikatlar bu yüzyılda kurulmuştur. Bağdat'ta Abdülkâdir Geylânî, Basra'da Ahmed er-Rufâî, Türkistan bölgesinde Ahmed Yesevî bu dönemde yetişmiş ilk tarikat kurucularıdır.<sup>30</sup>

Sühreverdîye Tarîkatı Ebu'n-Necîb Sühreverdî tarafından kurulmuş, daha sonra ise Şihâbüddin Sühreverdî tarafından sistemleştirilmiştir.

Bu asra kadar Kur'an, sünnet ve büyük sûflerin görüşleriyle teyit edilen tasavvufî düşüncelerin, bu asırdan itibaren artık yavaş yavaş felsefî bazı kavramlarla izah edilmeye başlandığı görülmektedir. Varlık düşüncesi, insanın hakikati gibi konular bu yıllarda tartışma konusu olmaya başlamıştır.<sup>31</sup>

XII. ve XIV. yüzyıllar arası İslam dünyası siyasî ve fikrî yönden çok renkli bir durum arz etmektedir. Fikrî çeşitlilik ve hareketler, tasavvufî düşünceye de tesir etmiş ve büyük tarikatların hemen hepsi bu yüzyıllarda ortaya çıkmıştır.

XII. ve XIII. yüzyıllarda siyasî gelişmelerde önemli ölçüde etkisi görülen Haçlı Seferleri ve Moğol istilası, bunlara bağlı olarak ortaya çıkan siyasî çöküntü ve kargaşa ortamı, Müslüman halkı yeni arayışlara itmiş ve pek çok kişi mutasavvıfların fikirlerini kurtuluş vesilesi olarak görmüştür. Bununla alakalı olarak Ramazan Altıntaş, o dönemde Bağdat'ın dinî ahlâkî ve fikrî hayatında düşüklükler olduğunu, bunu fırsat bilen bozuk akide yanlılarının türediğini ifade eder.<sup>32</sup> Belki de buna bir tepki olarak tasavvufî yaşamın revaç bulduğu söylenebilir. Kadiriyye, Ekberiyeye, Yeseviyye, Sühreverdîyye, Koneviyye, Kübreviyye, Nakşibendiyye, Mevleviyye, Bektaşiyeye tarikatları bu dönemde ortaya çıkan tarikatların en meşhurlarıdır.<sup>33</sup> Bu ana kollarla birlikte bu kollara bağlı tâli kollarda hesaba katılırsa, bu asra "Tarikatlar Asrı" demek yanlış olmasa gerektir.<sup>34</sup>

30 Anahatlarıyla Tasavvuf, ss. 135-6.

31 Anahatlarıyla Tasavvuf, s. 141.

32 Altıntaş, Ramazan, "İtikadî Açından İbnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 122.

33 Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsîler", TDVİA., İstanbul 1988, c.I, s. 43.

34 Fidan, Mehmed Emin, Mürîdliğin Temel Öğretileri, Hacegan Yay. İstanbul 2000, s. 22.

## BİRİNCİ BÖLÜM

## SÜHREVERDÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

### A. Hayatı

#### 1. Soyu ve Ailesi

Sühreverdî'nin adı Ömer, babasının adı ise Muhammed'dir. "Ebû Hafs" ve "Ebû Abdullah" künyeleriyle meşhur olmuştur.<sup>35</sup> İbnü'n-Neccâr, "Ebu Nasr"; Zehebî ise "Ebu'l-Kâsım" künyelerinden bahseder. Buna ilaveten, "Şihâbüddin", "Şeyhü'ş-Şüyûh", "Şeyhü'l-İslam", "Şeyhü'l-Ârifin" lâkaplarıyla da tanınır. Soyu Hz. Ebû Bekir'e kadar ulaşır. Bundan dolayı "el-Bekrî", "et-Teymî" ve "el-Kureşî" nisbeleriyle de anılmıştır. Eflakî Dede, Sühreverdî'nin Hz. Ebû Bekir (r.) neslinden gelmesi münasebetiyle Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ile akraba olduklarını kaydeder.<sup>36</sup> Zehebî, İbnü'l-Hacib'den naklen onun, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzi<sup>37</sup> ile aynı soydan geldiğini ve şecerelerinin Kasım b. En-Nadr'da birleştiğini yazar.<sup>38</sup>

Sühreverdî'nin soyu şöyledir: Ömer b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Abdullah Ammûye<sup>39</sup> b. Sa'd b. El-Huseyn b. el-Kâsım b. Alkame b. en-Nadr b. Muaz b. Abdurrahman b. el-Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir es-Siddîk (r.).<sup>40</sup>

Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, ilmiye sınıfından olan bir aileye mensuptu. Ailesinde birçok âlim ve sûfî yetişmişti. Bunlardan bazıları şunlardır:

1-Ebu'n-Necîb Ziyâüddin Abdülkâhir es-Sühreverdî. Nehcü's-Sülûk adlı eserin<sup>41</sup> sahibi olup Ebû Hafs'ın amcası ve hocasıdır.

35 el-Münzirî, et-Tekmile li Vefeyâtî'n-Nakale, Beyrut 1981, c.III, ss.380-1; İbn Hâllikân, Vefeyâtü'l-A'yân, Beyrut 1977, c.III, s. 204, 446; Vassâf, Osmanzade Hüseyin, Sefine-i Evliya, Haz: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi Yay., İstanbul 2006, c.I, s. 284.

36 Eflakî, Menâkibü'l-Ârifin, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1947, c.1, s. 45.

37 Hayatı ve eserleri için bkz:Zehebî, Tezkiratü'l- Huffâz, c. IV, s. 1432; İbn İmad, Şeceretü'z-Zeheb, C. IV, s. 329-331; İbn Hâllikan, Vefeyâtü'l-Ayan, c.II, s. 321-2; Brockelman, "İbnü'l- Cevziyye", İ.A. c. V/2, (MEB) İstanbul 1971, ss. 848-50; Ayrıca; Kilpatrick, Hilary, Making the Great Book of Songs: Compilation and the Author's Craft in Abu l-Faraj Al-İsbahani's Kitab al-Aghani, Routledge, London-New York 2002, s.350.

38 ez-Zehebî, Siyerü A'lâmü'n-Nübelâ, Beyrut 1985, c. XXII, s. 376; Hayatı hakkında geniş bilgi için; el-Münzirî, et-Tekmile li Vefeyâtî'n-Nakale, Beyrut 1981, c.III, ss.380-1; İbn Hâllikân, Vefeyâtü'l-A'yân, Beyrut 1977, c.III, s. 204, 446; Târihü'l-İslam ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm, Beyrut 1988, c. IV, ss. 96-8; Eflakî, Menâkibü'l-Ârifin, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1947, c.1, s. 45; Camî Abdurrahman, Nefahatü'l-Üns, çev. Lâmi Çelebi, İstanbul 1298, s. 472; Sübkî, Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-Kübrâ, Mısır trz. c.VIII, ss. 338-9; Vassâf, Sefine, c.I, s. 284; Houtsma, M. Th., E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936, Van Der Bergh, "Suhrawardi" Brill Academic Publishers,Leiden-New York-Köln 1993, c. VII, s.506, Türk Ansiklopedisi, c. 30, s. 22; H. Kamil Yılmaz,"Ebu Hafs Sühreverdî", Sahabeden Günümüze Allah Dostları içinde c. VII, ss. 107-115;Sühreverdî, Avârifü'l-Ma'ârif, çev. H. Kamil Yılmaz,-İrfan Gündüz, İstanbul 1990 (Giriş), s. XI.

39 Sellheim, R.-Endress, G., Oriens - Milletlerarasi Sark Tetkikleri Cemiyeti Mecmuası/ Journal of the International Society..., Brill Academic Publishers, Leiden- New York- Köln 1996, c. XXXV, s. 153.

40 İbn Hâllikân, Vefeyât, c. III, s. 204-446; Sübkî, Tabakât, c. VIII, s. 338; Vassâf, Sefine, c.I, s. 284;Oğuz İhsan, Tasavvufun Öncüleri 12 Büyük Veli, Oğuz Yayınları, Kastamonu 1979, s. 72; Cebecioğlu, Ethem, "Avârifü'l-Ma'ârif" İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 12, s. 255.

41 Eserin bir çok nüshası elimizdedir. Kütahya'da bulunan nüsha için bkz: Bardakçı, Mehmet Necmettin, "Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesindeki Tasavvuf İlgili Yazma Eserler",İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 11, s. 136; Davutoğlu, Ahmet, "Devlet", TDVİA., İstanbul 1994, c.IX, s. 239.



2-Babası Ebû Câfer Muhammed es-Sühreverdî.

3-Büyük dedesi Abdullah b. Sa'd Ammûye.<sup>42</sup>

Babası Ebû Câfer Muhammed'in, amcası Abdülkâhir gibi Sühreverd'den Bağdat'a gelerek Nizâmîye Medresesinde<sup>43</sup> okuduğu; Esad el-Mihen'den fıkıh icazeti alarak bir süre aynı medresede müderrislik ve Kasr Camiinde<sup>44</sup> vaizlik yaptıktan sonra memleketi Sühreverd'e kadı olduğu rivâyet edilmektedir. Ebû Cafer Muhammed, Sühreverd Kadısı iken bir iftira sonucu idam edilmiştir. Babası idam edildiğinde Şihâbüddin Sühreverdî henüz altı aylık bir çocuktur.<sup>45</sup> Sühreverdî'nin, Abdülmelik b. Muhammed isminde, Bağdat'ta duasıyla teberrük olunan, kendisinden küçük, salih bir kardeşinin varlığından da bahsedilir.<sup>46</sup>

Amcası Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî, Şihâbüddin Sühreverdî'nin hayatına yön veren hocasıdır. Sühreverdî, Avârifü'l-Ma'ârif adlı meşhur eserinde amcasından sık sık bahseder ve hadis senetlerini genellikle ona dayandırır.<sup>47</sup>

Sühreverdî nisbesi ve Şihâbüddin lâkabıyla meşhur olmuş Yahya b. Habeş el-Maktûl (548/1154-585/1190) namıyla bir bilgin daha vardır ki uç fikirlerinden dolayı 585/1190'da Hâlep'te idam edilmiştir. Şihâbüddin Sühreverdî ile herhangi bir akrabalık ilişkisi yoktur.<sup>48</sup>

## 2. Doğumu:

Şihâbüddin Sühreverdî İran'ın Irak-ı Acem bölgesinin Kuzey-batı köşesinin, Cibal eyaletinde Zencan'a bağlı küçük bir kasaba olan Sühreverd'de<sup>49</sup> doğdu. Doğum tarihi ile

42 ez-Zehabî, Târîh, c. IV, ss.97-8; A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXII, s. 375; el-İsfehânî ve İbnü'l-Cevzî, Sahabeden Günümüze Allah Dostları, İstanbul 1985, Şule Yay., c. VII, s. 108.

43 Semânn, Khâlîl, Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations, Makdisi, George, "On The Origin and Development of the College in Islam and the West", Statae University of New York Press, New York 1980, s. 35; Jan Williem Drijvers, Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near Makdisi, George, "Baghdad, Bologna and Scholasticism" East Brill Academic Publishers Leiden-New York- Köln 1995, s. 153; Taher, Mohamed, Educational Development in Muslim World, Paedersen, J., "Some Aspects of the History of the Madrasa" Anmol Publications PVT. LTD, New Delhi 2003, s.11; Khan, Sarfraz, Muslim Reformist Political Thought: revivalists, modernists and free will, Routledge, London-New York 2003, s.11; Ayrıca nizamiye medresesi hakkında geniş bilgi için bkz: Gawad, Mustafa, al-Madrasa an-Nizamiya bi Bağdad, in Summer, IX, 1953, Nr, 2, s. 317-44; Levy, Reuben, The Nizamiya Madrasa at Bağdad, in Jras, 1928, s. 265-70; Talas, Asad, La Madrasa Nzamiya et son Histoire, L'enseignement chez les arabes, Paris, 1939; Bowen, Harold, The Nizamiye Madrasa and Baghdad Topography, in Jras, 1928, ss. 609-14.

44 Strange, Guy Le, Baghdad during the Abbasid Caliphate from Contemporary Arabic and Persian Sources Adamant Media Corporation, London-New York, s. XV.

45 ez-Zehabî, a.g.e. ss.97-8; Vassâf, Sefine, c.I, s. 284; Sühreverdî, Avârifü'l-Ma'ârif, çev. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1990 (Giriş) s. XII.

46 İbnü'n-Neccâr, Müstefad, c. XVI, s. 139.

47 el-İsfehânî ve İbnü'l-Cevzî, Sahabeden Günümüze Allah Dostları, İstanbul 1985, Şule Yay., c. VII, s. 108.

48 İbn Hâllikân, Vefâyât, c.II, s. 345; Corbin, Henri, La Philosophic Shahabaddin Sohrawardi Maqtul, Paris 1935, s. 21; Cebecioğlu, "Avârif", y.5, sy.12, s.1; Walbridge, John, Wisdom of the Mystic East the: Suhrawardi and Platonic Orientalism State of University of New York Pres, New York 2001, s.2; Abed Al-Jabri, Mohammed, Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique, Translated from the Frenc by Aziz Abasi, The University of Texas at Austin, Texas 1999, s. 62; Houtsma, M. Th., E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936, Van Der Bergh, "Suhrawardi" Brill Academic Publishers, Leiden-New York-Köln 1993, c. VII, s.506-7; Sefine sahibi Sühreverdî el-Maktûlün, Şihâbeddin Sühreverdî'nin birader zadesi olduğunu kaydeder. Vassâf, Sefine, c.I, s. 284.

49 Yakut, Mu'cemü'l-Büldân, Beyrut trz c. III, ss. 289-90; Sühreverd hakkında geniş bilgi için;. Houtsma,

ilgili olarak kaynaklarda genellikle kabul edilen rivâyet, talebelerinden İbnü'n-Neccâr'ın bizzat kendisinin ağzından tespit ettiği 539 hicrî yılı Recep ayının son ve Şaban ayının ilk gecesi (27 Ocak 1145) olan Cumartesidir.<sup>50</sup>

Kaynaklarımızda Sühreverdî'nin annesi hakkında bir bilgiye ulaşamadık.

Şihâbüddin'in doğum yeri olan Sühreverd, yerleşim yeri olarak küçük sayılabilecek bir kasaba olsa da devrin önemli kültür ve ilim merkezlerinden biridir. İslam dünyasında Sühreverd'e nispet edilen Şeyh Şihâbüddin'den başka amcası Ebu'n-Necîb Abdülkahir (488/563), Ebu'l-Feth Muhammed b. Yahya b. Habeş Şihâbüddin Sühreverdî (548/587), Abdüllâtîf b. Abdülkahir b. Abdullah b. es-Sühreverdî (534/610), Muhammed b. Eiz b. Ömer b. Sa'd es-Sühreverdî (527/607) gibi ilim adamları da mevcuttur.<sup>51</sup> Ayrıca takriben 728/1328 tarihinde vefat etmiş olan Sühreverdî nispetli bir hattat da kitaplara geçmiştir. Ahmed-i Sühreverdî olan bu zatın Kur'an cüzü Topkapı Sarayı müzesindedir.<sup>52</sup>

### 3. Eğitimi ve Hocaları

Şihâbüddin Sühreverdî, on altı yaşına kadar doğum yeri olan Sühreverd Kasabası'nda yaşadı. İlk eğitimini de yine burada aldı. Babası o altı aylık bir çocukken vefat ettiğine göre ilk tahsilini amcasının gözetiminde aldığı düşünülebilir. İlk tahsili hakkında kaynaklardan ancak bu mahdut bilgileri edinebilmekteyiz.<sup>53</sup>

Sühreverdî'nin ikinci memleketi Bağdat'tır.<sup>54</sup> On altı yaşında geldiği Bağdat'ta ömrünün seksen yıla yakın bir kısmını geçirdi.<sup>55</sup> Sühreverdî Bağdat'a amcası Ebû Necîb Abdülkâhîr ile birlikte yüksek tahsil yapmak için gelmiştir.<sup>56</sup>

Amcasının Bağdat'ta vefatına kadar amcasından; daha sonra da o dönemde Bağdat'ta bulunan diğer âlimlerinden ilim tahsil etti.<sup>57</sup> Başta amcası olmak üzere devrin bilginlerinden tefsir, hadis ve Şafii fıkhı okudu.<sup>58</sup> Yılmaz, Sühreverdî'nin amcasından Nizâmiye Medresesinde müderrislik yaptığı esnada ilim okuduğunu ve bu sürenin iki yıl kadar olduğunu kaydeder. Bu sonuca ise Ebû Necîb'in Nizâmiye Medresesine 545/1148 yılında tayin edilmesini ve burada aralıksız on iki yıl müderrislik yaptığını, Şihâbüddin

M. Th., E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936, Plessner, M., "Suhraward" Brill Academic Publishers, Leiden-New York-Köln 1993, c. VII, s.506.

50 el-Münzirî, et-Tekmilê, c.III, ss.380-1; Sühreverdî, Avârif, (Giriş) s. XIII; Qamar-UL Huda, Striving for Divine Union: Spiritual Exercises for Suhraward Sûfis, London- New York 2002, s. 41; Hartmann, Angelika, An'nasir Li-Dinillah: Politik, Religion, Kultur in der spätem'abbasidenzeit (1180-1225) Walter de Gruyter, Berlin-New York 1975, s. 234; Vassâf'da hicri 539 senesini verir. Vassâf, Sefine, c.I, s. 284.

51 Düzenli, Şihâbüddin Sühreverdî, s. 7-8; Reynold A. Nicholson, Encyclopedia of Religion, "Suhrawardi" Kessinger Publishing, 2003, c. XXIII, ss. 20-1.

52 Uzun, Mustafa, "Ahmed-i Sühreverdî", TDVİA, İstanbul 1989, c.II, s.133.

53 Hocazâde Ahmed Hilmi, Hadîkatü'l-Evliyâ'dan Sühreverdî Silsilênâmesi, İstanbul 1317, ss. 25-30; Zehebî'nin verdiği bilgiye göre Sühreverdî, "Benim Bağdat'a gelişim Muhaddis Ebu'l-Vakt'in vefatından sonradır, dediğine göre (Târîh, c.IV, s. 98) ve Ebu'l-Vakt'in ölümü 553/1158-1159 yılında meydana geldiğine göre (Alâmü'n-Nübelâ, c. XX, s. 310) Sühreverdî bu tarihten sonra yani 15-16 yaşlarında Bağdat'a gelmiş olmalıdır. Sühreverdî, Avârif, (Giriş) s. XIII.

54 Bu dönemin Bağdat'ı hakkında geniş bilgi için; Le Strange, Guy, Baghdad during the Abbasid Caliphate from Contemporary Arabic and Persian Sources, Adamant Media Corporations, London, trz., ss. 15-356. ez-Zehebî, Târîh, c. IV, s. 97.

56 Aynı yer; Renard, John, Ibn 'Abbad of Ronda: Letters on the Sûfî Path, Paulist Press, New York 1986, s.32.

57 El-İsfahânî, Sahabeden Günümüze, c. VII, ss.108-9; Sühreverdî, Avârif, (Giriş) s. XIII.

58 Yılmaz Hasan Kamil, Anahatlarıyla Tasavvuf, Ensar Yay., İstanbul 1994, s. 261.

Sühreverdî ise on altı yaşında Bağdat'a geldiğine göre (553/1158-59) amcasının Nizâmiye Medresesindeki ancak son iki yılına yetişmiş olabileceğinden hareketle ulaşır. Sühreverdî'nin amcası ile olan asıl talebelik-hocalık münasebeti amcasının kendi medresesinde gerçekleşmiştir.<sup>59</sup>

Sühreverdî Bağdat'ta Kelam, Fıkıh, Tefsir, Hadis ve Tasavvuf ilimlerini tahsil etti. Kaynaklar, Sühreverdî'nin bu ilimler arasında hadis ilminde tebâhür ettiğini yazar.<sup>60</sup>

Sühreverdî'nin dini ilimlerde talebesi olduğu hocalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

**1-Abdülkâhir es-Sühreverdî (ö. 561/1166):** Künyesi Ebu'n-Necîb, lâkabı Ziyâeddin'dir. Sühreverdî'nin amcasıdır. 488/1096 yılında Sühreverd'de doğmuştur. Devrin ilim merkezi olan Bağdat'a gelerek ilim tahsiline başlamış, Nizamiye medresesinde talebe olmuştur. Burada Ali b. Pinhan'dan hadis ve Esad el-Mihenî'den fıkıh okudu. İmam Gazâlî'nin kardeşi Ahmed Gazâlî'ye<sup>61</sup> de talebe oldu. Daha sonra Bağdat'ta Dicle Nehrinin batı kısmında yaptırdığı medresesinde<sup>62</sup> ders vermeye başladı. 545/1148'de Nizâmiye medresesine müderris olarak tayin edildi. On iki yıl Nizamiye medresesinde müderrislik yaptı.

Muhtemelen devrin siyasî çalkantıları veya kıskançlıklar yüzünden bir ara Bağdat'ı terk edip, Kudüs ve Şam taraflarına seyahate çıkarak ve bir süre oralarda tedris ve irşâd ile meşguliyetten sonra tekrar Bağdat'a döndü. Ancak artık derslerini Nizâmiye medresesinde değil kendi medrese ve tekkesinde verecekti.<sup>63</sup>

Bağdat'ta Şeyh Abdülkadir Geylânî ile sık sık görüşürdü.<sup>64</sup> Ebu'n-Necîb 17 Cemaziye'l-ahir Cuma günü 563/ 1168'de vefat ettiğinde yeğeni Şihâbüddin Sühreverdî yirmi dört yaşındaydı. Şihâbüddin Sühreverdî amcasından zâhir ve bâtın ilimlerini okuduğu gibi Avârif adlı kitabında rivâyet ettiği hadislerin pek çoğunu da amcasından naklede.<sup>65</sup>

**2-Ebu'l-Kâsım b. Fadlân (ö. 565/1169):** Sühreverdî'nin hocalarından olan bu

59 Sühreverdî, Avârif, (Giriş) s. XIII.

60 ez-Zehabî, A'lâm, c.XX, s. 420, 480-7; Kâtip Çelebî, Keşfü'z-Zunûn, Tahran 1967, c.1, s. 56; Câmî, Nefahat, s.472; Vassâf, Sefine, c.I, s. 284.

61 Uludağ, Süleyman, "Ahmed el-Gazzâlî", TDVİA, İstanbul 1989, c.II, s.70.

62 Dönemin Bağdat medreseleri ve Abdülkahir Sühreverdî'nin Müderrisliği için; Ephrat, Daphna, Learned Society in Period/Transition: The Sunni 'Ulama' of Eleventh-Century Baghdad, State University of New York Press, New York 2000, s. 27-9.

63 Renard, John, Knowledge of God in Classical Sûfism: Foundations of Islamic Mystical Theology, Paulist Press, New York 2004, s. 58.

64 Qamar'ul-Huda, Striving for Divine Union, s.14; Vassâf, Sefine, c.I, s. 284.

65 İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, Beyrut 1982, c. XII, s. 244;es-Sem'ânî, el-Ensâb, Beyrut 1976, c.VII, s.197;İbnü'l-İmâd, Şeceretü'z-Zehab Fî Ahbârî Men Zeheb, Beyrut trz, c.IV, s. 153-4; İbn Hâllikân, Vefâyât, c.II, ss. 201-5;Abdülvehhab, eş-Şa'ranî, Levakihu'l-Envar fî Tabakâti'l-Ahyar,(tabakatü'l-Kübra), Mektebetü'l-Âdâb, Kahire 1993, c. I, s. 120-1; ez-Zehabî, el-İber Fî Haberî Men Gaber, Beyrut 1985, c. IV, s. 181;İbnü'l-Esîr el-Cezerî, el-Lübâb Fî Tezhibi'l-Ensâb, Beyrut trz., c. II, s. 159;İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, Beyrut trz.,c. X, s. 255; Vassâf, Sefine, c.I, ss. 283-4; c.I, s. 284; Sübkî, Tabakât, Mısır trz., c. VII, ss. 173-4; Hocâzâde, Hadîka, ss. 18-24; Brockelmann, GAL, c. I, s. 436; Suppl., C. I, s. 780; Sühreverdî, Avârif, (Giriş) s. XIV; İslam Ansiklopedisi, Milli Eğitim Basimevi, İstanbul 1979, İkinci baskı, c. XI, ss.87-8; Bayramoğlu, Fuat-Azamat, Nihat, "Bayramyye", TDVİA, İstanbul 1992, c.V, s. 269; Houtsma, M. Th., E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936, Van Der Bergh, "Suhrawardi" Brill Academic Publishers,Leiden-New York-Köln 1993, c. VII, s.507; Netton, Ian Richard, Seek Knowledge: Thought and Travel in the House of Islam Routledge, London-New York 1995,s.71; Renard, John, Knowledge of God in Classical Sufism v. 9 Foundations of Islamic Mystical Theology: Foundations... Paulist Press, New York 2004, s.58.

şahıstan Şâfiî fikhî okumuştur. Bu zatın tam adı Vâsık b. Ali b. el-Fadl b. Hibetullah'tır.<sup>66</sup> Nizamiye ve Daru'z-Zeheb medreselerinde müderrislik yapmış olan Ebu'l-Kâsım, 1169'da Bağdat'ta vefat etmiştir.

**3-Ebu'l-Muzaffer Hibetullah eş-Şiblî (ö. 563/1167):** Sühreverdî bu zattan hadis ve fikhî okumuştur. Sühreverdî, kendisinden hadis nakletmiştir.<sup>67</sup> Zehebî, bu şahsın Sühreverdî'nin en önde gelen hocalarından olduğunu ayrıca tasrih eder. Şiblî, Sühreverdî'nin, Bağdat'a ilk geldiğinde ders aldığı hocasıdır. Künyesi Ebu'l-Muzaffer ed-Dekkâk el-Müezzîn'dir. Kendisi, Ebu Nasru'z-Zeynî, Ebu'l-Ganâim Ebî Osman, Ebu Nasr b. Meclâ ve Cafer es-Serrâc'dan hadis tedris etmiş, kendisinden de İbrahim eş-Şaar, İbnü Şafii, Ömer el-Kuraşî, Ebu Bekr el-Bakdarî gibi şahıslar nakillerde bulunmuşlardır.<sup>68</sup>

**4-Ebu'l-Feth İbnü'l-Battî (ö. 564/1168):** Tam adı Muhammed b. Abdülbâki b. Ahmed'tir. 473/ 1080'de Bağdat'ta doğan bu zat devrin ileri gelen muhaddislerindendir. İbnü'l-Battî lâkabıyla tanınan bu zat Ebû Nasr Muhammed ez-Zeynebî'den icazet almıştır. Sühreverdî, kendisinden hadis ilmi tahsil etmiş ve hadis rivâyet etmiştir.<sup>69</sup>

**5-Ma'mer b. el-Fâhir (ö. 564/1168):** 494/1100 yılında dünyaya gelen bu zatın tam adı, Ma'mer b. Abdullah b. Recâ b. Abdülvâhid b. Muhammed el-Fâhir'dir. Devrin meşhur muhaddislerindendir. Sühreverdî kendisinden hadis dinlemiş ve nakillerde bulunmuştur.<sup>70</sup> Sühreverdî ile beraber İbnü'l-Cevzî, İbn Kudame ve İbn Asâkir gibi âlimler bu zattan hadis dinlemişlerdir.

**6-Ebû Zür'a el-Makdisî (ö. 566/1170):** 481/1088'de Rey'de doğan bu zat, Ebû Zür'a lâkabıyla tanınır. Adı, Tâhir b. el-Hâfız Muhammed b. Tâhir'dir. Sühreverdî bu zattan hadis dinlemiş ve rivâyet etmiştir. Sühreverdî amcasından sonra en çok hadisi bu hocasından rivâyet etmiştir.<sup>71</sup> Ebu Zur'a'dan İbnü'l-Cevzî, İbn Kudame ve ez-Zebîdî de hadis dinlemiştir. Bu zat 566/1170 yılında Hemedan'da vefat etmiştir.<sup>72</sup>

**7-Ebu'l-Fütûh et-Tâî (ö. 555/1160):** 475/1082 yılında Hemedan'da doğan bu zatın tam adı Muhammed b. Câfer b. Muhammed b. Ali'dir. Devrin tanınmış muhaddislerindendir. Bu şahsın vefat tarihinde Şihâbüddin Sühreverdî on altı yaşındadır. Kendisinden hadis dinlemiş olması muhtemeldir ancak Yılmaz buna pek ihtimal vermez ve Sühreverdî'nin bu şahıstan yaptığı hadis rivâyetlerini bizzat kendisinden değil de talebelerinden nakletmiş olmasını daha makul görür.<sup>73</sup>

**8-Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1165):** Sühreverdî'nin tarikat ve tasavvuftaki müşşidi olan bu zat tüm zamanların en meşhur sûfsî ve Kadiriyye tarikatının pîridir.<sup>74</sup> 470/1077

66 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c.XXI, s. 257; Sübkî, Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ, Kâhire trz. c.VII, s. 322; Kallek, Cengiz, "Hisbe", TDVİA., İstanbul 1998, c.XVIII, s. 136.

67 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c.XX, s. 420.

68 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c.XX, s. 420.

69 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c.XX, ss. 481-4.

70 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c.XX, ss. 485-7; İbnü'n-Neccâr, Müstefad, c. XIX, s. 231.

71 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c.XX, ss. 485-7.

72 İbnü'n-Neccâr, Müstefad, c. XIX, s. 131.

73 Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, c. I, s. 56; Sühreverdî, Avârif, (Giriş) s. XV; Berkey, Jonathan Porter, Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East University of Washington Press, Seattle-London 2001, s. 59.

74 Qamar'ul-Huda, Striving for Divine Union, s. 14; Nicholson, Reynold A., "Abd Al-Qadir al-Jilani", Encyclopedia of Religion, Kessinger Publishing 2003, c. I, (24 cilt) ss. 10-4.

de Hazar denizinin güney batısındaki Gîlân eyalet merkezine bağlı Neyf köyünde doğdu. Künyesi, Ebu Muhammed'dir. Muhyiddin, Gavsü'l-A'zam, Kutb-i Rabbanî, Sultanü'l-Evliya, Kutb-i A'zam gibi lâkapları da vardır. Geylânî nisbesiyle şöhret buldu. Babası Ebu Salih bin Musa Cengidost'tur. Hz. Hasan'ın oğlu Hasan-ı Müsenna'nın oğlu Abdullah'ın soyundandır. Annesinin ismi Fatma, lâkabi Ümmü'l-Hayr olup seyyidedir. Bunun için Abdülkadir Geylânî, hem seyyid, hem şeriftir. İlk tahsilini memleketinde yaptı. On sekiz yaşında devrin ilim ve kültür merkezi olan Bağdat'a gelerek ilim tahsiline burada devam etti. Burada hadis, fıkıh ve edebiyat okudu. Kısa zamanda usul ve furu'a ait geniş bilgi sahibi olan Abdülkadir Geylanî, tasavvufa Ebü'l-Hayr Muhammed b. Müslim ed-Debbâs vasıtasıyla intisap etti. Tarikat hırcasını da yine Şeyh Debbâs'tan giymiştir. Bağdat'ta 561/1165 yılında vefat etmiştir. Türbesi Bağdat'tadır.<sup>75</sup>

Abdülkadir Geylânî Hazretlerinin, Sühreverdî için, "Sen Irak'ta meşhur olanların ahirisin" dediği rivâyet olunur.<sup>76</sup>

Sühreverdî, bu saydığımız şahıslardan başka kimselerden de faydalanmıştır. Özellikle amcası Ebu'n-Necîb'in ve mürşidi Abdülkadir Geylânî'nin vefatlarından sonra Basra'ya mürşid aramak için gitmiş ve orada Ebû Muhammed Abd veya Abdullah el-Basrî'nin (ö. 572/1176) sohbetlerinde bulunmuş ve Basra yöresinde bulunan Abbâdan'da "abdâl" diye isimlendirilen erenlerle görüşmüştür. yine Hızır'la sohbet ettiği de mervîdir.<sup>77</sup> Yine Ebu's-Suûd el-Bağdadî (ö.579/1183) namındaki bir zatın da sohbetlerinde bulunarak istifade etmiştir.<sup>78</sup>

**9-Abdullah b. Sa'd b. Huseyn el-Hâtr (ö. 560/1164):** Künyesi Ebu Muammer, lâkabi Huzeyf's'dir. Bağdat'ta doğan Abdullah b. Sa'd, Ali el-Hattab'dan fıkıh, Nasr b. Batr'dan ve en-Nialî'den hadis dinlemiştir. Şihâbüddin, bu zattan hadis tahsil etmiştir.<sup>79</sup>

**10-Ahmed b. Mukarreb b. Huseyn b. Hasan (ö. 563/1167):** Künyesi Ebu Bekir, lâkabi Kerhî'dir. İbnü's-Sem'anî, Cafer es-Serrâc'dan hadis, eş-Şâsî'den Şafîî fikhını okudu. Kıraat konusunda üstat idi. Şihâbüddin, bu zattan hadis dinlemiştir.<sup>80</sup>

**11-Yahya b. Sabit b. Bündar b. İbrahim (ö. 566/1170):** Künyesi Ebu'l-Kâsım el-Vekil b. Mukrî ve Ebu'l-Meâlî el-Bakkâl'dır. Dineverî'de doğdu Bağdat'ta yerleşti. Kendisinden İbnü'l-Cevzî, İbnü Kudâme, Sem'anî gibi ünlü âlimler hadis rivâyet etmişlerdir. Sühreverdî de bu zattan hadis dinlemiştir.<sup>81</sup>

**12-Ebu Muhammed b. Abdullah el-Basrî (ö. 572/1176):** Sühreverdî, özellikle amcası Ebu'n-Necîb'in ve mürşidi Abdülkadir Geylânî'nin vefatlarından sonra Basra'ya mürşid aramak için gitmiş ve orada Ebû Muhammed Abd veya Abdullah el-Basrî'nin (ö. 572/1176) sohbetlerinde bulunmuş, kendisinden hadis rivâyet etmiştir. Avârif'te bu

75 Güreer, Dilaver, Abdülkadir Geylani Hayatı, Eserleri, Görüşleri, insan Yay., İstanbul 2000, ss. 16-7; Uludağ, Süleyman, "Abdülkadir Geylani", TDVİA, İstanbul 1988, c.I, ss.234-9; Students' Britannica India, Popular Prakashan, New Delhi 2001, c.I, s.2.

76 Vassâf, Sefine, c.I, s. 284.

77 Cami, Nefehât, s. 527.

78 Sühreverdî, Avârif, (Giriş) s. XVI.

79 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c.XX, s. 438.

80 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c.XXII, s. 374.

81 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c.XX, s. 505.

zattan bir nakilde bulunur.<sup>82</sup>

#### 4. Tasavvufa İntisabı

Şihâbüddin Sühreverdî tasavvufi eğitimini önce amcası Ebu'n-Necîb Sühreverdî'den daha sonra da şeyhi olan Abdülkadir Geylânî'den almıştır. İlk intisabını amcasına yapmıştır. Bu ikisinden başka daha birçok şeyhle de görüşmüştür.<sup>83</sup>

#### 5. Şeyhliği ve irşâd faaliyetleri

İbnü'n-Neccâr ve ondan naklen diğer kaynaklar, Sühreverdî'nin ilim tahsilinden sonra uzunca bir süre insanlardan uzaklaşıp halveti ihtiyar ettiğini; oruç, namaz ve zikirle meşgul olmaya başladığını; ancak yaşı kemale erdikten sonra amcasının Dicle nehri kenarındaki medrese ve tekkesinde vaaz vermeye başladığını, son derece etkili konuşmalarının kısa zamanda geniş bir kitlenin hüsn-i kabulüne mahzar olduğu ve pek çok kimsenin kendisine intisap ettiğini anlatmaktadırlar.<sup>84</sup>

En-Nücümü'z-Zâhire'de Ebu'l-Muzaffer İbni'l-Cevzî'den naklen, onun 590/1194 yılında Makber Mahâllesinde toprak bir minber üzerinde vaaz ettiği rivâyetine bakılırsa onun bu senelerde artık irşâdla meşgul olmaya başladığı anlaşılır.<sup>85</sup>

Sühreverdî, sûfluk ve şeyhliğinin yanı sıra Şâfî mezhebinde fakîh ve hadis ilminde meşhur bir bilgindi. Onun bu birkaç sıfatı kendisinde toplamış olması halkın dikkatini üzerine çektiği gibi dönemin siyasî erkanının da dikkatini celbetmiştir.<sup>86</sup>

Tarikatların yeni yeni kurulmaya başladığı bir dönem olan on üçüncü yüzyılda yaşayan Sühreverdî, ailesinin etkisi ve kendisinin de ilmî kudreti neticesi devrinde büyük bir şöhrete nail oldu. Özellikle Halife Nâsır,<sup>87</sup> ona yakın olma özelliğiyle bir önem atfetmekteydi.

82 Sühreverdî, Avârif, vr.169b. "Şeyh Muhammed b. Abdullah el-Basrî'ye: "Sırda bazı hayallerin bulunması, şirk-i haff'den kaynaklanan bazı vesveselerin kalması doğru mudur? Bana göre bu durum hâfî şirk'ten dolayı meydana gelir." diye sordum. Bana: "Bunlar fena makamında, olur." diye cevap verdi. Bunların gizli şirkten kaynaklanıp kaynaklanmadığına işaret etmedi. Sonra da Müslim b. Yesâr'ın başından geçenleri anlattı. Müslim b. Yesâr namazda iken camideki direklerden biri büyük bir gürültü ile çöktü. Bu gürültüden pazarda alış-veriş yapmakta olan halk, endişeye kapılarak mescide koştu. O'nun namazda olduğunun ve olanlardan habersiz bulunduğu görüldü."

83 El-İsfahânî, Sahabeden Günümüze, c. VII, ss.110; Camî, Nefehat, s. 647; Sühreverdî, Avârif, (Giriş) s. XVI; silsile için; Ridgeon, Lloyd V. J., Aziz Nasafi, Routledge, 1998, s. 214.

84 İbnü'n-Neccâr, el-Müstefâd min Zeyli Tarîh-i Bağdat, c. IV, s. 209; Zehebi, Tarihü'l-İslam, c.IV, s. 97; Sübkî, Tabakatü'ş-Şâfiyyeti'l-Kubrâ, VIII, s. 340. Sühreverdî, Avârif, (Giriş) s. XVI; Ayrıca Sühreverdî, Anadolu'nun İslamlaşmasındaki rolü hakkında bakınız: Ocak, Ahmet Yaşar, "Anadolu", Uludağ, Süleyman, "Ârif", TDVİA, İstanbul 1991, c.III, ss. 113-4; Özköse, Kadir, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufi Zümre ve Akımların Rolü, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas 2003, Cilt: VII / 1, s. 249-279; Uludağ, Süleyman, "Ârif", TDVİA, İstanbul 1991, c.III, ss. 361-2.

85 İbn Tağriberdî, en-Nücümü'z-Zâhire, Kâhire 1375, c. VI, s. 285. Sühreverdî, Avârif, (Giriş) s. XVI; suhreverdîye tarikatının kurucusu olarak kabul edilir. Aslında amcasının kurmuş olduğu bu tarikatı geniş kitlelere ulaştırması ve âdâb ve erkânı kurallarını belirlemesi yönüyle tarikatın kurucusu olarak nitelendirilmiştir. Tıbyan sahibi, Sühreverdîye tarikatının kurucusu olarak Ebû Hafs es-Sühreverdî'yi gösterir. Harîrîzâde, Tıbyânü'l-Vesâil'il-Hakâyık, Süleymaniye, İbrahim Efendi, 430-2, c.II, vr. 149a; Sühreverdîye tarikatı hakkında Aşkar, Mustafa, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Son Dönem Tekke Mecmualarından Yeşilzade Mehmet Salih Efendi'nin Rehber-i Tekâyası, Ankara 1999, y., 1, sy., 3, s. 137; Sühreverdîye silsilesi bkz. Hüsameddin, Ahmed, Hakâyiku't-Tecrid fi Menâziri't-Tevhid, İstanbul 1328; Alptekin, Turan, "Ahmed Hüsameddin", TDVİA, İstanbul 1989, c.II, s.91; Arberry, A. J., Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış, Ter: İbrahim Kapaklıyaya, Gelenek Yay., İstanbul 2004, ss.82-3.

86 Sühreverdî, Avârif, (Giriş) s. XX.

87 Halife Nâsır hakkında bilgi için; Fletcher, Richard, Moorish Spain, University of California Press, New York

Hatta Halifenin, Sühreverdî'yi tekkesinde ziyaret ettiği kaynaklarda zikredilir. Halifenin bir iş yapmadan önce onunla istişare ettiği,<sup>88</sup> hatta ona intisap ederek bağlandığı da yine kaynaklarda yer almaktadır.<sup>89</sup>

İbnü's-Sâî'nin Ahbâru'z-Zühhâd adlı yazma eserinden naklen bilgiler veren Beşşâr Avvâd Mârûf, Nâsır'ın Bağdat Merzebâniyye tekkesinde şeyhle baş başa kaldığını nakleder.<sup>90</sup>

Misbâhü'l-Hidâye müellifi İzzüddin Ali el-Kâşî, aynı Halifenin kendi adına yaptırdığı tekkeye Sühreverdî'yi şeyh yaptığını anlatır.<sup>91</sup> Kaynaklar, Nâsırıyye, Bistâmiyye ve Me'mûniyye tekkelerinin şeyhliğinin Sühreverdî'ye ait bulunduğunu ve kendisinin Bağdat'taki bütün tekkelerin irşâdda nihaî mürşidi sayıldığını kaydeder.<sup>92</sup>

## 6. Diplomatik seyahatleri

Şihâbüddin Sühreverdî, dönemin Halifesi yanında büyük bir mevkie sahip olduğu gibi diğer Müslüman memleketlerde de saygın bir yer edinmişti.<sup>93</sup> Özellikle kendisine bağlı bulunan çok sayıda mürîdi sayesinde Bağdat'taki şöhreti diğer Müslüman bölgelere de ulaşmıştı. Sühreverdî'nin bu yönünü çok iyi tahlil etmiş bulunan Halife Nâsır, zayıflamış olan Bağdat yönetiminin otoritesini iade<sup>94</sup> ve Selçuklu devletinin dağılması gibi sebeplerle ortaya çıkan bazı fitneleri bastırmak, komşu İslam Devletleriyle bazen dostluk münasebetlerini güçlendirmek bazen de sulh sağlamak amacıyla<sup>95</sup> onu, elçi sıfatıyla diplomatik seyahatlere göndermiştir.<sup>96</sup>

1993, s. 54; Kolbas, Judith Grace, *The Mongols in Iran: Chingiz Khan to Uljaytu 1220-1309*, Routledge, London-New York 2006, s.37-8, 78.

88 Humphreys, R. Stephen, *From Saladin to the Mongols: The Ayyubios of Damascus*, State University of New York Press, 1977, s. 139.

89 Sübkî, *Tabakât*, c.VIII. ss.339-40;el-Münzirî, et-Tekmile, c.III, s. 380.

90 el-Münzirî, et-Tekmile, c.III, s. 380.

91 el-Kâşî, *Misbâhü'l-Hidâye*, Tahran 1323, s. 23.

92 ez-Zehabî, *Târih*, c.IV, s. 98; A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXII, s. 375; Sühreverdî, *Avârif*, (Giriş) s. XVII.

93 Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, New York 2001, ss.160-1; Qamar'ul-Huda, *Striving for Divine Union*, s. 18; Semerkandî'nin, Ahrar'ı tavsif eden şu sözü Sühreverdî içinde geçerlidir."İyi bir şeyh Müslümanlara faydalı olmalı aynı zamanda emirler ve sultanlarla içli dışlı olmalı ki, onun ruhani varlığı, bu yöneticileri halkın yararına çalışmalarını hususunda cesaretlendirisin, onların adaletsizlik ve zulüm yapmalarına da engel olsun." bkz: Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifin*, Institut Vostokovedenia, Taşkent, USSR, 4452-1, v.101a-101b; Gross, Jo-Ann, "Bir Şeyhin Çok Yönlü Roller ve Sezgileri: Siyasî ve Dinî Otoritenin Sembolik İfadeleri", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 1999, y.1, sy.2, s. 155. Bu düşünce Sühreverdî'nin, zamanın idarecileriyle ilişkisini anlamamız için bir temel oluşturabilir.

94 Halifenin Sühreverdî'nin dini otoritesinden faydalanması ile ilgili bir değerlendirme için; Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society*, Routledge, London- New York 1998, s. 170; Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, s. 210; Kazıcı, Ziya, "Ahilik", TDVİA, İstanbul 1988, c.I, s. 540.

95 Grunebaum, Gustave E. Von, *Classical Islam: A History, 600 A.D. to 1258 A.D.* Translated by Katherine Watson, London 2005, s.198; Black, *The History of Islamic Political Thought*, s.134. Halife bu amaçla Fütüvvet teşkilatlarından da faydalanmıştır. Bunu ise yine devrin mümtaz şahsiyeti Sühreverdî vasıtasıyla yapmıştır. Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, s. 89; Heidemann, S., *Das Aleppiner Kalifat: Vom Ende Des Kalifates in Bagdad Ber Aleppo Zu Den Restaurationen in Kairo*, Brill Academic Publishers, Leiden-New York-Köln 1994, s. 74; Uludağ, Süleyman, "Fütüvvet", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 260; Ocağ, A. Yaşar, "Fütüvvet", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 262; a.m., "Fütüvvetnâme", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, s. 264; Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsiler", TDVİA., İstanbul 1988, c.I, s. 43; Doğru, Hâlîme, XVI. Yüzyılda Sultanönü Sancağında Ahiler ve Ahi Zaviyeleri, Kültür Bakanlığı, Ankara 1991, s.8.

96 Ritter, Hellmut, *The Ocean of the Soul: Men, the World and God in the Stories of Farid Al-Din Attar*, the

Sühreverdî, Şam'daki Eyyûbî Sultanı Melik Eşref'le birkaç kez görüşmüştür.<sup>97</sup> Yine Harezşah Sultanıyla<sup>98</sup> da elçi vasfıyla görüşmüş ve onu Bağdat'ı ele geçirme düşüncesinden vazgeçirmeye çalışmıştır.<sup>99</sup>

Sühreverdî, Erbil Atabeklerine de elçi olarak gönderilmiştir.<sup>100</sup>

Sühreverdî, 618/1221 yılında Konya Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubat'a Halife Nâsır'ın mesajını götürmüştür.<sup>101</sup> Sühreverdî, bu seyahati esnasında Necmeddin Dâye<sup>102</sup> ile görüşmüş, ve görüştüğü bu zat, yazmış olduğu Mirsâdü'l-İbâd adlı eserini Sühreverdî'ye takdim etmiştir. Kitabı çok beğenen Sühreverdî, onu Alaeddin Keykubat'a sunmuştur.<sup>103</sup>

Sühreverdî, Konya'ya geldiğinde Alaeddin Keykubat, Gavale Kalesinde idi. Mevlânâ'nın babası Sultanü'l-Ulema Bahaeddin Veled'i de beraberinde götürmüştü. Sühreverdî'nin Halifenin mesajıyla geldiği haberini alan Sultan, onun da Gavale Kalesine getirilmesini emretti. Sultan ile Sühreverdî resmî görüşmelerini tamamladıktan sonra Sühreverdî ile Bahaeddin Veled derin bir sohbeta daldılar. Bahaeddin Veled'in Belh'ten gelirken uğradığı Bağdat'ta tanıştığı<sup>104</sup> Sühreverdî'ye saygıda kusur göstermemesinin asıl sebebi belki bu eski hukuklarıydı. Nitekim Sühreverdî Bağdat'ta ona misafirperverlikte kusur etmemiştir.<sup>105</sup> Ayrıca hem Bahaeddin Veled hem de Sühreverdî Hz. Ebû Bekir neslinden olduğundan kendilerini birbirlerine akraba sayıyorlardı. Sühreverdî, Sultanın ve Bahaeddin Veled'in birkaç gün misafiri oldu. Sultan gördüğü bir rüyanın tabiri münasebetiyle hem Bahaeddin'e hem de Sühreverdî'ye pek kıymetli hediye ve ihsanlarda bulundu. Sühreverdî bu seyahati esnasında henüz on dört-on beş yaşlarında bir delikanlı olan Mevlânâ ile de görüşmüş olabilir.<sup>106</sup>

Şihâbüddin'in Konya'da görüştükleri arasında Seyyid Burhaneddin Muhakkık Tirmîzi<sup>107</sup> de vardır. Aralarında hiçbir konuşma geçmeksizin gerçekleşen ziyaretten sonra sebebi sorulunca Şihâbüddin, "hâl ehli yanında kal dili değil hâl dili lazımdır." şeklinde cevap vermiştir.<sup>108</sup>

---

World, Leiden 2003, s.127; Murata, Sachiko, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought, State University of New York Press, New York 1992, s. 331.

97 ez-Zehabî, Târih, c.IV, s. 99; A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXII, s. 376-7.

98 Taneri, Aydın, "Celâleddin Hârizmşah", TDVİA, İstanbul 1993, c.VII, ss. 248-51; Taneri, Aydın, "Hârizmşâhlar", TDVİA, İstanbul 1997, c. XVI, s. 229.

99 ez-Zehabî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXII, s. 195, 233.

100 İbn Hâllikân, Vefeyât, c. III, s. 447.

101 Wolper, Ethel Sara, Cities and Saints: Süfizm and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2003, s.18; Kafadar, Cemal, Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State, 1996, s. VII; Ocak, A. Yaşar, "Fütüvvet", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 262; Kazıcı, Ziya, "Ahîlik", TDVİA, İstanbul 1988, c.I, s. 540.

102 Hayatı için bkz; Severcan, Sefaattin, Alaeddin Keykubat (1220-1237) Devrine Ait Necmeddin Daye'nin Siyasetnamesi, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü,, Kayseri 1995, s. 1; Okuyan, Mehmet, Necmuddin Daye ve Tasavvufi Tefsiri, (OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1994. Doktora tezi) Rağbet yayınları, İstanbul, 2001.

103 Câmî, Nefehât, ss. 491-2.

104 Şahinoğlu, M. Nazif, "Bahâeddin Veled", TDVİA, İstanbul 1991, c.IV, s. 461-2.

105 Eflâkî, Menâkibü'l-Ârifîn, (nşr. Tahsin Yazıcı) Ankara 1947, c.I, s. 45; Câmî, Nefehât, s. 514.

106 Eflâkî, Menâkib, c.I, s. 45; Sühreverdî, Avârîf, (Giriş) s. XVIII.

107 Hayatı için bkz; Gölpınarlı, Abdülbaki, Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1972; Cebecioğlu, Ethem, "Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi'nin Bazı Tasavvufi Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar", A.Ü.İ.F. Dergisi, c. XXXVIII. Ankara 1998; Sevgi, H. Ahmet, Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi, Kayseri, 1995.

108 Eflâkî, Menâkibü'l-Arifîn, c. I, s. 74.



Sühreverdî'nin doksan yaşına kadar ömründe her yıl olmasa da sık sık hacca gittiği de kaynakların verdiği bilgiler arasındadır.<sup>109</sup> Kaynakların verdiği bilgiye göre en son 628/1230 yılında hac farızası için Mekke'de bulunduğu sırada, meşhur mutasavvif şair İbnü'l-Fârid ile görüşmüş onun iki oğluna tarikat hırkası giydirmiştir.<sup>110</sup> Bu iki şahıstan başka Mısırlı Ziyâeddin İsa b. Yahya el-Ensârî es-Sebtî de aynı yıl Sühreverdî'den tarikat hırkası giymiştir. Sühreverdî ayrıca İ'lâmü'l-Hüdâ ve Akîdetü Erbabi't-Tükâ adlı eserini de Mekke'de yazmıştır.<sup>111</sup>

## 7. Vefatı

Hayatı boyunca büyük bir şöhrete kavuşmuş olan Sühreverdî, ömrünün son yıllarını kendisini uzaktan yakından ziyaret ederek duasını almak isteyen, müşküllerini sorarak hâletmek isteyen pek çok ziyaretçiyle ilgilenerek geçirmiştir. Sühreverdî, bir asra yaklaşan ömrünün son zamanlarında gözlerinden rahatsızlandı ve sonunda gözlerini kaybetti. Ayrıca kötürüm oldu. Bunlara rağmen evradını terk etmediği gibi, Cuma vaazlarına mürdlerinin yardımıyla mahmil (sedye) içinde çıkmaya devam ederdi. Vefatına yakın günlerde ise iyice zayıflamış ve dışarı çıkacak takati kalmamıştı. Nihâyet 632 Muharrem'inin ilk gününde (26 Kasım 1234) vefat etti.<sup>112</sup> Cenazesi ertesi gün Kasr Camiinde büyük bir cemaatle kaldırılarak Bağdat surlarının kapı civarındaki Verdiyye Semtinde bulunan tekkesindeki türbeye defnedildi.<sup>113</sup> Daha sonra Selçuklu emiri Celaeddin Karatay tarafından yeniden inşa edilen türbe halkın ziyaretgahı olmuştur.<sup>114</sup>

Zühd hayatı yaşayan Sühreverdî, eline geçen tüm servetini ve kendisine verilen tüm hediye ve atıyeleri hemen fukara ve dervişlere dağıtırdı. Bu yüzden vefat edince evinde kendisine kefen olacak bir kumaş parçası bile bulunamamıştı.<sup>115</sup>

## B. ÇAĞDAŞI OLAN ÂLİM VE MUTASAVVIFLAR

XIII. yüzyıl tarikatların teşekkül etmeye başladıkları bir çağdır. Bu yüzyılda yaşamış olan Sühreverdî, tarikat kurucularının hemen hemen tamamıyla çağdaştır. Abdülkadir Geylanî (561/1160), Ahmed er-Rifâî (578/1182), Ahmed Yesevî (562/1161), Ebû Meyden el-Mağribî (590/1193), Necmeddin Kübrâ<sup>116</sup> (681/1221) bunlardan başlıcalarıdır. İbn Arabî (638/1240), Bahaeddin Veled(628/1231), İbnü'l-Fârid (632/1235) gibi daha birçok ünlü kişiyle de çağdaştır. Ancak bunların bir kısmıyla görüşebilmişse de diğer bir kısmıyla da görüşme imkanı bulamamıştır.

109 ez-Zehabî, Târih, c.IV, s. 98.

110 Homerin, Th. Emil, Umar Ibn Al-Farid: Sûfî Verse, Sainly Life, Paulist Press, New York 2001, s.325; Uludağ, Süleyman, "İbnü'l-Fârid", TDVİA, İstanbul 2000, c. XXI, s. 41; Arberry, A. J., Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış, Ter: İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2004, s.83.

111 ez-Zehabî, Târih, c.IV, s. 99; A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXII, s. 377; Sühreverdî, Avârif, (Giriş) s. XIX.

112 Vassâf, Sefine, c.I, s. 284; William, Leonard Langer- Stearns, Peter N., The Encyclopedia of World History, Sixth Edition 2001, s.119.

113 İbnü'n-Neccâr, el-Müstefâd, c.IV, s. 210; İbn Hâllikân, Vefeyât, c. III, s. 448; el-Münzirî, et-Tekmile, c.III, s. 380.

114 Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 470; Jong de Frederic, "Ortadoğu Arap ülkelerinde İslam Tarikatları", İslam Dünyasında Tarikatlar, Alexandre Popovic- Gilles Veinstein, Ter: Osman Türer, Suf Yay., İstanbul 2004, ss.454-5, Resimleri için bakınız ek:1.

115 Sübkî, Tabakât, c.VIII. ss.339-40; İbn Keşîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, Beyrut 1982, c.XIII, s. 138; İbn Hâllikân, Vefeyât, c. III, s. 448; ez-Zehabî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXII, s.375; Sühreverdî, Avârif, (Giriş) s. XIX.

116 Câmî, Nefehât, s. 622. İbn al-'Arabi, trc: R. W. J. Austin, (Giriş bölümü) The Bezels of Wisdom: The Bezels of Wisdom, Paulist Press, New York 1980, s. 15.

### 1. İbn Arabî (638/1240) ve Sühreverdî

İbn Arabî'nin Bağdat'a giderek Sühreverdî ile görüştüğü bilinmekte ise de tarih ve mekan hakkında bilgi sahibi değiliz. Nefehât'ta, görüşmenin olduğu ancak konuşmaksızın sadece nazarla gerçekleştiği söylenir. İbn Arabî'ye Sühreverdî sorulduğunda Sühreverdî hakkında "Baştan ayağa sünnetle dopdolu" dediği; Sühreverdî'ye İbn Arabî sorulduğunda ise İbn Arabî hakkında "hakikat deryası bir zat" diye karşılık verdiği anlatılmaktadır.<sup>117</sup>

Ayrıca İbn Arabî'nin tarikat nisbeti Abdülkadir Geylânî'ye ulaşır. Sühreverdî de Abdülkadir Geylânî'nin talebesidir. Bu yönüyle de aralarında bir yakınlık söz konusudur.<sup>118</sup>

### 2. Bahaeddin Veled (628/1231) ve Sühreverdî

Sultanü'l-Ulema lâkabıyla meşhur Bahaeddin Veled bildiği üzere Mevlânâ'nın babasıdır. Memleketi Belh'den ayrılarak batıya doğru hicret etmiştir. Önce Nisâbur'a daha sonra da Bağdat'a gitmiştir. 617/1220 yılında Bahaeddin Veled Bağdat'a geldiğinde Sühreverdî, büyük bir kalabalıkla kendisini karşılamaya çıktı. Bahaeddin Veled'i görünce de tevazuuyla katrından indi, yürüyerek ona doğru yaklaştı ve dizini öptü, kendi tekkesine davet etti. Bahaeddin Veled, "İmamlara medrese daha münasiptir" diyerek medresede kalmayı tercih etti. Sühreverdî, ona kaşı büyük bir misafirperverlik gösterdi. Hatta çizmelerini çıkarmasına yardım ettiği de mervîdir.<sup>119</sup>

### 3. İbnü'l-Fârid (632/1235) ve Sühreverdî

Asıl adı Ömer b Ali olan İbnü'l-Fârid, "Sultanü'l-Aşıkîn" lâkabıyla meşhurdur. Kahire de doğmuş olduğundan Mısır diye de anılır. 628/1230 yılında hac için Mekke'de bulunduğu sırada Sühreverdî ile görüşmüş<sup>120</sup> ve karşılıklı fikir alışverişinde bulunmuşlardır. Sühreverdî, şiiirlerinde, tasavvufî kavramları büyük bir ustalıkla kullanan İbnü'l-Fârid'tan çok etkilenmiştir.<sup>121</sup> Yılmaz, Mustafa Hilmi'nin, Sühreverdî'nin şiiirlerinde gerek remiz ve mazmûn olarak, gerekse gazel tarzını benimseme açısından İbnü'l-Fârid'in etkisinde kaldığını nakletmektedir.<sup>122</sup>

### 4. Evhadüddin Kirmânî (635/1238) ve Sühreverdî

Ebû Hamid Ahmed b. Hamid Kirmânî, devrinin tanınmış ilim, fikir ve mutasavvıflarındandır.<sup>123</sup> Öğrenimini Bağdat'ta tamamladı. Şems-i Tebrîzî ile de görüşmüş olan Kirmânî, tasavvufî düşüncede Ahmed el-Gazâlî ve Aynü'l-Kudat Hemedânî'nin fikirlerini benimsemiştir. Bu yüzden Sühreverdî, onu bidatçi sayar ve pek hoşlanmazdı.<sup>124</sup> Sühreverdî, aynı yıl hacda buldukları hâlde onunla görüşmekten kaçınmıştır.

117 Corbin, Henry, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabi*, Princeton University Press, New Jersey 1998, s.71.

118 Eflâkî, *Menâkibü'l-Ârifin*, c.I, s. 14; Câmî, *Nefehât*, ss. 513-4.

119 Nicholson, Reynold A., *A Literary History of the Arabs*, Curzon Press, New York 1995, ss. 396-7; Homerin, *Umar Ibn Al-Farid*, s.325.

120 Homerin, *Umar Ibn Al-Farid*, s.34.

121 Sühreverdî, *Avârif*, (Giriş) s. XXII.

122 Azamat, Nihat, "Evhadüddin-i Kirmânî", TDVİA, İstanbul 1995, c. XI, ss. 518-20.

123 Azamat, Nihat, "Evhadüddin-i Kirmânî", TDVİA, İstanbul 1995, c. XI, ss. 519.

124 Câmî, *Nefehât*, s. 659-63. Storey, C. A., *Persian Literature: Biography, Additions Corrections, Indexes*, Luzac&Company, London 2002, s.971.

### C. TALEBELERİ

Sühreverdî'nin belli başlı talebeleri şunlardır:

1. Muhammed b. Saîd el-Ma'dûl (633/1236)<sup>125</sup>

2. Ebu Bekir Muhammed b. Abdulganî (629/1232)<sup>126</sup>: İbn Nokta<sup>127</sup> olarak bilinir. Şihâbüddin'den hadis dinlemiştir. Rical ilmi ile alakalı kıymetli eserler vermiştir.<sup>128</sup>

3. Ziyaüddin el-Makdisî (643/1245)<sup>129</sup>: Künyesi Ebu Abdullah es-Sâdî, lâkabı Ziyaüddin el-Makdisî'dir. Şam'lıdır. Birçok ilim merkezini gezmiş ve bu esnada Şihâbüddin Sühreverdî'den de hadis dinlemiştir.

4. Zekiyyüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf el-Birzâlî el-İşbilî (632/1234)<sup>130</sup> Şeyh Şihâbüddin'in hadis talebelerindendir. 632 yılında Hama'da vefat etmiştir.

5. İbnu'n-Neccâr (643/1245)<sup>131</sup>: Künyesi İbnü'n-Neccâr, lâkabı Mühibbuddin'dir. Bağdat'ta doğmuştur. Çeşitli İslam beldelerini dolaşarak hadis tahsil etmiştir.<sup>132</sup> Hatib el-Bağdadî'nin "Tarih" ine 30 cilt zeyl yazmıştır.

6. Şihâbüddin Ebu'l-Mehâmid İsmail b. Hamid el-Ensâri el-Hazrecî (653/1255)<sup>133</sup>: Künyesi Ebu'l-Mehâmid, lâkabı Şihabü'l-Kûsî'dir. İsminden el-Kûsî diye bahsedilir. Kûs'da doğmuştur. Önce Kahire sonra Şam'a gitmiştir. Şihâbüddin Şam'a gittiğinden bu zat kendisinden hadis dinlemiş olmalıdır.

7. Ebu'l-Ganâim b. Allân (630/1233)<sup>134</sup>: Tam adı Esad b. Müsellem b. Mekkî b. Allân'dır. Aslen Şam'lıdır. Şihâbüddin'den burada hadis dinlemiştir. Şam'da vefat etmiştir.<sup>135</sup>

8. Ebu'l-Abbas el-Eberkuhî<sup>136</sup>: Künyesi Ahmed b. İshak b. Muhammed'dir. Şihâbüddin ve Eberkuhî olarak tanınır. Şiraz'da doğdu. Muhtelif yerlere hadis tahsili için seyahatler yaptı. Bağdat'a uğrayarak Şeyh Şihâbüddin'den hadis dinledi. Hac için gittiği Mekke'de vefat etti.

9. Hafız Zeyneddin.<sup>137</sup>

10. Münzirî<sup>138</sup>: Tam adı Zekiyyüddin Abdullah el-Münzirî'dir.

11. Fahr b. Asâkir<sup>139</sup> (620/1223).

12. eş-Şems eş-Şirâzî<sup>140</sup> (635/1238).

125 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXII, s.374.

126 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXII, ss.347-8.

127 Aydınlı, Abdullah, "İbn Nokta", TDVİA, İstanbul 1999, c. XIX, s. 232.

128 İbn Hâlikân, Vefeyât, c. IV, s. 392.

129 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXIII, ss.126-30.

130 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXIII, ss.55-7.

131 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXIII, ss. 131-4; Subkî, Tabakat, c.V, s. 41.

132 es-Sakkâr, Sâmî, "İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî", TDVİA, İstanbul 2000, c. XXI, ss. 169-70.

133 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXIII, ss. 288-9.

134 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXII, s. 374; ez-Zehebî, Târih, c.IV, s. 96.

135 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXIII, s. 61.

136 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXII, s. 374; ez-Zehebî, Târih, c.IV, s. 96. Subkî, Tabakat, c. VIII, s. 339.

137 Nevevî, Bustânü'l-Ârifin, Dimeşk trz.ss.190-1.

138 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXII, s. 375.

139 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXII, s. 375.

140 Sübkî, Tabakât, c.VIII, ss. 6-15.

13. El-Kadî el-Hanbelî<sup>141</sup>: Cemmâiliyyü'l-Kâdî el-Hanbelî olarak tanınan bu zat Ebu Bekir ve Ebu Abdullah künyelerini taşır. Şam'da doğmuştur. Bağdat'ta Şeyh Şihâbüddin'den hadis dinlemiştir.

14. Ebu'l-Abbas el- Vâsıtî (694/1295).<sup>142</sup>

15. Ebu'l-Mehâmid ez-Zencânî (674/1275)<sup>143</sup>: Künyesi, Mahmud b. Abdullah b. Ahmed ez-Zencânî'dir. Bağdat'ta kadılık maliye bakanlığı ve Nizamiye Medresesinde müderrislik gibi vazifeler yapmış olan bir Şafîi fakihidir. Şihâbüddin'den fıkıh okumuştur.<sup>144</sup>

16. Ebu'l-Fadl el-Hılâtî (675/1276)<sup>145</sup>: Tam adı, Muhammed b. Ali b. Huseyn b. Hamza'dır. Şihâbüddin'den Bağdat'ta hadis dinlemiştir.

17. Sa'd b. Muzaffer el-Mutahher (637/1239).<sup>146</sup>

18. İbn Meymûn el-Kaysî (686/1287).<sup>147</sup>

19. Muhammed b. Abdülmünim b. Ebu'l-Feth (690/1291).<sup>148</sup>

20. Muhammed b. Sivar b. İsmail (677/1278).<sup>149</sup>

21. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed (677/1278).<sup>150</sup>

22. Hasan b. Celal.<sup>151</sup>

23. Ahmed b. Atar.<sup>152</sup>

24. Ebu'l-Ferec İbnü'z-Zeyn.<sup>153</sup>

25. Raşid b. Ebu'l-Kâsım.<sup>154</sup>

26. Zâhir er-Reyhânî.<sup>155</sup>

27. Kutbüddin Bahtiyâr. (633/1235).<sup>156</sup>

28. İbn İsrail. (677/1278).<sup>157</sup>

29. İbnü'l-Müstevfî. (637/1239).<sup>158</sup>

141 Sübkî, Tabakât, c.VIII, ss. 370-1.

142 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXIII, s. 345.

143 Sübkî, Tabakât, c.VIII, s. 80.

144 Sübkî, Tabakât, c.VIII, s. 147.

145 Sübkî, Tabakât, c.VIII, s. 43.

146 Düzenli, Şihâbüddin, s. 16.

147 Düzenli, Şihâbüddin, s. 16.

148 Düzenli, Şihâbüddin, s. 16.

149 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXII, s. 375.

150 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXII, s. 375.

151 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXII, s. 374.

152 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXII, s. 374.

153 ez-Zehebî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXII, s. 374.

154 Konukçu, Enver, "Kutbüddin Bahtiyâr", TDVİA, İstanbul 2002, c. XXVI, s. 483

155 Demirci, Mehmet, "İbn İsrâil", TDVİA, İstanbul 1999, c. XIX, s. 96.

156 es-Sakkâr, Sâmî, "İbnü'l-Müstevfî", TDVİA, İstanbul 2000, c. XXI, s. 162.

157 Süleymaniye Kütüphanesi, Köprülü 1603/2.

158 Bu eser İngilizce'ye de tercüme edilmiştir. Al-Suhrawardi, Abu al-Najib, A Süfî Rule for Novices, Cambridge, MA, Harvard Univ. A Süfî Rule for Novices by Abu al-Najib al-Suhrawardi, translated by Menahem Milson; Harvard University Press, Cambridge, 1975; Uludağ, Süleyman, "Âdâbü'l-Mürîdîn", TDVİA, İstanbul 1988, c.I, s.336.

## D. HALİFELERİ VE MÜRİDLERİ

Şeyhü'ş-Şüyûh lâkabıyla maruf Şihâbüddin Sühreverdî'nin huzurunda tevbe ederek tarikat hırkası giyen müridlerinin sayısı binlere baliğdir. Biz burada ona intisabı kesin olarak bilinen ve kendisinden Halifelik icazeti almış bulunan Halifeleri ve bir kısım müridlerini zikredeceğiz.

### 1. Ebû Câfer Muhammed b. Ömer es-Sühreverdî (655/1257)

Sühreverdî'nin vefatından sonra Bağdat'taki nüfuzunu devam ettiren bu zat "imâmüddin" lâkabıyla meşhur olup Sühreverdî'nin oğludur. Sühreverdî'den sonra tarikatı daha da sistemleştirmiştir. Dönemin meşhur âlim ve muhaddislerinden dersler alarak kendini yetiştiren Ebû Câfer, babası gibi diplomatik seyahatlere de gitmiştir. "Zâdü'l-Müsâfir ve Edebü'l-Hâdir"<sup>159</sup> adıyla tarikat âdâbı, usul ve erkanı ile ilgili bir eseri mevcuttur. Eserini yazarken, babasının Avârifü'l-Maarif ve babasının amcası Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî'nin Âdâbü'l-Mürîdîn<sup>160</sup> adlı eserlerden büyük oranda istifade etmiştir. Bu eser, tarikat müntesipleri arasında, Avârif'ten sonra ikinci kaynak durumundadır.<sup>161</sup>

### 2. Bahaeddin Zekeriyâ el-Multânî (661/1262)

Ebû Bekir soyundan olan Muhammed b. Kasım'ın torunudur. Pakistan'ın Pencap eyaletinin Multan şehridendir.<sup>162</sup> İlk tahsilini memleketi olan Multan'da yaptıktan sonra dönemin ilim merkezlerinden biri olan Buhara ve Horasan'a gitti. Daha sonra Hicaz bölgesine giden Zekeriyâ, beş yıl bu bölgede kaldı. Memleketine dönerken Bağdat'a uğradı ve Sühreverdî ile tanıştılar. Sühreverdî'den kısa sürede sülûkunu çıkaran Zekeriyâ, Halifelik icazeti ile Multan'a döndü. Multan'da büyük bir ilgi ve sempati topladı.<sup>163</sup> İlim ehli olmasından dolayı etrafında birçok ilim ehli eşhas da toplanmıştı. Müridlerine genellikle Avârif 'i okuturdu.<sup>164</sup>

159 ez-Zehabî, A'lâmü'n-Nübelâ, c. XXII, s. 377.

160 Algar, Hamid, "Bahâeddin Zekeriyâ", TDVİA, İstanbul 1991, c.IV, s. 42-3.

161 Multânî'nin, Hindistan'ın İslamlaşması ve Sühreverdîliğin bu bölgede yayılmasındaki etkisi için; Wink, Andre, Al-Hind, the Making of the Indo-Islamic World: Early Medieval India and the Expansion of Islam, Brill Academic Publishers, Boston- Leiden 2002, c. I, s. 23; Buehler, Arthur F., Süfi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Süfi Shaykh, University of South Carolina Press, South Carolina 1998, s. 220; Kurtuluş, Rıza, "Asya", TDVİA, İstanbul 1991, c.III, ss. 536-7; Gaboriau, Marc, "Hint Alt Kıtası'nda İslam Tarikatları", İslam Dünyasında Tarikatlar, Alexandre Popovic- Gilles Veinstein, Ter: Osman Türer, Suf Yay., İstanbul 2004, ss.200-3. Ayrıca 728/1327 de vefat etmiş olan Seyyid Şerefüddin Bülbül Şah, Sühreverdîyyeye mensup bir şeyhtir. Bu zat, o devirde Keşmir'in idaresini elinde tutan Budist Prens Rinçana'nın ihtidâsına vesile oldu. Bu sayede, Sadreddin adını alan prensin tebasından 10.000 kişinin İslam'a girmesine de vesile oldu. Azamat, Nihat, "Bülbül Şah", TDVİA, İstanbul 1992, c.VI, s. 486-7; Yılmaz, H. Kamil, "Celâleddin Hüseyin Buhârî", TDVİA, İstanbul 1993, c.VII, ss. 250-1; Nizami, K. A., "Hindistan", TDVİA., İstanbul 1998, c.XVIII, s. 86, 88; Cebecioğlu, Ethem, İmam-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri, Erkam Yay., İstanbul 1999, ss. 21-2.

Tarikatın Çin'deki İslamlaştırma faaliyetleri için bkz: Fletcher, Joseph, "Çinde İslam Tarikatları", İslam Dünyasında Tarikatlar, Alexandre Popovic- Gilles Veinstein, ss.24-5.

Ayrıca Sri Lanka'daki faaliyetleri için bkz: Jong de Frederik, "Sri Lanka'daki Tarikatlar Hakkında Not", İslam Dünyasında Tarikatlar, Alexandre Popovic- Gilles Veinstein, ss.257-60.

162 Câmî, Nefehât, s. 583; Ahmet Ateş, Bahauddin, İA., c.II, ss. 224-5; Algar, Hamid, "Bahâeddin Zekeriyâ", TDVİA, İstanbul 1991, c.IV, s. 42-3; Ernst, Carl W., Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Süfi Center, State University of New York Press 1992, s.81; Storey, Persian Literature, s.971.

163 Bilgin, Orhan, "Fahreddin-i Irâkî", TDVİA, İstanbul 1995, c. XII, ss. 84-5.

164 Bacharach, Jere L.- Meri, Josef W., Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia, Routledge, New York-London 2006, c. II, s. 774.

Zekeriyyâ Multânî'nin yetiştirdiği Halifeler arasında oğlu Sadreddin (684/1286), Fahreddin Irakî (688/1289)<sup>165</sup> ve Emir Hüseyinî Herevî (718/1318) gibi ünlüler de vardır.<sup>166</sup>

Bunlardan Irakî,<sup>167</sup> Hemedan'lı olup Multan'a gitmiştir. Orada Zekeriyyâ Multanî ile tanışıp müridi ve kızıyla da evlenerek damadı olur. Daha sonra Konya'ya gelen Irakî, burada Sadreddin Konevî ve Mevlânâ ile tanışır.<sup>168</sup> Lemaat isimli eserini Konya'da yazmıştır.<sup>169</sup> Daha sonra önce Kahire'ye sonra Şam'a gider ve orada vefat eder. Tarikatın bu bölgelerde yayılmasına hizmet etmiştir.<sup>170</sup>

Emir Hüseyinî ise Herat'lı olup asıl adı Huseyn b. Âlim b. Hasan Hüseyinî'dir. Önce Zekeriyyâ Multânî'den sonra da Sadreddin Multânî'den feyz almıştır. Bu zat, tarikatın Afganistan bölgesinde yayılmasında etkili olmuştur.<sup>171</sup>

Sühreverdîye tarikatının Bahaîyye adlı kolunun kurucusu olmuştur.<sup>172</sup>

Zekeriyyâ Multânî'nin bir diğer meşhur müridi ise devrin şairlerinden Sâdât el-Gürî Hüseyinî'dir.<sup>173</sup>

### 3. Necîbüddin Ali b. Buzguş/Buzgaş eş-Şirâzî (678/1279)

Hicazda bulunduğu bir sırada Sühreverdî ile tanışan Necîbüddin, onun müridi oldu. Seyr u sülûkunu ikmal edinceye kadar şeyhine hizmet eden bu zat, Bağdat'ta uzun yıllar kaldıktan sonra, memleketi Şiraz'a dönerek vefatına kadar geçen sürede, tekkesinde irşâd faaliyetlerinde bulundu. Sühreverdîye Tarikatının bir kolu olan "Buzguşîyye" veya "Necîbîyye"nin kurucusu olarak kabul edilir. Vefat edince yerine oğlu Abdurrahman (716/1316) geçmiş ve şeyh olarak babasının faaliyetlerini devam ettirmiştir.<sup>174</sup> Şeyh Abdurrahman Avârif'i Farsça'ya tercüme etmiştir.

### 4. Kemâleddin İsfahânî (635/1237)

Sühreverdî ile ne zaman tanıştığını bilemediğimiz Kemaleddin'in asıl adı Ebü'l-Fadl

165 Fakhr al-Din Ibrahim `Iraqî, Divine Flashes Translation and Introduction, William C. Chittick, P. Lamborn Wilson, Paulist Pres, New York 1984, s. 33; Allyn, Eric,- Murray, Stephen O.,- Roscoe, Will, Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature, Wafer, Jim, "Vision and Passion", New York University Press, New York 1997, s.120.

166 Chittick, William C., Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth-Century Sûfî Texts Suny Press, Albany 1992, s. 259.

167 Bu eser İngilizce'ye Divine Flashes adıyla William C. Chittick tarafından çevrilmiştir. Paulist Pres, New York 1982.

168 Câmî, Nefehât, ss. 670-4; Arberry John, Classical Persian Literature Routledge, New York 1995 s.263.

169 Câmî, Nefehât, ss. 674.

170 Algar, Hamid, "Bahâeddin Zekeriyyâ", TDVİA, İstanbul 1991, c.IV, s. 42-3; "Bahâiyye" maddesi, c.IV, s. 468.

171 Nizamî, K. A., "Hüseyinî Sâdât el-Gürî", TDVİA, İstanbul 1999, c.XIX, s. 24.

172 Câmî, Nefehât, ss. 528-3; Tıbyânü Vesâilî'l-Hakayık, Süleymaniye, İbrahim Efendi 433, c.II, s. 152 a-b; Vassâf, Sefine, c.I, s. 285; Katib Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, c.II, s. 1177; Grabar, Oleg, Muqarnas: An Annual on Islamic Art and Architecture, Leiden1990, c. VII, s. 40; Tasavvuf literatürüne ishlâhâtü's-Sûfiyye adlı abidevî eseri kazandıran Abdürrezzak Kâşânî de Necîbüddin Buzguş'un müridlerinden olan Abdüssamed en-Natanzî'den hırka giyip tarikata intisap etmiştir. Uludağ, Süleyman, "Kâşânî, Abdürrezzak", TDVİA, Ankara 2002, c. XXV, s. 5; Yine, Ekberîyye mektebine mensup Saîdüddin Fergânî de Necîbüddin Buzguş'un müridleri arasındadır. Kılıç, Mahmut Erol, "Fergânî, Saîdüddin", TDVİA, İstanbul 1995, c. XII, ss. 378-82; Misbahü'l-Hidâye müellifi, İzzettin Kâşî de bu koldan tasavvufa intisap etmiştir. Yetik Erhan, "İzzeddin Kâşî", TDVİA, İstanbul 2001, c. XXII, s. 555.

173 Cl. Huart, "Kemaleddin İsfahânî", İslam Ansiklopedisi, c.VI, ss. 570-1.

174 Sübkî, Tabakât, c.VIII, s. 214.

İsmail b. Cemâleddin Abdurrezzak'tır. Büyük bir şairdir. Sühreverdî ile tanıştıktan sonra uzunca bir dönem inziva hayatı yaşamış, Sühreverdî'nin vefatından sonra da İsfahan'a dönerek irşâd faaliyetlerine başlamıştır. Tekkesinde irşâd ile meşgulken Moğollar tarafından şehit edilmiştir.<sup>175</sup>

### 5. İzzüddin İbn Abdüsselâm (660/1262)

"Mısır müftüsü" lâkabıyla meşhur olan bu zat, Sühreverdî'den tarikat hırkası giymiş ve ondan tarikat almıştır.<sup>176</sup> Fikhî konularda tavizsizliği ile tanınan İbn Abdüsselâm'ın Sühreverdî'ye intisap etmesi Sühreverdî'nin nüfuzunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.<sup>177</sup> İbn Abdüsselâm'ın fıkıh ve tasavvuf alanlarında birçok eseri vardır.<sup>178</sup>

### 6. Sâ'dî Şirâzî (691/1292)

Ünlü şair İranlı Şeyh Sa'dî, Sühreverdî ile görüşmüş ve kendisinden tarikat almıştır. İlim tahsili için geldiği Bağdat'ta Nizamiye medresesinde okumuş ve bu dönemde Sühreverdî ile tanışmıştır. Bir şiirinde Sühreverdî hakkında "mürşidim" ifadesini kullanmıştır.<sup>179</sup>

### 7. Ebu'l-Abbas el-Kastallânî (684/1285)

Hicri 614 yılında Mısır'da doğdu. Küçük yaşta Mekke'ye yerleşti ve tahsilini orada tamamladı. Fıkıh ilminde söz sahibiydi. Şihâbüddin'den "Avârif" adlı kitabını okumuştur.<sup>180</sup>

### 8. Ebu'l-Abbas el-Farukî (694/1285)

Vasıt'ta doğmuştur. Müfessir, kâri ve Şafîî fakihidir. Hicrî 629'da Bağdat'a gelerek Şihâbüddin'den hadis dinlemiş, tasavvufî eğitimini alarak hırka giymiştir.<sup>181</sup>

### 9. Seyfeddin Bâharzî (659/1261)

586'da Bâharz'da doğan Seyfeddin Bâharzî, küçük yaşta Bağdat'a ilim için gitmiş ve Sühreverdî'nin derslerine katılmıştır.<sup>182</sup>

### 10. Ziyâeddin Mesud el-Kazerûnî:

Bu zat Şiraz'da Muzafferî hastanesinde göz hekimliği yapmıştır. Sühreverdî'nin mürididir. İranlı meşhur tıp ve matematik âlimi olan Kutbüddin-i Şirazî'nin babasıdır.<sup>183</sup>

### 11. İbnü'n-Nakib, el-Makdisî:

Kudüs'te doğan bu zat, Arap dili âlimi ve müfessirdir. Sühreverdî'den hırka giyerek tasavvufa intisap etmiştir.<sup>184</sup>

175 Apaydın, H. Yunus, "İbn Abdüsselâm İzzeddin", TDVİA, İstanbul 1999, c. XIX, s. 285.

176 Sübkî, Tabakât, c.VIII, ss. 209-256.

177 Câmî, Nefehât, s. 670; Vassâf, Sefîne, c.I, s. 285; Davie, G. S., Garden of Fragrance: Being a Complete Translation of the Bostan of Sadi, Kessinger Publishing, 1995, s.1; Arberry, A. J., Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış, s.83.

178 Düzenli, Şihâbüddin, s. 21.

179 Düzenli, Şihâbüddin, s. 21.

180 Uludağ, Süleyman, "Bâharzî", TDVİA, İstanbul 1991, c.IV, ss. 474-5.

181 Şerbetçi, Azmi, "Kutbüddin-i Şirâzî", TDVİA, Ankara 2002, c. XXVI, s. 487.

182 Birşık, Abdülhamit, "İbnü'n-Nakîb el-Makdisî", TDVİA, İstanbul 2000, c. XXI, s. 165.

183 Hizmetli, Sabri, "İbnü's-Sâî", TDVİA, İstanbul 2000, c. XXI, s. 195.

184 Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsîler", TDVİA., İstanbul 1988, c.I, s. 43.

## 12. İbnü's-Sâî:

Esas adı Ebû Talib Tacüddin olan bu zat tarihidir. 1197 de Bağdat'ta doğan İbnü's-Sâî, 1211-12 yılında Sühreverdî'ye intisap etmiş ve bizzat Şihabüddin'den hırka giymiştir.<sup>185</sup>

## E. ESERLERİ

Sühreverdî, velûd bir yazardır. Yazdığı eserleri asırlarca etkisini devam ettirmiştir. Şimdi kısaca eserlerini ve bu eserlerin bulunduğu kütüphane adreslerini verelim.

**1. Avârifü'l-Ma'ârif:** Tasavvuf ve inceliklerine dair, klasikleşmiş abide bir eserdir. Sühreverdî'nin en önemli eseri kuşkusuz Avârif'tir. Avârif sayesinde Sühreverdî ismi ölümsüzleşmiştir. Tarikat dönemi tasavvufunun ilk mahsullerinden bir olan Avârif,<sup>186</sup> kendisinden önce kaleme alınmış bulunan Kelâbâzî'nin et-Tearruf'u, Ebu Tâlib el-Mekkî'nin Kûtü'l-Kulûb'u<sup>187</sup>, Kuşeyrî'nin Risale'si, Gazâlî'nin İhya'sı gibi Sünnî tasavvuf anlayışını yaymak<sup>188</sup> ve sistemleştirmek amacıyla yazılmıştır.<sup>189</sup> Üslubu ve konuları itibarıyla Gazâlî'nin İhya'sına benzemekle beraber onun kadar muhtevalı değildir. Sühreverdî, Avârif'te tasavvufun tefekkürî yönünden daha çok amelî yönüyle ilgilenmiş ve şeriat çizgisindeki tasavvufî düşüncesini anlatmayı hedeflemiştir.<sup>190</sup>

Eser, bir âdâb kitabı görünümündedir.<sup>191</sup> Bu yönüyle kendisinden sonra yazılan "âdâb" kitaplarına kaynaklık etmiştir.<sup>192</sup> Avârif, birçok tarikatta müridlerin okuduğu, birlikte ders yaptıkları bir başucu kitabı olmuştur.<sup>193</sup> Sühreverdî, seyr ü sülûk konusunda ehl-i sünnet mutasavvıflarının görüşlerini toplayıp Kur'an âyetleri ve Hadis-i Şeriflerle teyit etmiştir. Eserde istifade elden hadisler genellikle muteber hadis kaynaklarında yer alan sahih rivâyetlerdir. Zayıf hadis denilen rivâyetler pek az, mevzu hadis ise yok

185 Mekkî'nin Sühreverdî'ye etkisi için bkz: Saklan, Bilal, "Ebu Talib el-Mekkî", DİA, c.X, s. 239; a.m., "Kûtü'l-Kulûb", TDVİA, Ankara 2002, c. XXVI, s. 501-2; Muslu, Ramazan, "Klasiklerimiz/IX, 'Kûtü'l-Kulûb' Ebû Tâlib el-Mekkî" İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s.360.

186 D. Knysh, Alexander, Ibn'arabi in the Later Islamic Tradit: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam, State University of New York, New York 1999, s.134.

187 Sühreverdî'nin Sünniliği ile alakalı olarak, Alexander D. Knysh, Ibn'arabi in the Later Islamic Tradit: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam, State University of New York 1999, s.300; Nasr, Seyyed Hossein, Islamic Intellectual Tradition in Persia, Curzon Press 1996, s.107.

188 Avârif'in Hindistan'daki etkisi için, Schimmel, Annemarie, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden-Köln 1980, s. 23; Reynold A. Nicholson, "Avârif", Encyclopedia of Religion and Ethics, Kessinger Publishing, 2003, c. III, s.103; Öngören, Reşat, "Kitabiyat", TDVİA, Ankara 2002, c. XXVI, s. 95.

189 Sühreverdî, Avârif'i yazarken amcasının müellifatından olan Âdâbü'l-Mürîdin adlı kitaptan oldukça istifade etmiştir. Uludağ, Süleyman, "Âdâbü'l-Mürîdin", TDVİA, İstanbul 1988, c.I, s. 337.

190 Schimmel, Annemarie, And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety, The University of North Carolina Press 1985, s.99; Allen, Roger, An Introduction to Arabic Literature, Cambridge University Press 2000, s.158; Ayrıca Avârif'in Alaviyye tarikatına etkisi için; Bang, Anne K., Sûfîs and Scholars of the Sea: Family Networks in East Africa, 1860-1925, Routledge Curzon, New York 2003, s. 60; Avârif'in Çiştîyye'ye etkisi için bkz: Nizami, K. A., "Gîsüdrâz", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIV, ss. 94.

191 Avârif'in Çiştîyye'ye etkisi için bkz: Nizami, K.A., "Feridüddin Mes'ud", TDVİA, İstanbul 1995, c. XII, ss. 398.

192 Sühreverdî, Avârif, (Giriş) s. XXVII; Avârifin hadislerinin tahriri Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. Siddik Gumari İbnü's-Siddik tarafında yapılmıştır. Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. Siddik Gumari İbnü's-Siddik, Gunyetü'l-arif bi-tahrirci ehadis-i Avârifü'l-maarif, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke 2001/1422.

193 Avârifü'l-Maârif, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 428, vr.3a.



denecek ölçüdedir.<sup>194</sup> Sühreverdî'nin tahsil hayatının büyük bir kısmında hadis ilmi ile meşgul olmasının bu neticede mühim bir yeri vardır.

Sühreverdî, kitabın yazılış sebebine şu şekilde temas eder: “Sûfî taifesinin hâllerinin yüceliği Kitap ve Sünnet esasları üzerine kurulmuş ve yolların sağlamlığı tarafımda bilinmekteydi. Kerim olan Allah'ın bir lütfu ve ihsanı olarak bu büyük velilerin yoluna intisabım ve muhabbetim, beni onların güzel hâllerini açıklayıp ortaya koymaya sevk etti. Bu eserimle ben, sûflerin dayandığı temellerin ve yaptıkları amellerin, gerçeğin ta kendisi olduğunu, onların bütün hâllerinde gerçek ve açık ilme uygun hareket ettiklerini ortaya koydum.

Çünkü bu zamanda, görünüşte sûflere benzeyip de hâlleri bambaşka olan, sûflerin kisvesine bürünüp de aslında amelleri bozuk bulunan pek çok insan ortaya çıktı. Gerçek sûflerin geçmişteki güzel hâllerini bilmeyen kimselerin kalbinde (bu kötü örnekler) yüzünden sûfî taifesi hakkında sevimsiz düşünceler oluştu. Bu kimseler, kendi zanlarıncâ sûflerin sahip olduğu şeylerin yalnızca şekilden, onlara has olan hâllerin de sadece isimden ibaret olduğunu düşündüler. Böylece onlar hakkında su-i zanda bulunmaktan ve haksız yere onları kötülemekten kendilerini kurtaramadılar.

Benim bu husustaki düşüncem; büyüklerin yoluna intisap ederek, onların güzel hâllerini ortaya koymak ve böylece bu güzîde cemaatin çoğalmasına vesile olmaktır.”<sup>195</sup>

Sühreverdî, görüldüğü üzere hakikî sûfleri sahtelerinden ayırma gerekçesiyle bu eseri yazmaya başladığını ifade ederken, ikinci bir sebep olarak da sûfiyye yoluna rağbeti artırmayı zikreder.

Hz. Rasullullah'a (s.) olan sevgisi ve bağlılığı sebebiyle Sühreverdî, Avârif'i onun yaşına uygun olarak altmış üç fasıla ayırmıştır. Şimdi sırasıyla bunları görelim:

1. Tasavvuf İlminin Kaynağı, 2. Sûflerin İştiklerini Anlamaları, 3. Tasavvuf İlminin Fazileti, 4. Sûflerin Hâlleri ve Yolları, 5. Tasavvufun Mahiyeti, 6. Sûfî Kelimesinin Kökü, 7. Mutasavvıf'lar ve Onlara Benzemeye Çalışanlar, 8. Melâmetlik ve Melâmetler, 9. Sahte Sûfler (Bu “Olmadıkları Hâlde Sûfî Zannedilenler” başlığı altında verilmiştir.), 10. Şeyhlik Makamı, 11. Hizmet Edenler ve Onlara Benzemeye Çalışanlar, 12. Sûflere Göre Hırkanın Hükmü, 13. Ribat ve Tekkelerde Yaşayan Sûfler, 14. Suffe Ashâbı ve Ribattaki Sûfler, 15. Murabıtlar ve Sûflerin Özellikleri, 16. Sefer ve İkamet Âdâbı, 17. Seferin Farzları ve Faziletleri, 18. Seferden Dönme Âdâbı, 19. Esbaba Tevessül ve Sûfler, 20. Feth-i Manevî ve İhsan-ı İlahî, 21. Sûflere Göre Evlilik ve Bekârlık, 22. Sûflerin Semâ'ı, 23. Semâ'a Karşı Çıkanlar, 24. Semâ'a İhtiyaç Duymayanlar, 25. Semâ Âdâbı, 26. Halvet, 27. Halvette Ortaya Çıkabilecek Fetihler, 28. Halvete Nasıl Girilir, 29. Sûfiyyenin Ahlâk anlayışı, 30. Sûflerin Ahlâkı, 31. Tasavvufta Edeb, 32. Huzur-ı İlahide Edeb, 33. Taharet Âdâbı, 34. Abdest Âdâbı, 35. Havassın Abdest Âdâbı, 36. Namazın Faziletleri, 37. Namazın Keyfiyeti ve Evsafı, 38. Namazın Âdâbı ve Sırları, 39. Orucun Fazileti ve Tesiri, 40. Oruçla İlgili Muhtelif Görüşler, 41. Orucun Âdâbı, 42. Yemenin Fayda ve Zararları, 43. Yeme-İçme Âdâbı, 44. Giyinme Âdâbı, 45. Geceleri İhya Etmenin Faziletleri, 46. Teheccüde Kalkış ve Uyku Âdâbı,

194 Chittick, Wiliam C., “Awâref al-Ma'aref”, Elr., London 1989, c. III, s. 115.

195 Cebecioğlu, “Avârif”, y.5, sy.12, s. 255.

47. Teheccüd ve Âdâbı, 48. Geceyi Bölümlere Ayırmak, 49. Gündüze Ait Edepler, 50. Günlük İbadetlerin Vakitlere Göre Dağılışı, 51. Mürid-Mürşid Münasebetleri, 52. Şeyhin Riâyet Edeceği Âdâb, 53. Sohbet ve Tesirleri, 54. Sohbet ve Kardeşliğin Sorumlulukları, 55. Sohbet ve Kardeşliğin Âdâbı, 56. Kendini Tanıma Hususunda Sûflerin Görüşleri, 57. Kalbe Gelen Havâtrın Tanınması, 58. Hâl-Makam ve Aralarındaki Fark, 59. Makamların Değerlendirilmesi, 60. Makamlar Hakkında Sûflerin Görüşleri, 61. Hâllerle İlgili Bazı Açıklamalar, 62. Hâllere Dair Bazı Tasavvufi İstihlalar, 63. Bidâyet ve Nihâyetle İlgili Açıklamalar.

William Chittick, bu altmış üç babı beş ana bölüme ayırma cihetine gider.<sup>196</sup> Onun bu tür kategorik yaklaşımını kabul etmekle birlikte biz, Avârif'in altı ana bölüm altında toplanabileceği düşünen Cebecioğlu'nu daha sistematik buluyoruz.<sup>197</sup>

1. 1-9. bablar arası tasavvuf, sûfi gibi kavramların açıklanmasını ihtiva eder.
2. 10-28. bablar arası, tasavvufta özel yapılar ve uygulamaları anlatır: Şeyh, hadim, hırka, ribat, suffe, sefer, evlilik, bekârlık, semâ, erbain.
3. 29-30. bablar Ahlâkla ilgilidir: Tevazu, hilm, isar... vs.
4. 31-55. bablar kitabın en geniş ana bölümü olup, âdâbla alakalıdır.
5. 56-57. bablar marifeti ele alır.
6. 58-63. bablar hâl ve makamlar incelenir.

Bir tasavvuf klasiği olarak Avârif'in çok sayıda nüshası bulunmaktadır. Şimdi bunları görelim.

#### a. Avârif'in Yazma Nüshâları

- 1) Süleymaniye Lâlâ İsmail Paşa/180. By. Tarihin en eski Avârif nüshası olup, 614/1217'de yani Sühreverdî hayatta iken Abdulkerim Mansur tarafından istinsah edilmiştir.
- 2) Süleymaniye, Ayasofya, 1963, 1964, 1965, 1966, 1967.
- 3) Süleymaniye, Nafiz Paşa, 428/1 de kayıtlıdır.
- 4) Beyazıt Devlet Kütüphanesi 3432, 3713, 7930, 1629.
- 5) Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1063, (312 vr.).
- 6) Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 321, (1-205 vr.).
- 7) Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2741, (230 vr.), 2742, 2743.
- 8) Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1587, (199 vr.); 1586, (601 /1205 yılı), (194 vr.).

196 Bardakçı, Mehmet Necmettin, "Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesindeki Tasavvuf İlgili Yazma Eserler", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 11, s. 124.

197 Avârifü'l-maarif, Ebu Hafız Şehabeddin Ömer b. Muhammed Sühreverdî; Göz.geç. Kasım Ensari ; trc. Ebu Mansur İsfahani, Tahran : İntişarat-ı İlmî ve Ferheng-i, 1985.

- 9) Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 585, (219 vr.).
- 10) Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 683, (181 vr.).
- 11) Süleymaniye Kütüphanesi, Harput, 397, (265 vr.).
- 12) Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 483, (230 vr.).
- 13) Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 293, (302 vr.).
- 14) Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizade, 222, (178 vr.).
- 15) Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 616, (174 vr.).
- 16) Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Buhari, 188, (241 vr.); 210, (48-71 vr.).
- 17) Süleymaniye Kütüphanesi, Musalla Medrese, 1997, (119 vr.).
- 18) Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 316, (219 vr.).
- 19) Süleymaniye Kütüphanesi, Serez 1490, (142 vr.) ve 1491, 730, 731, 732.
- 20) Süleymaniye Kütüphanesi, Şazeli Tekkesi68, (168 vr.)
- 21) Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1289, (155 vr.) ve 1290.
- 22) Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan V. Sultan, 179 (207 vr.) ve 186, 323.
- 23) Süleymaniye Kütüphanesi, Yahya Tefik, 1498, (213 vr.).
- 24) Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar 1971, (114-117 vr.).
- 25) Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 716, (357 vr.) ve 717.
- 26) Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdaî Efendi, 387, (160 v.) ve 527.
- 27) Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Pş., 750, (141 vr.) (694 yılı).
- 28) Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi 21537, (4+244 vr.).
- 29) Edirne Selimiye Kütüphanesi, 1076,1077.
- 30) Diyarbakır Umumi Kütüphanesi, 2006, (715 yılı).
- 31) Kütahya Vahid Paşa İl Halk Kütüphanesi, 1449 (373 varak).<sup>198</sup>
- 32) Isparta Uluborlu Alaaddin İlçe Halk Kütüphanesi, 1849, (242 vr.).
- 33) Burdur İl Halk Kütüphanesi 2062.
- 34) Topkapı Sarayı Kütüphanesi / Ahmed III Kit. 1542, (288 vr.).
- 35) Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi, 661, (207 vr.), (690 /1291 yılı).
- 36) Adana İl Halk Kütüphanesi 899, (204 vr.).
- 37) Antalya Akseki İlçe Halk Kütüphanesi, 149, 1-2 cüz c. (1b-164a/165a-239b vr.).

198 Yetik bunun Avârif tercümesi olmayıp tamamen bir telif eser olduğunu kaydeder. Yetik Erhan, "İzzeddin Kâşî", TDVİA, İstanbul 2001, c. XXII, s. 555.

### **b. Matbu Avârif'ler**

- 1) Beyrut'ta 1966, 1973'de müstakil olarak basılan Avârif.
- 2) İhya u Ulûmî'd-Din kenarında Kahire'de 1289'da basılan Avârif. Bu nüsha 1302, 1306 ve 1312'de olmak üzere dört defa neşredilmiştir.
- 3) İhya'nın ekinde Beyrut'ta 1983'te neşrolunan Avârif.
- 4) Müstakil olarak Beyrut'ta 1966'da yayınlanan Avârif.
- 5) Yine müstakil olarak Mısır'da 1973'de neşredilen Avârif.
- 6) Tahkikli üç yazma nüshanın karşılaştırılmasıyla Ezher üstatlarından Abdulhâlim Mahmud ve Mahmud b. eş-Şerif tarafından yapılan Avârif'in ilk cildi 1971'de neşredilmiştir. (Kahire 1971, Daru'l-Kütübi'l-Hadis) Bu cilt 21. bab (Sûflilere Göre Evlilik ve Bekârlık) ile hitam bulmaktadır.

### **c. Avârif Tercümeleri**

- 1) Avârif'in en eski tercümesi, Farsça'ya Sühreverdi'nin vefatından on sene sonra 642/1244'de Kasım Davud tarafından yapılandır. Bu zat, Sühreverdi'nin Halifesi Zekeriyâ el-Multanî'nin müridlerindedir.
- 2) İsmail b. Abdül-Mü'min Ebu Mansur Mâşâde 665/1267'de Farsça'ya yapılan ikinci bir tercümedir. Bu çeviri Kasım Ensârî tarafından, Tahran'da 1985'de neşredilmiştir.<sup>199</sup>
- 3) Yine İzzeddin b. Muhammed b. Ali el-Kâşânî'nin kısmen Avârif'i çevirerek, kısmen de telif olmak üzere "Misbahü'l-Hidâye ve Miftâhü'l-Kifâye" adıyla Farsça'ya yaptığı üçüncü bir tercümedir.<sup>®</sup> Bu çeviri önce 1291'de Haydarabad'da daha sonra Celaleddin Hümaî tarafından 1325'de Tahran'da olmak üzere iki defa basılmıştır.
- 4) Farsça dördüncü bir tercüme de Zahiruddin Abdurrahman b. Ali Buzguş tarafından yapılmıştır.
- 5) Hint Sühreverdi'leri tarafından Farsça'ya defalarca yapılan Avârif çevirilerinin hiç birisi tam değildir. Şeyh Sadreddin Cüneyd b. Fadlullah tarafından Farsça'ya yapılan bir tercüme "Zeylü'l-Ma'ârif fi tercemeti'l-Avârif" adını taşımaktadır.
- 6) Beşinci Farsça bir tercüme, Bihbud Ali Horasanî tarafından XIII. yy.da "Necâtü's-Sâlikîn" unvanıyla yapılmıştır. (Bu tercüme Asitan-ı Kuds Khanesi, no: 284'tedir.)
- 7) Altıncı Farsça çevirisi Kemalzâde Çelebi tarafından yapılmıştır. (Bkz: Fihrist-i Farisi-i Münzevi, c. II, s. 1186)
- 8) Avârif, 863/1458'de Zeyniye meşayihinden Bigalı Hacı Ahmed b. Seydî tarafından 2 cilt hâlinde Türkçe'ye çevrilmiştir. İlk cilt 262, ikincisi 255 varaktır. Bu tercüme, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde, "Genel nr. 4453" de kayıtlıdır. Bu çeviri 918/1512'de 515 büyük varak hâlinde istinsah edilmiştir. Ayrıca; Hacı Selim Ağa

199 Yvonne Yazbeck Haddad and Jane Idleman Smith, Muslim Communities in North America, State University of New York 1994, s.71.

Kütüphanesi, Hüdaî Efendi, 486, (436 vr.)da kayıtlıdır. Yazım yılı 863 tür.

9) Kaynaklara göre, bir Avârif çevirisi de on yedinci yüzyılda Arifi ve Kânî-i Rûmî diye tanınan Ahmed b. Abdullah-ı Burûsevî (ö. 1643) tarafından yapılmıştır. Bu tercüme “Şerefü'l-Mülûk fî Adaleti ve's-Sülûk” adını taşımaktadır. Süleymaniye, Esad Efendi, 1998; Milli Kütüphane, mikrofilm, 1994, A. 2064, Osmanlıca Yayım 1961.

10) Avârif'in son zamanlardaki en başarılı çevirisi, Hasan Kamil Yılmaz ve İrfan Gündüz tarafından yapılarak Vefa yayıncılık eliyle 1989'da İstanbul'da basılmıştır.

11) Yine Dilaver Selvi tarafından yapılan Türkçe bir çevirisi İstanbul'da 1995'te neşredilmiştir. Umran yayınları arasında çıkan bu çeviri Avârifü'l-Ma'arif (Gerçek Tasavvuf) adını taşımaktadır.

12) Eserin Almanca çevirisi, Richard Gramlich tarafından bazı tashihlerle birlikte yapılarak 1978'de Wiesbaden'de neşrolunmuştur. Almanca çevirisinin adı şöyledir. “Die Gaben der Erkenntnis, (Hartmann, Angelika, “al-Sühreverdi”, El, new edition, c. IX, Leiden 1977, s. 780)

13) H. Wilberforce Clarke, Avârif'i, Farsça çevirisini esas alarak İngilizce'ye tercüme etmiştir. Bu tercüme 1891'de Londra'da, 1970'te de New York'ta olmak üzere iki kere neşrolunmuştur: “The Awarifü'l-Ma'arif Written in the Thirteenth Century by Shaikh Shahabeddin Umar. Bu çeviri, ayrıca Lahor'da Muhammed Eşref tarafından 1973 de basılmıştır.<sup>200</sup>

14) Avarif'in bir tercümesi ise Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesinde 42697 noda kayıtlıdır. Bu tercüme Farsçadır.

#### **d. Avârif Üzerine Yazılmış Makaleler, Şerhler, Zeyiller ve Talikler**

Avârif üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır.

Tasavvufun ölmez klasiklerinden biri olan Avârif üzerine yapılan tespit edebildiğimiz çalışmalar şunlardır:

1) Avârif'e Ali b. el-Mehâmi (ö. 835/1431) tarafından bir şerh yapılmıştır.

2) Daha sonra da Ali b. Burhaneddin el-Hâlebî (ö. 1044/1634) tarafından şerh yapılmıştır. Bu şerh “el-Letaif an Avarifi'l-Ma'arif” adını taşır.

3) Avârif, Muibbuddin Ahmed b. Abdullah (ö. 694/1294) tarafından seçmeler yapılarak ihtisar edilmiştir.

4) Sadreddin Cüneyd b. Fadlullah'ın Avârif'e zeyl yazarak Farsça'ya yaptığı çeviri, “Zeylü'l-Ma'arif fî tercemeti'l-Avârif” adıyla tanınmıştır.

5) Katip Çelebi, Seyyid Şerif Cürcanî'nin (ö. 816/1413) Avârif'e talik yazdığını, Kasım b. Kutluboğa (879/1474) tarafından hadislerinin tahrir edildiğini, el-Arifi tarafından da Türkçe'ye çevrildiğini kaydeder.<sup>200</sup> Ancak Mustafa Kara'nın da tespitine göre eserin el-Arifi tarafından yapılmış bu tercümesi elimizde mevcut değildir.<sup>201</sup>

200 Katip Çelebi, Keşfü'z-Zunun, c. II, s. 1177

201 Kara, Mustafa, “XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar”, İslami Araştırma-

- 6) İmam-ı Rabbani'nin Avârif'e, "et-Ta'likât alâ Avarifî'l-Ma'arif" adıyla bir ta'lik yazdığı kaydedilir.<sup>202</sup>
- 7) Avârif'e, "ez-Zavârif" adıyla bir şerh yazılmışsa da, şarihi belli değildir.
- 8) Gîsûdiraz tarafından Avârif'e Arapça olarak yapılan şerh sonradan Farsça'ya çevrilmiştir.
- 9) Avârif'e Zeynüddin-i Hâfi tarafından bir haşiye yazılmıştır.
- 10) Bir haşiye de Abdullah b. Sa'deddin el-Medenî tarafından yazılmıştır.
- 11) Avârif'in değerlendirilmesi konusunda makalelerinden biri, Kasım Ensari'nin E.A. İsfahani'nin Farsça'ya yaptığı çevirisinin başındaki takdim yazısıdır.<sup>203</sup>
- 12) Necib Mayil Herevî'nin Avârif çevirisine yaptığı tenkit yazısı da önemlidir.<sup>204</sup>
- 13) İslam Ansiklopedisi'nde William C. Chittick tarafından yazılan Avârif maddesi.<sup>205</sup>
- 14) Süleyman Uludağ'ın TDV İslam Ansiklopedisinde yazdığı Avârifü'l-Ma'arif maddesi.<sup>206</sup>
- 15) Avârif'in tanıtımı üzerine Mısırlı Abdu'l-Hafiz Farğali el-Karenî tarafından kaleme alınan bir makale de oldukça seviyeli ve objektiftir.<sup>207</sup>
- 16) Kasım Ensari'nin Farsça Avârif çevirisinin başındaki takdim yazısı, ilmi ve tahlili açıdan öneme sahiptir.<sup>208</sup>
- 17) Hasan Kamil Yılmaz tarafından yazılan ve Avârif çevirisinin Giriş kısmındaki yirmi üç sayfa hâlinde yayımlanan yazıdaki tahliller son derece mühimdir.<sup>209</sup>
- 18) Mustafa Aşkar tarafından yapılan Avârif tanıtımı, objektif kıstaslarla değerlendirilmesi yönüyle kıymetlidir.<sup>210</sup>
- 19) Ethem Cebecioğlu'nun Avârif'i tanıtım yazısı da şimdiye kadar yapılan çalışmaları derlemesi açısından değerlidir.<sup>211</sup>
- 20) Beşir Dar, Tarih-i Felsefe Der İslam, Şerif, c. I, s. 496.
- 21) Halvetî Şeyhi Davûd-i Halvetî (913/1507), Gülşen-i Tevhîd<sup>212</sup> adlı erinde

---

lar- Osmanlıya Dair- II, c.II. sy. 2, Ankara 1999, s. 146.

202 el-Hani, Muhammed b. Abdullah, el-Hadikatü'n-Nediyye, Mısır 1908, s. 190.

203 Sühreverdî, Avârifü'l-Ma'arif, çev. E. A. İsfahânî, Tahran 1374 (Kasım Ensari'nin takdim yazısı).

204 Bk. Necib Mayil Herevi, "Terceme-i Avârifü'l-Ma'arif-i Sühreverdî", Neşr-i Dâniş, c. VI, no. 2, Tahran 1363/1986, ss. 34-40.

205 Bk. William C. Chittick, "Awaref el-Ma'aref", Elr, c. 3, London 1989, ss. 114-5.

206 Uludağ, Süleyman, "Avârifü'l-Ma'arif", TDVİA, İstanbul 1991, c. 5, ss. 109-10.

207 Abdu'l-Hafiz Farğali el-Karenî, "Kitab u Avârifü'l-Ma'arifü's-Sühreverdî", Mecelletü'l-Ezher, c. 56, sayı: 2, Kahire 1983, ss. 307-12.

208 Sühreverdî, Avârifü'l-Ma'arif, çev. E. A. İsfahânî, Kasım Ensari'nin takdimi, ss. 1-72, Tahran 1374/1985.

209 Sühreverdî, Avârifü'l-Ma'arif, Tasavvufun Esasları, çev. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1990, H. Kamil Yılmaz tarafından kâleme alınan Giriş yazısı, ss. IX-XXXII.

210 Aşkar, Mustafa, Tasavvuf Tarihi Literatürü, Kültür Bakanlığı Yay., no: 333, Ankara 2001, ss. 84-8.

211 Cebecioğlu, "Avârif", y.5, sy.12, ss. 239-55.

212 Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, 3329 no da kayıtlıdır.

Sühreverdî'nin bazı sözlerinin şerhini yapmıştır.<sup>213</sup>

**2. Nuğbetü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an:** İşârî bir tefsirdir. Sühreverdî'nin yaşadığı dönemde istinsah edilen bir nüshası elimizdedir. Bu nüshanın başında Ziyâeddin İbn Ebî'l-Habeş isimli bir kişiye el yazısı ile yazılmış bir icazetname bulunmaktadır.

333 varaktan oluşan bu tefsirde Sühreverdî, zahir manaya ağırlık vermiş ancak yer yer işârî yorumlara da yer vermiştir.<sup>214</sup> Tefsir incelendiğinde Kur'an âyetlerinin belli bir sıraya göre açıklandığı ve fakat bazen bir kısım âyetlerin atlandığı göze çarpar. Mesela son süre olan Nas Süresinde "hannâs" ve "vesâvis" kelimeleri kelimelerinin izahıyla yetinilmiş başka âyetler tefsir edilmemiştir. Hatta âyetleri topluca yazmaya bile gerek görülmemiştir. Eser 610/1212 yılında istinsah edildiğine göre bundan birkaç sene önce yazılmış olmalıdır. Bu ise eserin, Sühreverdî'nin vefatından takriben yirmi-yirmi beş yıl öncesine ait olduğu gerçeğiyle bizi karşı karşıya bırakır.<sup>215</sup>

- 1) Süleymaniye, H. Beşir Ağa (Eyüp) 24 no'da kayıtlıdır.<sup>216</sup>
- 2) Süleymaniye, Musallâ Medresesi 20 numarada kayıtlı.
- 3) Darü'l-Kütübü'l-Mısriyye, Mikrofilm No: 15543.
- 4) Darü'l-Kütübü'l-Mısriyye, Mikrofilm No: 2939.
- 5) Şam, Mektebetü'l-Esed, Nihavend, 14769 numarada kayıtlıdır.<sup>217</sup>
- 6) Süleymaniye Kütüphanesi, Musalla Medrese, 1918, (297 vr.)
- 7) Edirne Selimiye Kütüphanesi, 206.

Bu tefsirin, başından Tevbe suresine kadar tahkiki yapılmıştır.<sup>218</sup>

Eserin kaynakları incelendiğinde Sühreverdî'nin tefsir bilgisi yönünden iyi bir noktada bulunduğu anlaşılır. Tefsir ilimi açısından isim vererek yararlandığı kaynaklardan bir kısmı şunlardır:

- 1-Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî (468/1035)
- 2-Ebu İshak Ahmed b. Es-Seâlebî (427/1035)
- 3-Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (210/825)
- 4-Ebû İshak İbrahim ez-Zeccâc (311/923)
- 5-İbnü'l-Enbârî (328/939)
- 6-Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (597/1200)

213 Uslu, Recep, "Davûd-i Halvetî", TDVİA., İstanbul 1994, c.IX, s. 28.

214 Ateş, Süleyman, İşârî Tefsir Okulu, Ankara 1974, ss. 160-2.

215 Sühreverdî, Avârif, (Giriş) s. XXX.

216 İbn Hâllikân, Vefeyât, c.VII, s. 323; Kâtib Çelebî, Keşfü'z-Zünûn, c. I, s. 251.

217 Düzenli, Yaşar, Şihâbüddin Sühreverdî ve Nuğbetü'l-Beyân Tefsirinin Tevbe Süresine Kadar Tahkiki, basılmamış doktora tezi, İstanbul 1994, s. 38-9.

218 Düzenli, Yaşar Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman Doç. Dr. İsmail araçam, Doktora, 1994. (85 sayfa) YÖK Tez Merkezi, no: 36437.

İsim vermeden yararlandığı şahıslar ise şunlardır:

1-Beğavî

2-Meâlim

3-İbnü'l-Cevzî<sup>219</sup>

**3. Reşfü'n-Nasâyihi'l-İmâniyye ve Keşfu'l-Fedâyihi'l-Yunaniyye:** Yunan felsefesine ve onu benimseyen İslam felsefecilerine karşı şeriatı savunmak üzere yazılmış<sup>220</sup> tenkidî-tahlilî bir eserdir. 15 bölümden oluşur.

Sühreverdî bu eseri, filozofları tenkit ve İslam şeriatını savunmak üzere kaleme alırken kendisine Gazâlî'yi örnek almıştır. Ancak eser Gazâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife adlı eseri kadar muhteva ve üslup bakımından güçlü değildir.<sup>221</sup> Devrin Halifesi Nâsır li Dînillâh'ın bu eserden çok faydalandığı rivâyet edilir.

Eser on beş bölümden oluşmaktadır. Şöyle ki: 1. Bölüm: Kitap ve sünnete sarılmak, 2. Bölüm: Bidat ve sapıklıkların menşeî, 3. Bölüm: Dinin yüceliği, muttakiler yolu, 4. Bölüm: Vahdaniyetin kaideleri ve Yunan filozoflarının fikirlerinin çürütülmesi, 5. Bölüm: Halk, emr, hıkat ve fitrat, 6. Bölüm: Adalet ve fazilet konularıyla akıl ve naklin birleştirilmesi, 7. Bölüm: Kıyamet ve cesetle haşri inkar edenlerin durumu, 8. Bölüm: İki doğum ile bunu gerçek sayanlarla reddedenlerin durumu, 9. Bölüm: Filozofların yanlışlıkları, 10. Bölüm: Nebiler yolunun açıklanması, 11. Bölüm: Peygamber ile sıddıkların hâllerine dair sahih haberler, 12. Bölüm: İnsanı doğruya götüren ibretli nazar, 13. Bölüm: Vehm, temessül ve hayalin gerçek olmayışı, 14. Bölüm: Ashâb-ı Kirama Allah'ın değişik ikramları, 15. Bölüm: Hz. Peygamber'e tabi olan ümmetin ahvali.

Eserin hatime bölümünde de ruh ve keşf gibi felsefî ve tasavvufî konulara yer verilmiştir.

- 1) Süleymaniye, Esad Efendi, 3527/6. (120-160 varaklar arası.).
- 2) Süleymaniye, Köprülü Kütüphanesi 728 no.'da.
- 3) Bursa, Ulu Cami, Tasnif no: 95 de kayıtlıdır.
- 4) Eser ayrıca, Reşfü'n-Nesâyihi'l-İmâniyye fi Keşfi'l-Fedayihi'l-Burhaniyye adıyla, Milli Kütüphanede de vardır. Mikrofilm no: 1994, c. 551.
- 5) Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2285.
- 6) Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3527, (120-160 vr.).
- 7) Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 267, (160 vr.).
- 8) Süleymaniye Kütüphanesi, Reis'ül-küttâb, 465, (110 vr.).

219 Donzel, E. J., Islamic Desk Reference: Compiled from the Encyclopaedia of Islam, Brill Academic Publishers, Berlin- New York- Köln 1994, s.427; Donzel, E. J., Islamic Desk Reference: Compiled from the Encyclopaedia of Islam, Brill Academic Publishers, Leiden-New York- Köln 1994, s. 427.

220 Nasr, Seyyed Hossein- Leaman, Oliver, History of Islamic Philosophy, London-New York 1996, c.I, s.379.

221 Sühreverdî, Avârif, Giriş, s. XXX.



- 9) Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş, 201.
- 10) Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Pş., 728, (163 vr.).
- 11) Burdur İl Halk Kütüphanesi, 112-03, (30b-168a) ve 2062 (847/1443.yılı).

Eser, Muineddin Yezdî (789/1387) tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir.<sup>222</sup> Daha sonra bu eser Necib Herevî tarafından tashih edilmiş ve Tahran'da basılmıştır.<sup>223</sup>

Bu eser, Ayşe bint Yusuf al-Mana'î tarafından tahkik edilmiş ve Kahire'de basılmıştır.<sup>224</sup>

**4. İrşadü'l-Mürîdîn ve Mecdü't-Talibîn:** Tasavvuf ve edepleriyle ilgili bir eserdir.<sup>225</sup> Müellif, dost ve müridlerinin isteği üzerine bu eseri kaleme almıştır. Önce şeriat, tarikat ve hakikat üçlüsünü açıklayan Sühreverdî, daha sonra da tasavvufi istihlamların izahını yapmaktadır. Vakıt, makam ve hâl gibi istihlamlardan sonra vücud istihlamını izaha geçer.

- 1) Süleymaniye, Crh. 1084/1. (1a-43a)
- 2) Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1397/1.
- 3) Süleymaniye. Ayasofya, 2117 (120 a- 162 b)
- 4) Milli Kütüphane, Yer. 2000. AD 10327.
- 5) Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi, 1074/4, (104b-128a vr.)

Eseri, M. Emin Fidan (Carullah Efendi 1084/1 'deki nüshayı esas alarak) Türkçe'ye tercüme etmiştir.<sup>226</sup>

**5. İ'lâmü'l-Hüdâ ve Akidetü Erbab-i Ehli't-Tükâ:** Tasavvuf ve kelama dair bir eserdir. Müellif eseri Mekke'de yazdığını ifade eder. Eser on bölümden oluşmaktadır. 1. Bölüm: Sağlam bir akidenin nasıl olması gerektiği, 2. Bölüm: Şehadet kelimesi ve Allah'ı tenzih, 3. Bölüm: Allah'ın zâtî sıfatları, 4. Bölüm: Allah'ın kudreti ve mahlukatın fiillerini yaratması, 5. Bölüm: Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatı hakkındadır, 6. Bölüm: Âyet, hadis ve diğer rivâyetlerde geçen anlaşılması zor istiva, kadem, vech-i İlâhî gibi bazı garip sıfatların izahı, 7. Bölüm: Ru'yetullah, 8. Bölüm: Hz. Peygamber'in peygamberliğine şahadet, 9. Bölüm: Ashâb ve faziletleri, 10. Bölüm: Ölüm ve sonrasını hatırlamak ve kıyametle ilgilidir.

Eserin Süleymaniye, Nafiz Paşa, 428/2'da kayıtlı nüshasını Abdülhamid b. Mesud es-Sivâsî istinsah etmiş ve müellif nüshasıyla mukabele ettiğini yazmıştır.

- 1) Süleymaniye, Aşir Efendi, 416/10 (172-190 varaklar arası.) ve 432 no.
- 2) Süleymaniye, Nafiz Paşa, 428/2. (Bu nüsha 10 varaktır.).
- 3) Süleymaniye, Bağdatlı Vehbi Ef, 2023/10.

222 Ebu Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed Sühreverdî, Reşfû'n-nasaihi'l-imaniyye ve keşfû'l-fedaihi'l-yunaniyye, trc. Muinüddin, Muhammed, tsh. Necib Mayil Herevi, Tahran 1986, Sihami Has, 522 s.

223 Suhrawardi, Umar ibn Muhammad, Kashf al-fada'ih al-Yunaniyah wa-rashf al-nasa'ih al-imaniyah / li-Shihab al-Din umar ibn Muhammad al-Suhrawardi ; tahqiq wa-ta'liq, A'ishah Yusuf al-Mana'î. al-Tab'ah 1, Dar al-Salam, al-Qahirah 1999, 256 sayfa.

224 Ayr. bkz. İzahü'l-Meknûn, c.I.s.63.

225 Fidan, M. Emin, İrşadü'l-Mürîdîn, Hacegan Yayınları. İstanbul 2000.

226 Ayr.bkz Hediyyetü'l-Arifin, s. 786.

- 4) Süleymaniye, Murat Buhari, 210/2.
- 5) Süleymaniye, Nafiz Paşa, 770.
- 6) Beyazıt Devlet Kütüphanesi 3260 ve 7941.
- 7) Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1656 ve 4871.
- 8) Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5391, (10-27 vr.).
- 9) Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 652, (25b-52a vr.).

Bu eser Dar'ul-Envar yayınevi tarafından da basılmıştır. Şam, 1996.

**6. er-Rahikü'l-Mahtûm li Zevki'l-Ukûli ve'l-Fühûm:** İlâhî sırlara dair bir eserdir.<sup>227</sup> Sühreverdî, eserin girişinde bazı müridlerinin kendisinden hizmet etmesi sonucu ve hikmet eseri olarak ele geçen ilm-i meknûn ve sırr-ı masun nevinden bir eser yazmasını istediklerini bu eseri de bu amaca yönelik yazdığını kaydeder. Sühreverdî, önce Kur'an âyetlerine ve bazı hadislere dayanarak esrar-ı ilâhîyi düşünmenin önemini belirtmekte, kalblerin buna hazırlanması için gerekli olan tasfiyeden ve bunun yollarından bahsetmekte, nefsin ıslahı için lüzumlu takva ve tevekkül yollarını anlatmaktadır. Sühreverdî, bu eserinde tevhid ve çeşitlerini de izah eder. Ona göre tevhid dörde ayrılır: İkrârî, ilmî, şühûdî ve vücûdî olmak üzere. İkrârî tevhidin, işitme ve öğrenme yolu ile; ilmî tevhidin, istidlal yolu ile; şühûdî tevhidin, hidâyet vesilesiyle ve vücûdî tevhidin ise inâyet sonucu tahakkuk edeceğini ifade eder.

- 1) Süleymaniye, H. Mahmud Efendi, 2682/1 (31 varak).
- 2) Süleymaniye, Hâlet Efendi, 814/8.
- 3) Süleymaniye, Şehit Ali Paşa, 1377/3.
- 4) Bayezid, Veliyyüddin Efendi, 1821.
- 5) Milli Kütüphane, 06 M.K. Yz. A 5661/11, (142b-147a).

Osman Yahya bu eserin İbn Arabî'ye ait olduğunu söyler. Biz bu görüşe katılmıyoruz.<sup>228</sup>

**7. Risaletü's-Seyr ve't-Tayr:** Tecelli, seyr, tayr ve sülûka dair bir eserdir.<sup>229</sup> İki varaktan oluşur. İslam'ın tahakkukunun çalışmayla (ibadetle), imanın tahakkukunun ise sülûkla mümkün olabileceğini; İslam'ın hakikatine ermeyenden imanın hakikatine ermesinin beklenemeyeceğini ifade eder. Sülûktan sonra ise seyr vardır. Biz sülûk ehliyiz diyerek kendilerine vacip olan ahkam-ı diniyeden muaf olduklarını iddia edenlerin hata ettiklerini çünkü ibadette ictihad (mücadele) olmayınca sülûk ehlerinden olunamayacağını izah eder.

- 1) Süleymaniye, Hamidiye, 1447/66.

227 Kitab-ı Şinasi-i İbni Arabi, Fransa, s. 591.

228 Ayr. bkz. Mehdevî, Musannifat-ı İbn Sîna, s.177; Fihrist-i Fârisi-i Münzevî, s.758.

229 Muslu, Ramazan, Bakü Devlet Üniversitesi İlimler Akademisi "Mehemmed Fuzulî Adına El Yazmaları Kütüphanesi'nde Bulunan Tasavvufa dair Eserler, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara2001, y.3, sy. 7, s.288.

- 2) Süleymaniye, Nafiz Paşa, 428/3. Bu nüshanın ismi el-Kelam fi's-Seyri ve't-Tayri'dir.
- 3) Süleymaniye, Bağdatlı Vehbi Efendi, 2023/9.
- 4) Süleymaniye, Köprülü, 1589.
- 5) Süleymaniye, Şehit Ali Paşa, 1393/5 (60 b- 63 a varaklar arası).
- 6) Bursa, Ulu Cami,Tas.65/5.
- 7) Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 8011.
- 8) Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2402 (1b-5ayp vr.).
- 9) Bakü Devlet Üniversitesi İlimler Akademisi "Mehemmed Fuzulî Adına El Yazmaları Kütüphanesi, 2785-4410, (34-36 varaklar arası).<sup>230</sup>

**8. Vesâyâ:** Sühreverdî'nin müridlerine ve oğluna yaptığı tavsiyeleridir.<sup>231</sup> Genel olarak takvaya yapışmasının, günahlardan uzak durmasını ister. Özellikle bidat ehli ve kadınlarla sohbetten sakındırır. Gece namazını salık verir. Süleymaniye, Nafiz Paşa, 428/4'daki nüshası bir varaktan ibarettir.

- 1) Süleymaniye, İbrahim Efendi, 854/4.
- 2) Süleymaniye, Aşir Efendi, 443/4.
- 3) Süleymaniye, Nafiz Paşa, 428/4.
- 4) Süleymaniye, Şehit Ali Paşa, 1396.
- 5) Süleymaniye, Köprülü,32915.
- 6) Milli Kütüphane,Yz. A. 8225; Yz. A.995/4; Yz.B.217/2; Yz. B. 346/19; Yz. A. 868/14; Yz. A.3069/6A.
- 7) Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 42512.
- 8) Beyazıt Devlet Kütüphanesi 277.
- 9) Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 459.
- 10) Süleymaniye Kütüphanesi, A-Tekelioğlu, 408.
- 11) Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2045, (97-98 vr.).
- 12) Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 1211,(57-59) vr.
- 13) Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 1095, (152-154) vr.
- 14) Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 3676, (106-107 vr.) ve 3819, 1641, 1695, 3597.
- 15) Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5433, (104-105 vr.).

<sup>230</sup> Ayr. bk. Kerbelâî, el-Cinan, c.II, s.399. Mikro film fihristi, c.I, ss.527-550, Tahrân.

<sup>231</sup> Bardakçı, Mehmet Necmettin, "Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesindeki Tasavvuf İlgili Yazma Eserler",İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 11, s. 124.

- 16) Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 70, (295. vr.) ve 260 da.
- 17) Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Ef. 2859, (1-2 vr.) ve 705, 1840, 2062, 2310.
- 18) Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 302, (88-90 vr.).
- 19) Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 870,(89-90 vr.).
- 20) Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 259, (33-37 vr.).
- 21) Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 815, (67-69 vr.).
- 22) Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, 667, (66-68 vr.).
- 23) Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi 1584/10, (122a-123b vr.)ve 61/14; 1761/37.
- 24) Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, 580/1. (2 varak).<sup>232</sup>

**9. Risaletü Cezbi'l-Kulûb ilâ Muvâsalati'l-Mahbûb:** Sühreverdî, eserin girişinde kitabı, sâlikleri doğruya ulaştırma ve onları mühlikattan koruma amacına matuf olarak yazdığını ifade eder. Kitap 30 bâba ayrılmıştır. Şöyle ki: 1. Bâb: ilim, 2. Bâb: iman, 3. Bâb: islam, 4. Bâb: ihsan, 5. Bâb: zikir, 6. Bâb: şükür, 7. Bâb: istikamet, 8. Bâb: takva, 9. Bâb: sıdk, 10. Bâb: yakîn, 11. Bâb: hilm, 12. Bâb: güzel ahlâk, 13. Bâb: yalan söylemek, 14. Bâb: susmak, 15. Bâb: dili tutmak, 16. Bâb: kalb, 17. Bâb: fikir, 18. Bâb: firaset, 19. Bâb: marifet, 20. Bâb: mev'ize, 21. Bâb: i'tibar, 22. Bâb: muhabbet, 23. Bâb: aşk, 24. Bâb: şevk, 25. Bâb: kurb, 26. Bâb: muvasale, 27. Bâb: tevekkül, 28. Bâb: fakr, 29. Bâb: libas, 30. bâb: Hz. Peygamberin üstünlüğü ve mucizeleri.

Müellif her bâba önce konu ile ilgili âyetleri vererek giriş yapmıştır. Daha sonra ise Hadis-i Şerifleri yazmış, daha sonra da gerek görmüşse meşâyihın sözlerini nakletmiştir.

- 1) Süleymaniye, H. Mahmud Efendi, 3122/1 (1-37 varak arası).

Eser, hicrî 1328'de Hâlep'te basılmıştır.

**10. Evrâdü's-Sühreverdî:** Sühreverdî'nin tertip ettiği virdleri ihtiva eden bir mecmuadır.<sup>233</sup> 110 virdten oluşur. Eser, Halifesi Zekeriya Multanî tarafından Evrâd-ı Şeyhü'ş-Şüyûh adıyla, Farsça'ya tercüme edilmiştir.

Bu eser Kenzü'l-İbâd fî Şerhi'l-Evrâd<sup>234</sup> adıyla Ali b. Ahmed Gûrî tarafından şerh edilmiştir. Bu şerhin nüshası,

- 1) Süleymaniye, H.Selim Ağa Kütüphanesi, 550/2 (237 varaktır)
- 2) Süleymaniye, Pertevniyal, 445. de kayıtlıdır. (309 varaktır)
- 3) Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 7907. (4 vr.) Bu nüshanın adı, el-Evrad ve'l-Ahza'b'tır.

232 Kara, Mustafa, "Evrâd", TDVİA, İstanbul 1995, c. XI, s. 534.

233 Ayr. bkz. Fihrist-i Gençbahş, s. 556; Ahval ve Asar-ı Multani, ss.91-5; Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, c.II, s. 1517.

234 Ayr. bk. Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, c.1, s. 827.

**11. Sünûhu'l-Fütûh bi Zikri'r-Rûh:** Ruh, nefis, istiğrak, vücut, havâtr gibi konuları ihtiva eden bir eserdir.<sup>235</sup> Sühreverdî, bu eseri “değerli dostum” dediği bir zatın sorularını cevaplamak için kaleme almıştır. Sorular ise Rabbe giden sülûkun nasıl olması gerektiği, huzur-u ilâhîye vüsûl ve oradan rucu'un nasıl olacağına dairdir.

Süleymaniye, Laleli, 1593/3'deki nüshanın sonunda Sühreverdî, “Bu risaleyi Konya'da bulunan bazı ihvanımız için 602 senesinde yazdık.” demektedir. Bu esnada kendisi 63 yaşındadır. Tarikatın yayılması ve tarihi seyri açısından o dönemde Konya'da müridlerinin bulunması, kayda değer bir olaydır.

Bu eser Risale fi's-Sülûk olarak da adlandırılır.

- 1) Süleymaniye, Köprülü, 1605/16.
- 2) Süleymaniye, Laleli, 1593/3 (71-79 varaklar arası).

**12. el-Esile ve'l-Ecvice:** Sorulan tasavvufî sorulara verilen cevaplardan oluşur.

- 1) Mısır, Emame, 1962 no da kayıtlıdır. (35 varaktır.).
- 2) Atf Efendi Kütüphanesi, Atf Efendi, 2787, (89-94 vr.).

**13. Fütüvvetname:** Farsça'dır. Fütüvveteye dair bir eserdir. Eserde yer yer Arapça ifadeler de yer almaktadır. Müstensih, Sühreverdî'yi “Melikü'l-Meşâyih” ve “Kutbü'l-Muhakkikîn” olarak takdim etmektedir.<sup>236</sup>

- 1) Süleymaniye, Ayasofya, K. 2049. bu nüshanın adı, Kitabü'l-Fütüvve'dir. (159-181 varaklar arası) Farsçadır.
- 2) b) Paris Milli Müzesi no: S. P. 113. Bu nüshanın ismi Risaletü'l-Fütüvve'dir. Arapça'dır.

Murtaza Savvaf ve Henry Corbin tarafından Resail-i Cevanmerdan içinde neşredilmiştir. İran, 1357 /1973.

**14. Risale fi Gurari'l-Hak ve İstidrâcîhim:** Bu eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.<sup>237</sup>

**15. Risale fi'l-Fakr:** Süleymaniye, Esad Efendi, 3787/5 ( 13 b )'de kayıtlı olan bu risale eksiktir. Kitabın 14a sayfasını üzerinde 14 rakamı yazılı iken aynı sayfanın üst rafında Osmanlıca ifade ile bu sayfa 16. sayfadır yazmaktadır. Zaten 13b deki risale de yarım sayfadır. Devamı olan ve 14 a sayfası ise kitapta yoktur. Bu yarım sayfada ise Sühreverdî, fakr kavramına Hadis-i Şeriflerle giriş yapmış ve fakiri; “Açlığını kimsenin bilmediği kişi” hadisiyle açıklamıştır.

- 1) Süleymaniye, Esad Efendi, 3787 /5 ( 14-15 varaklar arası.).
- 2) Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 7941.

235 Bu eser hakkında bkz: Ocak, A. Yaşar, “Fütüvvetnâme”, TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, s. 264.

236 Sühreverdî, Avârif, (Giriş) s. XXXII.

237 Muslu, Ramazan, Bakü Devlet Üniversitesi İlimler Akademisi “Mehemmed Fuzulî Adına El Yazmaları Kütüphanesi'nde Bulunan Tasavvufa dair Eserler, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara2001, y.3, sy. 7, s.287.

3) Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 198, (285b-287a vr.) Bu nüshanın adı, “Risale fi Şerhi Maani’l-Fakr ve Nushi’l-Fakr”dır.

4) Bakü Devlet Üniversitesi İlimler Akademisi, “Mehemmed Fuzulî Adına El Yazmaları Kütüphanesi, B-2785; 4410 (45b-47). Bu nüshanın adı Risâle fi şerhi’l-Fakr’dır.<sup>238</sup>

**16. Edilletü’l-İyân ale’l-Burhân:** Arapça olan bu eser, İslam akâidinin savunması ve sapık mezheplerin reddine dairdir.<sup>239</sup>

- 1) Süleymaniye, Hamidiye, 1447/12. 131-150 vr.
- 2) b) Bursa Ulucami, Tasavvuf, 1597. (89a-89b).<sup>240</sup>

**17. Esrârü’l-Ârifin ve Siyerü’t-Tâlibîn:** Arapça bir eserdir. Farsça’ya da çevrilmiştir.<sup>241</sup>

**18. Hilyetü’n-Nâsik:** Arapça bir eserdir. Sühreverdî, hac ibadetini izah etmek için kaleme aldığı bu eseri 10 bölüme ayırmıştır. Şöyle ki: 1. Bölüm: Haccın fazileti, 2. Bölüm: Hacca niyet edene gerekli hususlar 3. Bölüm: İhram ve yasakları, 4. Bölüm: Mekke’ye giriş, tavaf ve sa’y, 5. Bölüm: Safa ve merve arasında sa’y, 6. Bölüm: Mekke’den Arafat’a çıkış ve Arafat vakfesi, 7. Bölüm: Arafat’tan Meşari’l-haram’a gidiş, 8. Bölüm: Mina’ya yöneliş ve orada yapılacaklar, 9. Bölüm: Mekke’de kalış süresi ve veda tavafı, 10. Bölüm: Hz. Peygamberi ziyaret.

Menâsik adlı bir eser daha vardır ki Hilyetü’n-Nâsik ile hemen hemen aynıdır.<sup>242</sup> Tarih-i Erbil sahibi bu eserden bahseder.<sup>243</sup>

- 1) Süleymaniye, Ayasofya, K.1136 (98 a-121 b varaklar arası).

**19. Risale-i Sühreverdî be Fahri Râzî:** Sühreverdî’nin Fahreddin Râzî’ye yazmış olduğu bir mektuptur.<sup>244</sup>

- 1) Süleymaniye, Bağdatlı Vehbi Efendi, 2023/15 (95-96 varaklar arası).

**20. Risale fi’s-Sülûk:** Arapça bir eserdir. Sülûk ve şartlarını izah sadedinde kaleme alınmış bir eserdir.

- 1) Süleymaniye, İbrahim Efendi, 870/2 (95 b - 97 a varaklar arası).
- 2) Süleymaniye, Laleli, 1593/4. Bu nüshanın adı Risaletü’s-Sülûk’tur.<sup>245</sup> (71-79 varaklar arası.)

**21. el-Levâmiü’l-Gaybiyye:** Arapça’dır. Ruh hakkında bilgi verir ve ruh-ı ilâhî ve ruh-ı insânî olmak üzere ruhu iki kısımda inceler.

238 Ayr. bkz. Kâtip Çelebi, Keşfü’z-Zünun, c. I, s. 50; Mikrofilm Fihristi, c. I, s. 424, Tahran.

239 Hartman, Angelika, an-Nasir li Dinillah, Politik, Religion, Kultur in der spätem’ abbasidenzeit 1975 s. 34.

240 Ayr. bkz.Tarih-i Nazm u Neşr, Neffisi, s. 731.

241 Kâtip Çelebi, Keşfü’z-Zünun, c.II, s. 1832.

242 Tarih-i Erbil, s.176; İbn Hâllikân, Vefeyatü’l-Ayan, c. VII, s. 323.

243 Ayr. bk. Mikrofilm Fihristi, c. I, s. 517, Tahran.

244 Kâtip Çelebi, Keşfü’z-Zünun, c.1, s. 872.

245 Muslu, Ramazan, Bakü Devlet Üniversitesi İlimler Akademisi “Mehemmed Fuzulî Adına El Yazmaları Kütüphanesi’nde Bulunan Tasavvufa dair Eserler, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara2001, y.3, sy. 7, s.285.

- 1) Süleymanye, Bağdatlı Vehbi, 2023/31 (186 a-187 a varaklar arası).
- 2) Süleymaniye, Bağdatlı Vehbi, 2023/16.
- 3) Süleymaniye, Şehit Ali Paşa, 1382/1 (3 b- 4 a varaklar arası) Bu nüsha, Futuhât risalesinin başında yer almıştır. Bundan dolayı müstensih yanlışlıkla bu risaleyi Futuhât'ın baş kısmı zannederek Futuhât olarak isimlendirmiştir.
- 4) Ulum-i Yezd, no: 630, Tahran.
- 5) Meclis-i Şura-yı İslamî, no: 126, Tahran.
- 6) Bakü Devlet Üniversitesi İlimler Akademisi "Mehemmed Fuzulî Adına El Yazmaları Kütüphanesi, B-2785; 4410.<sup>246</sup>

**22. en-Nikatü'z-Zevkiyye:** Arapça'dır.<sup>247</sup> er-Risâletü'ş-Şevkiyye şeklinde de bilinir. Hüsameddin Yahya Lahicî tarafından Farsça'ya çevrilmiştir.

1) Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Pş., 1601, (88-91 vr.) Bu risale el-Kelimatü'z-Zevkiyye ve'n-Nukatü'ş-Şevkiyye adıyla kayıtlıdır. Ancak kütüphane kayıtlarına Ebü'l-Fütuh Şihabüddin Yahya b. Habeş es-Sühreverdî'ye ait olarak geçmiştir.

2) Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2427, (5 vr.).

### **23. Sıfat-ı Halvet ve Adâbı:**

- 1) Süleymaniye, Ayasofya, K. 2117 (175-176 varaklar arası).
- 2) Mikro film fihristi c. III s. 224 Tahran. Bu nüshanın adı, Âdâb-ı Halvet'tir.
- 3) Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa 1271, (70 vr.).

### **24. Futuhât:**

- 1) Süleymaniye, Şehit Ali Paşa, 1382/2 (4 a-9 a varaklar arası).
- 2) Süleymaniye, Şehit Ali paşa 1393/8 (69 a-73 a varaklar arası).
- 3) Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Pş. 1605, (36-40 vr.).

### **25. Risale-i Fadliyye:** Farsça'dır.

- 1) Süleymaniye, Yazma bağışlar, 4345/23 (300a-300b. 1 varak).

**26. Risale fi'l-İrâde:** Tasavvufta irade kavramını izah etmek için kaleme alınmış bir eserdir. Sühreverdî, "Sırf Allah'ın rızasını dileyerek sabah akşam Rabb'lerine dua edenleri huzurundan kovma..."<sup>248</sup> âyetini zikrederek konuya girer ve mutasavvifinin bu âyeti irade ıstılahının temeli olarak kabul ettiklerini ifade eder. Daha sonra mürîdte devamlı surette daha fazlayı isteme himmeti bulunması gerekliliğini açıklar. Sühreverdî'ye göre daha çoğunu irade himmeti kesilmiş ve ulaştığı mevhibe-i İlâhî ile kanaat etmiş mürîd ölüdür. Onun ölümü hayatından daha hayırlıdır. Çünkü daha çoğu isteme himmetinin olmayışı noksanlıktır ki bu noksanlığın sonucu ise hüsrandır.

<sup>246</sup> Ayr. bkz. Fihristi Nushaha-yı Hattî, V. Defter. s. 412.

<sup>247</sup> Enam Süresi, 52.

1) Süleymaniye, Şehid Ali Paşa, 1393/6 (63 a-67 b varaklar arası).

**27. Risale fi't-Tasavvuf:**

- 1) Süleymaniye, Hamidiye, 1447/18.
- 2) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 42872 no da kayıtlıdır. (102b-106a).
- 3) Süleymaniye Kütüphanesi / Esad Efendi3597 96-98 vr.
- 4) Süleymaniye Kütüphanesi / Fatih 5414, 82-96 vr.
- 5) Süleymaniye Kütüphanesi / Hacı Mahmud Ef. 2726, 46-54 vr.
- 6) Süleymaniye Kütüphanesi / İbrahim Efendi 870, 102-104 vr.
- 7) Süleymaniye Kütüphanesi / Reisülküttab 451, 37-42 vr.
- 8) Süleymaniye Kütüphanesi / Tırnovalı 1858,111-118 vr.

**28. Risale fi Sıfati's-Sûfi**

- 1) Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3796,(28 vr.).

**29. Risale fi Kerahiyatü't-Taami'l-Velime ve Vasiyetü's-Sühreverdî,**

- 1) Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 854,(16-17 vr.).

**30. Risâletü't-Tarîk:<sup>248</sup>**

**Sühreverdî'nin, Farsça şiirleri için kaynaklar:**

- 1) Hamdullah Mustevfi, Tarihi Guzîde, ( Milli Kütüphane, Osmanlıca, Mfl. 1994. c. 75, Ankara).
- 2) Reşîdi, Sevânihü'l-Efkâr.

Sühreverdî'nin hayatı ve tasavvuf anlayışını araştırarak araştırmacılar aşağıda vereceğim eserlerden faydalanabilirler.

1) ed-Dirâsetü'l-İslamiyye, el-Arabiyye Fakültesinde, Şihâbüddin Sühreverdî, Hayatuhu ve Tasavvufuhu adlı Yüksek Lisans çalışması yapılmıştır. Aişe Yusuf Ömer el-Menai, 1985.

2) Yaşar Düzenli, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, “Şihabüddin Sühreverdî ve Nuğbetü'l-Beyan Tefsirinin Tevbe Süresine Kadar Tahkiki” adlı doktora tezi yapmıştır.

3) M. Emin Fidan, Müridliğin Temel Öğretileri adlı Yüksek Lisans çalışmasında Sühreverdî'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf anlayışını incelemiştir. Hacegan, 2000.

4) Ohlander, Erik, Philosophy: “Master of Masters: Abu Hafs 'Umar al-Suhrawardi

---

248 Muslu, Ramazan, Bakü Devlet Üniversitesi İlimler Akademisi “Mehemmed Fuzulî Adına El Yazmaları Kütüphanesi'nde Bulunan Tasavvufa dair Eserler, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara2001, y.3, sy. 7, s.289.



and the Rise of the Sûfî Brotherhoods”

5) Ohlander, Eric,. Between Historiography, Hagiography and Polemic: The Relationship between Abu Hafs ‘Umar al-Suhrawardi and Ibn ‘Arabi; Annual Journals of the Society Volume XXXIV, 2003

6) Hartmann, A, Cosmologie et doctrine de l’âme dans l’oeuvre tardive de Umar as-Suhrawardi. In: Quaderni di Studi Arabi (Venezia), 11, 1993, S. 1-16.

7) Hartmann, A., Kosmogonie und Seelenlehre bei ‘Umar as-Suhrawardi (st. 632/1234). In: Gedenkschrift Wolfgang Reuschel. Akten des III. Arabistischen Kolloquiums, Leipzig 21.-22. 11. 1991. Hrsg. von Dieter Bellmann. Stuttgart 1994, S. 135-156.

8) Hartmann, A., al-Suhrawardi, Shihab al-Din Abu Hafs ‘Umar. In: The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Hrsg. von C.E. Bosworth, E. van Donzel u.a., Bd. IX, Leiden 1997, S. 778-782 (engl.), S. 812-816 (franz.).

9) Hartmann, A., al-Nasir li-Din Allah. In: The Encyclopaedia of Islam. New Edition. New Edition. Hrsg. von C.E. Bosworth, E. van Donzel u.a., Bd. VII, Leiden 1993, S. 996-1003 (engl.), S. 997-1005 (franz.).

10) Hartmann, Angelika, An’nasir Li-Dinillah: Politik, Religion, Kultur in der späten’abbasidenzeit (1180-1225) Walter de Gruyter, Berlin-New York 1975,

11) Huda, Qamar, The Sûfî Order of Shaikh ‘Abu Hafs ‘Umar al-Suhrawardi and the Transfer of Suhrawardi, Yya Religious Ideology to Multan. University of California, Los Angeles. History, Religion. AAC 9906172.

12) Huda, Qamar, Striving for Divine Union, Spiritual Exercises for Suhraward Sûfîs (Routledge Curzon Sûfî Series), Curzon Press Published 2003.



## İKİNCİ BÖLÜM

## SÜHREVERDÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI

### A. TEMEL TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

#### 1. TASAVVUF

Tasavvuf kavramı,<sup>249</sup> mutasavvıflar tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır.<sup>250</sup>

Kâşânî (ö.730/1330), "Tasavvuf, ilâhî ahlâkla ahlâklanmaktır."<sup>251</sup> der.

İbn Arabî (ö.638/1240), tasavvufu, zâhiren şerîatin âdâbına vâkıf olup, onun zâhirî hikmetlerini bâtında ve bâtînî hikmetlerini de zâhirde görebilmek olarak tarif eder.Ona göre, bu iki (zâhirî ve bâtînî) hikmetin edeplerine vâkıf olan kimse kemâle erer.<sup>252</sup>

Serrâc (ö.378/988) ise, Allah'ın, ilâhî kelâmını anlamak ve ilâhî hitâbından hüküm

249 Tasavvuf kelimesinin kökü ve lügat anlamı hakkındaki genel tartışmaları sûfî kavramı başlığı altında incelediğimizden bu başlık altında tekrara gerek görmedik. Ancak kısaca ifade etmek gerekirse; Sırf ses benzerliğinden hareket ederek tasavvufun, Yunanca "hikmet" demek olan "sofos"tan geldiğini iddiâ edenler olduğu gibi, ona İsrâîlî bir menşet uyduranlardan, onu Hint mistisizmine bağlayanlara kadar çeşitli yersiz görüşler ortaya atılan olmuştur. Bunlar, kelime veya muhtevâ benzerliklerine ağırlık vererek ortaya konulmuş yanlış görüşlerdir. Hakikatte ise "tasavvuf" kelimesinin hangi kökten geldiği konusunda İslâm âlimleri arasındaki görüşler, onun tamamen İslâmî kaynaklı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu hususta muhtelif görüşler arasında; tasavvufun, arınmışlık ve seçilmişlik anlamına gelen; "safâ", "safvet" ve "istifâ" kelimelerinden neş'et etmiş olacağı ifâde edildiği gibi, ona ait üslûbun ilk tezâhür şekli olan "ehl-i suf-fe" nâmıyla yâd edilen ashâbdan bâzî ubbâd (âbidler) ve zühhâd (zâhidler)'in giydikleri "sûf" denilen yün hırkadan alındığı görüşü genel kabul görmüştür. Bu hususu Sühreverdî, "Tasavvuf, sûf (yün elbise, hırka) giyen demektir. Sûfî kelimesi ise "sûf"a mensup anlamındadır. Yani sûf giyinen demektir. Mutasavvıf sûfî gibi kullanılır.Bu taifeden bazıları nefislerini terbiye etmek için yün (keçe-sûf) giyindiklerinden dolayı böyle isimlendirilmişlerdir. Bu duruma rahat içinde olmak daha uzak, tevazu ise daha yakındır. Bundan sonra sûf (yün-keçe) giymeyenler de davranış ve söz yönünden giyenlere benzedikleri için, söz konusu taifeye nispet edildiler." diyerek açıklamıştır. Sühreverdî, İrşâdü'l-Mürîdîn, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi 1084, vr.28b. Geniş bilgi için; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-Esbahânî, Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâyu'l-Asfiyâ, I-X, Kahire, trs. c. I, s. 17-20; Kelâbâzî, Ta'arruf, 53-58; Hucvirî, Keşfü'l-Mahcûb, ss. 111-112; Hâldun, Şifâu's-Sâil, s. 98-100; Tehânevî, Keşşâf, c. II, s. 840-7; Abdül-Münim el-Hifnî, Mevâsütü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 680-5; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasîf, s.529; Doğrul, Ömer Rıza, İslâmîyetin Geliştirdiği Tasavvuf, İstanbul, 1948, ss. 62-64; Nicholson, Reynold,Tasavvufun Menşei Problemi, trc: Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2004, ss.64-73; İz, Mahir, Tasavvuf, s. 36-41; Aynı, İslam Tasavvuf Tarihi, ss. 41-2;Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, ss. 11-41; Yılmaz, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss. 831-49; Uludağ, Süleyman, İslam Düşüncesinin Yapısı, ss. 114-117; Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Târihi, ss. 26-27; Güngör, Erol, İslam Tasavvufunun Meseleleri, ss. 65-96; Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, Marmara Ün.v., İlahiyat Fak., Yay., İstanbul 2004, ss. 36-42;Arberry, Arthur John, "Tasavvuf", İslam Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1989, c. IV, ss. 145-157; İbn Hâldun, Şifâu's-Sâil, Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul 1975, ss. 83-101; Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, "İslam Tasavvufuna Giriş" Ter: Mehmet Demirci, DEÜİF Dergisi, İzmir 1968, c.III, ss215-34;Temren, Belkis, Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi, Ankara, 1995, ss. 23-28; Küçük, Hülya, Tasavvuf Tarihine Giriş, ss. 59-123; Gürer, Dilâver, Abdulkâdir Geylânî, İnsan Yay., İstanbul, 1999, ss. 37-43, Selvi, Dilaver, Kuran ve Tasavvuf, Şule Yay., İstanbul 1997, s.16; Tasavvufa dış teşir meselesi hakkında bir yorum için bkz: Scattolin, Giuseppe, "İslam Tasavvufunda Allah Sevgisi", Ter: Ali Galip Gezgin, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 5, Ankara 2001, ss. 234-5; İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, Beyrût 1990, c.IX, s. 199;Sunar, Cavit, Tasavvuf Tarihi, Ankara 1975, s. 164; Cebecioğlu, Ethem, "Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tanımları", AÜİFD, Ankara 1987, s. 29; Affî, Ebu'l-Alâ, Tasavvuf İslam'da Manevî Hayat, Ter: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay.,İstanbul 2004, ss.29-36.

250 Tasavvuf kavramı şu eserlerden karşılaştırmalı olarak incelenebilir: Serrâc, el-Lüma', ss. 14-27; Kuşeyrî, Risâle, ss. 279-283; Kelâbâzî, Taarrûf, ss. 89-92; Hucvirî, Keşfü'l-Mahcûb, ss. 111-124; Ateş Süleyman, İslam Tasavvufu, s. 10.

251 el-Kâşânî, Mu'cem, s.156.

252 İbn Arabî, Fütühât, c. XIII, s.162; el-Cürcânî, et-Ta'rîfât, ss.26-27.

çıkarmak üzere, dostlarının gönlüne açtığı bir keşf ve ilham ildir.<sup>253</sup> demektedir.

Kuşeyrî (ö.465/1072), tasavvufu, “Kalblerin kirlerden temizlenmesi, yaratıklara karşı güzel davranmak ve şer’î konularda Resûlullah (s.)’e tâbi olmaktır. Mülkiyet ve varlık iddiâsından uzaklaşarak göklerin yaratıcısına bağlanıp, beşerî sıfatlara esâretten kurtulmaktır.”<sup>254</sup> şeklinde izah eder.

Hucvirî (ö.470/1077), “Tasavvuf, nefsin tüm haz ve isteklerini terk etmektir.”<sup>255</sup> der.

Yine Kuşeyrî (ö.465/1072) kitap ve sünnete dört elle sarılmak, hevâ, heves ve bidatlere uymamak, şeyhlere hürmet etmeye büyük değer vermek, yaratılanı hoş görmek, vird ve zikre devam etmek, ruhsat ve tevillere göre hareket etmeyi bırakmaktır.<sup>256</sup> demiştir.

Taarruf sahibi, tasavvufu, mücerred bir tevhid, semâ’ı anlamak, iyi geçimli olmak, başkalarını tercih etmeyi (îsâr) tercih etmek, seçim yapma yetkisini (ihtiyâr) terk etmek, süratli vecd, havâtırı keşf etmek, çok sefer yapmak, kazanmayı (iktisâb) bırakmak ve mal biriktirmeyi haram saymaktır.<sup>257</sup> şeklinde tanımlar.

Yine tasavvuf şu şekillerde de tarif edilmiştir. Tasavvuf, güzel ahlâk ve edeptir. Tasavvuf, nefis tezkiyesi ve kalb tasfiyesidir. Tasavvuf, sulhu olmayan mânevî bir cenktir. Tasavvuf, ihlâstır. Tasavvuf, istikâmettir. Tasavvuf, rızâ ve teslimiyettir. Tasavvuf, yâr olup bâr olmamaktır. Yâni herkesin yükünü çekmek ve buna mukâbil kimseye yük olmamaktır. Tasavvuf; Kitap ve sünnet muhtevâsı içinde, murâkabe ve ihsân duyguları ile kulluğu en güzel bir şekilde yaşayabilmektir. Tasavvuf, kulluğu engelleyici mâniaları ortadan kaldırmaktan ve kulluğa vesile olacak imkânları temin etmekten başka bir şey değildir.<sup>258</sup>

En kapsamlı tarifıyla tasavvuf;<sup>259</sup> Kur’ân ve sünnette yer alan, insanın ruh yönüne ve gönül terbiyesine işaret eden, maddenin ve dünyanın geçiciliğini işleyen, kalbî davranışları esas alan, bir ahlâk ve tefekkür sistemidir.<sup>260</sup> Daha kısa bir anlatımla tasavvufu, Kur’ân’ı, Hz. Peygamber (s.) gibi anlamaya ve yaşamaya çalışmak<sup>261</sup> şeklinde de tarif edebiliriz. Bu itibarla tasavvuf, Allâh Rasûlü (s.)’in mübârek hayâtıyla zâhîren ve bâtınen bütünleşerek, engin bir muhabbetle kaynaşmaktır. Çünkü tasavvuf, Rasûlullâh (s.)’in zâhirî-bâtınî, iç ve dış tecellîleri, yâni hâlidir.

Diğer bir deyişle tasavvuf, aşk ile birleşen îmân, vecd ile ifâ edilen ibâdet ve davranış güzelliği olarak tarif edilebilir.

253 Serrâc, el-Lüma’ fî Tarihi’t-Tasavvufi’l-İslâmî, daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2001, s.20.

254 Kuşeyrî, Abdu’l-Kerim b. Hevâzin,er-Risâletü’l-Kuşeyriyye Fî İlmî’t-Tasavvuf, Daru’l-Hayr, Beyrut 1993, s. 279.

255 Hucvirî, Keşfü’l-Mahcûb, terc. Süleyman Uludağ, (Hakikat Bilgisi), İstanbul 1982, s.117.

256 Kuşeyrî, a.g.e., s. 438.

257 Kelâbâzî, Taarrûf, s. 89;

258 Serrâc, el-Lüma’, ss. 14-27; Kuşeyrî, Risâle, ss. 279-283; Kelâbâzî, Taarrûf, ss. 89-92; Hucvirî, Keşfü’l-Mahcûb, ss. 111-124; Ateş Süleyman, İslam Tasavvufu, s. 10.

259 Tasavvufun mistisizmden farklı anlamları ve vurguları vardır. Konuyla ilgili detaylı bir yorum için; Burckhardt, Titus, Sûfism: Love & Wisdom, “ Sûfi Doctrine and Method”, World Wisdom, Inc, 2006, s. 7; Hökelekli, Hayati, Din Psikolojisi, TDV. Yay., Ankara 1996, s. 314; Erkal, Alternatif Düşünceler Sözlüğü, ss. 194-8; Holm, Nils G., Din Psikolojisi Giriş, Abdülkerim Bahadır, İnsan Yay., İstanbul 2004, ss.62-6; Kutluer, İlhan, “Mistisizm”, TDVİA, İstanbul 2005, c.XXX, ss. 188-90.

260 Kara, Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar, s.18.

261 Cebeciöglü, TTDS, s.

Tasavvuf, maddî-mânevî kirlerden arınıp, güzel ahlâk ve vasıfları kazanarak, dini özüne uygun bir keyfiyette yaşayabilme gayretidir.<sup>262</sup> Böylece, sırf aklın çözmeye kâfi gelmediği maddî veya mânevî hadiselerdeki sırrî oluşlar ve yüce muammâları kuşatıcı bir görüş olgunluğuna ulaşmaktır.<sup>263</sup> Gönlün, sonsuz rûhânî hazlara duyduğu meclûbiyetin önünde âdetâ bir ayak bağı olan nefis engelini aşabilmeye çalışmaktır.<sup>264</sup> Rûhun hapsedilmiş olduğu bedeninin nefsanî temâyüllerini aşarak bütün hâdiselerin özündeki mücerret hakikatleri, idrâklerin hudûdundaki perdenin de arkasında cereyân eden ibret ve hikmet safhâlarını, ârifâne bir üslup ile temâşâ edebilmeyi sağlayan birtakım hâller ve bilgilerin ilmidir.

Tasavvuf; Kitap ve sünnet muhtevâsı içinde, murâkabe ve ihsân duyguları ile kulluğu en güzel bir şekilde yaşayabilmektir. Tasavvuf, kulluğu engelleyici mâniaları ortadan kaldırmaktan ve kulluğa vesile olacak imkânları temin etmekten başka bir şey değildir.<sup>265</sup>

Bu muhtelif târiflerin ortak yönleri itibâriyle tasavvufu; mü'minlerin iç âlemini düzelterek onları mânen tekâmül ettiren, kulu ahlâk-ı hamîdeye erdirerek, Hakk'a yaklaştıran ve bu sûretle de mârifetullâha ulaştıran bir ilimdir, şeklinde tarif edebiliriz.<sup>266</sup>

Bu genel açıklamalardan sonra Sühreverdî'nin bu konudaki kanaatlerine temas edelim.

Sühreverdî, tasavvufun mahiyeti hakkında, sûflerin yukarıda ifade ettiğimiz gibi mana olarak birbirine yakın olan, ancak lafzen farklılık arzeden bir çok açıklamalar yaptıklarını söyleyerek,<sup>267</sup> bunları şu şekilde kompoze eder:

“Sûfî, daima kalb tasfiyesi ile meşgul olan kişidir. Nefsin şaibelerinden kalbi tasfiye ederek, her anını dünyevî bulanıklıklardan temizler. Onun bu tasfiyesine, Mevla'sına karşı daima boynu bükük hâli yardımcı olur. Bu hâl onu sıkıntılardan ve dünyevî bulanıklardan arıtır. Nefsi, harekete geçip nefsanî sıfatlardan biriyle ortaya çıkacak olsa, sûfî onu uyanık basiretiyle derhâl fark eder ve neftsen kaçıp Allah'a sığınır. O, tasfiyeye devam sayesinde “cem” hâlini yaşar. Nefsin harekete geçmesiyle “fark” hâli ortaya çıkarak keder ve bulanıklık meydana gelir. Rabb'inden güç alarak kalbine hükmedince, kalbi de nefsinin etki altına alır. Nitekim Allah Teâlâ buyurur: “Ey inananlar! Allah için adaletle şahitlik edenler olun.” Âyette geçen Allah için adaletle şahitlik sıfatı, ancak tasavvufla tahakkuk eder. Sûfî, devamlı hareket hâlinde olmalı, ihtiyacını devamlı yalnız Allah'a arz ederek daima ona sığınmalıdır. Nefsin etkisine düşmemek için, iyi bir murakabe yapmalıdır. Bu manalara vakıf olan kişi, tasavvufun değişik ifadelerle anlatılan manalarının hepsini kavramış olur.”<sup>268</sup>

262 Erzurumlu İbrahim Hakki, Marifetname, c.II, s. 35.

263 Afîfî, Ebu'l-Alâ, Tasavvuf, Ter: Ekrem Demirci-Abdullah Kartal, İstanbul 2004, s. 39.

264 Koku, M. Zâhid, Tasavvufi Ahlâk, İstanbul 1975, c.II, s.25.

265 Hayranî, Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, Ankara 1986, s. 2; Temren, Belkis, Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi, Ankara 1995, s. 17; Küçük, Hasan, Tarikatlar, İstanbul 1976, s. 43.

266 Tasavvufun bir ilim olduğunu ifade eden Aynî, ancak bu ilmin kitaplar ve satırlardan değil gönülden gönüle öğrenilen bir ilim olduğunu söyleyerek batın ilmi adını verir. Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, s. 49; Gril, Denis, Sûfism: Love & Wisdom, “The Prophtetic Model of the Spiritual Master in İslam”, World Wisdom, Inc, 2006, s. 80.

267 Sühreverdî, Avârif, vr.21a.

268 Sühreverdî, Avârif, vr.21a.

Yukarıdaki açıklamalarıyla nefsi merkeze alarak tasavvufu anlatan Sühreverdî, benliğin inşa işlemine tasavvufî terbiye adını vermektedir.

Bu şekilde, sûfinin tanımından hareketle tasavvufu açıklayan Sühreverdî, sûfîlik ilminin adının tasavvuf olduğunu ve tasavvuf ilminin de sûfîyi anılan sıfatlara ulaştırılan ilim dalı olduğunu düşünmektedir.

Sühreverdî, tasavvuf ilminin tarihî gelişimini şu şekilde izah eder.

“Hz. Peygamber (s.)’in mesut devri geçtikten sonra bir kısım insanlar ilmi, Ashâb-ı Kiram’dan öğrendiler. Kendilerine de ‘Tabîîn’ adı verildi. Rasûlullah (s.)’in zamanı geçtikten sonra, peygamberlik dönemi geride kaldı. İlahî vahiy kesildi. Hz. Peygamber (s.)’in nuru gözlerden uzaklaşmaya ve gizlenmeye başladı. Çeşitli görüşler ve muhtelif arzular ortaya çıktı. Herkes, kendi fikirleri ile bir grup oluşturmaya başladı. Şahsî arzular ve indî düşünceler, ilmin tadını kaçırdı. Muttakîlerin oluşturdukları çevre ve fikirler sallanmaya, zühd sahiplerinin gayretleri sarsılmaya başladı. Cehâlet ve bilgisizlik çoğaldı. Cahilliğin ördüğü ağ ve oluşturduğu perdeler gerçekleri gizledi. Âdet ve alışkanlıklarla bunlara sahip olanlar arttı. Dünya ve dünyaya ait değerler kıymetlendi. Bunları elde etmeye çalışanlar çoğaldı.

Menfî şartların istila ettiği ortamda bazı insanlar, salih amelleri, yüce hâlleri, azîmette sadakatleri, dine ve dinî emir ve yasaklara kuvvetli bağlılıkları ile ayrı bir grup oluşturdular. Dünyaya ve dünyevî değerlere karşı zühdü benimsediler.<sup>269</sup> Yalnızlığı ve uzlet hayatını tercih ettiler. Kendileri için zaman zaman toplanabilecekleri, diledikleri zaman da tek başlarına kalabilecekleri zaviyeler inşa ettiler. Hayatlarını Suffe ehlinin hayatına benzeterek ve yalnızca onları örnek almak suretiyle, sebeplere sarılmayı terk edip, bütün varlıkları ile alemlerin Rabbi olan Cenâb-ı Hakk’a yöneldiler.<sup>270</sup> Bunun üzerine kendilerine güzel ameller, yüce hâller bahşedildi. Verilen ilmi anlayabilmeleri ve alabilmeleri için anlayış berraklığı ihvan edildi. Onların dillerinin içinde başka bir dil, marifetlerinin içinde ayrı bir marifet, imanlarının ardından ayrı bir iman ortaya çıktı.

Neticede, yalnızca kendilerinin bildiği ilimler ve yine kendilerinin anlayabildiği işaretler meydana geldi. Bildikleri bu manalara ve yakaladıkları bu hâllere işaret etmek üzere kendilerine has ıstılahları araştırmaya başladılar. Sonrakiler, öncekilerden aldıkları bilgi ve hâl birikimiyle bir silsile, her asırda devam eden bir yol ve dengeli bir uzmanlık dalı oluşturdular. Sûfî ismi, bu grubun arasında ortaya çıktı. Kendileri de, başkaları da onları bu isimle anmaya başladı. Böylece sûfî ismi onların adı ve âlâmeti, Allah’ı gerçek manada bilmek onların özellikleri, ibadet ve taatler onların kıyafetleri, takva remizleri, hakikatler de sır dolu dünyaları oldu.

Bu özellikleri ile sûfîler, toplumun garipleri, faziletlerin sahipleri, gayret kubbesinin sakinleri, hayret ülkesinin insanlarıdır. Onlar üzerine Cenab-ı Hakk’ın fazl ve keremi artarak gelmekte, Allah’a olan aşklarının ateşi devamlı çoğalmaktadır. Bununla da yetinmeyerek ‘daha var mı?’ diye beklemektedirler.”<sup>271</sup>

269 Arberry, A. J., Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış, Ter: İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2004, s.37.

270 Sühreverdî, Nüğbetü’l-Beyân, vr. 20a.

271 Sühreverdî, Avârif, vr.22a-b; Ateş Süleyman, İslam Tasavvufu, s. 5.

Görüldüğü üzere Sühreverdî, Hazreti Peygamber (s.)'in ahirete irthâlinden sonra, insanların vahy nimetinden ve Hazret Peygamber(s.)'in irşâdından mahrum kaldıkları için, ilmi, Ashâb-ı Kiram'dan tahsil ettiklerini, bu insanlara Tabiîn adı verildiğini bu mesut devrin de bitmesiyle, insanlar arasında farklı görüşlerin ve indî yorumların arttığını, bunun ise ilmin tadını kaçırdığını, ayrıca dünyevî imkanların çoğalması ve Müslümanların zenginliğe kavuşması ile, dünyanın onlara güler yüzüyle ve aldattıcılığıyla kalblerine girerek, onları ilk dönemdeki iyi hâllerinden ve dindarlıktan uzaklaştırdığını, bu duruma bir nevî tepki olarak<sup>272</sup> ve selevin hayatını kendilerine numûne alan bir grubun zuhur ettiğini ve bu grubun, dünyaya ve dünyevî olan herşeye sırt çevirerek zühdü benimsediklerini<sup>273</sup> daha sonraki aşamada ise kendi aralarında buluşup bilgi alış verişinde bulunacakları ve istedikleri zaman da yalnız kalabilecekleri müesseseler inşa ettiklerini, yine bu birlikteliğin bir sonucu olarak da kendi aralarında ancak kendilerinin bildiği özsöl bir ilim meydana getirdiklerini ve sadece kendilerinin anlayabildiği özel bir terminoloji<sup>274</sup> ve sembolik bir dil geliştirdiklerini ifade etmektedir. Bu farklı ve özel ilim tasavvuf ilmi ve bu özel kavramlar da tasavvufî kavramlar olarak tarihteki yerini almış oldu.<sup>275</sup>

Sûfiler, kaynağını Kur'ân ve sünnetten ahz ederek tedvin ettikleri ve ismine tasavvuf dedikleri bu ilmi,<sup>276</sup> ilimlerin en şereflişi olarak tanımlamışlardır. Her ilmin şerefi, konusuna göredir. Kelam ve felsefe Allah'ın zât ve sıfatlarından bahsetmekle birlikte, O'na yaklaştırma yollarından bahsetmezler.<sup>277</sup> Hâlbuki bu, maksad-ı aksâdır. Tasavvuf ilmi, Allah'ın isim ve sıfatları, âlemin hakîkati ve tek hakikat olan Allah'a dönüşün keyfiyetinin ilmidir. Dolayısıyla en mühim ilim, tasavvuftur.<sup>278</sup>

Tasavvuf ilminin diğer ilimlerden üstünlüğünü ve farkını açıklayan Sühreverdî; diğer ilim dallarının tahsili esnasında talibin dünya muhabbetini taşımasının veya takvadan uzak bir yaşantı yaşammasının, tahsiline zarar vermeyeceğini ifade eder. Ona göre bu durum, bazen talibin ilme karşı iştiağını bile artırabilir. Çünkü talib, elde edeceği dünyevî makamı düşünerek azimle çalışır. Ancak, tasavvuf ilmi böyle değildir. Sühreverdî, tasavvuf ilmini tahsil için en önemli şartın, terk-i dünya ve muhabbet-i dünyadan ferâgat olduğunu düşünür. O, takvadan uzak bir yaşantıya sahip olan bir talibin, tasavvuf ilmini tahsile başlamasının bile mümkün olamayacağını hatırlatır.<sup>279</sup> Bu konuda o şöyle der: "Fakat ehl-i tasavvufun ilmi, dünya menfaatleriyle elde edilmez, hevâ ve hevesten kaçınmadıkça

272 Çağrıncı, Mustafa, "İslam", TDVİA, İstanbul 2001, c. XXII, ss. 15-6.

273 Altıntaş, Ramazan, "İtikadî Açından İbnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 118.

274 Tasavvufu alandışlıkların anlamayışını sebepleri sadedinde bu özel terminolojinin etkisi için bkz: Cebecioğlu, Ethem, "Some Reasons for the Inability of Layman to Understand Süffism", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.1, sy.1, ss. 9-26; a.m., "Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Dene-me", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy. 17, Ankara 2006, s. 20.

275 Tasavvufun bir ilim dalı olarak ortaya çıkışı hakkında bilgi için bkz: Yüce, Abdülhakim, "Bir İlim Olarak Tasavvuf", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, s. 21; Tasavvuf Terimlerinin Tarihi gelişimi ve teşekkülü hakkında bir yorum için bkz: Damar, Abdullah, "Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy. 17, Ankara 2006, ss. 161-89.

276 Nicholson, R.A., Tasavvufun Menşei Problemi, Trc: Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, ss. 37-73; Anthony, Michael, Early Islamic Mysticism: Süffî, Qur'an, Miraj, Poetic and Theological Writings Paulist Press, New York 1996, ss.29-73.

277 İbn Teymiyye, Akidetü'l-Vâsiyye, Ter: Beşir Eryarsoy, Guraba Yay., İstanbul 2000, s. 66 vd.

278 Baz, İbrahim, Abdülehad Nûrî ve Tasavvuf Anlayışı, Basılmamış Doktora Tezi, s.3,

279 Sühreverdî, Avârif, vr.15a.



bu ilmin hakikatine ulaşılmaz, takvâ medresesi dışında da öğretilmez.”<sup>280</sup>

Sühreverdî, “Allah’tan ittikâ edin, O size (gerekeni) öğretir,”<sup>281</sup> âyetini bu duruma delil olarak gösterir. Ona göre, bununla hakikî ilmin, takvanın mirası olduğu anlatılmaktadır. Yani yaşamanın zarurî bir ilim doğuracağına, şuur oluşturacağına işaret eder. Bu topluluğun ilminden başkası, şüphesiz bu ilimden daha kolaydır.<sup>282</sup>

Görüldüğü gibi Sühreverdî, tasavvuf ilminin tahsilinde, hevâ ve hevesten kaçınmanın lüzûmu ve bu takvânın gerekliliği gibi sebeplerle, diğer ilimlerin tahsilinden farklı olduğunu söyleyerek, tasavvuf ilminin faziletini ispatlamaya çalışmaktadır. Yine Sühreverdî, tasavvuf ilminin Allah tarafından talim edildiğini de zimnen ifade etmiş olmaktadır. Çünkü âyetteki ilim eğer tasavvuf ilmi ise - ki Sühreverdî, bu kanaattedir-takvanın bir semeresi ve belki de bir mevhibe-i Rabbânî olarak, Allah Teâlâ ehl-i takvaya gerekli olan bir ilmi öğreteceğini beyan<sup>283</sup> buyurmaktadır. Yani bilginin amele dönüşmesi şuur ve inanç oluşturur.

İslamî ilimler; itikadî ilimler, fikhî ilimler ve ahlâkî ilimler olarak üç kısma taksim edilmiştir. “Cibrîl Hadisi”<sup>284</sup> olarak bilinen hadiste, Hazreti Peygamber (s.)’e yöneltilen “İmân nedir?” sorusuna verdiği cevap, kelim ve akâidin; “İslam nedir?” sorusunun cevabı, fikhin; “İhsan nedir?” sorusunun cevabı da tasavvuf ilminin konusunu oluşturmuştur.<sup>285</sup> Bu düşünceden hareketle tasavvufun, İslam dininin ahlâkî ilimler bölümünde yer alan bir ilmî disiplin olduğunu söyleyebiliriz.<sup>286</sup>

Bu anlamda fıkıh, İslam’ı bilmek ve anlamaksa, tasavvuf da bunu yaşamak ve bazen de anlatmaktır.<sup>287</sup>

Bu ilmî disiplin, tarihî süreç içerisinde sırasıyla zühd dönemi, tasavvuf dönemi ve tarikatlar dönemi<sup>288</sup> şeklinde; üst başlıkta tasavvuf ismiyle; bunun temsilcileri ise zâhid, âbid, nâsik, kurâ,<sup>289</sup> bekkâin<sup>290</sup> gibi isimlerle tesmiye olunmuştur.<sup>291</sup>

280 Sühreverdî, Avârif, vr.15a.

281 Bakara, 282.

282 Sühreverdî, Avârif, vr.15a.

283 Yine takvanın bir semeresi olarak Hakk’ı Bâtıldan ayıracak bir “furkan”ın verileceği de bir başka âyette tebşir buyurulmuştur. “Ey inananlar! Allah’tan sakınırsanız, O size iyiyi kötüden ayırt edecek bir anlayış verir, kötülüklerinizi örter, sizi bağışlar. Allah büyük, bol nimet sahibidir.” Enfal, 29.

284 Buhârî, İman, 37.

285 Konur, Himmet, “Şeriat ve Tasavvuf”, İslamiyat Dergisi, Ankara 1998, sy.4, s.119; Köksal, İsmail, “Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.1, sy.2, Ankara 1999, s. 83; Fahri, Macit, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, Ter: Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 2002, s.14.

286 Ensarî, Abdülhak, Şeriat ve Tasavvuf, Ter: Yusuf Yazar, Ankara 1991, ss. 50-1.

287 Tabakoğlu, Ahmet, “Tasavvuf ve İktisat”, Vefatının 10. yılı Sebebiyle M. Zâhid Koktu ve Tasavvuf Sempozyumu, İstanbul 1994, s. 20; Köksal, a.g.m., s. 87.

288 Tasavvufun geçirmiş olduğu dönemler ve temsilcileri hakkında; Yılmaz, Hasan Kâmil, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss. 831-49; Uludağ, Süleyman, İslam Düşüncesinin Yapısı, ss. 114-117; Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihî, ss. 115-119, 180-188, 191-199; Güngör, Erol, İslam Tasavvufunun Meseleleri, ss. 65-96; Arberry, Arthur John, “Tasavvuf”, İslam Kültür ve Medeniyeti, İstanbul, 1989, c. IV, ss. 145-157; Temren, Belkis, Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi, Ankara, 1995, ss. 23-28; Küçük, Hülya, Tasavvuf Tarihine Giriş, ss. 59-123; Güner, Dilâver, Abdulkâdir-i Geylânî, İnsan Yay., İstanbul, 1999, ss. 37-43.

289 Süflere verilen isimler hakkında; Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, ss. 43-45; Fidan, Mehmet Emin, Tarihi Gelişimi İçerisinde Süflilik, İstanbul, 1997, ss. 131-132.

290 Uludağ, Süleyman, “Bekkâin”, TDVİA, İstanbul 1992, c.V, s. 364.

291 Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-Esbahânî, Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtu’l-Asfiyâ, I-X, Kahire, trs. c. I, ss.

Bu anlamda tasavvufun temel konusunun, ihsan makamında İslam'ı yaşamaya çalışan insan tipini inşâ etmek olduğunu söyleyebiliriz. Bu vasıftaki insanın inşâsının hangi metotlara bağlı olduğunu, ruhî tekâmül ve eğitiminin aşamaları ve yöntemleri, bu ilmin temel konusunu oluşturur.<sup>292</sup>

Sühreverdî de bu genel anlayışa paralel bir şekilde “sûflerin ilmi” olarak isimlendirdiği tasavvuf ilminin konusunu, nefsi tanımak olarak açıklar:

“İlm-i yakîn, ilm-i ihlas ve ilm-i nefis gibi ilimleri bilmek, özelliklerini ve yapılarını tanımak gerekir. Bilhassa ilm-i nefis'i ve özelliklerini bilmek, sûflerinde en kıymetli ilimlendendir.”<sup>293</sup>

“Sûfler nefsi en iyi tanıyanlar olduğu gibi, dünyanın çeşitli hâllerini, hevâ ve hevesinin inceliklerini, nefsin gizli arzularının aşırılıklarını, kötülüklerini ve geçici hazlarını da en iyi bilenlerdir. Onlar nefsin söz, davranış, soyunma, giyinme, yeme, uyuma gibi zarurî isteklerine karşı zaruret sınırında durmayı bildikleri gibi, tevbenin hakikatlerini de en iyi bilenlerdir. Gizli günahkarları bilmek ve iyi kişilerin hasenatları hükmünde olan kötülükleri tanımak, malayaniyi terk ederek nefsin çeşitli isteklerinden kurtulmak insanın hatırına gelen gizli günahlardan kaçınmak, zihni meşgûl eden faydasız düşüncelerden uzaklaşmak onların en iyi bildiklerindedir.”<sup>294</sup> Zihinsel düzenlemeye yapılan bu mana açılımı insan benliğinin inşasında çok büyük bir önemi haizdir.

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Sühreverdî, tasavvufun mevzuunun, insanın manen terakkî etmesini temin sadedinde gerekli olan konular olduğunu düşünmektedir. Gerçekten de tasavvuf, başka bir ilim dalının alanına girmeyen bu konuları incelemeyi hedeflemiştir.

Sühreverdî, tasavvufun diğer ilim dallarından farklı olarak zevk ile ve tadarak elde edilen bir ilim dalı olduğunu düşünür. Bu şekilde o, tasavvufun yaşama boyutuna işaret eder. Bu ilim, kitaplardan tahsille ve dışardan bakılarak öğrenilmez. Bu anlamda tasavvufu, tatbîkî ilimler içerisinde mütalaa etmemiz mümkündür.

---

17-20; Kelâbâzî, Ta'arruf, ss.53-8; Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb, ss. 111-112; Doğrul, Ömer Rıza, İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf, İstanbul, 1948, ss. 62-64; Nicholson, Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Târîhih, Arapça'ya çev.: Ebu'l-A'lâ Affî, Kahire, 1956, s. 66; İz, Mahir, Tasavvuf, s. 36-41; Aynı, Mehmet Ali, İslam Tasavvuf Tarihi, Akabe Yay., İstanbul 1985, s. 9; Kara, Tasavvuf ve Tarîkatlar Tarihi, ss. 26-27.

292 Stoddart, William, Sûfism: Love & Wisdom, “Aspects of Islamic Esoterism”, World Wisdom, Inc, 2006, s. 240.

293 Sühreverdî, Avârif, vr.14b.

294 Sühreverdî, Avârif, vr.14b. Sühreverdî, sûflerin ilimlerini başlıklar altında ifade etmiştir. Bütün bunlar tasavvuf ilminin konusunu oluşturan alt başlıklardır: “Sûfler, ilm-i murakabeyi ve onun aksayan yönlerini ilm-i muhasebe ve riâyeti, ilm-i tevekkülün hakikatlerini, tevekkül edenlerin düştükleri günahları ve tevekkülün kötü taraflarıyla kötü olmayan cihetlerini iman gereği olan tevekkül ile ehl-i irfana ait tevekkülün özelliklerini ve farklarını da en iyi bilen onlardır.Yine onlar ilm-i rızayı ve rıza makamının günahlarını ilm-i zühdü ve onun zarurî sınırları ile onun hakikatten ayrılmayan şeyleri, zühdün zühd içindeki gerçeğini, zühd içinde zühdün üçüncü hâli olan zühdün aslını bilirler. İlm-i inabet ve ihtiyacı dua edilecek iyi zamanları bildikleri gibi, duadan ne zaman vazgeçtiklerini ve nerede susulacağını da en iyi bilirler.İlm-i muhabbeti ve emre uymak olarak tefsir edilen muhabbetin geniş manası ile ahiret ulemasının özel muhabbeti arasındaki farkı da iyi bilirler. Sûfler ise ayrıca özel muhabbetin, muhabbet-i zâtan muhabbet-i sifata kadar değişen kısımlarını, kalbî muhabbet ile ruhî muhabbeti, akfî muhabbet ile nefisî muhabbet arasındaki farkları da iyi bilirler. Ayrıca makamı mühib ile makam-ı mahub, mürîd ile murâd arasında ne fark olduğunu da bilirler.Sonra onlar ilm-i heybet, ilm-i üns, ilm-i kabz ve ilm-i bast gibi müşâhede ilimlerini, kabz ile hemm, bast ve meşat arasındaki farkı bilirler.Fenâ ve bakâ ilimlerini bildikleri gibi, fenânın çeşitli dereceleri arasındaki özelliklerini, kişiyi Rabbinden ayıran perdeleri, tecelliyi, cem'i, fark'ı levâmî'i, tavâli'i, bevâdi'i savh'ı, sekr'i ve benzerlerini iyi bilirler. Sühreverdî, Avârif, vr.14b.

“Bütün bu ilimler, zevk ile anlaşılan ilimler olduğundan, onlara ancak zevk ile tatmak ve vicdanî olarak yaşamak suretiyle ulaşılır, dışarıdan bakmakla değil! Bunlar tatlı ve şeker gibidir, anlatmakla tadına varılmaz, ancak tadan bilir.”<sup>295</sup>

Sühreverdî, bu tatma meselesini ise öğrenilen ilimle amel etmek şeklinde açıklar. Yani bu, bilgiye amel kalitesi ve şuur seviyesi kazandırma ameliyesidir. Ona göre tasavvuf ilmini tahsil için öğrenilen ilmin hemen hayata geçirilmesi ve tatbik edilmesi şarttır.<sup>296</sup>

“Bütün bunlar, ilim içinde ilimdir ve gereği ile amel etmek lazımdır.”<sup>297</sup>

Yine Sühreverdî, tasavvuf yolunun, gerçek mânâda ancak hâl ehli olanlarca anlaşılabilirliğini, bunun sebebinin de, tasavvufî hikmetlerin, yoruma müsait bir takım sembol, mecaz ve farklı ifadelerle dile getirilmesi olduğunu, düşünür. Bu yüzden işin iç yüzünü bilmeyenler, bu durumu yanlış anlamış ve Hak yolunu bulamamışlardır.<sup>298</sup>

Diğer alanlarda olduğu gibi, tasavvufun da kendine has bazı söylemleri, yorumları ve uygulamaları vardır. Bilindiği gibi tasavvuf, sembolik ifadelerin çokça kullanıldığı bir alandır. Bu nedenle, bazı ifadelerin anlaşılması için tasavvuf terminolojisinin de iyi bilinmesi gerekmektedir. Alan dışı olanların, bu terminolojiyi bilmedikleri için bazı yanlış anlamalara ve yorumlara gittikleri görülmektedir.<sup>299</sup>

Sühreverdî, “Meşayihın sözleri, anlamları bakımından birbirinden farklı ve çeşitlidir. Çünkü onlar sözlerinde, makamlardan başka, içinde buldukları durum ve hâllere işaret etmişlerdir. Bunların birbiriyle açıklanabilmesi için, bazı kaidelerin bilinmesine ihtiyaç vardır.”<sup>300</sup> diyerek bu durumun sebebinin izah etmiştir.

Bu anlamda Sühreverdî, tasavvufun tarihî seyrini ve gelişimini anlatırken, sûfler arasında sadece kendilerinin anladığı bir takım sembol ve kavramların ortaya çıktığını şu şekilde ifade eder.

“Neticede yalnızca kendilerinin bildiği ilimler ve yine kendilerinin anlayabildiği işaretler meydana geldi. Bildikleri bu manalara ve yakaladıkları bu hâllere işaret etmek üzere, kendilerine has birtakım ıstılah ve terimleri araştırmaya başladılar. Sonrakiler, öncekilerden aldıkları bilgi ve hâl birikimiyle bir silsile, her asırda devam eden bir yol ve dengeli bir uzmanlık dalı oluşturdular.”<sup>301</sup>

295 Sühreverdî, Avârif, vr.14b.

296 İlimle amelin gerekliliği hususunda Süfyan b. Uyeyne şöyle demiştir: “İnsanların en cahili, bildiği hâlde yapmayan, en faziletlisi ise Allah’tan en çok korkandır.” Sühreverdî, bu sözü şöyle yorumlar: “Bu söz gerçekten doğrudur. İlimle âmil olmayanın hakikaten alim olmadığını ortaya koymaktadır. Böyle kişilerin düzgün ve güzel konuşması, olgun görünmesi, merhametli oluşu, münazara ve münakaşa kuvvetli oluşu seni aldatmasın! O hakikatte cahildir, alim değil! Allah’ın ilmi bereketiyle onun tevbesini kabul buyurması hâli müstesna, İslam yolunda elde edilecek bilgi sahibini zarara uğratmaz. İlimi ile âmil olmayan alimin, ilmin bereketi ile amele dönmesi umulur. Sühreverdî, Avârif, vr.12b.

297 İlimle amel etmenin gerekliliği hususunda Süfyan b. Uyeyne şöyle demiştir: “İlmin ilk merhâlesi dinlemektir, sonra anlamak, sonra ezberlemek, sonra öğrendiği ile amel etmek, sonra da bildiklerini öğretmek gelir.” Sühreverdî, Avârif, vr.14b. Sühreverdî, ilimle amel etme meselesinde sûflerin hâlini; “Nitekim sûflerin kalbleri, temiz tynetle yakın münasebet içinde olduğundan, ilimden de en büyük nasibi onlar almışlar ve gönülleri ilimle dolmuştur. Böylece, öğrendiler, öğrendikleriyle amel ettiler, bildiklerini de insanların istifade etmeleri için onlara öğrettiler.” diyerek açıklamıştır. Sühreverdî, Avârif, vr.7b.

298 Aynı eser, s. 27.

299 Cebecioğlu, Ethem, Cebecioğlu, Ethem, “Some Reasons for the Inability of Layman to Understand Sûffism”, İlimi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.1, sy.1, ss. 9-26

300 Sühreverdî, Avârif, vr.20a.

301 Sühreverdî, Avârif, vr.22b.

Sühreverdî, fakrı,<sup>302</sup> tasavvufun esası ve dayanağı olarak görür. Bu durum, tasavvufi mertebelere ermenin yolunun, fakrdan geçtiği anlamında yorumlanabilir.<sup>303</sup> Yoksa fakrın, tasavvufla gerçekleştiği anlamına göre değildir.

Sühreverdî, tasavvufun güzel ahlâkın elde edilmesi anlamında tarif edilmesi bağlamından hareketle, onun zühdden ve fakrdan üstün olduğunu ifade eder. Hatta “Şeref ve değerine rağmen, fakrın son mertebesi, tasavvufun başlangıcıdır.”<sup>304</sup> düşüncesindedir.

## 2. SÛFÎ KAVRAMI

Sûfî kavramı “sûfa nispeti olan” anlamında Arapça bir kelimedir.<sup>305</sup>

Sûfî kavramı tasavvufun temel tartışma konularından birisidir. Mutasavvıflar bu kavramı değişik şekillerde izah etmişlerdir. Tasavvuf kavramının tarifinde olduğu gibi, sûfî kavramında da aynı öz, farklı lâfızlarla beyan olunmuştur. Ayrıca yine tasavvuf kavramında olduğu gibi sûfî kavramında da her mutasavvıf bu kavramı, içinde bulunduğu kendi hâline göre tanımlamıştır.

Bişrû'l-Hafî sûfîyi, Allah için kalbini saflaştıran kimse olarak tanımlar.

Zünnûn (ö. 245/859) ise, sûfî, konuşunca sözü sahip olduğu hâli yansıtan kimsedir, demiştir.

Nahşebî (ö.245/859), sûfî hiçbir şeyin kendisini kirletemediği ve her şeyin kendisi vasıtasıyla temizlendiği kişidir demiştir.

Tüsterî (ö.283/896) ise sûfîyi, pislikten arınan, tefekkürle dolan, beşeriyetten Allah'a yönelen, yanında altın ve çamurun eşit olduğu kişi olarak tarif eder.<sup>306</sup>

Sühreverdî, sûfî kavramının açıklamasına, Hazreti Peygamber (s.)'in yün elbise giydiğine dair hadisi rivâyet ederek başlar. Bu şekilde sûfî kavramının nasıl geliştiğine dair bir ön düşüncesi olduğu imâsını uyandırır.

“Şeyh Ebu Zür'a Tahir b. Muhammed b. Tahir (r.a.), bize Enes b. Malik (r.a.)'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Rasûlullah (s.) kölelerin davetlerine gider, çağrılarına cevap

302 Sûfî, kimseye düşmanlık etmeyen ve kimsenin kendisine düşmanlık etmediği, yokluk yolunu seçmesi münâsebetiyle de dünyevî hiçbir şeye mâlik ve muhtâç olmayan, fakr sâhibi kişidir. Sûflerin fakr kavramıyla anlatmaya çalıştığı dünyalık bir şeye mâlik olmamak, daha doğru ifade ile dünyalık metanın emânetçisi olduğunun şuurunda bulunmak ve o metân kendisini Allah rızasına muhâlif herhangi bir iş yapmaya yönelmesine müsaade etmemek, yani metân mülkü ve mahkumu olmamak durumu psikolojik açıdan da benliğin teşekkülünde büyük önem arz eder. Meister Eckhart bu konuda şöyle der: “Ruh-sal zenginlik ve güçlülüğe erişmenin tek çâresi, hiçbir şeye sâhip olmamak, kendisini açık ve boş yapmak; yani, gerçek benliğe giden yolun önünü kapatmamaktır.” Bkz. Fromm, Erich, Sahip Olmak Ya da Olmamak, çev.: Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul, 1997, s. 44.

303 Sühreverdî, Avârif, vr.20b.

304 Sühreverdî, Avârif, vr.20a.

305 er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 499; İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, Beyrût 1990, c.IX, s.199; Suâd, el-Mu'cemu's-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 584-7; Abdü'l-Münim el-Hıfnî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 840-5; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.529.

306 Cebecioğlu, Ethem, Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri, AÜİFD, Ankara 1987, c. XXIX, s. 389-406,

verir, eşeğe biner ve yün elbiseler giyerdi.”<sup>307</sup>

“Bu sebeple bir grup, yumuşaklığı, teminindeki kolaylık ve Peygamberlere mahsus bir giyecek olması dolayısı ile sûflerin yün ve yünlü elbise giymelerini dikkate almış, onlara, “yün elbise giyen” anlamında “sûfi” adını vermiştir.”<sup>308</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, teminindeki kolaylık ve yumuşaklığından ve Hazreti Peygamber (s.)’in de giydiği bir giysi çeşidi olmasından ötürü yünün, sûflerin giysisi olduğunu ve bundan dolayı da yün giyen anlamına, sûfi isminin meşhur hâle geldiğini düşünmektedir.

Bu konuyla ilgili Sühreverdî, Hz. İsa’nın yün giydiği, Hz. Musa’nın Tuva vadisinde vahiy aldığı vakit yünlü bir elbise giymiş olduğu, Bedir savaşına katılan sahabenin giysilerinin yün olduğu, Ashâb-ı suffenin elbiselerinin de yine yün olduğu şeklindeki rivâyetleri nakleder.<sup>309</sup>

Sûflerin yünü tercih etme sebeplerini de izah eder:

“Sûflerin yün ve yünlü elbiseleri diğer giyeceklere tercih etmelerinin sebepleri arasında; dünyanın geçici süslerini terk etmek, aldatıcı cazibelerine kapılmamak, açıklıklarını giderecek kadar yemek, avret yerlerini örtecek kadar giyinmek, bu hususlarda kanaatkar davranmak, maddi-manevî bütün güçlerini ahiretle ilgili işlere vermek, zikredilebilir.”<sup>310</sup>

Görüldüğü üzere yünden mamul elbise giyinmek sosyo-ekonomik temelde, o devre göre, kanaatkarlık ve zühd olarak kabul görmektedir. Her hususta olduğu gibi giysi hususunda da kifâyet miktarıyla yetinmeye çalışan sûfler bunu sağlamaya yönelik olarak yünlü elbiseler giymişlerdir.

Yine Sühreverdî, bunun bir diğer sebebi olarak da sûflerin tüm gayretlerini Hakk’ın rızasına bezl ettiklerini ve nefislerini razı etmekle meşgul olmadıklarını gösterir.

“Sûflerin bütün gayretlerini ahirete yöneltmeleri, Mevlalarına hizmet ve ibadet etmek için çokça çalışmaları sebebiyle, nefislerinin isteklerini yerine getirmeye ve rahatlarını düşünmeye fırsat bulamadılar.”<sup>311</sup>

Tasavvuf tabirinin de sûf kökünden türetilmiş olduğu düşünen Sühreverdî, bu konuda şu açıklamayı yapar:

307 Tirmizî, Cenâiz, 32; Peygamberimiz (s.)’in zühd hayatı için bkz: Uludağ, Süleyman, “Dünya”, TDVİA., İstanbul 1994, c.X, s. 23.

308 Sühreverdî, Avârif, vr.21a; Rosicrucian Editors, The Rosicrucian Forum c. XXI, August 1951, No: 1, Kessinger Publishing, 2004, s.67; Guenon, Rene, İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış,, Ter: Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 33; Yüce, Abdülhakim, “Bir İlim Olarak Tasavvuf”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, s. 21; Derin, Süleyman, “The Origins of the term Sûfi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, s. 111.

309 Ebu Davud, Libas, 5,6; Tirmizî, Kıyamet, 38. İbn Hâldun, Abdurrahman, Mukaddime, Ter: Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1989, c.II, s. 541; Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, s. 36; Doğrul, Ömer Rıza, Tasavvuf, İstanbul 1948, ss. 60-1; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatler, ss.24-7; Selvi, Dilaver, Kuran ve Tasavvuf, Şule yay., İstanbul 1997, ss. 20-1; Köksal, İsmail, “Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.1, sy.2, Ankara 1999, s. 85; Uludağ, Süleyman, “Aba”, TDVİA., İstanbul 1988, c.I, ss. 4-5.

310 Sühreverdî, Avârif, vr.21a.

311 Sühreverdî, Avârif, vr.21a.

“Tasavvuf”un yün manasına gelen “sûf”tan türetildiği düşüncesi hem mana hem de türetilme esasları bakımından doğru kabul edilmektedir. “Kamis” (gömlek) giyen kimseye “Gömleğini giydi” anlamında “Tekamessa” denildiği gibi; “sûf (yün)” giyen kimseye de “Yün ve yünlü elbise giydi” anlamında “Tesavvefe” denilmiş olabilir.”<sup>312</sup>

Sûfilere neden sûfi denildiği sorusunun cevabını da vermeye çalışan Sühreverdî, sûfilerin hâllerinin devamlı aynı durumda olmadığını sürekli olarak bir hâlden diğerine geçerek, farklı farklı hâllerde bulduklarını, bundan ötürü onların bu durumlarıyla tanımlanmasının mümkün olmadığını ve bundan dolayı da kendilerine elbiseleri dikkate alınarak bir isim verildiğini savunur.

“Sûfler, daima bir hâlden diğer bir hâle geçtikleri, yüce bir hâlden daha yüce bir hâle yükseldikleri için “Seyr” ile “Tayr” arasında ve değişken bir durumda bulunmaktadır. Bu yüzden onların oldukça geniş ve değişken olan durum ve özelliklerini belli bir takım kelime ve sıfatların dar kalıpları arasına sığdırarak ifade etmek mümkün değildir. Onların vicdanlarında meydana gelen değişiklikler ve yakaladıkları manevî terakkiler çok çeşitli olduğu için, onların bu özelliklerini bir hâl, ya da tek bir sıfat ile ifade etmek imkansızdır. Bu düşünceden hareketle sûfilerin dış görünüşlerini toparlayıcı bir özellik düşünülmesi ve giydikleri elbiseye göre anılmaları cihetine gidilmiştir.”<sup>313</sup>

Sûfi şeklindeki ismin meşhur olmasının bir diğer sebebi olarak da, sûfilerin hâllerini gizlemek ve makamlarının yüceliğinin dillere düşmesini önlemek için onların dış görünüşlerine ait bir sıfatla isimlendirildiğini söyleyen Sühreverdî, bunun da edebe en layık olan bir davranış olduğunu kaydeder:

“Allah’a olan yakınlığı ifade etmek çok güç olduğu için, sûfilerin hâlleri gizlemek, makamlarının yüceliğini dillere düşmekten korumak üzere yalnızca dış görünüşlerine ve elbiselerine işaret etmekle yetinildi. Çünkü kulun Allah’a olan yakınlığını göstermek ve bunu apaçık ortaya koymak, oldukça güç ve yüce bir iştir. Onların gönüllerindeki gizleyerek, kıyafetleriyle tanıtılması edebe de en uygun olan bir davranıştır. İçte ve dışta, sözde ve davranışlarda edebi gözetmek sûfliğin temeli, tasavvufun da esasıdır.”<sup>314</sup>

Yine sûfilere bu ismin verilmesine, giydikleri elbisenin onların, dünyaya karşı zühd duygusuna sahip olduklarının ve hevâ ve heveslerine karşı koyduklarını işaret etmekte olduğunu<sup>315</sup> savunur.

“Sûfilerin giydikleri elbiseye nispetle tanıtılması şöyle de değerlendirilebilir: Onların giydikleri elbiseye nispetle tanıtılması, dünyaya karşı gösterdikleri kayıtsızlığa ve yumuşak elbise isteme hususundaki nefslerinin, hevâ ve heveslerinin çağrılarına değer vermediklerine işaret etmektedir.”<sup>316</sup>

Bu şekilde dış görünüşleriyle tanımlanmaları, tasavvuf yoluna yeni girecek olanın

312 Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Menâhicü’l-Ârifin, s. 11; Nicholson, R.A., Tasavvufun Menşei Problemi, Ter: Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2004, ss.76-7; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 55; Sühreverdî, Avârif, vr.21b.

313 Sühreverdî, Avârif, vr.21b; Benzer düşünce için bkz: Affi, Tasavvuf, s.32.

314 Sühreverdî, Avârif, vr.21b.

315 Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Menâhicü’l-Ârifin, s. 17.

316 Sühreverdî, Avârif, vr.21b.

onları daha kolay anlayabilmesine sebep olacaktır ve işin tâ başında dünyevî zevk ve hevâya karşı konulacağı bilinmesine yardım edecektir.

“Bu sebeple tarikata yeni giren ve sûflerin arasına yeni karışan mübtedî bir mürid, kendisini her türlü güçlüğe, sıkıntıya ve azlığa alıştıır. Yiyecek-içecekler ile giyeceklere karşı gösterilecek tavrın birbirinden farklı olmadığını bilir ve bu duygular içinde tarikata adımını atar. Tasavvufu böyle tanıtmak, mübtedîlerin bile anlayabileceği bir iştir. Sûfler dış görünüşleri ile değil de, çok değişik olan iç hâllerinden biri ile tarif etmek ve böylece isimlendirmek, onların tanınmasını ve mübtedîlerin keyfiyeti kavramalarını güçleştirir. Bu yüzden sûflerin zahirî özellikleriyle tanıtılması ve adlandırılması, anlaşılmaları bakımından daha kolay ve faydalıdır.”<sup>317</sup>

Sühreverdî, sûflerin dış görünüşleriyle tanımlanmasının bir hikmeti olarak da; sûflerin, yaşadıkları yüce hâllerden birine dayanılarak adlandırılmasının, aldatıcı bir iddiayı da ihtiva edebileceğini, onların giydikleri yün ve yünlü elbiseye nispetle sûfi diye anılmasının, onları böyle bir iddiadan da uzaklaştıracağını da kaydederek şöyle der:

“Sûflerin yün ve yünlü elbise giymeleri, aynı zamanda kendilerinin dış görünüşlerine de işaret eder. Zahirî bir hükümdür. Onların, içinde yaşadıkları bir hâl, ya da bir makam ile adlandırılması ise batınî bir hükümdür. Zahirî hüküm, batınî hükümden daha doğru ve daha iyidir. Giydikleri yün elbiseler dolayısıyla bunlara “sûfi” denilmesi, durumlarını en iyi ifade eden, tevazu ölçüsüne de daha uygun bir düşüncedir.”<sup>318</sup> Sühreverdî burada da görüldüğü üzere, dışa ait olan zahirî hükmün gönüle ait olan batınî hükümden daha gerçekçi olacağından hareketle, sûflere dış görüntülerine nispetle bir ismin verilmesinin daha doğru olacağını ifade etmektedir.

Diğer bir yönden de günümüz psikoloji biliminin de kabul ettiği gibi, dış görünüş ve davranış tarzının, insanın ruhsal dünyası ve benlik yapısı ile yakın bir irtibatı vardır. Giyilen elbise, model ve renk olarak, kişinin iç dünyasını yansıtan bir mahiyet içerir.

Sûflerin, kendiliklerinden bilinmemeyi, gizli kalmayı, alçak gönüllülüğü, boynu büküklüğü, bir kenara çekilerek gizlenmeyi tercih ettikleri için, toplum tarafından değer verilmeyen ve iltifat edilmeyen, yolda bulunmuş bir hırka, ya da işe yaramaz diye atılmış bir yün parçasına benzetildiklerini ifade eden Sühreverdî,<sup>319</sup> bu sebeple; “Kûfe’ye nispet edilen bir kimse nasıl “Kûfi” diye adlandırılıyorsa, değersiz bir yün parçası olan “sûf”a nispet edilenler de “sûfi” diye isimlendirilmiştir.”<sup>320</sup> demektedir.

Sühreverdî, sûfler, salihler, zâhidler, giyimine önem vermeyen kimseler ve abidlerin, yün ve yünlü elbise giymeyi adet hâline getirdiklerinden ve bunu da asla terk etmediklerinden<sup>321</sup> hareketle böyle bir düşüncenin, kastedilen manaya yakın olduğunu ve türetiliş bakımından da dile uygunluğunu kabul eder.

Sühreverdî, sûflere sûfi kelimesinin ilk safta yer aldıkları için verildiğini de söyler.

317 Sühreverdî, Avârif, vr.21b.

318 Sühreverdî, Avârif, vr.21b.

319 Benzer görüşler için bkz. Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Menâhicü’l-Ârifin, s. 11.

320 Sühreverdî, Avârif, vr.21b.

321 Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, s. 36; Afifi, Tasavvuf, s.30.

Ancak bu durumda safevî şeklinde söylenmesinin Arapça gramer kurallarına daha uygun olacağını ancak dile ağır geldiğinden, “sûfî” şekline çevrildiğini de kaydeder.

“Cenab-ı Hakk’ın huzurunda ön safta bulunmaya özel bir önem verdikleri için kendilerine “sûfî” adının verildiği söylenmiştir. Çünkü onlar, kalbleri ile Cenab-ı Hakk’a yönelmeye, iç dünyaları ile O’nun huzurunda bulunmaya ehemmiyet veriyorlar, maddi-manevî bütün güçlerini O’na tevcih ediyorlardı.<sup>322</sup> Sûfî kelimesinin aslında “safevî” olduğu, (dile ağır geldiği için fa ile vav’ın yer değiştirdiği) ve böylece “sûfî” olduğu da ileri sürülmüştür.”<sup>323</sup>

Sûfî kelimesinin Ashâb-ı Suffeye nispetle kullanıldığı rivâyetini nakleden Sühreverdî, “böyle bir fikir, Arap dilindeki türetiliş kaidelerine uymaz ise de, mana bakımından doğrudur.”<sup>324</sup> demektedir.<sup>325</sup>

Mana bakımında doğruluğunu ise sûfîlerin hâli ile Ashâb-ı Suffe’nin hâlinin, birbirine benzemelerine dayandırmaktadır. Çünkü onlar da Suffe Ashâbı gibi Allah için bir araya geliyor, toplanıyor, sohbet ediyor ve Allah yolunda birbirlerini seviyorlardı. Sayıları dört yüz kadar olan Ashâb-ı Suffe’nin Medine-i Münevvere’de sığınacak bir yuvası, başını sokabilecek bir evi<sup>326</sup>, aralarında katılabileceği aşiret ve akrabaları yoktu. İlk sûfîlerin mescitlerde, sonrakilerin de ribat ve zaviyelerde toplandığı gibi, Ashâb-ı Suffe de Mescid-i Nebevî’de toplanıyor ve orada yaşıyorlardı. Yaşamak ve karınlarını doyurmak için ekip, biçmeye, süt sağmaya, beslenmeye, ya da ticarete ihtiyaç duymuyorlardı. Gündüzleri hurma çekirdeklerini öğütüyor ve onlarla karınlarını doyuruyorlardı. Geceleri ibadet etmek, Kur’ân-ı Kerim okumak ve okutmakla geçiriyorlardı.<sup>327</sup> Hz. Peygamber (s.) onlara yardım ediyor, Ashâbını da onlara yardım etmeye çağırıyordu.<sup>328</sup>

Sühreverdî, Horasan’da sûfîlerin, şehir ve köylerdeki yerleşim bölgelerinde bulunmamak için Farsça “şiküft” denilen mağaralara sığındıkları ve oraya yerleştikleri için “Şiküftiyye” adının verildiğini, Şam’da ise “Cû’iyye”<sup>329</sup> tabirinin kullanıldığını da nakletmektedir.<sup>330</sup>

322 Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Menâhicü’l-Ârifin, s. 17; Derin, Süleyman, “The Origins of the term Sûfî”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, s. 110.

323 Sühreverdî, Avârif, vr.21b; Ateş, İslam Tasavvufu, s. 5; Affî, Tasavvuf, s.35.

324 Sühreverdî, Avârif, vr.21b; Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, s. 36; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 51; Affî, Tasavvuf, ss.30-6; Konuyla ilgili bir değerlendirme için; Eric, Geoffroy, Sûfism: Love & Wisdom, “Approaching Sûfism”, World Wisdom, Inc, 2006, s. 49; İbn Cevzî bu rivâyete şiddetle karşı çıkar ve gerek lafzî anlamda gramer açısından gerekse Ashâb-ı Suffenin hâlleriyle sûfîlerin yaşamları arasındaki farkları sıralayarak mahiyet açısından bunun mümkün olamayacağını ifade eder. İbn Cevzî, Telbisü İblis, ss. 146-8; Altıntaş, Ramazan, “İtikadî Açından İbnü’l-Cevzî’nin Tasavvufa Yaklaşımı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 134.

325 Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, s. 12; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 51; Affî, Tasavvuf, s.32.

326 Ebû Nuaym İsfehani, Hilye, c.I, s. 352.

327 Kazıcı, Ziya, İslam Müesseseleri Tarihi, Kayıhan Yay., İstanbul 1996, ss. 219-20.

328 Sûfîlerle Ashâb-ı Suffe’nin benzerliği için bkz: Yılmaz, H. Kamil, “Tasavvufî Açından Ashâb-ı Suffe”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 7, Ankara 2001, ss. 17-27; Ayrıca el-Üsküdârî, İsmail b. Abdullah, Suffa Ehli ve Hâlleri, Ter: H.K. Yılmaz, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 7, Ankara 2001, ss. 27-31; sûfîlerin Asahb-ı Suffeye benzemedikleri ve aralarında mahiyet farkları olduğu da iddia edilmiştir. Bkz: İbn Cevzî, Telbisü İblis, ss. 146-8.

329 Yılmaz, H. Kamil, “Cû’iyye”, TDVİA., İstanbul 1993, c.VIII, s. 83.

330 Sühreverdî, Avârif, vr.22a, Kelâbâzî, et-Ta’arruf, s. 22; Altıntaş, Ramazan, “İtikadî Açından İbnü’l-Cevzî’nin Tasavvufa Yaklaşımı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 133; Sûfî ismi-



Sûfî isminin zuhurunun Hazreti Peygamber (s.)'in zamanından sonra<sup>331</sup> Tabî'n Devrine rastladığını söyleyen Sühreverdî, Kur'ân'da iyi ve hayırlı kimselerin "ebrâr", "mukarrabûn" olarak isimlendirildiğini de ifade eder.<sup>332</sup> Sûfî isminin sabredenler, sâdiklar, zâkirler, Allah'ı gönülden sevenler gibi, Kur'ân kavramlarının hepsinin manasını içinde toplayan bir isim olduğunu düşünmektedir.

Sûfî isminin Tabî'n döneminde mevcut olduğuna dair Hasan-ı Basrî (ö.110/728) ve Süfyan (ö.161/778)'dan şu rivâyetleri<sup>333</sup> nakleder:

"Hasan-ı Basrî (ö.110/728)'den şöyle dediği nakledilmiştir: "Ka'be-i Muazzama'yı tavaf ederken bir sûfî gördüm. O'na bir şey vermek istedim, almadı ve "Yanımda dört çeyrek dirhemim var. O da bana yeter." şeklinde cevap verdi.

Süfyan-ı Servî (ö.161/778)'den rivâyet edilen şu söz de, bu düşüncenin doğruluğunu göstermektedir: "Ebû Haşim es-Sûfî'yi tanımasaydım, riyanın inceliklerini bilemezdim."

Sûfî isminin çıkış sürecini de genişçe açıklayan Sühreverdî, asr-ı saadette yaşayan mü'minlere "Ashâb" denilmekte olduğunu, bu devir geçtikten sonra gelen nesle "Tabî'n" ismi verildiğini, Bu devirde vahyin kesildiğini ve Peygamberlik nurunun gözlerden uzaklaştığını, çeşitli görüşlerin ortaya çıktığını, herkesin kendi görüşünün peşinde gruplar oluşturduğunu, şahsî arzular ve indî görüşlerin ilmin tadını kaçırdığını buna bağlı olarak da cehâlet ve bilgisizliğin çoğaldığını, dünya ve dünyaya ait değerlerin kıymetlendiğini ifade eder ve bu sürecin oluşumunu şu şekilde açıklar:

"Menfî şartların istila ettiği ortamda bazı insanlar salih amelleri, yüce hâlleri, azimette sadakatleri, dine ve dini emir ve yasaklara kuvvetli bağlılıkları ile ayrı bir grup oluşturdu. Dünyaya ve dünyevi değerlere karşı zühdü benimsediler. Yalnızlığı ve uzlet hayatını tercih ettiler. Kendileri için zaman zaman toplanabilecekleri, diledikleri zaman da tek başlarına kalabilecekleri zaviyeler inşa ettiler. Hayatlarını 'suffe ehlinin' hayatına<sup>334</sup> benzetip ve yalnızca onları örnek alıp, sebeplere sarılmayı terk edip bütün varlıkları ile alemlerin Rabbi olan Cenâb-ı Hakk'a yöneldiler. Bunun üzerine kendilerine güzel ameller, yüce hâller bahşedildi."<sup>335</sup>

Bu aşamadan sonra Sühreverdî, sûflerin kendilerine has bir terminoloji geliştirdiklerini<sup>336</sup> ve aralarında bir takım sembol ve işaretlerin ortaya çıktığını söyler:

---

nin çıkışıyla ilgili ilginç bir varsayım ise şudur: Sûfî ismi İslam'dan önce cahiliyye devrinde kullanılan bir isimdir. Kendisini Kabe'de ibadete adayan ilk kişi Kavs b. Mürre'dir. Allah'a yönelmeleri ve bu kişiye benze-melerinden dolayı sûflere sûfî adı verilmiştir. İbn Cevzî, Telbisü İblis, ss. 140-1; Altıntaş, Ramazan, "İtikadî Açından İbnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 133.

331 Ateş, İslam Tasavvufu, s. 5; Selvi, Kuran ve Tasavvuf, s. 22.

332 Sühreverdî, Fuhûhât, vr. 4a; a.m., Risâle Fi'l-İrâde, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1393, vr.63b.

333 Sühreverdî, Avârif, vr.22a; Tasavvufun zühd döneminde sûfî kavramı yerine zühhd, fakir, âbid, nüssâk, bükkâin, kârî, ve kurrâ gibi adların verildiği kaynaklarda yer alır.Subhî, Ahmed Mahmud, el-Felsefetü'l-Ahlâkiyyefi'l-Fikri'l-İslam, Kahire 1983, s. 256. Ayrıca derviş kavramı için bkz: Yazıcı Tahsin, "Derviş", TDVİA., İstanbul 1994, c.IX, ss. 188-90; Uludağ, Süleyman, "Âbid", TDVİA, İstanbul 1988, c.I, s.307; Erkal, Alternatif Düşünceler Sözlüğü, ss. 85-7; Afifi, Tasavvuf, s.79.

334 Kazıcı, Ziya, İslam Müesseseleri Tarihi, s. 226.

335 Sühreverdî, Avârif, vr.22b; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss. 57-9; Ridgeon, Lloyd, Major World Religions From Their Origins To The Present, London 2003, s.241; Yılmaz, "Tasavvufî Açından Ashâb-ı Suffe", ss. 21-24.

336 Aynı görüşler için bkz: Afifi, Tasavvuf, s.99.

“Neticede yalnızca kendilerinin bildiği ilimler ve yine kendilerinin anlayabildiği işaretler meydana geldi. Bildikleri bu manalara ve yakaladıkları bu hâllere işaret etmek üzere kendilerine has ıstılah ve terimler araştırmaya başladılar. Sonrakiler, önkilerden aldıkları bilgi ve hâl birikimiyle bir silsile, her asırda devam eden bir yol ve dengeli bir uzmanlık dalı oluşturdular. Sûfî ismi bu grubun arasında ortaya çıktı. Kendileri de, başkaları da onları bu isimle anmaya başladı. Böylece sûfî ismi onların adı ve âlâmeti, Allah’ı gerçek manada bilmek onların özellikleri, ibadet ve taatlar onların kıyafetleri, takva remizleri, hakikatler de sır dolu dünyaları oldu.”<sup>337</sup>

Sühreverdî, lügat manalarını verdikten sonra, sûfî kelimesini, terim olarak da tanımlamıştır. Sûfî kelimesinin Kur’ân’da bulunmadığını ancak bu kelimeyle Kur’ân’daki “mukarrebûn” kavramını kastedildiğini belirten Sühreverdî; “Bu kitapta sûfîlerin şerefli ve izzetli hâllerinden naklettiğimiz her şey, Allah Teâlâ’nın kendine yaklaştırdığı, “mukarreblerin” hâlinde ibarettir.<sup>338</sup> Gerçek sûfî, mukarrebdir. Kur’ân-ı Kerimde “Sûfî” kelimesi yoktur. Sûfî kelimesi yerine “mukarreb” kelimesi kullanılmıştır. Binaenaleyh bizim sûfîyye ile “mukarrebûn”u kastettiğimiz bilinmelidir.”<sup>339</sup> demektedir.

Yine o, sûfî isminin, İslam âleminin doğusunda ve batısında “Ehl-i Kurb” mânâsı taşıdığına pek bilinmediğini, bununla daha çok mukallit sûfîlerin kastedildiğini de kaydeder.

“Nitekim, Mağrip’te, Türkistan’da, Maveraünnehir’de, Fergana’da bulunan mukarrebûnden pek çok kişi, sûfî olarak isimlendirilmezler.”<sup>340</sup> Kelimeler ayrı olsa da mana içeriği açısından aynı anlama tekabül etmektedirler.

Serrâc (ö.378/988) da mukarrebûn ve ebrâr kavramlarının sûfî manasında yorumlandığı kaydeder.<sup>341</sup>

Sühreverdî, sûfînin özelliklerini sayarak değişik tanımlarda bulunan mutasavvıfların bu tanımlarını<sup>342</sup> naklettikten sonra kendi tanımını da verir.

Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) der ki: “Sûfî, arzu ve istekleri olmadığı için kendini yormayan, kendisinden alınan şey, kendisini rahatsız etmeyen kimsedir.”<sup>343</sup>

Yine Zünnûn (ö. 245/859): “Sûfîler Allah’ı her şeye tercih eden, Allah’ın da kendilerini her şeye tercih buyurduğu kimselerdir. Onların Allah’ın ilmini kendi ilimlerine Allah’ın iradesini kendi iradelerine tercih etmeleri hep bu düşüncededir.”<sup>344</sup> der.

337 Sühreverdî, Avârif, vr.22b. Sûfî kavramının kullanımı hakkında; Chittick, William C., Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth-Century Sûfî Texts, State University of New York Press, New York 1992, s.176-7; Ayrıca sûfî kavramının tarihsel gelişimi hakkında; Guenon, Rene, Sûfîsm: Love & Wisdom, “Haqîqa and Sharia in İslam”, World Wisdom, Inc, 2006, ss. 89-91.

338 Alper, Hülya, “Mukarrebîn”, TDVİA, İstanbul 2006, c.XXXI, ss. 128-9.

339 Sühreverdî, Avârif, vr.8a; a.m., Futuhât, vr.4b.

340 Sühreverdî, Avârif, vr.8a.

341 Serrâc, el-Lüma’, s.76.

342 Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Menâhicü’l-Ârifin, s. 17.

343 Sühreverdî, Avârif, vr.20b.

344 Sühreverdî, Avârif, vr.20b.

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896) der ki: “Sûfî kalb bulanıklığından kurtulmuş, kafası ve kalbi tefekkürle dolmuş, insanlardan gereksiz ilgisini kesip Hakka yönelmiş, gözünde toprak ile altın eşit hâle gelmiş kimsedir.”<sup>345</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) der ki: “Sûfî toprak gibidir. Her kötü ve beğenilmeyen şey onun üzerine atılır. Fakat ondan çıkan sadece tatlı ve güzel şeylerdir.”<sup>346</sup>

Yine Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909): “Sûfî, üzerine iyinin de günahkarında bastığı toprak gibidir. Altında her şeyin gölgelendiği buluta ve her şeyi sulayan yağmura benzer.”<sup>347</sup> der.

Kendisi ise şu tanımları yapar: “Sûfî vaktini Allah’a vermiş, hayatıyla Allah’ın rızasını murat eden bir insandır.”<sup>348</sup>

Görüldüğü üzere mana olarak hepsini toplayan bir tarif yapmış olan Sühreverdî, sûfî kavramını, Hakk’ın rızasını elde etmeye çalışan ve tüm vakitlerini bu uğurda harcayan kişi olarak tanımlamaktadır.

Sühreverdî, sûfîlerin özelliklerini de teferruatlı bir şekilde açıklar.<sup>349</sup> Bunu yaparken de her zamanki üslubu gereği büyük mutasavvıfların görüşlerinden yararlanmayı da ihmal etmez. Bu görüşleri verdikten sonra kendi düşüncesini de bir hakem edâsıyla sunar.

“Sûfînin iyi niyeti, sağlam maksadı, ilminin inceliği ve âdâba riâyeti sayesinde âdetler, ibadet hükmüne dönüşür. Sûfî, âdet olan şeylere, ancak insanlığının zarûrî kıldığı ölçüde ve ihtiyacı kadar rağbet eder. İyi niyetinin ve uyanık hâlinin gerektirdiği kadar ihtiyaç duyar. Bu suretle âdetler nuranî bir kisveye bürünerek ibadet şekline dönüşür.”<sup>350</sup>

Görüldüğü üzere, sûfînin niyetinin sağlam olduğunu, ince ve dakik bir ilme ve anlayışa sahip bulunduğunu ve âdâba çok riâyet ettiğini söyleyen Sühreverdî, bu tavrının bir sonucu olarak da onun âdet olarak yaptığı işlerin bile birer ibadete dönüştüğünü ve sevap kazanmasına vesile olduğunu ifade etmektedir.

Zünnûn (ö. 245/859)’un bu konudaki bir sözünü de alıntılararak sûfînin özelliklerini açıklamak istemiştir.

“Zünnûn (ö. 245/859) der ki; “Şam civarında bir kadın gördüm. “Nereden geliyorsun?” dedim. “Geceleri yanlarını yataktan ayırıp ibadet eden bir topluluğun yanından” dedi. “Nereye gitmek istiyorsun?” dedim. “Ticaret ve alışverişin kendilerini Allah’ın zikrinden alıkoymadığı erlerin yanına” diye karşılık verdi. “Bana onların özelliklerini anlatır mısın?” dedim. Şu beyitleri okudu:

“Onlar kalblerini Allah’a bağlamış, düşünceleri yalnız Allah olan, başka hiç kimseye yönelmeyen bir topluluktur. Onların bütün arzuları, Cenâb-ı Mevlâ’dır. Onların hiç kimseye muhtaç olmayan ve her şeyin kendisine muhtaç olduğu Mevlâ’ya yönelişleri

345 Sühreverdî, Avârif, vr.20b.

346 Sühreverdî, Avârif, vr.21a.

347 Sühreverdî, Avârif, vr.21a.

348 Sühreverdî, Avârif, vr.110a; a.m., Futuhat, vr.4a-b.

349 Sûfînin özellikleri için bkz: Gürbüz Ahmet, Harabede Define, İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 23-31.

350 Sühreverdî, Avârif, vr.110a.

ne güzeldir. Onların çalışması, ne dünya, ne bir ikbal, ne zevk, evlad ü iyâl, ne parlak libas, ne de memleketlerinde sevinç ve neşe ile yaşamak içindir. Onların gayretleri, manevî makamlara ermek ve ebediyete uzanan menzillere varmak için bir yarıştır. Onlar sahralardaki su birikintileri ve dağlardaki vadiler gibidir, sayıları azdır.”<sup>351</sup>

Bu tanımlamadan da anlaşılacağı üzere sûfi, kalbini Allah’a bağlamış, tek düşünce ve endişesi Allah’ın rızasını elde etmek olan, tüm gayreti Hakk’ın yanında kabul görmek olup, bu uğurda diğer kardeşleriyle yardımlaşan ve yarışan kimse olarak kabul edilebilir.

Sûfinin özellikleriyle ilgili Sühreverdî, şunları sıralar:

“Sûfi, daima kalb tasfiyesi ile meşgul olan kişidir. Nefsin şaibelerinden kalbi tasfiye ederek her ânını dünyevî bulanıklıklardan temizler. Mevla’sına karşı daima boynu bükük olan hâli, onun bu tasfiyesine yardımcı olur. Bu hâl onu sıkıntı ve dünyevî bulanıklardan arıtır. Nefsi harekete geçip nefsanî sıfatlardan biriyle ortaya çıkacak olsa sûfi onu uyanık basiretiyle derhâl fark eder ve neftsen kaçıp Allah’a sığınır. Tasfiyeye devam sayesinde “cem” hâlini yaşar. Nefsin harekete geçmesiyle “fark” hâli ortaya çıkarak keder ve bulanıklık meydana gelir. Rabb’inden güç alarak kalbine hükmedince kalbi de nefsinin etkisinden kurtulur.”<sup>352</sup> Yani sûfi, benliğin dönüşümü için özel metodlarla yaşayan kişilerdir.

Görüldüğü üzere Sühreverdî, sûfiyi kalb tasfiyesi ve nefis tezkiyesi bağlamında değerlendirmektedir. Tasavvuftan asıl amaç da ne keşf u keramet sahibi olmak ne de halk içinde şan ve şöhrate sahip olmaktır. Aksine, tüm gayret ve çalışma kişinin kalbini tasfiye ve nefsinin tezkiye etmesi ve bu sûretle de Cenab-ı Hakk’ın rızasına ermeye çalışması,<sup>353</sup> ve kişinin bu imtihan dünyasında gerçek bir kul olabilmesidir.

Sühreverdî, sûfilerin sünneti yaşama noktasında en önde bulunan kimseler olduklarını söyler:

“Sünneti ihya edenlerin en önde gelenleri sûfilerdir. Onlara göre en mühim esas, kalbin her türlü kin ve düşmanlıktan temizlenmiş olmasıdır. İşte bu düsturları sebebiyle kıymetleri ortaya çıktı ve faziletleri açıkça anlaşıldı. Böylelikle sünnetleri ihya etmeye muvaffak oldular ve dünya hayatındaki zühtleri sebebiyle, sünnetleri hakkiyle yerine getirmede öne geçtiler; Dünya hayatını ise ona sahip olmak isteyerek peşinde koşanlara bıraktılar. Çünkü kin ve düşmanlığın kaynağı, dünya sevgisiyle insanların sahip olduğu makam ve mevkilere olan düşkünlüktür. Sûfiler ise bunların tamamından el etek çekmişlerdir.”<sup>354</sup>

Görüldüğü üzere sûfilerin özelliklerinin başında sünnete ittibâ gelmektedir. Onlar, kalblerinden her türlü kin ve düşmanlığı çıkarmışlar, dünya hayatını dünyayı sevenlere bırakmışlar ve bundan tamamıyla el etek çekmişlerdir.

Sûfilerin diğer Müslümanlar arasında Rasûlullah (s.)’e tam manasıyla, tâbi olmakta en muvaffak olanlar olduğunu söyleyen Sühreverdî, onların, Hazreti Peygamber (s.)’in sözlerine kayıtsız şartsız boyun eğdikleri gibi, O’nun emirlerini harfiyen yerine getirdiklerini de kaydeder. Sühreverdî,

351 Sühreverdî, Avârif, vr.21a.

352 Sühreverdî, Avârif, vr.21a; a.m., Futuhât, vr.4b-5a.

353 Sühreverdî, Futuhât, vr.4a.

354 Sühreverdî, Avârif, vr.18a.

“Onlar, amellerinde, rızıklarında, ibadetlerdeki içtihatlarında, teheccüdde, namaz ve oruçtaki nafilelerde ve daha pek çok meselede Rasûlullah (s.)’in izinden gitmişler; söz ve davranışlarıyla O’na uymanın bereketleriyle rızıklanmışlar; haya, hilm, af ve müsamaha, şefkat ve merhamet, sohbet ve lâtife ile tevazu gibi ahlâkî özellikleriyle ahlâklanmışlardır. Yine onun haşyet, sekînet, heybet, tazim, rıza, sabır, züht ve tevekkül gibi çeşitli hâllerinden pay alarak bereket kazanmışlardır. Bu suretle Efendimiz (s.)’ e tam manasıyla uymanın bütün yönlerinden tümüyle istifade ettiler ve sünneti gerçek manasıyla yaşayıp ihya ettiler.” diyerek sûflerin özelliklerini açıklamıştır.

“Bu özellikleri ile sûfler, toplumun garipleri, faziletlerin sahipleri, gayret kubbesinin sakinleri, hayret ülkesinin insanlarıdır. Onlar üzerine Cenab-ı Hakk’ın fazl ve keremi artarak gelmekte, Allah’a olan aşklarının ateşi devamlı yükselmektedir. Bununla da yetinmeyerek “daha var mı?” diye beklemektedirler.”<sup>355</sup>

“Sûfî devamlı hareket hâlinde olmalı, ihtiyacını devamlı yalnız Allah’a arz ederek daima ona sığınmalıdır. Nefsin etkisine düşmemek için iyi bir murakabe yapmalıdır.”<sup>356</sup> diyen Sühreverdî, sûfinin tüm ihtiyaçlarını Allah’a arz etmesini ve murakabe hâlinin sürekli olmasını salık verir. Çizilen sûfî tipolojisi ihsan makamında bir kişiyi tasvir eder.

Yine “Bütün vakitlerinde Rabbine dua ederek, tazarru ve niyaz hâlinde, Kur’ân okuyarak<sup>357</sup> ve namaz kılarak, güzel ameller işleyerek, nefsini kamil bir fakr ve dünyaya karşı zühd ile doldurarak, hevâ ve heveslerine uymaktan kaçınarak nefsini tezkiye eden kullara yakışmayan usangaçlıktan uzak bir hâlde geçirmeye çalışır.”<sup>358</sup> diyerek sûfide olması gereken hâller konusunda da uyarılarda bulunur.

Yine Sühreverdî sûflerin özellikleri sadedinde, “Sûfler ahlâkî temizliğe çok ehemmiyet verirler ve bu sebeple Allah’ın kendilerine kolaylaştırdığı istidat, ehliyet ve salahiyetle, temiz bir ahlâkla rızıklandırıldılar.”<sup>359</sup> der.

Sûflerin ahlâkî temizliğe çok önem verdiklerini ve bu önem verişin bir semeresi olarak Allah Teâlâ’nın onları temiz bir ahlâkla mükafatlandığını düşünür.

Sühreverdî, sûfî kavramı yanında “Müteşebbih” ve “Mutasavvıf”<sup>360</sup> kavramlarını da açıklar. Sühreverdî, sûfî ve mutasavvıf kavramlarını farklı anlamlarda kullanır.

“Gerek tabakât kitaplarında, gerekse diğer eserlerde isimleri bulunan tasavvuf büyüklerinin hepsi, “mukarrebûn yolunda yürümektedir ve onların sahip oldukları ilimler, mukarrebûnun davranışlarına yön veren ilimlerdir. “Ebrâr” zümresinden olan kimse, “mukarrebûn” makamına gıpta ederek bakarsa, onların hâlleriyle hâllenmedikçe mutasavvıftır. Eğer bu hâl kendinde tahakkuk ederse sûfî olur. Bu ikisinden başka kim, onların hâlini ve kisvesini taklit ederek kendini onlara nispet ederse o sadece

355 Sühreverdî, Avârif, vr.22b.

356 Sühreverdî, Avârif, vr.21a.

357 Sühreverdî, Futuhât, vr.5a.

358 Sühreverdî, Avârif, vr.129a.

359 Sühreverdî, Avârif, vr.114a.

360 Bu kavram tasavvuf tarihinde sûfî kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Ancak Sühreverdî, aralarında fark gözetmiştir. Aynı, İslam Tasavvuf Tarihi, s. 38; Yüce, “Bir İlim Olarak Tasavvuf”, y.2, sy.4, s. 21.

mukallittir.”<sup>361</sup> Yani sūfî, sonu ifade ederken, mutasavvıf benliğin yapılanmasındaki süreci ifade eder.

Görüldüğü üzere, Kur’ân’ın “mukarrebûn”<sup>362</sup> makamına karşılık olarak sūfî kavramını kullanan Sühreverdî, mutasavvıf kavramını ise yine Kur’ân’ın bir kavramı olan ancak mukarrebûndan daha düşük manevî dereceye sahip olarak anlatılan “ebrâr” kavramıyla karşılamaktadır.

Müteşebbih kavramıyla ise sūfilere benzemeye çalışan ve onları gerçekten seven kişileri kast etmektedir.

“Kendisini -insanlar arasındaki gruplardan başkalarına değil de- sūfilere benzetmeye çalışan kimse (Müteşebbih), onlara karşı duyduğu sevgi dolayısıyla onlara benzemeye çalışan, yine kendi isteği ile sūfilerin tavır ve davranışlarını benimseyen kimsedir. Ne var ki böyle bir kimsenin, sūfilerle beraber olmasına, aralarında yaşamasına, kendi sevgi ve iradesi ile içlerinde bulunmasına rağmen, onların hâl ve tavırlarını tamamıyla yerine getirmede eksiklikleri olabilir.”<sup>363</sup>

Anlaşıldığına göre Sühreverdî, Müteşebbih kavramıyla sūfilere seven, kendini onların hâl ve tavırlarına benzetmeye çalışan kimseleri kastetmektedir. Müteşebbihin bu sevgisi, onun ruhunun cazibesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü ruh-ı ulvî daima manevî güzelliklere meyyaldir. Bu konuyu Sühreverdî, şöyle açıklar:

“Allah’ın emrine, O’na yaklaştıran şeye veya O’na yaklaştıran kimseye karşı hissedilen sevgi, ruhun cazibesıyla meydana gelir.”<sup>364</sup> Bu sevgiye rağmen Müteşebbih, nefsin ve nefsanî arzuların etkisi altında kalmış, sūfî ise bunların engelleyici ve oyalayıcı tesirinden sıyrılmıştır.”<sup>365</sup>

Konu ile ilgili olarak iki Hadis-i Şerif nakleden Sühreverdî, bu hadislerden hareketle, “Müteşebbih” kavramını açıklamaya çalışır.

Şeyhülislam Ebu’n-Necib es-Sühreverdî’nin Enes b. Malik (r.)’den rivâyet ettiğine göre; “Hz. Peygamber (s.)’e bir adam geldi ve “Kıyamet ne zaman kopacak?” diye sordu. Rasûlullah (s.), namaza kalktı ve namazdan sonra: “Kıyametten soran kişi nerede?” dedi. Adam: “Benim, ya Rasûlallah”, diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.) ona: “Kıyamet için ne hazırladın?” buyurdu. O da: “Kıyamet için çokça namaz ve çokça oruç veya çokça amel hazırlamadım. Ancak Allah’ı ve Rasûlünü çok seviyorum.” şeklinde cevap verince Hz. Peygamber (s.): “Kişi sevdiği ile beraberdir. Sen de sevdiğinle beraber olacaksın.” buyurdu. Bu cevap üzerine Hz. Enes (r.): “İslam dininden başka, müslümanları bu kadar sevindiren ikinci bir şey görmedim.” dedi.”<sup>366</sup>

Ubade b. es-Samit (r.) Ebu Zer el-Ğıfarî (r.)’den şöyle dediğini nakletmiştir. Hz.

361 Sühreverdî, Avârif, vr.8a; a.m., Futuhât, vr.4a-b; a.m., Risâle Fî’l-İrâde, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1393, vr.63b.

362 Abdü’l-Münim el-Hıfnî, Mevsûatü’s-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 965.

363 Sühreverdî, Avârif, vr.22b.

364 Sühreverdî, Futuhât, vr.4a.

365 Sühreverdî, Avârif, vr.23a.

366 Tirmizî, Zühd, 10; Sühreverdî, Avârif, vr.22b.

Peygamber (s.)'e: "Ya Rasûlallah! Onlar gibi yapamasa ve onlar gibi olamasa da onları seven adamın durumu nedir?" dedim. O da: "Ey Ebû Zer! Sen, sevdiğinle beraber olacaksın." buyurdu. Ben de: "Allah'ı ve Rasûlünü seviyorum." dedim. Bunun üzerine Rasûlullah (s.): "Muhakkak ki sen, sevdiğinle berabersin" buyurdu. Ebû Zerr (r.) bu tür sorularını devam ettirdikçe Hz. Peygamber (s.)'de aynı cevabını tekrarladı.<sup>367</sup>

Sühreverdî, naklettiği bu Hadis-i Şeriflerde anlatılan kişiyi durumuyla müteşebbih kavramını açıklamıştır. Müteşebbih de, her ameli onlara benzemese de bir grubu seven ve onlardan sayılan kimse hükmündedir.

Sühreverdî, mutasavvıf ile müteşebbihin üzerlerinde nefsin hevâ ve heves izlerinin bulunmasından dolayı birbirlerine benzediklerini ve bu yönüyle sûfiden ayrıldıklarını düşünür.

"...Müteşebbih, nefsin ve nefsanî arzuların etkisi altında kalmış, sûfî ise bunların engelleyici ve oyalayıcı tesirinden sıyrılmıştır. Mutasavvıf ise, sûfîlerin bu hâl ve özelliğine vakıf olan kimsedir. Üzerinde nefsin ve nefsanî arzuların kalıntıları bakımından mutasavvıf ile müteşebbih birbirine benzer."<sup>368</sup>

Sühreverdî, sûfîye yolunun ilk basamağının iman, ikincisinin ilim, üçüncüsünün de zevk olduğunu ve bu taksime göre müteşebbihin iman sahibi seviyesinde olduğunu kaydeder.

"Müteşebbih, iman; mutasavvıf<sup>369</sup> ise ilim sahibidir. Çünkü mutasavvıf, imanından fazla olarak sûfîlerin hâl ve yolları hakkında bilgilere sahiptir. Böylece elde ettiği bilgileri başkalarına da anlatarak onlara yol gösterebilir. Sûfî ise zevk sahibidir. Gerçek bir mutasavvıfta sûfîlerin hâllerinden bir nebze bulunabilir. Müteşebbih de mutasavvıfın özelliklerinden bazılarını sahip olabilir."

Sühreverdî, Kur'ân'daki ebrâr ve mukarrebûn ile ilgili âyetleri sûfî mutasavvıf ve Müteşebbih olarak yorumlar:

"Birr sahibi olan iyiler (Ebrar) elbette nimet içindedirler. Koltukları üzerinde oturup (etrafa) bakarlar." şeklinde tanıtırken, içeceklerini de şöyle tarif etmektedir: "O şarabın katkısı "Tesnîm"dendir. Tesnîm bir pınardır ki onu yalnız "mukarrebûn" içer."<sup>370</sup> Böylece ebrarın içeceği, mukarrebûnun içeceği şarabın biraz karışığı ve katkılısı, mukarrebûn'un şarabınınsa hâlis ve katkısız olacağı anlaşılmaktadır.

Buna göre sûfînin şarabının saf ve hâlis, mutasavvıfınki biraz karışık, müteşebbihin ki ise mutasavvıfın şarabının daha da katkılısıdır.<sup>371</sup>

Bütün bu anlatımlarla Sühreverdî, sûfî, mutasavvıf ve müteşebbih arasındaki mana farklarını izah etmeye çalışır.

Sûfîyi, Cenab-ı Hakk'a karşı kurbiyyetten, ruh makamına yükselen kimse olarak

367 Buharî, Fezailü's-Sahabe, 6; Dârimî, Rikak, 71; Sühreverdî, Avârif, vr.22b.

368 Sühreverdî, Avârif, vr.23a.

369 Abdü'l-Münim el-Hıfnî, Mevsûatü's-Sûfîyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 937.

370 Mutaffîfîn, 23-26.

371 Sühreverdî, Avârif, vr.23a.

tanımlarken bu anlamda mutasavvıfı, kendi yolunda, nefsinden Rabbine doğru seyretmeye çalışan bir kimse olarak<sup>372</sup> tanıtır.

Buna göre sûfi vuslata ermiş iken mutasavvıf sülûk yolunda seyr hâindedir. Sûfiye göre mutasavvıf, zâhide göre zühdü taklit eden ve onlara özenen kimse gibidir. Çünkü mutasavvıf, üzerinde kalıntıları bulunan nefsin ve arzularının da etkisiyle büyük bir gayret ve sıkıntılarını giderecek çare arayışı içindedir.

“Mutasavvıf, kalb makamında ve murakabe sahibi olan, müteşebbih ise nefsine ve arzularına karşı direnen mücadele ve muhasebe sahibi olan kimsedir.”<sup>373</sup> diyen Sühreverdî, sûfi tanımını ise açıklamak için Peygamber Efendimizin bir hadisini nakleder:

Rasûlullah (s.): Haydi koşunuz! İbadet için bir köşeye çekilen müferridler herkesi geçti, deyince kendisine: “Ya Rasûlallah, müferridler kimlerdir?” diye soruldu. O da: “Aşırı derecede Hakk’ın zikrine düşkün olan ve zikrin kendilerini her türlü dünyevi endişe ve günahlardan alıkoyduğu, bu yüzden de kıyamet günü Hakk’ın huzuruna hafif ve günahsız olarak gelen kimselerdir.” buyurdu.<sup>374</sup>

Görüldüğü üzere bu Hadis-i Şerifte anlatılan müferridlerin özellikleri Sühreverdî’nin sûfi tanımına uymaktadır.

“Sonra Kitabı kullarımız arasından seçtiklerimize miras olarak verdik. Onlardan kimi nefsine zulmedendir, kimi orta gidendir, kimi de Allah’ın izniyle hayırlarda öne geçendir. İşte büyük lütf budur.”<sup>375</sup> âyetinin tefsirine genişçe yer veren Sühreverdî, bu âyetteki “zalim”, “muktesid” ve “sâbık” kavramlarının sûfi, mutasavvıf ve müteşebbih kavramlarıyla özleştirir.<sup>376</sup>

Sühreverdî’nin naklettiği bu yorumları şu şekilde özetleyebiliriz: Zalim; zâhid olan; muktesid Allah’ı gerçek manada tanıyan “ârif”; sâbık da Cenâb-ı Hakk’ı bütün varlığı ile seven muhib olarak; yine zalim, bela ve felaketlerin ağırlığı altında inleyen, muktesid, karşılaştığı musibet ve felaketlere sabreden, sâbık ise Hakk’tan geldiğine inandığı bela ve musibetlerden zevk alan kişi olarak; yine, zalim; âdet ve gaffetle; muktesid, cenneti ümit ve cehennem ateşinden korku ile; sabık, Hakk’ın heybetini ve azametini hissederek, O’na karşı minnet duygusu ile ibadet eden insan olarak; yine, Allah’ı diliyle zikredeni zalim, kalbiyle zikredeni muktesid, Rabbini hiçbir an unutmayan ve her an O’nu zikredeni de sabık şeklinde tanımlayabiliriz.<sup>377</sup>

Sühreverdî, bu tanımlamaları yaptıktan sonra:

“Bütün bu benzetmeler ve farklı yorumlar; sûfi, mutasavvıf ve müteşebbih arasındaki benzerlik ve farklılıklara uymaktadır. Bunların hepsi de felah ve necaha ererek kurtulan kimselerdir.” diyerek kendi tanımlamasını yapar.<sup>378</sup>

372 Benzer düşünceler Hristiyan mistisizminde de kabul görmüştür. bkz: King, H. Robert, Tanrının Anlamı, Ter: Temel Yeşilyurt, İnsan Yay., İstanbul2001, ss. 93-4.

373 Sühreverdî, Avârif, vr.23a.

374 Suyûtî, Camiu’s-Sağîr, c.II, s. 26.

375 Fatır, 32.

376 Hacı Bektaşî Veli ise zalimi nefis; muktesidi can, sâbıkı gönül olarak izah eder. Makâlât, s. 108.

377 Bu konuda daha bir çok fikir öne sürülmüştür. bkz: İbn Teymiyye, Tefsir Üzerine, Ter: Harun Ünal, Pınar Yay., İstanbul 1985, ss. 42-3.

378 Sühreverdî, Avârif, vr.23a.



Yine bu anlamda Sühreverdî, İbn Ata'nın bir sözünü nakleder: İbn Ata'ya göre: "Cenâb-ı Hakk'ı dünyevi endişe ya da menfaat için seven zalim, ahiret endişe ve ümidiyle seven muktesid; her türlü arzu, istek ve değerlendirmesini terk ederek, iradesini Cenâb-ı Hakk'ın iradesine terk eden kişi de sabıktır."<sup>379</sup>

Bu sözü nakleden Sühreverdî, bu hâlin sûflerin hâllerine en uygun hâl olduğunu ve müteşebbihin bu hâllere özendiğinin da altını çizer:

"İşte bu hâl, sûflerin hâlinin ta kendisidir. Bunlara özenen Müteşebbih, istediği her şeyi özendiği ve beğendiği sûfler grubu için ister. Bu arzu ve istek onu sûflere, sûfleri de ona yaklaştırır. Böyle bir yakınlık ve sevgi her hayrın başıdır."<sup>380</sup>

"Gerçek müteşebbihin, özendiği sûflerin imanı gibi bir imanı, bu iman gerektirdiği ameli ve yolun gereği olan mücadele ve gayretleri vardır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, müteşebbih mücadele ve muhasebe sahibidir. Sonra mutasavvıf olur; murakabe ile bilahare de sûfi olur ve müşahede özelliğini elde eder."

Anlaşılabacağı üzere müteşebbih, mücadele ve gayreti sayesinde önce mutasavvıf, daha sonra da murakabe ile sûfi makamına erişebilmektedir.

"Sûflük ve tasavvufun temel özelliklerinden bir veya bir kaçına yönelmeksizin, yalnızca zahirî bakımdan kılık-kıyafette özenmek, duygu, düşünce ve diğer manevî özellikler bulunmaksızın şekil ve görünüşte onlar gibi olmak ve kuru bir özenti ile sûfi ve mutasavvıfların hâlini anlayan kimsenin bu hareketi sûflere benzeyen ve onları benimseyenlerden değildir. O bu hareketiyle sûflere değil, onlara benzemeye çalışan müteşebbihlere benzeyebilir. Bütün bunlara rağmen sûflerle veya onlara benzemeye çalışanlarla beraber olan kimse, şaki olmaz."<sup>381</sup>

Sühreverdî, sûfliğin temel özelliklerine yönelmeyip sadece dış görünüşü ile onlara benzeyen bir kişinin, müteşebbih değil belki de müteşebbihe benzeyen bir kişi olduğunu ifade eder. Bununla beraber böyle bir kimsenin de şaki olmayacağını altını çizer.

Bu konuda Sühreverdî, şu Hadis-i Şerifi nakleder:

"Şeyh Ebu'l-Feth Muhammed b. Selman'ın Ebu Hüreyre (r.)'dan naklettiğine göre Rasûlallah (s.) şöyle buyurmuştur: Allah'ın, Kiramen Katibîn melekleri dışında, yollarda dolaşan ve zikir meclislerini arayan özel melekleri vardır. Allah'ı zikreden bir topluluk gördükleri zaman kanatları ile onları semâ'nın bulutlarına kadar gizler ve onlara: Geliniz, ihtiyaçlarınızı giderin diye çağırırlar. Bunun üzerine Cenâb-ı Hakk- durumu bildiği hâlde meleklerine: Kullarım bana ne diyor? diye sorar. Melekler ise: Sana hamd ediyor, seni tesbih ediyor ve seni yüceltiyorlar, diye cevap verir. Cenâb-ı Hak ise: Onlar beni gördüler mi? diye sorar. Melekler ise "Hayır, (seni görmediler) şeklinde karşılık verirler." Cenâb-ı Hak: "Ya beni görselerdi nasıl davranırlardı?" diye sorar. Melekler de: "Onlar, seni görselerdi, bundan daha çok sana hamd eder, seni daha çok tesbih eder ve daha çok yüceltirdi." şeklinde cevap verirler. Bunun üzerine Cenâb-ı Hak: "Benden ne istiyorlar" diye sorar. Melekler, de: "Senden cennetini istiyorlar." şeklinde cevap verirler. Cenâb-ı

379 Sühreverdî, Avârif, vr.23b.

380 Sühreverdî, Avârif, vr.23b.

381 Sühreverdî, Avârif, vr.23b.

Hak: “Onlar cenneti gördüler mi? diye sorar. Melekler de: “Hayır, (görmediler) cevabını verir. Cenâb-ı Hak: “Eğer cenneti görselerdi nasıl yaparlardı?” diye sorar. Meleklerse: “Eğer cenneti görsen ve bilselerdi onu daha çok ister ve ona karşı daha da hırslı bir arzu duyarlardı.” cevabını verirler. Cenâb-ı Hak: “Bana ne hakkında sığınıyorlar” diye sorar. Melekler: “Zikredenler cehennem ateşinden sakınmaya çalışıyorlar.” deyince Cenâb-ı Hak:- “Onlar cehennemi gördüler mi? diye sorar. Melekler: “Hayır (görmediler)”, cevabını verir. Cenâb-ı Hak: “Eğer onlar bir de cehennemi görselerdi nasıl davranırdı?” diye sorar. Melekler: “Onlar arasında, kendilerinden olmayan ve aralarında bir ihtiyacını gidermek için bulunan filanca var.” deyince Cenâb-ı Hak: “Onlar öyle kimselerdir ki onlarla beraber, zikir meclisinde bulunanlar asla sapmaz ve sapıtma.” buyurdu.”<sup>382</sup>

Buna göre sûfilerle oturan, onlara benzeyen ve onları seven asla eşkiya olmaz, ilâhî emir ve yasaklara karşı isyan etmez.

Sühreverdî, bütün bunlarla beraber sûfilerle ve sûfilikle ilgisi olmayan kişilerin varlığından da bahseder ve onları şu şekilde tanımlar:

“Riyâset sevgisi ve insanlara baş olma tutkusuyula dervişlere arkadaşlık eden, zaviyedeki hizmetçileri emri altına almayı şeref telakki eden ve bu sûretle nefsinin isteklerine erişen emirlik düşkünleri, câhil ve hevâlarının esiridirler. Sûretâ sûfiyye yoluna sülûk etmiş olsalar bile dünyalık biriktirme ve dünyaya kul olma durumdadırlar. Nefsinin isteklerini gerçekleştirmek için kendisine, dünyaya tutkun ve ehl-i dünyadan olmaya hevesli arkadaşlar edinir. Böylelerinin toplantılarında gıybet, çirkin konuşma ve çekişmeler, tekkelerinde de gezip tozma ve dünya nimetlerinden istifade gibi dünyevî maksatlar eksik olmaz. Böylelerinin tekkelerde tanıdığı ne kadar çok olursa dinî sebepler zorlaşsa bile oralarda uzun süre kalırlar. Dini sebepler, ne kadar kolaylaşsa da, tekkede tanıdıkları az olursa orada uzun kalmayıp hemen ayrılırlar. Bu, sûfilerin yolu değildir.”<sup>383</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, niyeti hâlis olanın ibadetlerde eksigi bulunsa bile sûfilerle beraber olduğunu söylerken; niyetinde başka düşünceler bulunan, baş olma sevdalısı, nefis düşkünü kişileri sûfilere saymamaktadır.

Sühreverdî, sûfi olmadıkları hâlde sûfi zannedilen gruplar hakkında da bir bâb açarak geniş bilgiler vermektedir. Bizde sûfi kavramının içine nelerin girdiğini açıkladıktan sonra nelerin de girmediğini ifade ederek efradını câmi, ağyarını mani bir tanımlama yapmış olmak için bu gruplardan kısaca bilgi vermek istiyoruz.

Sühreverdî, Kalenderî<sup>384</sup> ve Melametîleri<sup>385</sup> bu gruptan sayar.

382 Buharî, Deavât, 67; Müslim, Zikr, 35; Sühreverdî, Avârîf, vr.25a.

383 Sühreverdî, Avârîf, vr.42a-b.

384 Melâmetî kavramının kullanımı için; Suâd, el-Mu’cemu’s-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 1003-5; Abdü’l-Münim el-Hıfnî, Mevsûatü’s-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 966; Bruijn, Johannes. T. P., Persian Sûfi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems, Curzon 1997, s. 73. Ayrıca tasavvuf tarihinde bu kavramın gelişimi ile alakalı olarak Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, s. 39; Gölpinarlı, Abdülbaki, Melâmîlik ve Melâmetîler, (Takriz yazısı); Afîfî, Tasavvuf, s.88; Bolat, Ali, “Kuşeyrî de Melâmet ve Bir Mulâhaza” İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 12, ss.111-22; a.m., Ali, “Ebu’l-Abbas İbn Atâ’nın Bazı Tasavvufî Temel Kavramlara Bakışı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 13, s. 314.

385 Sühreverdî, Avârîf, vr.25a.

“Kendilerini bazen “Kalenderîyye” bazen de “Melametiyye” diye adlandıran grup bunlardandır.” diyen Sühreverdî, Melametîleri ihlas sahibi, sünnete sıkı sıkıya bağlı, makamları yüce kimseler olarak tanır.<sup>386</sup>

Kalenderîyye<sup>387</sup> hakkında ise; “Kalb temizliğinin verdiği sarhoşlukla şer’î hudutları bozan, bir arada oturma ve birlikte olma konusundaki her türlü kayıtları ve âdâbı ortadan kaldıran gruptur. Bunlar kalblerindeki temizliğin istediği istikamette hareket ettirir. Farzların dışında, namaz-oruç gibi ibadetleri azaltırlar. Şeriatın izin verdiği, dünyevî lezzetlerden mubah olanını yemek ve içmek konusunda hassas davranmadılar. Bu konularda azimet yolunun inceliklerini değil de, ruhsatların kolaylığını tercih ettiler. Bununla beraber kalenderiler dünyevi ihtiyaçları giderecek para, yiyecek, içecek ve giyecek gibi eşyaları biriktirmeyi, bunları toplama ve çoğaltmayı terk ettiler. Dindar, zâhid ve âbid kimselerin kıyafet ve davranışlarını almadılar. Allah ile beraber olduğuna inandıkları kalblerinin güzelliği ve temizliği ile yetindiler. Bütün güçlerini bu noktaya teksif ederek, kalblerinin temizliği dışında erişecekleri bir hedef, muttalî olmak istedikleri bir nokta bırakmadılar.” demektedir.

Görüldüğü üzere Kalenderîleri de genel olarak güzel sıfatlarla tanıtan Sühreverdî, onların ruhsatla amel ettikleri, beraber olma âdâbını gözetmedikleri, mübah olanı kullanmada bir beis görmedikleri, nafilerle fazla itibar göstermedikleri gibi olumsuz yönlerini de ifade eder.

Bu noktada Kalenderî ile Melametî arasındaki farklara da kısaca değinmekte yarar görüyoruz.

“Melâmetî, ibadetlerini gizlemeye özen gösterir. Kalenderî ise âdetleri tahrip etmek, alışılanları bozmak için çalışır. Melâmetî, her türlü iyilik ve hayrın kapılarına sınırsız ve bunlarda fazilet olduğunu kabul eder. Ancak bütün amelleri ve hâllerini başkalarından gizlemeye çalışır. Melâmetî, kendisini avâm derecesindeki insanlar seviyesine koyar, kılıkta, kıyafette, hareket ve davranışlarında onlar gibi gözükerek hâlini gizlemeye ve tanınmamaya çalışır. Bununla beraber o, bulunduğu derecelerden daha yüksek derecelere varmak ister. Kendisini Ma’buduna yaklaştıracak her şeyi bütün gücüyle kapmaya çalışır. Kalenderî, bilinmeye ve bilinmemeye aldırılmaz. Belli bir kıyafet ve görünüş içine girmez. Bütün sermayesi olarak kabul ettiği “kalb temizliği” dışındaki şeylere aldırılmaz.”<sup>388</sup>

Kalenderî bilinmek veya bilinmemekle ilgilenmez. Onun bütün gayesi kalb temizliğini korumak ve devam ettirmektir. Melametî ise hâllerini insanların görmemesini ve bilinmemeyi ister.<sup>®</sup> Bulunduğu hâlden başka üst makamların olduğunu da bilen melametî bunlara ulaşmayı da hedefler.

Sühreverdî, bu noktalarda sūfînin durumunu ise şu şekilde açıklar:

386 Kalenderiler hakkında geniş bilgi için; Ewing, Katherine Pratt, *Arguing Sainthood*, Duke University Press, Durham- London 1997, ss. 201-265; Azamat, Nihat, “Kalenderîyye”, TDVİA, İstanbul 2001, c.XXIV, ss.253-6.

387 Sühreverdî, *Avârif*, vr.25a; Melâmetiyyenin prensipleri hakkında geniş bilgi için bkz: Kara, Mustafa, “Hamdûn el-Kassâr”, TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 455-6. Svirî, Sara, “İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmizî”, *Ter*: Salih Çift, İlmî Akademik Araştırma Dergisi *Tasavvuf*, Ankara 2003, y.4, sy. 11, ss. 463-5.

388 Azamat, Nihat, “Melâmet”, TDVİA, Ankara 2004, c.XXIX, ss. 24-5.

“Sûfiye gelince o, her şeyi yerli yerine kor. Bütün vakitleri ve hâlleri bilerek harcamaya ve tedbirli hareket etmeye çalışır. Hakkı Hakk yerine, halkı da halk yerine kor. Gizlenilmesi gereken yerde gizlenir. Açık tavır alınması gereken yerde de açıkça davranır. Her işi yerinde ve zamanında yapmaya, yapılması gereken her şeyi huzurlu bir akıl, kamil bir marifet ile, ihlas ve sadakat kaidelerine riâyet ederek yerine getirmeye çalışır.”<sup>389</sup>

Görüldüğü üzere sûfi de gerektiğinde gizlenir ama o açık tavır alınması gereken yerde de açık tavır almadan kaçınmaz. Bütün vakitlerini bilerek ve tedbirli olarak değerlendirir. Her işini zamanında ve yerinde yapmaya çalışan sûfi, akıl, marifet, ihlas ve sadakatten ayrılmaz.

Sühreverdî, bu arada kendilerine Melâmetiyye diyen sapık bir gruptan daha bahseder ki bunların sûfilerle uzaktan yakından alakaları olmadığı hâlde onlardanmış gibi gözükmek için sûfi kisvesine bürünen ve onlar gibi giyinen kimseler<sup>390</sup> olduğunu ifade eder. Bunların özelliklerini ise;

“Bunlar bazen çevreden sakınmak bazen de sûflik iddiasında bulunmak için, sûfi kisvesine bürünür ve kendilerini gizlemeye çalışırlar. Fakat onlar büyük bir gaflet ve aldanış içindedirler. Zira onlar ibadetin yolunu tutarak içlerinin Allah’a ulaştığını iddia ediyor ve bunun da erişilmesi gereken hedef olduğunu söylüyorlar. Şeriatın gerektirdiği şekilde, emirlere yapışarak, nehirlerden kaçınarak yaşamanın, anlayışları kit olan avâm derecesindeki insanlar için lüzumlu olduğu, bunların kuru bir taklitle başkalarına uyma durumunda bulunanlar tarafından yapılması gerektiği söylüyorlar. Bu tür fikirler, ilhâdın, zındıklığın ve Hakk’tan uzaklaşmanın ta kendisidir. Zira şeriatın reddettiği her şey zındıklıktan başka bir şey değildir. Aldatılmış olan bu tür kimseler, “Şeriat”ın kulluğun gerektirdiği bir hak ve vecibe, “Hakikat”ın de kulluk görevlerinin inceliklerine vakıf olmak demek olduğunu bilemediler.<sup>391</sup> “Hakikat” derecesine ulaşan kimse, kulluk görevlerinin gerektirdiği bütün hakları yerine getirmek zorundadır.<sup>392</sup> Hakikat mertebesindeki insandan, diğerlerinden fazla olarak bazı iş ve ibadetleri yapması istenir ki bunlar bu mertebeye ermeyen kimselerden istenmez.”<sup>393</sup>

Anlaşıldığına göre Sühreverdî, sûfliğin temelini, şeriata bağlı olmak şeklinde algılamaktadır. Şeriatın dışındaki her şeyi ilhad ve Hakk’tan sapma olarak değerlendirir. Böyle kimselerin ibadetten kendilerini muaf tutuldukları bir makama ulaştıkları iddiasını da<sup>394</sup> eğer hakikat makamına ulaşmışlarsa bu makama ulaşan kimselerden başka insanlardan istenmeyen özel bir takım taat ve ibadetlerin isteneceğini ve kesinlikle ibadetten muaf tutulmayacakların söyleyerek reddeder.<sup>395</sup>

389 Sühreverdî, Avârif, vr.25a.

390 Uludağ, Süleyman, “Câmiyye”, TDVİA, İstanbul 1993, c.VII, ss. 136-7.

391 Tasavvuf Tarihinde samimi olmadığı hâlde kendisine sûfi süsü verenlerin varlığı inkar edilemez. Ün kazanmak ve maddi çıkar elde etmek isteyen bir kısım kişiler kendileri için sûfiyye yolunu bir vasıta edinmişlerdir. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz: Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, s. 29.

392 Dağstânî, Ömer Ziyauddin, Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar, Ter: İrfan Gündüz-Yakup Çiçek, Seha Neşr., İstanbul 1992, ss. 88-90.

393 Sühreverdî, Avârif, vr.25b.

394 Afifi, Tasavvuf, s.113.

395 Sevenden Allah sevgisi sebebiyle Allah’ın emirlerinin sakit olmayacağı düşüncesi akidenin konusu olmuştur. Özarslan, Selim, es-Sevâdü’l-A’zam ile el-Akidetü’t-Tahaviyye’nin Karşılaştırmalı bir Tahlili, İlmî Aka-

Netice olarak Sühreverdî, sûfî kavramına kendince bir anlam yükleyerek daha önceki kullanımlardan farklı bir anlam bağlamında kullanmıştır. O, sûfî deyince sona ulaşmış olgun mümini kasdetmektedir. Kur'ân'ın "mukarrebûn" adı ile isimlendirdiği kişilik özelliklerine sahip olan vuslat erbabına, Sühreverdî, sûfî demektir.

### 3. MÜRŞİD/ŞEYH

Arapça bir kelime olan mürşid, lügatte, doğru yolu gösteren, uyarıcı, irşâd eden, rehber olan<sup>396</sup> gibi manalara gelmektedir. Şeyh de Arapça kökenli bir kelimedir. Lügatte, önder, kabile başkanı,<sup>397</sup> yaşlı adam<sup>398</sup> gibi anlamlara gelmektedir.

Mürşid kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de sadece bir yerde geçmektedir.<sup>399</sup> Fakat türevleri ile birlikte on dokuz yerde geçmektedir.<sup>400</sup> Şeyh kelimesi ise dört yerde geçmekte olup, hepsi de ihtiyarlık çağında bulunan bir kişi mânâsındadır.<sup>401</sup>

Tasavvuf literatüründe bu manaya kaim olmak üzere her iki kavram da kullanılır. Mürşid yahut şeyh, Hakk'a ulaşan yola girip, o yolun tehlikeli ve korkulacak yerlerini bilen, mürîdî fayda ve zarar durumuna göre yönlendiren, uyarıcı; din ve şeriatı mürîdin kalbine yerleştiren, kullara Allah'ı, Allah'a da kulları sevdiiren kişi<sup>402</sup> olarak tanımlanmaktadır. Yine Kâşânî (ö.730/1330), şeyhi; şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinde kemâlin son raddesine ulaşan insan-ı kamil, şeklinde tanımlamaktadır.<sup>403</sup>

Diğer bir tanımlamaya göre de mürşid; şeriat, tarîkat ve hakikat ilimlerinde kemâle ulaşmış ve bu noktada nefislerin hastalıkları ve tedâvilerini bilmede son noktaya gelmiş,<sup>404</sup> mürîdlere rehberlik ve onları irşâd etme ehliyetine sahip olan, rehber ve delil,<sup>405</sup> kulu

- 
- demik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 199; kulan şeriatın emirleri hiçbir zaman sâkıt olmaz. Bu konu ile alakalı bir yorum için bkz.Necatioğlu, Hâilî, "Şeriat ve Tarikat Üzerine", İslam Dergisi, Eylül 1983, sy.1, s. 31; Uludağ, Süleyman, "Asî", TDVİA, İstanbul 1991, c.III, ss. 474; a.m., "Âzat" TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., s. 311; Bolat, Ali, "Kuşeyrî de Melâmet ve Bir Mulâhaza" İlimi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 12, ss.112;Köksal, İsmail, "İmam Efendi'nin Fikhî Yönü ve Bazı Görüşlerinin Tedkiki", İlimi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 9, Ankara 2002, ss. 139-40; Tasavvuf tarihinde bu mahiyetteki gruplardan birisi de 'hubbiyye' namıyla maruf bir fırkadır.Öz, Mustafa, "Hubbiyye", TDVİA., İstanbul 1998, c.XVIII, s. 266; DîA, "Melâmîyye", TDVİA, Ankara 2004, c.XXIX, ss. 25-35.
- 396 er-Râğıb el-İsfahânî, Müfredât, s. 469; İbn Manzûr, Lisan, c.III, s.31; Asım Efendi, Kâmus, c.I, s.1028;el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhît, s.325; el-Münâvî, et-Tevfîk, s.443; Suâd, el-Mu'cemu's-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 670-1; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.502.
- 397 er-Râzî, Muhtârû's-Sihâh, s. 354; er-Rağîb el-İsfahânî, Müfredât, s. 396; Uludağ, TTS, s. 455; Cebecioğlu, TTDS, s. 673.
- 398 İbn Manzûr, Lisan, c.III, s.31;
- 399 Kehf, 17.
- 400 Abdalbâkî, Mu'cem, s. 407.
- 401 Hûd, 72; Yusuf, 78; Kasas, 23; Gâfir, 67.
- 402 Abdü'l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 818, 951; Kâşânî, Mu'cem, s. 172; Eşrefoğlu Rûmî, Müzekki'n-nûfûs, İstanbul 1976, s.568; Tehânevî, Keşşâf, c.I, s. 735; Pakalın, Osmanlı Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, c.III., ss. 346-47; Cebecioğlu, Hacı Bayram Velî, s. 160.
- 403 Kâşânî, Mu'cem, s. 172.
- 404 Kübra, Risâle ile'l-Hâim, s. 87; Uludağ, TTS, s. 353; Cebecioğlu, TTDS, s. 526; M. Plessner, "Mürîd" İA, c. VIII, s. 809.
- 405 Kâşânî, Mu'cem, s. 172; Tehânevî, Keşşâf, c. II, s. 736.

Allah'a, Allah'ı kula sevdirmek isteyen<sup>406</sup> kimsedir.<sup>407</sup>

Bu kavramı Cürcanî, sapıklık karşısında doğru yola rehberlik eden kişi<sup>408</sup> olarak tarif etmiştir.

Sühreverdî ise şeyhi, müridlerini Allah'a yönlendiren, O'nun askerlerinden bir askerdir. İsteyenleri Allah'ın dosdoğru yoluna iletir,<sup>409</sup> diye tarif eder.

Yine o, şeyhi, Allah'ı kullarına gerçek mânâda sevdiren, kullarını da Allah'a sevdiren ve yaklaştıran kişi olarak tanımlar. Ona göre şeyhlik rütbesi; tarikat yolunun en yüksek mertebesi, Allah'a yakınlık konusunda peygamber vekilliğinin en üstün derecesidir.<sup>410</sup>

Sühreverdî, şeyhin kulları Allah'a yaklaştırmasını şöyle açıklar:

“Şeyh, müridi Rasûlullah (s.)'e her konuda uyma yoluna götürür. Kimin Hz. Peygamber (s.)'e uyması dosdoğru olur, onun her davranış ve hareketini benimsemesi eksiksiz bulunursa Allah o kulunu sever. Çünkü Cenâb-ı Hakk: “De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin.”<sup>411</sup> âyet-i kerimesinde, sevgisini Hz. Peygamber (s.)'e ittiba şartına bağlamıştır.”<sup>412</sup>

Görüldüğü gibi Sühreverdî, Kur'ân'da da Hazreti Peygamber (s.)'e uymanın Allah'ın

406 Bursevî, İsmail Hakkı, Evliya Makamları (Gayb Bahçelerinden Seslenişler), Haz:Tahir Hafızlıoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 78; Cebecioğlu, TTDS, s. 673.

407 Mürşidlik/velîlik mertebelerinin daha farklı tasnifleri için bkz. Hakîm et-Tirmizî, Nevâdiru'l-Usûl,c.1, s.339; Gümüşhanevî, Câmiu'l-Usûli'l-Evliyâ, ss.215-216. Câhidî Ahmed Efendi'nin tasnifine en yakın tasnifle-ri; Davud el-Kayserî, Abdurrahman Câmî ve A. Avni Konuk ile günümüz tasavvuf yazarlarından Selçuk Eraydın ve Hasan Kamil Yılmaz “velâyet-i âmme ve velâyet-i hâssa” olmak üzere iki türlü veliden bahse-dererek yapmaktadırlar. Bkz. Davud el-Kayserî, Mukaddemât, neşr.:Kayseri Büyükşehir Belediyesi, Kayseri 1997, ss.64-65; Abdurrahman Câmî, Nefâhatu'l-Üns, ss.67-68; A. Avni Konuk, Fusûs Şerhi, c.1, s.222; Eray- dın, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss.116-20; Yılmaz,Tasavvuf ve Tarikatlar, s.212. Ancak Eşrefoğlu Rûmî, bunlara üçüncü bir sınıf olarak “velâyet-i hâssu'l-hâs”ı da ilave ederek, tıpkı Câhidî Ahmed Efendi'nin tasnifi gibi üç çeşit mürşidin olduğunu kaydetmektedir. Bkz. Eşrefoğlu Rûmî, Müzekkin-Nufûs, İstanbul 1971, s.269. Mürşidlik makamını, fonksiyonel açıdan yaptıkları değerlendirmeler neticesinde şu şekilde sınıflandırma-ya gidenler de olmuştur:

Şeyh-i tâlim : Müridlerini tasavvufî konularda bilgilendiren hoca veya sûfidir.

Şeyh-i sohbet : Herkesin sohbetine katıldığı, sözlerini dinlediği, hâl ve hareketlerini örnek aldığı sûfidir.

Şeyh-i sohbet, bilgi vermekle beraber, çevresindekilere örnek de olur.

Şeyh-i tarîkat, şeyh-i terbiye, şeyh-i irşâd, şeyh-i teslîk : Mürid ve müntesiplerini bir annenin çocuğunu terbiye etmesi ve yetiştirmesi gibi terbiye edip yetiştiren şeyhtir. Onların hem rûhanî hem de dünyevî rehberidir. Tarîkat şeyhleri böyledir.

Şeyh-i irâde : Tarîkatta en yüksek olan, irâdesi ilâhî irâde içinde mezc olmuş ve yanında veya ilhamı altın- da müridin cesed ve rûh hâlinde kabul olunduğu kimsedir.

Şeyh-i iktidâ : Kendisine uyulması, söz ve davranışlarının taklit edilmesi gereken şeyhtir.

Şeyh-i teberrük : Bereketinden nasip almak için mübtedî müridin ziyaret ettiği kimsedir.

Şeyh-i intisâb : Mübtedî müridin onun sayesinde tarîkâta kabul olunduğu, bundan dolayı da ona karşı so- rumlu olduğu kimsedir.

Şeyh-i telkîn : Her müride okuyacağı virdi tevzî eden manevî öğreticidir.

Şeyh-i terbiye : Mübtedî müridlerin terbiyesi ile görevlendirilen zattır. Bkz Cour, A., “Şeyh”, İA, c.XI, ss.461-462; Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, s.673; Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sö- zlüğü, ss.496-497; krş. için Yıldırım, Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları, s.185.

408 Cürcanî, Ta'rifat, s. 255.

409 Sühreverdî, Avârif, vr.26b. a.m., Risâle Fi'l-İrâde, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1393, vr.63b.

410 Sühreverdî, Avârif, vr.26a; a.m., Risâle Fi'l-İrâde, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1393, vr.64b.

411 Âl-i İmran, 31.

412 Sühreverdî, Avârif, vr.26a.

sevgisini celbetmeye vesile olacağından hareketle, şeyhin mürîdi Hazreti Peygamber (s.)'e uyma yoluna ulaştıracağı ve bunun doğal sonucu olarak da Allah'ın o mürîdi seveceğini düşünmektedir.<sup>413</sup>

Yine Sühreverdî, şeyhin, kullarına Allah'ı sevdirdiğini iddia eder. Bunu şöyle izah eder:

“Şeyh, mürîdi nefsinin kötülüklerden tezkiye yoluna sokar. Nefs temizlenince, kalbin yansıtıcı özelliğe sahip aynası parlar. Oradan çevreye ilâhî azametinin nurları aksetmeye başlar. Kalbe vahdet-i ilâhînin güzelliği gözüktür. Basiretin göz bebeği, Cenâb-ı Hakk'ın kıdemi ve celâlinin nurlarını seyretmeye dalar. Kemal-i ezeli'yi görür. Böylece kul, her şeyde gördüğü ve hissettiği Rabbini sever. Çünkü bu sevgi, nefsi tezkiye etme ve fitratındaki kötülüklerden temizlemenin bir neticesidir.”<sup>414</sup>

Anlaşıldığı üzere Sühreverdî, nefis tezkiye olup kalb aynası parladığında, kulun basiretiyle nur-ı ilâhîyi temaşa edebilecek bir makama ulaşacağını, bu makamda ise her şeyde Rabbini görecektir manevî bir zevke ulaşacağını ve Rabbini seveceğini düşünmektedir. Buna ise şeyhin mürîde yol göstermesinin ve nefsinin arıtmasına yardımcı<sup>415</sup> olmasının etkili olduğunu ifade eder.<sup>416</sup>

Sühreverdî, şeyhin özelliklerini<sup>417</sup> genişçe izah eder:

Şeyhlerin üzerinde Cenâb-ı Hakk'ın ihsan ettiği bir vakar bulunmalı. Cenâb-ı Hakk “İşte onlar, Allah'ın hidâyet ettiği ve doğru yoluna ilettiği kimselerdir. Onların yoluna uy.”<sup>418</sup> buyuruyor.

Şeyhin kendisine uyulmasının bazı şartlara<sup>419</sup> bağlı olduğunu düşünen Sühreverdî, ancak bu şartları taşıyan şeyhlere uymanın sahil olacağını ifade etmektedir.

“Şeyhler, sırat-ı müstakim çizgisinde buldukları ve takva sahiplerinin imamı oldukları zaman kendilerine uyulma hakkına sahip olurlar.”<sup>420</sup>

Görüldüğü gibi, şeriata sıkı sıkıya ittiba etme noktasında tavizsiz bir düşünceye sahip olan Sühreverdî, şeyhlerin de sırat-ı müstakimde bulunmaları ve dini takva üzere yaşamalarını şart koşarak ancak bu sûretle kendilerine uyulacak bir makama

413 Dorst, Brigitte, Jung Psikolojisi ve Tasavvuf (Günümüzde Sufi İlişkileri), Ter: Kemal Yazıcı-Ramazan Kutlu, İstanbul 1997, s. 26.

414 Sühreverdî, Avârif, vr.26b.

415 Tasavvufta şeyhin mürîdine yaptığı manevî yardıma himmet tabir olunur. Demirci, Mehmet, “Himmet”, TDVİA., İstanbul 1998, c.XVIII, ss. 56-7.

416 Şeyhin mürîdi tezkiye etmesini Kübrâ şu şekilde ifade etmiştir. Şeyh velilik suyu ile mürîdin vücudundaki kirleri temizler. Kübrâ, Usûl-i Aşere, s.54.

417 Mürşidde bulunması gereken farklı şartlar ve daha fazla bilgi için bkz. Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, ss.7 vd.; Azizüddin Nesefî, İnsan-ı Kâmil, ss.141-142; vd.; Hânî, Muhammed b. Abdillâh, Âdâb, çev.: Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yayınları, İstanbul 1982, ss.180-197; Tokâdî, Şeyh Tahir, Mantık'ül-Gayb (Gayb Âleminden Sesleniş), Haz:Tahir Hafızlıoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 41-3; Affî, Tasavvuf, ss.254-260; Aynı, Tasavvuf Tarihi, s.265.

418 Enam, 90.

419 Bu şartlar hakkında bkz: Bursevî, İsmail Hakkı, Evliya Makamları (Gayb Bahçelerinden Seslenişler), ss. 79-80.

420 Sühreverdî, Avârif, vr.26b.

ulaşabileceklerini söylemektedir.<sup>421</sup>

Sühreverdî, gerçek manada şeyhi şöyle tanıtır: “Allah’ı hakka’l-yakîn tanıyan bir ârifdir. Her türlü maddî-manevî, nuranî ve zulmanî perdelerden sıyrılmış, Cenâb-ı Hakk tarafından sevilen kimsedir. Nazarı devâ, sözü şifadır. Etkileyici sözü ve tesirli bakışı ile insanları terbiye eder. Konuşması Allah ile, sükutu Allah iledir. Yani hayatının her anında, bir an bile Hakk’tan gaflete düşmez. Bir hadis-i kudsîde de belirtildiği gibi; “Kulum Bana nafilelerle yaklaşmaya devam eder ve sonunda Ben onu severim. Onu sevdiğim zaman da, onun gözü, kulağı, eli ve her bakımdan destekleyicisi olurum. Ta ki Benimle görür, Benimle konuşur...”<sup>422</sup> Hakk’a yakınlığa ve bunun normal neticelerine sahip olmuştur.

Böyle bir şeyh, verdiğinde de vermediğinde de Allah iledir. O’nun nezdinde lütuf ile kahr arasında bir fark yoktur. Aksine lehine ve aleyhine olan her şeyi murâd-ı ilâhî olarak değerlendirir. Cenâb-ı Hakk, kendi muradını ona öğretir. Her şeyde kendi iradesiyle değil, Cenâb-ı Hakk’ın muradı ile hareket eder. Eğer Cenâb-ı Hakk’ın, kendisinin övülen, hoş bir şekilde girmesini istediğini bilirse, ona Allah istediği için girer. Zâhiren o işin hoş ve övülmüş olmasından dolayı değil.”<sup>423</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, gerçek şeyhi, nefsanî ve nuranî tüm perdelerden sıyrılmış ve Allah’ın kendisini sevdiği bir makama ulaşmış olarak tanıtmaktadır. O, her işinde ilâhî iradeye râm olmuş ve kendi iradesinden de sıyrılmıştır. Artık Hakk ile konuşur, Hakk ile susar, Hakk ile görür ve yine Hakk ile işitir. Kısacası her hâl ve hareketi Hakk’ın rızasına muvafık ve murad-ı Sübhanîsine bağlı olur.

Bir sâlikin şeyhlik makamına ulaşmada nefis mücadelesinden başarı ile çıkmasının şart olduğunu düşünen Sühreverdî, “Sâlikin şeyhlik rütbesine ermesindeki sır, nefsi siyaset ve idareyle iyiyeye yönlendirmeden sorumlu bulunmasında ve nefsin insanı içten vuran özellikleriyle mücadeleden mesul olmasındadır. Sâlik, seyr ü sülûktaki davranışlarında “nefs-i mutmainne” ye erinceye kadar dosdoğru olmak zorundadır.”<sup>424</sup> diyerek bu konuya açıklık getirir.

Buradan da anlaşılacağı üzere kendisi nefsin terbiye edememiş bir kişinin başka insanları bu zor işte hedefe ulaştırması mümkün değildir. Bu hususla alakalı olarak;

“Şeyh daha önce kendi nefsini nasıl düzeltmiş ise mürîdlerin nefislerini de aynı üslûp ve usûl ile düzeltir.”<sup>425</sup> diyen Sühreverdî bu konuyu ifade etmektedir.

Demek ki şeyh, hissedilen fakat kişinin içinde ifade edilmeyen potansiyel “nefs”i keşfetmek için bir katalizör vazifesi görecek<sup>426</sup> kapasitede, nefsinde tamamen fani olmuş yani kendini aşmış kâmil bir insan olmalıdır ki, mürîdini terbiye edebilsin.<sup>427</sup>

421 Şeyh, Rasulullah (s.)’e güzelce uyduğundan kendisine de uyulmaya layık hâle gelmiştir. Sühreverdî, Risâle Fi’l-Îrâde, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1393, vr.64b.

422 Buharî, Rikâk, 38.

423 Sühreverdî, Avârif, vr.28a.

424 Sühreverdî, Avârif, vr.26b; a.m., Risâle Fi’l-Îrâde, vr.65a.

425 Sühreverdî, Avârif, vr.26b.

426 O’kane, Atum, “Manevî Rehberlik Sanatı”, Jung ve Tasavvuf Psikolojisi, s. 66.

427 Nurü’l-Arabi, Muhammed, Noktatü’l-Beyan, Noktanın Sırları, (Gayb Bahçelerinden Seslenişler), Haz:Tahir



Sühreverdî, şeyhlik makamına layık olan kişinin özellikleri sadedinde devamla şu hususları da sayar:

“Şeyhlik makamına layık olan ve Allah tarafından sevilen ve istenen (el-mahbûbü’l-murâd)<sup>428</sup> sâliklerin kalbi, selîm olur. Sadrı (göğsü) genişler, derisi yumuşar. Kalbi, ruhun özelliklerine sahip olur. Nefsi, her türlü isyana istekli ve kötülüğü emredici iken yumuşayarak ibadet ve taata yönlendirici hâle gelir. Nefs yumuşadığı için cilt ve ceset de yumuşayarak sahibini, hissettiği ve bulduğu bir hâl ile amel ve ibadetlere yönlendirir. Ruh, ilâhî huzurda kesintisiz bir cezbe içinde bulunur. Ruh kalbin, kalb nefsin, nefis de bedenın kendisine tabi olmasını ister. Kalbi ile bedeni birbirine, zâhiri bâtınına, bâtını zâhirine, kudreti hikmetine, hikmeti kudretine, dünyası ahiretine, ahireti dünyasına öylesine karışmıştır ki, bunlardan menfî olanlar da, müspete inkılab etmiş ve sahibini ibadet ve taata teşvik edici hâle gelmiştir. Hatta böyle bir kimsenin: “Hakk ile aramdaki tün perdeler kaldırılırsa, yine de yakînimi artırmazdı. Çünkü bunlara zaten yakîn derecesinde inanmaktayım” demesi mümkün olabilir. Artık bu sâlik, hâlin etkisinden kurtarılabilir. Çünkü o, hâl üzerine hakim, hâl ona hakim değildir. O bu özellikleri ile her yönden hür, masivâdan âzâde, Hâlık’ı ile hemhâl olmuş bir kimsedir.”<sup>429</sup>

Görüldüğü üzere şeyhlik gerçekten büyük liyakat gerektiren bir makamdır. Bu sayılan sıfatlara sahip olan bir kişi ancak şeyhlik makamına ulaşmış olacak ve bunların dışındakiler şeyhlik iddiasında bulunmayacaktır. Burada, olgunlaşmanın basit bir anatomisi resmedilmiş, beden, nefis ve ruh arasındaki irtibatlar terbiyeyle olgunlaşmıştır.

Sühreverdî, şeyhin özelliklerini<sup>430</sup> sayarken, insanların kendisine tabii olmalarını nefsi için değil Allah için istediklerini de söyler. “Böyle bir şeyh, insanların durumlarını ve onların farklı karakterde yaratıldığını bilen, bütün ümmete şefkatinden dolayı öğüt veren, mürîdi nefsi için değil, Allah için murad edendir. Kendisine tabi olunmayı istemesi nefsinin arzusundan değildir. Çünkü insanların kendisine tabi olmasını nefsi için isteyen, ifsadı îslâhından çok olur.”<sup>431</sup>

Yine şeyhin özelliklerin biri de mürîdi üzerinde hevâ ve hevesi ile tasarruf etmemesidir. Çünkü mürîd kendisine Cenab-ı Hakk’ın bir emanetidir.<sup>432</sup>

Sühreverdî, şeyhin manevî bir doğumla yeniden doğması ve bu ikinci doğumu gerçekleştirmesinin gerekliliğine inanır: “İkinci doğumunu gerçekleştirmeyen kimse, semâ’ın melekûtuna yükselemez. Kişinin birinci doğumu, onun alem-i mülk ile olan irtibatını sağlar. İkinci ve manevî doğum ise melekût alemiyle olan irtibatını temin eder.”<sup>433</sup>

Hafızalioğlu, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 265.

428 Sühreverdî, süfleri temelde iki sınıfa ayırır. 1. Mahbubûn 2. Muhibbûn., Sühreverdî, Rahîku’l-Mahtûm, 5. vr.

429 Sühreverdî, Avârif, vr.28a.

430 Şeyhin özellikleri hakkında bkz: Şimşek, Selami, “Son Dönem Rifai Şeyhlerinden Edirneli Kabulî Mustafa Efendi’nin Risale-i Tasavvuf Adlı Eseri”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy. 17, Ankara 2006, s. 249; Modern psikolojideki kendini gerçekleştirmiş insan modelinin özellikleri için bkz: Wilcox, Lynn, Süfizm ve Psikoloji, Ter: Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 176-9.

431 Sühreverdî, Avârif, vr.72b.

432 Sühreverdî, Avârif, vr.30a.

433 Sühreverdî, Avârif, vr.26b; a.m., Risâle Fi’l-İrâde, vr.65a.

Sühreverdî, "Allah'ın sohbet eden ile sohbet edilen, seven ile sevilenin arasını telif etmesi ve uzlaştırmasının bir neticesi olarak, mürid, doğan bir çocuğun babasının bir parçası olduğu gibi, sanki şeyhinin bir parçası olur. Onun ahlâkını ve özelliklerini taşır. Müridin bu yeni hâli ikinci ve manevî bir doğum olarak değerlendirilir." diyerek manevî doğumu tarif eder.<sup>434</sup>

Manevî doğuma Kur'ân'da bahsi geçen Hz. İbrahim (a.s.)'a göklerin melekûtunun gösterilmesi hadisesini delil olarak gösterir.

"Cenâb-ı Hakk: Böylece Biz, İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu (büyük ve harikulade muhteşem varlıklarını) gösteriyorduk ki (kudretimize ve azametimize) kesin inananlardan olsun."<sup>435</sup> buyurmuştur. Âyet-i kerimede ifade edilen kesin inananlardan ve yakîn sahiplerinden olma meselesi ancak bu manevî doğumla kazanılabilir. Manevî doğuma sahip olmayan kimse, peygamberlerin mirasçısı olmaya hak kazanamaz. O, ne kadar anlayışlı ve zeki de olsa, ikinci bir doğumu yoksa, peygamber mirasçılığı kendisine ulaşmaz.<sup>436</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, şeyhlerin manevî doğumla Peygamber Efendimiz (s.)'in mirasçısı olabileceğini ve bu ikinci doğum gerçekleşmeden asla irşâd makamına ulaşamayacağını<sup>437</sup> ifade etmektedir.

Bu noktada, sahih bir silsileye sâhip<sup>438</sup> mürşidler mistik tecrübenin yollarını ve tehlikelerini haber verirler.<sup>439</sup> Mürşid-i kâmiller, ilâhî hükümleri insanlara tatlı dil ve ince hikmetlerle anlatmak noktasında Hz. Peygamberin mirasçılarıdır, denilebilir.

Ebu'd-Derdâ (r.) şöyle dedi: Hz. Peygamber (s.)'den şöyle dediğini duydum: "... Muhakkak ki âlimler, peygamberlerin mirasçısıdır. Peygamberler kendilerinden sonrakilere dinarı, ya da dirhemi değil, yalnızca ilmi miras olarak bıraktılar. Bunu alan kimse, mirastan payını almış olur. İlmi öğrenen kimse, miras-ı nebevî'den hissesini fazlası ile almış olur."<sup>440</sup>

Şeyhliğe kimlerin layık olduğu konusunda da bilgiler veren Sühreverdî, bu konuda sâlikleri dört grupta inceler:

434 Sühreverdî, Risâle Fi'l-İrâde, vr.67a; Manevî baba ve manevî kardeş kavramları için bkz: Câmi, Nefehât, s. 237; Bursevî, İsmail Hakkı, Tuhfe-i Aliyye, Haz:Şeyda Öztürk, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 224; Schimmel, A. M., Tasavvufun Boyutları, Adam Yay., İstanbul 1982, s. 168; Uludağ, Süleyman, "Baba" TDVİA., İstanbul 1991, c. IV, ss. 365-6; Uludağ, Süleyman, "Hayat", TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, s.12; Cebecioğlu, Ethem, "Seyyid Burhaneddin'in Bazı Kur'ân Âyetlerine Getirdiği İşarî Yorumlar-I", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 1999, y.1, sy.2, s. 17; Kuşat, Ali, "Nefis Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 9, Ankara 2002, s. 122; Haar, G.J. Johan, "Nakşibendiyede Manevî Rehberliğin Önemi", Ter: Ahmet Cahid Haksever, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2002, y.3, sy. 9, s. 392;

435 Enam, 75.

436 Sühreverdî, Avârif, vr.27a.

437 Sühreverdî, Risâle Fi'l-İrâde, vr.67a.

438 Yılmaz, H. Kamil, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 317; A. Cour, "Şeyh", İA, c. XI, s. 462.

439 Hökelekli, Hayatı, "Din Psikolojisi Açısından Şeyh-Mürîd İlişkileri", Hareket, Mart, 1980, ss. 36-7; Gündüz, İrfan, "Bâde", TDVİA, İstanbul 1991, c.IV, s. 418.

440 Buharî, İlim, 10; Tirmizî, Kur'ân, 10; Ebû Dâvûd, İlim,1; İbn Mâce, Mukaddime, 17; Sühreverdî, Avârif, vr.27a.

“Şeyhlik konusunda sâliklerin durumu dört kısımda incelenebilir:

1. Mücerred sâlik, 2. Mücerred meczûb<sup>441</sup>, 3. Sâlik-i meczûb (seyru süluk ile cezbeyle eren), 4. Meczûb-i sâlik (cezbeden sonra sülûke başlayan).”<sup>442</sup>

Sühreverdî, bu dört grubu şeyhlik makamına erişip erişemeyecekleri hususunu göz önüne alarak değerlendirir.

1- Mücerred sâlik: Mutlak manada seyr ü sülûkda bulunan sâlik, şeyhlik makamına layık değildir. Üzerinde nefse ait bazı sıfatların bulunması dolayısıyla şeyhlik derecesine erişemez. Seyr ü sülûk içindeki riyazet ve muamele makamlarından, Cenab-ı Hakk’ın kendisine lütfettiği kadar nasibini alır. Fakat manevîyat yolunda güçlüklerle karşılaşanları, hâli ile ferahlatacak bir seviyeye ulaşamaz.<sup>443</sup>

Görüldüğü üzere sadece sülûk ederek belli bir makama gelen sâlik müşşidlik makamına ulaşmamakta Rabbinin kendisine nasip ettiği kadar manevîyatla iktifa etmektedir. Çünkü bu sâlik, manevîyat yolunda karşılaşacak güçlükleri hâldecek bir seviyeye ulaşamamıştır.

2-Mücerred meczûb: Mutlak manada meczûb,<sup>444</sup> Hakk’ın ve Hakk’a ait tecellilerin kendisine seyr ü sülûksuz olarak ve yakîn derecesinde zuhur ettiği kimsedir. Belli bir seyr ü sülûk esasına tabi tutulmadığı, riyazet ve mücahedenin güçlükleriyle karşılaşmadığı hâlde, kalbi ile Cenâb-ı Hakk arasındaki her türlü unutturucu perdelerin kaldırıldığı kimsedir. Mutlak manada meczûb da, şeyhlik makamına layık olamaz. Bunlar, farzların dışında belli bir amelleri ve seyr ü sülûkleri olmadığı hâlde, Allah’ın kendilerine lütfettiği kadar, ruhî huzûr ve sükûna erişilen hâllerden nasiplerini alırlar.<sup>445</sup>

Görüldüğü üzere sadece cezbe sahibi olan kişi de seyr ü sülûk yollarını bilmediği ve riyazet ve güçlüklerle mücadele etmediği hâlde Allah tarafından kalbinden perdelerin kaldırıldığı bir kimsedir. Sühreverdî’ye göre bu kişiler de şeyhlik makamında değildirlar.<sup>446</sup>

3-Sâlik-i meczûb: Cezbe kabiliyetine sahip olan aynı zamanda belli bir seyr ü sülûk çizgisinde bulunan sâlik, başlangıçta her türlü riyazet, mücahede, manevî sıkıntı ve muamelelere ihlas ile sarılır. Şartlarını eksiksiz olarak yerine getirir. Ardından acı bir meyveden sonra yenilen bal gibi, riyazet ve mücahedenin yakıcı ve yıkıcı güçlüklerinden kurtarılarak, ruhî ve manevî bir huzura erişilen hâle ulaşır. Hakk’ın fazilet ve bereket rüzgarlarının kokusunu alır. Sıkıntı ve güçlüklerin darboğazından sıyrılarak, kolaylığın genişliği ve rahatlığına erer. Cenab-ı Hakk’ın celâl tecellilerini gönül hoşnutluğu ile karşılamaya alıştırılır. Kendisine müşahede makamının kapıları açılır ve aradığı, derdinin dermanını bulur. Gönül kabı taşarak, kendisinden hikmetli ve muhabatına tesir eden sözler dökülür. Kalbler ona meyletmeye ve onu sevmeye başlar. Gayb aleminin açılması ve gizlilikleri keşfetme özelliği (feth-i İlahî) birbiri ardınca üzerine gelir. Dış organları

441 Yılmaz, H. Kamil, “Cezbe”, TDVİA, İstanbul 1993, c.VII, ss. 504; Uludağ, Süleyman, “Dehşet”, TDVİA., İstanbul 1994, c.IX, s. 109.

442 Sühreverdî, Avârif, vr.27b; a.m., Risâle Fi’l-İrâde, vr.66b.

443 Sühreverdî, Avârif, vr.27b; a.m., Risâle Fi’l-İrâde, vr.66b.

444 Uludağ, Süleyman, “Meczup”, TDVİA, Ankara 2003, c.XXVIII, ss. 285-6.

445 Sühreverdî, Avârif, vr.27b; a.m., Risâle Fi’l-İrâde, vr.66b.

446 Kübrâ da aynı görüştedir. Kübrâ, Fevâih, s. 159.

kapalı, Allah'tan başka her şeyle alakasını kesmiş, iç dünyası ise, her an Allah'ı müşahede eden, O'nu hisseden bir durumda bulunur. Artık celvete ve toplum arasına girmeye layık hâle gelmiş olur. Hatta onun celveti, halvet hâline dönüşür. Ticaret, alış-veriş yada başka dünyevî bir meşgale kendisini Allah'tan alıkoyamaz hâle gelir. Hâdiselere ve olaylara o hakim olur. Hiçbir şey onu etkisi altına olup da kendisine Cenâb-ı Hakk'ı unutturamaz. Her şeyi o avlar, ağına düşürebilir. Fakat hiç bir şey onu avlayamaz ve Rabbinden ayrı koyamaz. Böyle bir sâlik, şeyhliğe layık olabilir. Çünkü o, işe muhibbîn tariki ile başlamış ve bu yoldan yetişmiştir.<sup>447</sup>

Sühreverdî, sâlik-i meczûbu şeyhlik makamına layık görmektedir. Bu tanımlamadan da anlaşılacağı üzere şeyh olacak bir sâlikin en azında bu sıfatlara sahip olması gerekmektedir. İşinin başlangıcında her türlü riyazet, mücadele, manevî sıkıntı ve muamelelere ihlas ile sarılır. Seyr ü sülûkun tüm şartlarını eksiksiz olarak yerine getirir ve bunun neticesinde de ruhî ve manevî bir huzura erişir. Bu hâllere sahip olan sâlik artık halk içinde de hâlini muhafaza makamına ulaşmış ve hâdiselerden etkilenmeme hâlini elde etmiştir. Böylece halkın eğitimi ve irşâdı ile ilgilenebilecek bir makama, şeyhlik makamına ulaşmıştır.<sup>448</sup>

Bu anlamda Sühreverdî, şeyhleri, şeyhler ise manevî hâllerinin güçlülüğü, insanların iltifatlarına aldırmaşıları ve halkın arasına karışmanın kötü tesirinden kurtulmuş olmaları sebebiyle, topluma katılabilirler. Zira şeyhler halkın arasında vakarı korumayı bildiklerinden manevî bir zarar görmezler.<sup>449</sup> diyerek tanıtmaktadır.

4- Meczûb-i sâlik: Cezbe tarafı ağır basan sâlike Hakk, keşf ve yakın nurları ile zuhur eder. Hakk ile kalbi arasındaki bütün perdeler kaldırılır. Müşahede nurları ile aydınlanır. Sadrı ve kalbi genişler. Her türlü tecelliyi alabilecek hâle gelir. Gurur evi ve aldaniş yeri olan dünyadan uzaklaşır. Ebedîlik ve sonsuzluk yurdu olan ahirete yönelir. Manevî yücelik kazandıran hâllerin denizinden kana kana içer. Her türlü manevî rahatsızlıklardan ve kendini bağlayıcı dünyevî alakalardan kurtulur. Böyle manevî bir terakkiye erdikten sonra çevresine: "Ben, görmediğim Rabbime ibadet etmem" diye ilan etmeye başlar. Çünkü o, her an ve her zaman Cenâb-ı Hakk'ı görmekte, hissetmekte ve bir ân bile O'ndan kopmamaktadır. Bâtınından çıkan bu hâller zâhirine intikal etmeye ve çevresine doğru taşmaya başlar. Seyr ü sülûk, riyazet ve mücadelelerin güçlüğü ona sıkıntısız ve kolay gelir. Manevî lezzetler ve mutluluklar içinde bulunur. Kalıbı ve dış görünüşü, kalbinin özelliklerine kavuşur. Her şeyden alakası kesilerek vuslata erdirilir. Allah ile alakayı koparıcı her şey ondan uzaklaştırılır ve Hakk tarafına yönlendirilir."<sup>450</sup>

Anlaşılacağı üzere cezbe tarafı ağır basarak işe başlayan ve Cenâb-ı Hakk'ın ona lütfu sayesinde yakîn nurları ile zuhur ettiği ve kalbindeki perdeleri kaldırdığı kişi bu hâllerden sonra seyr u sülûk ile riyazetler ve mücadelelere girer. Bunlar bu kişiye zor gelmez. Neticede her şeyden alakası kesilerek Hakk tarafına yönlendirilir. Bu kişi de şeyhlik makamına layık bir hâldedir. Hatta Sühreverdî, bu kişinin en üstün makamda olduğunu söyler.

447 Sühreverdî, Avârif, vr.27b; a.m., Risâle Fî'l-îrâde, vr.66b.

448 Helminski, Kabir, Bilen Kalb, çev.: Refik Algan, İstanbul 2001, s. 188.

449 Sühreverdî, Avârif, vr.34a; a.m., Risâle Fî'l-îrâde, vr.66b.

450 Sühreverdî, Avârif, vr.28a; a.m., Risâle Fî'l-îrâde, vr.67a.

“Şeyhlik makamında en yüksek derece olan dördüncü derece ise meczûb-i sâliktir.”<sup>451</sup>

Tasavvufî açıdan şeyhe duyulan ihtiyaç meselesi de önemli bir konudur.

Gazâlî, mürîdin, yol almış, Allah'ı bilen bir şeyhe bağlanmasının gerekli olduğunu düşünür. “Mürîd böyle bir şeyhe, körün, ırmak kıyısında, elini tutup götürene tutunması gibi ona tutunmalı, her işini ona havale etmeli, ona teslim olup hiçbir hususta aykırı gitmemeli.” demektedir.<sup>452</sup>

Şârânî (ö. 973/1565) de kamil bir mürşidi bulmayı dünya ve ahiret adına bütün güzelliklerin husul sebebi ve îlâhî huzura vusul vesilesi olarak görmektedir.<sup>453</sup>

Şeyhe intisab etmeden tasavvufî eserler okuyarak tasavvufî eğitim almanın uzun bir yol ve fuzulî meşakkat çekmek olduğunu düşünen Ömer Ziyaeddin Dağistanî, tasavvufî eserleri okumakla boş yere ömür tüketeceğine, o eserlerde anlatılanları kendisine hâl yapmış ve şahsında yaşanır bir hâl getirmiş bir mürşide teslim olup onun işareti üzerine zikir fikir ve huzur ile Allah'tan gayri şeylerden kopmaya çalışsan senin için daha iyi ve daha kolay olmaz mı, demektedir.<sup>454</sup>

Sühreverdî, şeyhin gerekliliği<sup>455</sup> konusunda Kuşeyrî (ö.465/1072)'den nakilde bulunur. Kuşeyrî (ö.465/1072) de, Ebû Ali ed-Dekkâk (ö.405/1014)'tan şu nakli yapar:

“Bir başkası tarafından dikilmeksizin kendiliğinden yetişen ağaç yapraklansa bile meyve vermez. Vadilerde ve dağlardaki ağaçlar gibi meyve verse bile, meyveleri, bakımlı bahçelerin meyveleri gibi olmaz. Bir yerden bir yere nakledilen fidanın meyvesi hem çok, hem de diğerlerinden tatlı ve güzel olur. Çünkü üzerinde tasarruf vuku bulmuş, ehil birisi tarafından ona emek verilmiştir.”<sup>456</sup>

451 Sühreverdî, Avârif, vr.27b.

452 Gazâlî, İhyâ, c.III, s.97.

453 Selvi, Kuran ve Tasavvuf, s. 385.

454 Ömer, Ziyaeddin, Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar, Seha Neşriyat, İstanbul 1986, s. 15.

455 Şeyhin gerekliliği hususu tasavvuf erbabınca söz birliği ile kabul görmüştür.Hemedânî, Hâce Yusuf, Rutbetü'l-Hayat s.65; Ankaravî, Minhâcu'l-Fukarâ, s.32; Aynı, İslam Tasavvuf Tarihi, ss.91-4; İz, Tasavvuf, s.162; Eraydın,Tasavvuf ve Tarikatlar, s.116; Süleyman, İslam Tasavvufu, s. 119; Nicholson, Tasavvufun Menşei Problemi, s.87; Aşkar, Mustafa, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Son Dönem Tekke Mecmualarından Yeşilzade Mehmet Salih Efendi'nin Rehber-i Tekâyası, Ankara 1999, y., 1, sy., 3, s. 163.(Erzurumlu Salih Yeşiloğlu'na ait bir lahikadan); Fuad, Ali, İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi Tasavvuf, Cerideyi Süfîyyeden Selamet-i Kalbiye, (haz: Hâlim Gül), Ankara 2000, y., 1, sy., 3, s. 181-2; Meier, Fritz, “Horasan ve Klasik Tasavvufun Sonu”,Ter: Ramazan Muslu, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 13, s. 445, 448, 467; Şimşek, Selami, “Son Dönem Rifai Şeyhlerinden Edirneli Kabûlî Mustafa Efendi'nin Risale-i Tasavvuf Adlı Eseri”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy. 17, Ankara 2006, s. 247; İnsanın kendisini, olabileceğinden daha iyisinin ne olduğunu gösteren başka bir benlikte görmesi daha kolaydır. O'kane, Atum, “Manevî Rehberlik Sanatı” Jung psikoloji ve Tasavvuf İçerisinde, Ter: KemalYazıcı-Ramazân Kutlu, İstanbul 1994, s. 85; Ayrıca hayran olduğumuz kimseleri taklit etmek ve ister istemez onlara benzemeyi istemek, insan tabiatının bir gereğidir. Prensey, Robinson, Psikoloji ve Yeni Eğitim, Ter: Hasan Tan, İstanbul 1975, s. 263; Jergild, Arthur T., Gençlik psikolojisi, Ter: İbrahim N. Özgül, İstanbul 1978, s. 225; Topcu, Nurettin, Psikoloji, İstanbul 1959, s. 60.; Akdeniz,Sabri, Toplumumuz ve Eğitimimiz, İstanbul 1982, s. 30; Smiles, Samuel, Karakter, Ter: Mustafa Ertem, İstanbul 1975, s. 18; Geçtan, Engin, Varoluş ve Psikiyatri, İstanbul 1990, s. 149.

456 Sühreverdî, Avârif, vr.29b; a.m., Risâle Fî'l-İrâde, vr.67a; Kuşeyrî, Risale, s. 592; Yılmaz, H. Kamil, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 317; A. Cour, “Şeyh”, İA,c. XI, s. 462; Çelik, İsa, Vuslata Davet, İnsan Yay., İstanbul 2004, ss. 58-9; ağaç sembolü yanında bahçe ve bahçıvan sembolü de kullanılır. bkz: Wilcox, Lynn, Süfizm ve Psikoloji, Ter: Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 21.

Görüldüğü üzere Sühreverdî, şeyhten mahrum olarak yetişmenin kolay olamayacağını bu gerçekleşse bile şeyhin vasıtasıyla güzelce bir eğitimden geçenle aralarında farkların olacağını ifade etmektedir. Yine o, şeyhin gerekliliği konusuna halvette sâlike yardımcı olunması<sup>457</sup> hususunu açıklarken değinir.<sup>458</sup>

Yine nefsin dizginlenmesinde uzun bir mücadele gerekliliğinden hareketle Sühreverdî, sâlikin bir şeyhin sohbetine muhtaç olduğunun altını çizer:

“...Bazı kimselerin fitratlarındaki kabiliyetin eksikliği, uzun mümareseye ihtiyaç gösterir. Bu yüzden mürîdler, şeyhin sohbetine muhtaçtır. Çünkü sohbet ve bilgi öğrenmek, tabiattaki kabiliyetin ortaya çıkmasına yardımcıdır.<sup>459</sup>

Anlaşılan odur ki; insanın varoluş gayesine ulaşması, Yaratıcı Kudret’in bir tezahürü olan insan-ı kâmilin eli ve rehberliği ile mümkündür.<sup>460</sup>

Sühreverdî, şeyhin mürîd üzerindeki etkisini de açıklar. Şeyhle yapılan her görüşmenin, mürîdin hâlinde inkişaf sağlayacağını söyleyen Sühreverdî, Ricâlullâh’ın lâfızları ve sözleri kadar, nazarı ve hâllerinin de müessir olduğuna kanidir. Sühreverdî, mürşidlerin kâl dilinden ziyade hâl lisanıyla konuştuklarını ve sâdık mürîdin, şeyhinin vâridatında, halvet ve celvetinde, kelâm ve sükûtundaki tasarruflarına bakacak olursa, nazar tarîkiyla istifâde etmiş olacağını kaydeder. Bu bakış, hâl ve fiilleri mülâhaza sûretiyle istifâde sağlar.<sup>461</sup>

Yine Sühreverdî, mürşidin etkisi sadedinde; “ilimde rûsûh kazanmış âlimlerin ve ermiş velîlerin nazarı bir panzehir gibi müessirdir. Böyleleri, sâdık bir mürîde nazar ettiğinde nûr-ı basiretleri sâliki hüsn-i istidâd sâhibi yapar; Allah Teâlâ’nın mevâhib-i sübhânîsine lâyük hâle getirir. Bu mânevi alış-veriş<sup>462</sup> sâyesinde sadık mürîdin sevgisi, ermiş velinin gönlüne düşerek<sup>463</sup> ona basiret ve muhabbet nazarıyla bakışı, ona güzel bir hâl kazandırarak hoş bir tesir icrâ eder.”<sup>464</sup> demektedir.

Anlaşıldığı gibi Sühreverdî, mürşidin mürîde nazarının hastalıkları için bir panzehir mesabesinde tedavi edici bir etkisi olduğunu ve bu bakışla mürşidle mürîd arasında muhabbet alış verişini gerçekleştirdiğini düşünmektedir.

Tasavvufî terbiyede, mürîdin, mürşidin elinde teneşirdeki cenaze gibi olması istenir.<sup>465</sup> Tabii ki bu nefse çok ağır gelen bir istektir. Fakat insan hakikat bilgisini kendisine öğretecek kişiyi ararken aklını ve iradesini kullanmalı ve çeşitli alternatifler arasında İslam’a en uygun olan kimseyi seçtikten sonra ona teslimiyette kusur etmemelidir.<sup>466</sup>

457 Sühreverdî, Avârif, vr.72b.

458 Selvi, Kuran ve Tasavvuf, ss. 381-2.

459 Sühreverdî, Avârif, vr.91b.

460 Tasavvufî düşüncede şeyh olmazsa olmaz bir şarttır. Tasavvuf nazari bir ilim dalı olmayıp ameli bir disiplinidir. Bu yüzden de uygulamayı bir yapandan ahz etmek elbetteki çok mühimdir. Gündoğdu, Cengiz, İlimi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Aziz Mahmud Hüdayî’nin Belgrıradlı Ali Efendi’ye Gönderdiği Mektup, Ankara 1999, y., 1, sy., 3, s.82.

461 Sühreverdî, Avârif, vr.37b; a.m., Risâle Fi’l-İrâde, vr.67a.

462 Eraydın, Selçuk, “Feyiz”, TDVİA, İstanbul 1995, c. XII, ss. 513-4.

463 Özelsel, Michaela Mihriban, Halvette 40 Gün, Ter: Petek Budanur Ateş, Kaknüs Yay., İstanbul 2002, s.148.

464 Sühreverdî, Avârif, vr.37b.

465 Sühreverdî, Risâle Fi’l-İrâde, vr.67a.

466 Gül, Hâlim, Hâlim, Mevlânâ’nın Kuran’daki Eşari Tefsiri, basılmamış doktora tezi, s. 138.

Her ne kadar şeyh-mürîd ilişkisi dıştan resmîliği çağrıştırıyor ve davranış yönleriyle otoriter bir yapı arz ediyorsa da, aslında böyle değildir. Çünkü iki ruh devamlı iletişim hâlidir. Biri vermekte ve yönlendirmekte, diğeri ise almakta ve ilerleme kaydetmektedir. Mürîd emre itaat etmek suretiyle, gelişimle sonuçlanan değişimlere ulaşmaktadır. Mürîd aşama kaydettikçe rehberden daha az rehberlik alma ihtiyacında olacaktır.<sup>467</sup>

Bu husus, yani mürîdin, manevî olgunlaşma süresince kendisini şeyhine kayıtsız şartsız teslim etmesi, aslında onun ileriki dönemde Allah'a teslimiyet ve tevekküle yönelmesi açısından, ön hazırlık gibi görülmektedir. Tevekkül veya Allah'a dayanmak, O'na teslim olmak, tasavvufî olgunluk açısından çok mühimdir. Çünkü mürşidine, bağlılık ve güvenme, yahut teslimiyet konusunda zayıflık gösteren bir sâlik kolay kolay manevî eğitimini tamamlayamaz.<sup>468</sup>

Şeyhin mürîdi eğitmede kendine has metotları kullanabileceğini söyleyen Sühreverdî, şeyhin, her mürîdin ihtiyaç ve kabiliyetine göre ayrı ayrı irşâd usulü seçebileceğini de sözlerine ekler. Her insanın durumunun farklı olmasından hareketle bu sonuca ulaşan Sühreverdî, "Çünkü kabiliyetlere göre değişik davet ve irşâd sistemi vardır. Buna işareten Cenab-ı Hakk: "(Rasûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O, hidâyete erenleri de çok iyi bilir."<sup>469</sup> buyurarak değişik davet usullerini göstermiştir." demektedir.<sup>470</sup>

Şeyhin irşâd usullerini iyi bilmesinin gerekliliğinin yanında muhatabını da çok iyi tanimasının gerekli olduğunun da altını çizen Sühreverdî, her mürîdin hâlinin ve anlayışının farklı olduğunu birine uygun olan metodun diğeri için pek uygun olamayacağını da şeyhin bilmesi gereken hususlardan olduğunu kaydeder.

"Hikmet, mev'iza ve mücadele, davet ve irşâdta ayrı ayrı derecelerdir. Hikmetle çağrılan kimsenin mev'iza ile; mev'iza ile çağrılan kimsenin de hikmetle irşâd edilmesi mümkün değildir. Burada anlayış seviyeleri ve kabiliyetlerin farklılığını göz önünde bulundurmak lazımdır. İşte şeyh kimi nereye koyması gerektiğini, kimin ebrâr, kimin de mukarrebûn durumunda olduğunu, hangi mürîdin ne kadar zikretmesi ve nafil namaz kılması lazım geldiğini bilir. Kimde ne kadar zühde ya da lükse dönük heveslerin bulunduğunu görür ve ona göre mürîdi âdet ve alışkanlıklardan kurtarır, onu nefsanî his ve heveslerin etkisinden çıkarır, ona kendisinin gerek gördüğünü yedirir ve hâline en uygun olan elbiseyi yine kendi arzusu ile giydirir."<sup>471</sup> diyerek şeyhin bu özelliklerini sayar.

Nitekim Gazâlî (ö.505/1111) de bu konuda şöyle demektedir; bedenî hastalıklarda, hastalığa göre tedavinin değiştiği gibi, mürîdlerin kalblerini tedavi edecek olan şeyhte herkesin nabzına, mizaç ve bünyesine, hastalığının cinsine göre tedavi cihetine gitmelidir. Şâyet şeyh mürîdlerin hepsine aynı öğüt ve tavsiyede bulunursa, çoklarını helâk eder

467 A. Reza Arasteh, Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş, s. 93; Şeyhe itaat konusu için bkz: İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, Telbisü İblis, Beyrut 1992, s. 145.

468 Cebecioğlu, Hacı Bayram Veli, s. 163.

469 Nahl, 125

470 Sühreverdî, Avârif, vr.29b.

471 Sühreverdî, Avârif, vr.29b.

ve kalblerini öldürür. Meselâ; mürid, şeriatın hududunu bilmeyen ve bu yola yeni sülûk eden cahil bir kimse ise, önce abdest, gusul ve namaz gibi zahîrî ibadetler öğretilmeli...<sup>472</sup>

Tasavvuf tarihine baktığımızda çeşitli şeyhlerin bağlılarını marifetullahı erdirmeyi hedef edinirken, irşâd usûllerinde, insanların fitrî temâyül ve istidâtlarındaki farklılığa dikkat ettiklerini, “Allah’a götürülen yollar, mahlukatın nefesleri sayısındadır” gerçeğini göz önünde bulundurarak hareket etmeye büyük önem verdiklerini görürüz. Yani tasavvufî eğitim insana rağmen değildir. Örneğin, Mevlevilik Tarikatı yaratılış gereği, musikiye ve estetik zevke meyyâl olan insanları, bu yönlerinden yakalayarak, neyin sihirli sesi ve büyüleyici nağmesi ile, kendi saflarına çekmekte ve zamanla onların gönül dünyasını tezkiye ve tasfiye ederek, menfî temâyüllerini, Hakk’a tevcih etmektedir.<sup>473</sup> İşte bu yüzden tarikatlar, prensiplerini vazederken, herkesi değil, kabiliyet, karakter ve meşreb yapısı itibarı ile, asgari müşterekleri bulunan cemiyetin belli bir kesimini ve onların psikolojik yapı ve fitrî istidâtlarındaki farklılığı dikkate alarak, sistemlerini tespite itina göstermişlerdir.<sup>474</sup>

#### 4. SEYR U SÛLÛK

Lügatte seyr, gezmek; sülûk ise yürümek, gitmek, yola koyulmak,<sup>475</sup> anlamındadır. Tasavvuf ıstılahında ise seyr u sülûk kavramı, bir mürid-i kâmilin idâresinde Allah’a vuslata çıkılan ve herkesin istidâdı derecesinde makam ve mertebelere ulaştığı mânevî ve rûhî yolculuk<sup>476</sup> anlamına gelir.<sup>477</sup>

Seyr, sefer ve sülûk, manaca birbirinin aynı olan eş anlamlı kelimelerdir. Fakat ıstılahta kullanıldığı yerler biraz farklıdır. Bunların hepsi rûhânî ve manevî hareketi ifade eden ıstılahlardır.<sup>478</sup>

Kısaca ifade edecek olursak, genellikle tasavvufî literatürde, “seyr” ile birlikte

472 Gazâlî, İhyâ, c.III, ss. 140-41.

473 Mevleviyye tarikatı ve âdâbı için bkz: Gölpınarlı, Mevlevilik Âdâb ve Erkânı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevilik adlı eserleri ile, aynı müellifin, “Mevlevilik”, İA. C. VIII., ss. 164-71 Ayrıca bkz. Sezâi Küçük, “XIX. Yüzyılda Mevlevilik ve Mevleviler” Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, Basılmamış Doktora Tezi.

474 Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Gündüz, İrfan, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebeti, Seha Neşriyat, İstanbul 1984, ss. 96-107.

475 Râğîb, el-İsfehânî, Müfredât, s. 349; İbn Manzûr, Lisân, c.4, ss.389-90; Zebîdî, Tâcu’l-Arûs, c. VI., ss. 559-62; Tehânevî, Keşşâf, c. I, s. 661,686; Asım Efendi, Kâmûs, c. II., s. 418; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu’l-Muhîr, s.528-9,1218;el-Münâvî, et-Tevfîk, ss.413, 420.

476 İnsan dâima hâlden hâle geçiş ve bir nevi yolculuk hâlinindedir. Bu meyanda insanın ilk yaratılıştan son varacağı yere kadar altı aşamalı bir sefer yaptığı kabul edilir: 1. Topraktan kurtuluş, 2. Babadan anne rahmine nutfenin seferi, 3. Rahimden dünyaya çocuğun seferi, 4. Dünyadan kabre, 5. Kabirden mahşere, 6. Mahşerden cennet veya cehenneme. İnsan dâima hâlden hâle geçiş ve bir nevi yolculuk hâlinindedir. Bkz. el-Makdisî, Hâllu’r-Rumûz, s. 90.

477 Nicholson, “Sülûk”, İA, c. XI, s. 231-232; Uludağ, TTS, s. 428; Cebecioğlu, TTDS, ss. 637-638; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 317.

478 Râğîb, el-İsfehânî, Müfredât, s. 349; Tehânevî, Keşşâf, c. I, s. 661,686; Suâd, el-Mu’cemu’s-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 584-7; Abdü’l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü’s-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 804, 797-8; Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, ss. 104-5; Kaşânî sülûkü, Allah Teâlâ’nın cemaletin tecellisi için kalb evini ağırdan temizleme şeklinde tanımlarken, sâliki de (manen) Allah Teâlâ’nın huzuruna doğru seyreden kimse olarak tanıtmıştır. Kâşânî, Mu’cem, s. 119.



kullanılan “sülûk”; insanın ruh yönünden temizlenmesi esnasında geçirdiği kalbî ve manevî yolculuktur.<sup>479</sup>

Benliğin gelişimi tabiatıyla zor bir uğraştır. İnsanın ruhî planda kendisini gerçekleştirme yolunda atacağı adımlar kolaylıkla teşekkül edemez. Bunun için kişinin ciddî bir mücadeleyi göze alması şarttır. Bu mücadelesinde bireyin rakibi veya bir başka ifade ile aşması gereken engeli yine kendisidir.<sup>480</sup> Bu durumda kişinin bu manevî yolculuğunu zorlaştıran en önemli etmendir. Bu konuda Alexis Carrel: “İnsan, tekrar yücelmesi için kendini yeni baştan inşa etmek zorundadır. Ve bu yenileşmeyi ıstırap çekmeden yapamaz. Çünkü o, hem mermerdir, hem de heykeltıraş. Gerçek çehresini tekrar almak için, büyük çekiç darbelerini kendi maddesine indirerek kıvılcımlar çıkaracaktır.”<sup>481</sup> der. İfade ettiğimiz gibi bireyin kendisini gerçekleştirme kendi kendisini yeniden inşa etmesiyle aynı mahiyettedir. Bu durumda kişi, bu yapılanma esnasında öncelikle kendisini acımasızca bir otokritiğe ve eleştiriye tabi tutmak zorundadır. Bu manevî yolculuğun, kişinin kendi ruh kompartımanlarının derinliklerine doğru kat’ edilmesinin doğal bir neticesi olarak kişi, kendi doğasının gerçekleriyle karşılaşacak bu ise çoğunlukla bireyin acı çekmesine yol açacaktır.<sup>482</sup> Yeniden inşa aşamasında alışılmış ve ülfet edilmişliklerin terki bireyi daha önce yaşamadığı kendi gerçekliğini bulma ve ruhuyla ilgili farklı bir farkındalık mertebesine yükseltecektir. Bu yolculuğun sonucunda kişi kendisini tanıma makamında ve eşyayı gerçek yüzüyle görme mertebesinde. İşte tasavvuf literatüründe seyr u sülûk olarak tanımlanan bu manevî yolculuk ve eğitimin gayesi budur.

Bu, bir başka ifâde ile kişinin tevbe ile girdiği yolda, dünyevî arzularını ve bunlar karşısındaki mahkûmiyetini yenebilmek maksadıyla beden ve rûhen ilâhî irâdenin hâkimiyetine girme arzudur.<sup>483</sup>

Sâlik, seyr u sülûka sadâkatle bağlı kalarak ve gereklerini yerine getirerek, nefsi mutmainne hâl ve makamına ulaşır ve bu hâle ulaşan ruhun ilâhî aşk ve mânevî harâreti sâyesinde nefste var olan soğukluk gider ve bâtın nurlanır, melekût âlemini müşâhede eder duruma gelir.<sup>484</sup>

Bu durumu izah eden Sühreverdî, niyetinde samimi olan sadık talibin, kendisini ve iradesini şeyhine teslim ederek, onun sohbet halkasına girdiği, babasının yanında yetişen çocuk gibi şeyhinin çevresinde bulunduğu zaman şeyhinin onu, Allah’tan aldığı ilmi, Cenâb-ı Hakk’a olan samimi fakrı, emir ve neyhleri yaşamadaki üstün istikameti ile manen yetiştireceği ve bir dereceden diğerine yükselteceğini kaydeder. Ona göre şeyhe basiretinin etkisi ile bâtınları yönlendirme kabiliyeti verilir.<sup>485</sup>

Seyr ü sülûkta şeyhin vazgeçilmez bir yeri vardır. Aslında seyr ü sülûku, sâlik

479 Aynı, İslam Tasavvuf Tarihi, ss. 104-5; Selvi, Dilaver, Kuran ve Tasavvuf, Şule Yay., İstanbul 1997, s.285; Wilcox, Lynn, Sûfizm ve Psikoloji, Ter: Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 217.

480 Myss, Caroline, Ruhun Anatomisi, çev. Çağlayan Erendağ, İstanbul 2001, s. 96-273; Sharamen, S. Baginski, B.J., Chakra El Kitabı, İstanbul 2000, s. 123-283.

481 Carrel, Alexis, İnsan Denen Meçhul, Yağmur Yay., İstanbul, 1973, s. 20.

482 Jaspers de, “acı çekmeden dolayı varoluş uyanır” diyerek, belâ ve musibetin insanın gerçek benliğini bulmasına vasıta olacağına dikkatleri çeker. Jasper, Felsefeye Giriş, s. 121.

483 Baz, İbrahim, Abdülehad Nûrî ve Tasavvuf Anlayışı, Basılmamış Doktora Tezi, s.34.

484 Dâvut el-Kayserî, Risâle fî İlmi’t-tasavvuf, tahkik: Mehmet Bayraktar, AÜİFD, c. XXX, Ankara, 1988, s. 206.

485 Sühreverdî, Avârif, vr.29b; a.m., Risâle Fî’l-İrâde, vr.67a.

gerçekleştiriyor olarak görülsede, gerçek fâil şeyhtir. Bu durumu, sâliki, inşaat malzemesine, şeyhi de, inşaat ustasına benzeterek örneklendirebiliriz. Sâlik yapılanmaktadır ama onu inşa eden aslında, kendisi değil, şeyhidir.

Bu manevî yolculuğun amacını İmâm-ı Rabbanî şöyle ifade eder: Seyr ü sülûk yapmakta gaye; nefs-i emmârenin tezkiyesi ve temizlenmesidir. Ancak o zaman kul, nefsanî arzularından kaynaklanan, bâtil düşünce ve işlerden kurtularak sadece Allah'a yönelir, dinî ve dünyevî başka maksat ve düşüncelerden sıyrılır.<sup>486</sup>

Sühreverdî, seyr u sülûk kavramını Rasûlullah (s.)'in şu Hadis-i Şerifi temellendirir. Rasûlullah (s.): "Yürüyünüz, müferridler öne geçtiler. buyurdu. Müferridler kimlerdir, ya Rasûlallah diye soruldu. Allah'ı zikri, yüklerini azalttığı için mahşere yükleri hafif olarak gelenlerdir. buyurdu."<sup>487</sup>

Bu hadisi açıklarken Sühreverdî, Rasûlullah (s.)'in, İslam'ın hakikatini gerçekleştirmelerinden sonra sahabesini seyr ile emrettiğini belirtir. Bunun sebebi olarak da İslam'ın şartlarını gerçekleştirmeyen bir kişinin, iman hakikatine ermekle emr olunamayacağını, aynı bunun gibi iman hakikatine ulaşmayanın da seyr ile emr olunamayacağını anlatır.<sup>488</sup>

Anlaşılabileceği gibi Sühreverdî, seyrin iman hakikatinin gerçekleşmesinden sonra gündeme geleceğini söyler.<sup>489</sup>

O, İslam'ın tahakkukunun mücadele ile, iman tahakkukunun ise sülûk ile mümkün olacağını düşünür. Ona göre seyr, ancak sülûktan sonra söz konusu olabilir.<sup>490</sup>

Sühreverdî, ilk olarak İslam'ın tam manasıyla gerçekleşmesi gerektiğini bunun ise ancak sıkı bir mücadele-i nefis ve mücadele gerektirdiğini düşünür.<sup>491</sup> Bu konu ile alakalı olarak da "Uğrumuzda mücadele edenleri yollarımıza hidâyet ederiz."<sup>492</sup> âyet-i kerimesini zikreder. O, bu âyet-i kerimeden yola çıkarak, mücâhedenin ilk basamak ve başlangıç olduğunu, hidâyetin onun üzerine bina olunacağını ifade eder. İslam'ın prensiplerini yerine getiren kişinin, sülûk ehliinden olması umulur. İslam'ın prensiplerini yerine getirmeyen ve ayağını mücadelede sabit kılmayanın sülûk ehlinde olması mümkün değildir.<sup>493</sup> Çünkü sülûkta mücadele, abdestte istinca mesabesindedir. İstinca olmayanın abdesti yoktur. Seyrin, sülûkla irtibatı da abdestle namaz arasındaki ilişkiye benzer. Mücadelesi olmayanın sülûku, sülûku olmayanın ise seyri yoktur.<sup>494</sup>

486 İmâm Rabbânî, Mektûbât, 35. Mektup.

487 Sühreverdî, Kelam fi's-Seyr ve't-Tayr, Süleymaniye Ktp, Nafiz Paşa 428/3 vr. 188b.; Sühreverdî, Risâletü's-Seyri ve't-Tayr, Süleymaniye Ktp, Şehit Ali Paşa 1393, vr. 60b.

488 Sühreverdî, Kelam fi's-Seyr ve't-Tayr, vr.188b; Bu konuda Hemedânî, "İslamî terbiye ve aydınlığın mekanı beden, imanî terbiye ve aydınlığın mekanı kalb olduğu gibi, ihsanî terbiye ve aydınlığın mekanı da sır (gönül) ve ruhtur." der. Hâce Yusuf, Rutbetü'l-Hayat s.76.

489 Sühreverdî, Risâletü's-Seyri ve't-Tayr, vr. 59b.

490 Sühreverdî, Kelam fi's-Seyr ve't-Tayr, vr.189a; Sühreverdî, Risâletü's-Seyri ve't-Tayr, vr. 60b-61a.

491 Hâce Hemedânî de bu konuda aynı görüştedir. Hemedânî, Hâce Yusuf, Rutbetü'l-Hayat s.65.

492 Ankebut, 69.

493 Sühreverdî, Rahîku'l-Mahtûm, 6. vr.

494 Sühreverdî, Kelam fi's-Seyr ve't-Tayr, vr.189a; Sühreverdî, Risale fi's-Sülûk, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi 870; vr.95b; Sühreverdî, Risâletü's-Seyri ve't-Tayr, vr. 60a.

İslam'ın tahakkukunun şartı tevbenin sıhhatli oluşu ve tevbeyle riâyettir. Bu İslam'ın gereklerini yerine getirmede ve yasaklarından kaçınmada ilk hareket noktasıdır.<sup>495</sup>

Sühreverdî, mücahedenin tam manasıyla tahakkuk etmesiyle kişinin imanın hakikatlerine terakki ederek sülûk ehlinde olacağını kaydeder.<sup>496</sup> Bu hâlin gerçekleşmesi ise Allah Teâlâ'nın "Ey iman edenler Allah'tan hakkıyla ittika edin"<sup>497</sup> ve "Allah'tan gücünüz yettiğince ittika edin"<sup>498</sup> âyet-i kerîmelerinin gerçekleşmesidir. Birinci mertebenin havas için, ikincisinin avâm için bir sınır olduğunu belirten Sühreverdî, bu şekilde imanın hakikati de tahakkuk edince kişinin Rasûlullah'ın (s.) "Yürüyünüz..." emrinin muhatabı olacağını düşünür. Bu durumda kişi, sülûktan seyr mertebesine terakki eder.<sup>499</sup>

Sühreverdî, seyri, mutasavvıfın vasfı olarak görür.<sup>500</sup> Ona göre sûfî, Cenâb-ı Hakk'a karşı kurbıyyetten, ruh makamına yükselen kimsedir. Sûfîye göre mutasavvıf, zâhîde göre zühdü taklit eden ve onlara özenen kimse gibidir. Çünkü mutasavvıf, nefsinin hastalık ve sıkıntılarını giderecek bir çare arayışı içindedir. Mutasavvıf, kendi yolunda, nefsinden Rabbine doğru seyretmeye çalışan bir kimsedir.<sup>501</sup>

Anlaşılabileceği üzere Sühreverdî, seyri diğer mutasavvıflar gibi, nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi olarak da ifade edilebilecek olan, karakter yapılanması ve benlik oluşumu ve gelişiminin bir süreci olarak görmektedir.

Seyr mertebesine ulaşan kişinin, kat' edeceği bu manevî yolculukta ulaşacağı makamlar vardır Sühreverdî, bu makamları ve gerekli şartlarını uzunca izah etmiştir. Biz bu bölümde bu makamların isimlerini sırasına göre verecek kısaca açıklamada bulunacağız.

Seyr mertebesi ve menzilleri hakkında Gazâlî (ö.505/1111), bunun sayfalarda açıklanmasının mümkün olmayacağını ifade eder. Ancak kısaca bilgi vermekten de geri kalmaz.<sup>502</sup>

Seyrde ilk ulaşılmaması gereken makam dünyadan zühdün gerçekleşmesidir.<sup>503</sup> Bu makamda kişi mal ve makam sevgisinden kurtulmak, nefsin gizli şehvetleri ve hevânın gizli arzularından arınmak zorundadır. İşte bu şekilde ancak zühd gerçekleşmiş olur ve seyrinde yol kat' eder.<sup>504</sup>

Bu makamda devamlı Hakk Teâlâ'yı murakabe ve devamlı suretle 'Gerçek Sevgiliyi' mutalaa ile rızıklandırılan sâlikin gönlüne, ilâhî ikramlar ve gizli tecelliler feth olunur. Ona tevhid sırrı keşf olunur ki bu sayede o, Allah'ın fail-i hakiki olduğunu kavrar. A'raz ve hâdis

495 Sühreverdî, Kalam fi's-Seyr ve't-Tayr, vr.189a.

496 Sühreverdî, Risâletü's-Seyri ve't-Tayr, vr. 60a.

497 Âl-i İmran, 102.

498 Tegâbûn, 16.

499 Sühreverdî, Kalam fi's-Seyr ve't-Tayr, vr.189b.

500 Sühreverdî, insanın yaratılışından başlayan bir seyrinin mevcut olduğu düşüncesindedir. Ona göre insanın altı vatani vardır ve bu vatanlardan sefer etmektedir. Bu vatanlar sırasıyla şöyledir: 1-Elest bezmi, 2- Dünya, 3- Berzah, 4-Haşr ve Neşr, 5-Cennet ve Cehennem, 6-Ru'yetullah.Sühreverdî, Sunuhu'l-Fütûh bi Zikri'r-Rûh, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1593, 71b.

501 Sühreverdî, Avârif, vr.23a.

502 Gazâlî, Meâricü'l-Kuds, s. 9.

503 Sühreverdî, Risâletü's-Seyri ve't-Tayr, vr. 61b.

504 Sühreverdî, Risâletü's-Seyri ve't-Tayr, vr. 61b. Sühreverdî, Kalam fi's-Seyr ve't-Tayr, vr.189a.

ne varsa hepsinin fiil-i ilâhî olarak tecelli ettiğini görür ve bunu ilim veya nazârî olarak değil, zevk ve hâl olarak yaşar.<sup>505</sup>

Zühdün tahakkukundan tevekkül makamı gelir. Sonra rıza makamı gelir ki bu makam yukarıdaki Hadis-i Şerifte zikr olunan müferridün makamıdır.<sup>506</sup> Artık bu makamdan sonra, kulun seyri yoktur. Kulun cehdi ile geleceği son makam bu makamdır. Bundan sonra ‘tayr’ mertebesi vardır ki bu mertebe, sırf mevhibe-i ilâhîdir.<sup>507</sup>

Sühreverdî’nin tayr hakkındaki fikirlerine de konumuzla alakalı olması yönünden kısaca yer vermek istiyoruz.

Tayr makamında kulun hiçbir cehdi olmadığını<sup>508</sup> ifade etmiştik. Sühreverdî, bu makamda kula mevhibe-i ilâhî olarak ruhun mükaşefesinin açılacağını ve bir takım fütuhât vaki olmaya başlayacağını bildirir. Ona göre, kula sunulacak ilk ikram muhabbet-i hassâ<sup>509</sup> nimetidir. Bu avâma ait olan muhabbetten tamamen farklı olup, kurb ve tayr ehlinin havâssı içindir. Sühreverdî, bu makamda kula levâmî, levâih ve tavâlî’ makamlarının açılacağını ve kulda bu açılan ikramlar sonucu heybet ve üns, irtiyah ve vecd hâllerine benzer hâller vaki olabileceğini de kaydeder.<sup>510</sup>

Tayr makamında kulun isim ve sıfat zikrinden zat zikrine ulaşacağını ve kurb fezasında tayarân edeceğini<sup>511</sup> de bildiren Sühreverdî, bu fezanın ise hududunun olmadığını ve sınırsız bir genişlikte bulunduğunu kaydeder.<sup>512</sup> Bu fezanın ezeli ile ebedi, ebedi ile de ezeli bitişmiştir. Bu makama ulaşan kuldaki bütün beşeriyet izleri yanıp yok olmuş, onlar suretlerinden ve sıfatlarından arınmış ve nurları kemale ermiştir. Artık onların seyrleri, zahirlerinin vasfı; tayrları da batınlarının vasfı olmuştur. Tayrları ruhun hazzı, seyrleri kalblerin takviyesi ve sülûkları da nefsin güzelliklerle tezhibidir. Mücahedeleri ise işlerinin başlangıcıdır.<sup>513</sup>

Sühreverdî, sâlikin, seyr ü sülûkdaki davranışlarında “nefs-i mutmainne” makamına erinceye kadar dosdoğru olmak zorunda olduğunu düşünür. Ona göre nefsin itmi’nâna ermesi ve kötülüğü emreden özelliğinden kurtularak, sahibini iyiliğe yönlendirmeye başlaması ise, ondan, yaratılışından beri kendisiyle beraber olan kuruluk ve soğukluğun sökülüp alınması ile anlaşılır. Böylece nefs, taatlara yönelmeye ve ibadete sarılmaya başlar.<sup>514</sup>

Nefs-i mutmainne bireyin kendisini gerçekleştirdiği seviye olarak kabul edilebilir. Bu mertebeye ulaşan kişi, istenilen ve beğenilen kişilik özelliklerini kazanmış olması dolayısıyla seyr u sülûkunun sonuna ermiştir.<sup>515</sup>

505 Sühreverdî, Risâletü’s-Seyri ve’t-Tayr, vr. 62a.

506 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189a.

507 Sühreverdî, Risâletü’s-Seyri ve’t-Tayr, vr. 62b.

508 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189a.

509 Sühreverdî, Risâletü’s-Seyri ve’t-Tayr, vr. 62b.

510 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189b.

511 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189b.

512 Sühreverdî, Risâletü’s-Seyri ve’t-Tayr, vr. 63a.

513 Sühreverdî, Avârif, vr.26b.

514 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189b.

515 Sühreverdî, Avârif, vr.26b.

Kulun duygu ve şuur merkezi olan kalbinin, biri nefse diğeri de ruha yönelik iki yüzü vardır. Ruha bakan tarafı ile ruhtan, nefse bakan tarafı ile de nefsten tesirler alır, diyen Sühreverdî bu durumun yani nefsin kalb üzerindeki menfî etkisinin, nefsin itmi'nâna erinceye kadar devam edeceğini düşünür. Sâlikin nefsi, seyr ü sülûk ile mutmainne derecesine erdiği zaman, artık nefis de kalbe müspet tesirler yapacağı için onu yönlendirmekten kurtulur. Sülûku sona erer. Çünkü o, nefsin kötülüğü emreden isteklerine karşı mücadelede başarılı olmuş ve kendisini, iyiliğe sevk eder hâle getirmiştir. Böylece nefis, dizginlenince Cenâb-ı Hakk'ın emirlerini yerine getirmeye koyulur. Kalb de nefse yönelik tarafa boynunu uzatarak oradan da iyi tesirler almaya başlar.<sup>516</sup>

Seyr u sülûkun neticesi sadedinde Sühreverdî, kişinin âlem-i melekût ile irtibat kurmasını ifade eder. Seyr u sülûku bitirmiş olan mürîdin bu yeni hâli ikinci ve mânevî bir doğum olarak değerlendirilir. Sühreverdî, Hz. İsa (a.s.)'ın, "İkinci doğumunu gerçekleştirmeyen kimse, semâ'ın melekûtuna yükselemez."<sup>517</sup> sözünü naklederek kişinin birinci doğumunun onu, âlem-i mülk ile irtibatlı hâle getireceğini, bu ikinci ve manevî doğumunun ise onu melekût âlemiyle<sup>518</sup> olan irtibatını temin edeceğini kaydeder.<sup>519</sup>

Anlaşıldığı gibi seyr u sülûk sürecini tamamlamış birey kendisini gerçekleştirmekle âdeta yeniden doğmuş ve farklı bir dünyaya gözlerini açmıştır.

Sühreverdî, sülûkun bir takım şartları<sup>520</sup> olduğunu ifade eder. Bu konu ile ilgili müstakil bir risale<sup>521</sup> yazan Sühreverdî, bu şartları şu şekilde sıralar:

1. Tevbeye riâyet.
2. Muhasebeye devam.
3. Nefsten sadır olan her şeye ilim ve ihlas gözüyle dikkat etmek.
4. Hastalık ve mihnetlere şükretmek.
5. İsyân ve muhâlefete istiğfar etmek.
6. Allah'ın lütfu ve kahrını düşünerek O'ndan O'na sığınmak, O'na dayanmak, O'ndan başkasında güç ve kuvvet vehmetmemek.
7. Allah ile meşguliyyete devam etmek. Bu ise ya bütün vakitlerde zikirle veya manalarını tefekkür ve tedebbür ederek Kur'ân tilavetiyle yahut ta kendisine gerekli olan ve ihtiyaç duyduğu ilimleri öğrenmek suretiyle olur.
8. Sülûkta himmet ve gayretini artırmayacak (aksine menfî tesir edecek) ağyâr ile

516 Kitab-ı Mukaddes, Yuhanna, Bab 3/3.

517 Konu ile alakalı olarak Sühreverdî, Hazreti İbrahim (a.s.)'a göklerin ve yerin melekûtunun gösterildiğini beyan eden âyet-i kerimeyi nakleder. "Böylece İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk ki, kesin inananlardan olsun." Enam, 75. Sühreverdî, Âyet-i kerimede ifade edilen 'Kesin inananlardan ve yakın sahiplerinden olma' mertebesinin ancak bu manevî doğumla kazanılabileceğini düşünür. Sühreverdî, Avârif, vr.27a.

518 Sühreverdî, Avârif, vr.27a.

519 Sülûkun şartları için bkz: Bursevî, İsmail Hakkı, Evliya Makamları, (Gayb Bahçelerinden Sesleniş) Haz:Tahir Hafızalioğlu, İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 76-7.

520 Sühreverdî, Risale fi's-Sülûk, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi 870; vr.95b-97a.

521 Sühreverdî, İrşâd, s. 193; a.m., Avârif, vr.153b.

ihtilattan kaçınmak.<sup>522</sup>

9. Dünyaya iltifatı ve yönelmeyi terk etmek, dünyanın ister hayrı, ister şerri tümünü terk etmek. Dünyadan açlığını giderecek bir lokma ve avretini örtecek bir hırkaya kanaat etmek. Bu ise helalden ve zaruret ölçüsünde olmalıdır. Dünyayı seven Allah'ın en çok buğz ettiği kişidir. Onun sohbetinden şerden başka bir şey hasıl olmaz.

10. Nefsi küçük ve hakir görmek. Onu daima kötülükle itham etmek. Onun gizli ve açık arzu ve isteklerini teftiş etmek ve farkında olmak. Şeytanın şerrinden daha çok nefsin şerrinden, Allah'a sığınmak. Asla nefse ihsan gözüyle bakmamak. Nefsten hasıl olan herhangi bir (harikulade) şeyi şeytandan bilmek. Nefse asla iltifat etmeyip ariflerin makamlarından herhangi birinde olduğunu düşünmesine imkan vermemek.

11. Ecelin her an gelebileceğini daim hatırdı tutmak. Bu nefesinin, son nefes olduğuna inanmak ve bu son nefesi Allah'a tam bir teveccühle yönelerek ve Allah'a kavuşmaya tam bir iştia ve rağbetle geçirmeyi amaç edinmek.

12. Allah'a tam bir teslimiyetle, ihtiyarı terk etmek ve iradeyi<sup>523</sup> yok etmek.<sup>524</sup>

Görüldüğü gibi özgüvenin ve kendi özüne inancın gelişimine medâr olan bu hususlar, insan benliğinin tekâmülünde çok önemli bir yere sahiptir.

Netice olarak Sühreverdî, seyr u sülûk kavramını kişinin karakter yapılanması ve benliğinin oluşmasında tasavvufî tabirle insan-ı kamil olma çabasında kat' edilmesi gerekli olan manevî bir yolculuk olarak izah etmektedir. Bu manevî yolculuğa çıkmadan kişinin olgunluğa erişemeyeceğini ve nefsinin hevâ ve arzularının kör karanlığında kalarak kendisini hiçbir zaman aşamayacağını düşünür. Modern insan kendi kabuğunu Kiramadığı ve ruhuyla barışık olmadığı için çağımız buhranlar çağı olarak isimlendirilebilir. Modern insan uzayın derinliklerine ulaşabilmeyi başarmış ancak kendi iç alemine bir arpa boyu yol alamamıştır. Tasavvufun sunduğu bu manevî yolculuk anlayışı modern insanın kendini bulması ve gerçekleştirilmesinde yeni ufuklar sunabilir.

522 Sühreverdî, "Sadâkatin azlığı, ihtilât ve başkaları ile haşır neşir olmanın çokluğundandır." diyerek ihtilâtin zararını izah eder. Sühreverdî'ye göre sâlike en faydalı olan şey, susmak ve kulağını insanların sözlerine tıkamaktır. Çünkü gönül, muhtelif sözlerle etkilenerek değişir. Bu kişi, kâmil mânâda zâhid ve takva hakikatlerine sahip olarak bilinmeyen kişileri asla tanımaz. Faydasız kişileri tanımaması ona hayır kapılarını açar. Mübtedilerin iç dünyası, her türlü nakış ve işlemeyi kabul eden mum gibidir. Çoğu zaman sırf insanlara bakması bile ona zarar verebilir. Fazla bakmak ve fazla yürümekten zarar görebilir. Onun için bu tür işleri zaruret miktarınca yapar. Zaruret olduğu kadar bakar. Hatta yürürken, önündeki yola bakmağa çalışır. Sağa sola göz atmaz. İnsanların kendisine bakacağı ve emirlere sarılma ve nehiyelerden kaçınması konusunda, insanların kendi lehine duygular hissedeceği yerlerden de kaçınır. Eğer insanlar onun bu durumunu bilirse, bu durum kendisine yaptığı işten daha zararlı olabilir. Fuzûlî yürümeyi bile küçük bir hatâ telakki etmez. Zarûret sınırının dışına çıkan her türlü söz, bakış ve dinleme onu fuzûlî işler tarafına çeker, fuzûlî işler de onun esas yapması gerekli şeyleri kaybetmesine sebep olur." Sühreverdî, Avârif, vr.173b.

523 Sühreverdî, Risale fi'l-İrade, Süleymaniye Ktp, Şehit Ali Paşa 1393, 63a.

524 Sühreverdî, Risale fi's-Sülûk, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi 870; vr.95b-97a.

## B. BİLGİ NAZARİYESİ

### 1. İLİM/MARİFET

Epistemoloji, tarih boyunca düşünürlerin en çok fikir yürüttükleri meselelerin başlıcalarındandır. İnsan, ancak bilgi sayesinde varlığının anlamını çözebileceğini idrak ettiği andan itibaren ilim ve ilmi elde etme yollarını arama faaliyetine girişmiştir. İnsan kendisi ile kainat arasındaki ilişkiyi bilgi ile anlamlı hâle getirebilmiştir.<sup>525</sup> Bilen insan vardır ve ancak bilgisiyle var olmaya devam edecektir. Bu anlam arayışında mutasavvıflar da tarihteki yerlerini almışlar ve mevcut görüşlerden farklı bir bakış açısı sunmayı başarmışlardır. Tasavvufî düşüncede bilgi nazariyesi, marifet kavramı altında incelenmiştir. Mutasavvıflar bilgi edinme yolları konusunda diğer düşünürlerin ifade ettikleri vasıtaları kabul etmekle birlikte; keşf ve sezgiye dayanan farklı usulleri de bunlara eklemiştir.<sup>526</sup>

İlim lügatte, bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, gerçekle örtüşen kesin inanç, bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, anlamak, öğrenmek, bir şeyi yakinen bilip tasdik etmek, tanımak, sağlamlaştırmak, bilinçteki gizliliğin ortadan kalkması, cahilliğin zıddı, nişan, alâmet nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması, kendisiyle cüzîlerin ve küllîlerin idrak edildiği bir sıfat gibi manalara gelmektedir.<sup>527</sup>

Marifet terimi ise sözlükte sezgi, iç tecrübe, hissetme ve yaşama yoluyla peş peşe oluşarak idrak etme, anlama, kavrama, bilme, hakikate vakıf olma, görüp yaşayıp tadarak elde edilen bilgi olarak tarif edilir.<sup>528</sup>

İlim kelimesi müştakları ile birlikte Kur’ân-ı Kerim’de yedi yüz elli yerde geçmektedir.<sup>529</sup> Bu yerlerde daha çok ilâhî bilgi yahut “vahiy” anlamında kullanılmıştır. Ayrıca gerek insanın vahy edilmiş ilâhî hakikate dair ilmi, gerekse bilme melekesi ile ilgili kazandığı dünyevî ilmi ifade etmek üzere çeşitli âyetler de yer almaktadır.<sup>530</sup>

525 Taylan, Necip, Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri, s. 14; a.m., “Bilgi”, TDVİA, İstanbul 1992, c.VI, ss. 160-1; “İnsanın varoluşunun sebebi bilgidir. Bunun ispatı ise, onu yaratanın ilk buyruğunun “oku” olmasıdır.” Serinsu, Ahmet Nedim, Kur’ân Nedir?, Şule Yay. İstanbul 1996, s. 83; Erkal, Alternatif Düşünceler Sözlüğü, ss. 102-3.

526 Tasavvufta ilmin elde edilme yollarının ile ilgili olarak bkz: Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, s. 55; Albayrak, Hâlis, Kur’ân’da İnsan-Gayb İlişkisi, Şule Yay., İstanbul 1993, ss. 56-7.

527 er-Râzî, Muhtârû’s-Sihâh, s. 467; er-Râgîb el-İsfehânî, Müfredât, s. 580; İbn Manzûr, Lisân, c. XII, ss. 416-21; el-Cürcânî, et-Ta’rîfât, s. 200; Tehânevî, Keşşâf, c. II, s. 1028; Kâşânî, Mu’cem, s.288; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu’l-Muhît, ss.1471-2; el-Münâvî, et-Tevfîk, ss.523-4; Abdü’l-Münim el-Hıfnî, Mevsûatü’s-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 877-84; Komisyon, el-Mu’cemu’l-Vasî, s.624; Komisyon, el-Müncid, ss.526-527; İlhân Kutluer, “İlim” TDVİA., İstanbul 2000, c. XXII., ss. 109-14.

528 er-Râzî, Muhtârû’s-Sihâh, s. 467; er-Râgîb el-İsfehânî, Müfredât, s. 560-2; İbn Manzûr, Lisan, c.IX, ss. 236-42; Cevherî, IV, ss. 1400-1402; Tehânevî, Keşşâf, c. II, s. 994-1003; el-Cürcânî, et-Ta’rîfât, s.283; el-Münâvî, et-Tevfîk, s.511; Abdü’l-Münim el-Hıfnî, Mevsûatü’s-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 960-2; Komisyon, el-Mu’cemu’l-Vasî, s.595; Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, s. 129; Uludağ, TTS. S. 347; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 316; Erkal, Alternatif Düşünceler Sözlüğü, s. 260.

Mârifet terimi hakkında da şu kadarını ifade etmeliyiz ki bu kavram, zaman zaman ilim karşılığında kullanılıyorsa da aralarında fark vardır. Mârifetin konusu, basit varlıklar iken, ilim, birleşik varlıkların bilgisidir. Ayrıca mârifet ancak var olduğu bilinen şey hakkında gerçekleşen bir tanımadır. Bu anlamda mârifetle aynı olan irfân, eserleri idrak edilip kendisi idrak olunamayan varlık hakkındaki bilgi anlamında kullanılmaktadır. Bu sebeple Allah’ı bilmekle ilgili olarak “alime” fiili yerine “arafe” fiili tercih edilmiştir. Allah’ın bilgisi ise genel olarak ilm maddesinden türeyen kelimelerle ifade edilmiştir. Taylan, “Bilgi”, TDVİA, c.VI, s.158.

529 Abdalbâkî, Mu’cem, ss. 596-609.

530 Gül, Hâlim, Mevlânâ’nın Kuran’daki Eşari Tefsiri, basılmamış doktora tezi, s. 84.

İslam alimleri bilgiyi<sup>531</sup> “ilim”<sup>532</sup> olarak ifade ederken, mutasavvıflar da “hakikat”<sup>533</sup> /marifet”<sup>534</sup> olarak kavramlaştırmışlardır.<sup>535</sup> Bunun yanında bilginin bugün kabul edilen genel görüşe göre tarifi; bilen suje ile bilinen obje arasında ilişki kurmaktır.<sup>536</sup>

- 531 Klasik felsefi kaynaklarda ve terminoloji sözlüklerinde “bilgi” terimi, İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkmış çeşitli akımlar açısından tanımlanır. Bu tanımlardan bazıları şunlardır:  
Bilgi, eşyanın hakikatleriyle kavranmasıdır.  
Gerçeğe tam olarak uyan kesin itikattır (içte yerleşen düşüncedir).  
Bilinenin zihninde bilinenin formunun oluşmasıdır.  
Bilinenden (obje) gizliliğin kalkmasıdır.  
Kendisiyle cüz’î ve küllî şeylerin idrak edildiği bir sıfattır.  
Akleden ile akledilen arasında özel bir ilişkidir. Cürcânî, Ta’rîfât, s. 155; Atay, Hüseyin, “Kur’an’da Bilgi Teorisi”, AÜİFD, c. XVI, ss.157-162; Taylan, “Bilgi”, TDVİA, c.VI, ss. 157-161.
- 532 İslamî terminolojide ilim terimi; “bilgi” kelimesini karşılamak için kullanıldığı gibi, herhangi bir bilgi şubesini ifade için de kullanılır. Meselâ; kelâm ilmi, tefsir ilmi gibi. Keza, ilim ve bilgi terimlerinin bazen marifet kelimesiyle karşılandığı da bilinir. İlim-marifet ilişkisi için bkz.Bolat, Ali, Muhasibî’ye Göre Marifetin Unsurları”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, ss. 128-34; Afifi, Tasavvuf, s.85.
- 533 Serrâc, el-Lüma’, s. 289; Hakikat kavramı için er-Râzî, Muhtârü’s-Sihâh, s. 167; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 246-7; İbn Manzûr, Lisan, c.X, ss. 49-57; el-Cürcânî, et-Ta’rîfât, s.121; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu’l-Muhît, s.1129; el-Münâvî, et-Tevfîk, ss.289-90;Suâd, el-Mu’cemu’s-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 353-6; Abdül-Münim el-Hfînî, Mevsûatü’s-Sûfîyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 721-2; Komisyon, el-Mu’cemu’l-Vasît, s.188; Demirci, Mehmet, “Hakikat”, TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 178-9; Deniz, Gürbüz, “Hakikati Arayanların Sınıflandırılması, İmam Gazâlî ve İmam Ömer Hayyam Örneği”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 148.
- 534 Kalbin verdiği bilgiye, marifet ve irfan, aklın verdiği bilgiye ilim denilir. Marifetin kaynağı sezgi (keşf, ilham), ilmin kayna ise istidaldır. Marifet bir şeyi görerek, tadarak, yaşayarak, ve tecrübe ederek elde edilen tasavvufî bilgidir. Kaynağı kalb, ruh, sır, ilham ve keşiftir. İlim, zahiri ilimler hakkında aklın verdiği bilgiye sahip olmaktır.kaynağı akıl, his organları, nazar ve nakildir. Hucvirî, Keşfü’l-Mahcûb, s. 397; Sülemî, Tisatü’l-Kütüb, Menâhicü’l-Ârifin, Ankara Ün. Basımevi, Ankara 1981, s. 17;Kâşânî, Mu’cem, s.363; Gözütök, Şakir, “Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 6, s.96; Tasavvuf araştırmacılarından A.J. Arberry ise marifeti, salikin kalbî hareketlerinin tamamına hakim olduktan sonra Allah tarafından kalbine konulan, makamdan hâle geçişin tamamlandığını gösteren bir bilgi çeşidi olarak tanımlar.Arberry, A.J., Süfism, London 1956, s. 78; İbn Atâ’ya göre marifet, Allah’ın kalblere bir rahmeti olup, kul bu mertebeye riyazet ve mücadele ile ulaşabilir.bkz: Bolat, Ali, “Ebu’l-Abbas İbn Atâ’nın Bazı Tasavvufî Temel Kavramlara Bakışı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 13, ss. 317-20; Tasavvufî düşüncede herkes hakikat bilgisine ulaşma imkanına sahiptir ancak bu imkan tembel tembel oturarak elde dilemez.onun için amel nefis tezkiesi ve samimiyet şarttır. Gazâlî, el-Munkızu Mine’d-Dalâl, (Dalaletten Hidâyete), Ter: Ahmet Subhi Furat, İstanbul trs., s. 70-6; Deniz, “Hakikati Arayanların Sınıflandırılması...”, y.4, sy. 10, s. 149; Albayrak, Kur’an’da İnsan-Gayb İlişkisi, ss. 58-9.
- 535 Cürcânî’ye göre ilim: “Gerçeğe ve vakiya uygun düşen bilgi ve kanaattir.” el-Cürcânî, et-Ta’rîfât, s.200. Yine o, ilim için şu tarifleri de yapar: “İlim; bir şeyi olduğu gibi idrak etmektir. Bilgisizlik bilginin zıddıdır. Bilim, bilinenden gizlilik ve kapalılığın kalkmasıdır. İlim; nefsin, bir şeyin manasına ulaşmasıdır. Düşünen ile düşünülen arasında hususi bir alâkadır.” el-Cürcânî, et-Ta’rîfât, s.200. “İlim, kesin olsun veya olmasın kavram (tasavvur) veya hüküm olarak mutlak manasıyla idrak etmektir. ilim; düşünme, fehm etme ve hayal etme manalarına da gelir.” Tehânevî, Keşşaf, c. II, s. 1028;Gazâlî (ö.505/1111) ise ilmi, eşyayı olduğu gibi bilmek ve tanımak olarak tanımlar.Yüce, Abdülhakim, “Bir İlim Olarak Tasavvuf”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y. 2, sy. 4. s. 19; Sühreverdî ise “Şüphesiz ihsanların en güzeli de ehlulla-ha ihsan edilen marifet ilmidir.” diyerek marifetin ilimleri içindeki yerini ifade etmiştir. Sühreverdî, Avârif, vr.2b; “İlim ve marifet, azametî ilâhiyye nurunun iksirine ittisal ile mahzâ nur olan ayandır.” Sühreverdî, Avârif, vr.68b.
- 536 Ülken, Hilmi Ziya, Bilgi ve Değer, Ankara trs, s. 21; Bolay, Süleyman Hayri, Felsefi Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay., Ankara 1996, s.42. “Bilgi teorisi” terminolojisinde “bilen”e “süje”, “bilinen”e de “obje” adı verilmektedir. Mengüşoğlu, Takiyyeddin, Felsefi Anthropoloji, s. 65. Çağımızın başlarında ortaya çıkan bir diğer eğilim de bilen (süje) ve bilinenden (obje) ziyâde “bilme” olayı ile ilgilenmiş olan ve “epistemological monism” adı verilen “tekçi görüş”tür. Atay, Hüseyin, “Kur’an’da Bilgi Teorisi”, AÜİFD, c. XVI, ss.157-162; Uzunoglu, Selim, İlim ve Bilim, Töv Yay.,İzmir 1992, s. 23; Hocoğlu, Durmuş, “Bilim ve İnanç/İmân Üzerine Felsefi Bir İrdeleme”, İlim ve Din, İstanbul 1996, sy. 53.



Tasavvuf terminolojisinde ise ilim;<sup>537</sup> marifet, irfân, kendini bilmek, sâlikin kendini bilmesi anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>538</sup>

İlim kavramının yanında çoğu zaman kullanılan marifet kavramı, daha hususî bir anlam taşır ve daha ziyade vasıtasız bilgiyi, sezisi/sezgiyi, kalbî bilgiyi ifade etmek için kullanılır.<sup>539</sup> İlim, ahiret yolunu dosdoğru gösteren (kılavuz) bilgiler topluluğudur.<sup>540</sup>

Gazâlî (ö.505/1111), tüm ilimlerin marifet-i hakk için mukaddemat ve vesile hükmünde olduğunu söyler.<sup>541</sup>

İlim, mutasavvıflarca iki kısım altında işlenmiştir. Çalışılarak elde edilen kesbî ilim ve Allah tarafından kuluna verilen vehbî ilim. Bu ilim tasavvuf düşüncesinde marifet olarak isimlendirilen ilimdir.<sup>542</sup> Marifet, sezgiye dayalı bir ilim anlayışıdır. Bu ilim ancak yaşayarak ve iç tecrübe ile elde edilen bir ilimdir.<sup>543</sup> Tefekkürden doğan marifet, sûflilerin rûhânî hâlleri yaşayarak, manevî ve ilâhî hakikatleri tadarak iç tecrübe ile vasıtasız olarak elde ettikleri ilimdir.<sup>544</sup>

Filozoflar arasında ise bazılarının kalbi bilgi kaynağı olarak kabul ettiklerini ve bu sebeple “sezgici filozoflar” olarak adlandırıldıklarını biliyoruz. Başta sezgiciliğin kurucusu Henri Bergson olmak üzere pek çok filozof bu kanaati taşımaktadır. Meselâ Pascal için kalbin meziyet ve işlevi çok önemlidir. Ona göre din, sadece akfî değerlere ircâ edilemez ve hatta Tanrı’yı bulmak ancak kalble mümkün olabilir.<sup>545</sup> Tolstoy’un “Akıl bana hiçbir şey öğretmedi, bildiğim her şey bana kalb vasıtasıyla bildirildi”<sup>546</sup> sözü de meşhurdur.

Bu konuda Sühreverdî de genel anlayışa uygun bir düşünceye sahiptir.

“Sûflilerin ilimleri vicdana (bizzat müşahedeye) dayanmakta olup irfan ve marifete

537 Sehl-i Tusterî ilmi tarif ederken; “akıl ilimle bilmek, ilim marifetle bilmek, marifet Hakk’la bilmektir.” demektedir. Kelâbâzî, Ta’arruf, s.97.

538 Serrâc, el-Lüma’, s. 34; Kâşânî, Mu’cem, s.363.; Filiz, Şahin, İslam Felsefesinde Mistik Bilgini Yeri, İnsan Yay., İst. 1995, ss. 44-8.

539 Uludağ, Süleyman, “Marifet”, TDVİA, Ankara 2003, c.XXVIII, ss. 54-6.

540 Marifet ve ârif kavramları ve marifet-ilim ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz: Bursevî, İsmail Hakkı, Tuhfe-i Vesimiyye, Haz:Şeyda Öztürk, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 145; Çelik, İsa, “Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.5, sy. 12, ss. 25-52; Yüce, Abdülhakim, “Bir İlim Olarak Tasavvuf”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, s. 23; Uludağ, Süleyman, “Ârif”, TDVİA, İstanbul 1991, c.III, ss. 361-2.

541 Gazâlî, Meâricü’l-Kuds, s. 9.

542 İbn Kayyim, ilim ile marifet arasında üç yönden farklılık bulunduğunu belirtmiştir:1- Marifet, ilmin özüdür. Marifet özel bir ilimdir. 2- Marifet, sahibinin gerektiği şekilde koruyup gözettiği bir ilimdir. 3-marifet kendi kendisinin şahididir. Sahibinin kendisinden hiçbir zaman ayrılmadığı ve kesinlikle şüphe etmediği vicdanî işler mesabesindedir. İbn Kayyim, Medaric, c. II, s. 492; Hemedânî, Hâce Yusuf, Rutbetü’l-Hayat s.64; Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Derecâtü’l-Muâmelât, s. 30.

543 Aynı, İslam Tasavvuf Tarihi, s. 50; Ertürk, Ramazan Sûfi Tecrübenin Epistemolojisi, Fecr Yay., Ankara 2004, s.120-1; Vural, Mehmet, “Gazâlî’nin Epistemolojisinde Sezgi ve İlham”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2002, y.3, sy. 9, s. 179. Gazâlî (ö.505/1111), sezgi ile ileme ulaşılmasının şartı olarak, kalbin, biri melekût âlemine diğeri de mülk âlemine açılabilen iki kapısının da açık olmasını kaydeder. Gazâlî, İhyâ, c. III, s. 27.

544 Kelâbâzî, Ta’arruf, ss.97-99; Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Derecâtü’l-Muâmelât, s.29; Kuşeyrî, er-Risâle, s.179; Hucvirî, Keşfu’l-Mahcûb, ss.532-533; Hemedânî, Hâce Yusuf, Rutbetü’l-Hayat s.64;Kâşânî, Mu’cem, s.363; Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, ss.392-393; Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, ss.263-264; Kutluer, İlhan, “İlim”, TDVİA, İstanbul 2000, c.XXII, ss.109-114.

545 Pascal, Düşünceler (çev. Fethi Yücel), s. 86-87.

546 Rolland, Romain, Tolstoy’un Hayatı, çev. Tahsin Yücel, s. 54.

bağlı bulunmaktadır. Onların ilmi sağlam bir iman ve sahih bir hâlde gerçekleşen manevî bir zevktir.<sup>547</sup> Söz ile anlatılmaları mümkün değildir. Çünkü o ilimler Rabbânî ikramlardır; Hakk'tan gelen ihsanlardır.<sup>548</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, sûfîlerin ilmi diyerek nitelediği marifet ilminin<sup>549</sup> söz ile ifade edilmeyen yönüne<sup>550</sup> dikkat çekmekte ve Allah vergisi vehbî ilim olduğunu düşünmektedir.<sup>551</sup>

İslam tasavvufunda ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn diye ifadesini bulan bilgiden ilk ikisi ilim kısmını, üçüncüsü ise marifet kısmını teşkil etmektedir. Zira ilme'l-yakîn ve ayne'l-yakîn duyu vasıtaları ve akıl yürütmeye, bir diğer ifadeyle mücadele ile elde edilen bilgilerdir. Hakka'l-yakîn ise ferdin bil-fiil yaşaması ve kalbine bildirilmesi, yani mükâşefe ile ulaşılan bilgidir.<sup>552</sup>

Sühreverdî, marifet ilminin ancak yaşayarak elde edilen tecrübî bir ilim olduğu düşüncesine katılır.

“Bunu (marifeti) elde etmek için, iç alemin sâf, niyetin hâlis, amelin sahih olması gerekmektedir.<sup>553</sup> İşaretlerle ifade edilmesi zordur. İbareye sığmazlar.<sup>554</sup> Âli ruhlar bu ilimleri birbirine üflet ve ünsiyetle aktarmışlardır, onun inceliklerini bizzat lütuf denizinden almışlardır.”<sup>555</sup>

“Bütün bunlar, ilim içinde ilimdir ve gereği ile amel etmek lazımdır. Buna ise zühd ehli olan ahiret uleması muvaffak olmuşlar, dünyada ve dünyevi ilimlere rağbet eden alimler bundan mahrum kalmışlardır. Bütün bu ilimler zevk ile anlaşılan ilimler olduğundan onlara ancak, zevk ile tatmak ve vicdanî olarak yaşamak suretiyle ulaşılar dışarıdan bakmakla değil! Bunlar tatlı ve şeker gibidir, anlatmakla tadına varılmaz ancak tadan bilir.”<sup>556</sup>

Anlaşılabileceği üzere sûfîlerin sahip oldukları marifet ilmi, amel ve ibadete dayanır.<sup>557</sup>

547 Sühreverdî, Nüğbetü'l-Beyân, vr. 60b.

548 Sühreverdî, Avârif, vr.3a.

549 Hacı Bektaşî Veli, Makâlât, s.32.

550 Marifetin söz ile ifade edilemeyen bir ilim olması nedeniyle sûfî hayrete düşer. Hayret makamında sûfî, kendisinin idrakine sunulan vehbî ilimleri ifade imkanı bulamadığından suskun ve şaşırılmış bir hâlde kalır. Yetik, Erhan, “Hayret”, TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, s.60; Sûfî bilgisinin özellikleri hakkında geniş bilgi için bkz: Hökekleli, Din Psikolojisi, ss. 320-1.

551 Bu anlamda sûfînin bilgisi kelamcılar ve felsefecilerden farklı olduğu söylenebilir. Bu yol burhan ve istidlal yolu olmayıp keşif ve apaçık bilme yolu ilhamdır. Bu metod, Allah'a yönelmek suretiyle zihinden O'ndan başka ne varsa çıkarma şekliyle elde edilebilir. Bkz: Öçal, Şamil, İlmi, Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Mutlak Hakikat ve Diğerleri, y., 1, sy.,1, s.94.

552 Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb, ss. 532-533; Aynı, İslam Tasavvuf Tarihi, ss. 127-8.

553 Sühreverdî, Sunuhu'l-Fütûh 73a;

554 Sühreverdî, Cezzâbü'l-Kulûb İlâ Tarîki'l-Mahbûb, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi/ 3122, vr. 2b.

555 Sühreverdî, Avârif, vr.3a.

556 Sühreverdî, Avârif, vr.15a; Tasavvuf, amelî bir disiplin olması hasebiyle sadece tahsille ve kitap tetkiki ve ilmi çalışma ile elde edilebilen diğer disiplinlerden farklılık arzeder. Bunun en veciz ifadesi ‘tatmayan bilmez’ sözünde ortaya çıkmıştır. Bu vecize için bkz: Yüce, Abdülhakim, “Bir İlim Olarak Tasavvuf”, İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, s. 39; Cebecioğlu, Ethem, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy. 17, Ankara 2006, s. 20; Vural, “Gazâlî'nin Epistemolojisi...”, İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2002, y.3, sy. 9, s. 180.

557 “Sûfîler, öğrenmekle kazanılan bilgiden ziyâde kalbten kaynaklanan bilgiye meylederler. Mârifet ya da

Kitap okumaya ve ezberlemeye istinat etmeyen bu ilim, mantıkî önermelere de dayanmaz. Tasavvufî bilgi olarak da adlandırabileceğimiz bu ilmin, ifadeye dökülmesi mümkün olmayışı<sup>558</sup> ve önermelere dayanmayışı sebebiyle tahkik ve ispat imkanı yoktur. Bu sebeple tasavvufî bilgiye sırrî bilgi de denir.<sup>559</sup>

Sühreverdî, ilimleri taksim ederken farklı ve yeni bir kavram olarak “ilm-i vera’set”i söz konusu etmiştir. Ona göre ilm-i vera’set, “dini en ince noktalarına kadar bilmektir.” Sûfilerin bildikleri ile amel etmeleri<sup>560</sup> sebebiyle bunu “ilm-i veraseti” kazandıklarını ifade eden Sühreverdî, onların bu ilme sahip olmaları sebebiyle diğer ilim sahiplerinden üstün bir makama ulaştıklarını da kaydeder.

“Sûfiler ilmî çalışmalardan, çok zevk aldılar ve ilimle meşgûl olmanın, bildikleriyle amel etmekten ibaret olduğunu ifade ettiler.<sup>561</sup> Bu da onlara “ilm-i vera’set”i kazandırdı. Onlar da diğer ilim erbabıyla aynı malûmata sahip oldukları hâlde, “ilm-i vera’set”i de bildiklerinden onlardan daha üstün ve daha âlim oldular.”<sup>562</sup>

Sühreverdî, ilm-i veraseti, fıkıh olarak anlamıştır. Kur’ân-ı Kerîm’deki: “Her topluluktan bir kısmının dini iyi öğrenmek ve savaştan geri döndüklerinde kavimlerini uyarmak için harpten geri kalmaları gerekli olmaz mı?”<sup>563</sup> âyetindeki dini iyi öğrenmeyi ve derin anlayışa sahip olmayı ilm-i vera’set olarak isimlendirir.

“Âyette geçen “uyarmak” ise fikhî bilgilerle mümkün olur. Uyarmak, uyarılanın ilim ile hayata döndürülmesi demektir. İlimle hayata döndürmek, dinî meselelerde mütehasıs olan fakîh<sup>564</sup> seviyesindekilerin yapabilecekleri bir mazhariyettir. Bu yüzden fıkıh,<sup>565</sup> dindeki en yüce ve mükemmel mertebelerden olmuştur. Burada fıkıh kelimesiyle kastedilen, dünyada tam manâsıyla zühd hayatı yaşayan takva sahibi âlimin ilmidir. Böyleler sahip oldukları bu ilim sebebiyle içinde bulunduğu toplumu uyarıcı rütbesine ulaşmışlardır.”<sup>566</sup>

---

irfân terimleriyle ifade ettikleri bu bilgiyi elde etmede metot, nefisle mücâhede ederek kötü sıfatları yok etmek, her şeyden alakayı kesmek ve bütün varlığı ile Allah’a yönelmektir. Bu gerçekleştiğinde, Allah kulunun kalbine hâkim ve sâhip olur, bilgi nurlarıyla onun kalbini aydınlatmaya kefil olur. Allah kalbe hâkim olunca, oraya rahmet akar (feyz) ve nur kalbte parlar (ışrâk), sadr inşirâh bulur, melekût sırrı ona açılır (inkişâf), rahmet lütfuyla birlikte kalbten perde kalkar ve ilâhî esrârın hakikatleri kalbte parlamaya başlar. Bu bilgi, kuldân Allah’a doğru değil, kulun rûhî hazırlığından sonra, Allah’tan kula doğrudur.” Taylan, Necip, Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri, s. 96; Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, s. 50; Eraydın, Selçuk, “Feyz”, TDVİA, İstanbul 1995, c. XII, ss. 513-4.

558 Sunar, Cavit, Mistisizmin Ana Hatları, A.Ü.İ.F.Y. Ankara 1966, ss. 112-3; bu konuda geniş bilgi için bkz: Ertürk, Ramazan, Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi, Fecr Yay., Ankara 2004, ss. 86-105.

559 Uludağ, Süleyman, İslam Düşüncesinin Yapısı, Dergah Yay., İst. 1994, s. 130; Güngör, Erol, İslam Tasavvufunun Meseleleri, Ötügen Yay., İst. 1989, s. 138-9.

560 İlimle âmil olma meselesine genel bir bakış için; Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, ss. 55-6; Bolat, Ali, Muhasibî’ye Göre Marifetin Unsurları”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, ss. 129-31.

561 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 4a.

562 Sühreverdî, Avârif, vr.6b. Konu ile alakalı olarak Sühreverdî, bu makama ulaşanları şu şekilde niteler: “Marifeti sağlam olanın tasarrufu, yaptığı işi de sağlam olur. Sahib-i marifet, hâl hususunda kibrit-i ahmerden daha üstündür.” Sühreverdî, Avârif, vr.50a.

563 Tevbe, 122.

564 Karaman, Hayreddin, “Fakîh”, TDVİA, İstanbul 1995, c. XII, ss. 126-7.

565 Ebû Tâlib el-Mekkî ise: “Alimlerin faziletli gördüğü, şeref ve kıymetini yücelttikleri, sahibini alim olarak vasf edip övdükleri, fazileti hakkında pek çok eser ve haber gelen, kendisine teşvik edilen ilim, sahibini Allah’a götürür, iman, yakîn ve marifeti oluşturan, muamelede müşahedeyi gerçekleştiren marifet ilmidir; fetva ve hükümlerle ilgili ilimler değildir.” diyerek fıkıh ilmini klasik düşünceden farklı olarak yorumlamıştır. Mekkî, Kûtu’l-Kulûb, s. 119.

566 Sühreverdî, Avârif, vr.6b.

Görüleceği üzere âyetteki “yetefakkahu fi’ d-dîn” cümlesindeki “fıkh” kavramını ince anlayış ve derin yorumlama kabiliyeti olarak düşünen Sühreverdî, bu kavramı günümüzde algılandığı hâliyle fıkh ilmi ve bu ilmin uzmanlarına ait olarak değil de daha farklı bir yorumla dini ciddî olarak yaşayanlara verilecek bir makam ve nimet olarak düşünür. Bizim bu sonuca varmamıza sebep olan düşünce ise, hâli hazırdaki formel olan fıkh ilmi, okumak ve ezberlemek yoluyla kitaplardan tahsil edilebilecek bir ilim dalıdır. Ancak, ilm-i veraset ise bildikleri ile yaşama hususunda ciddî bir gayret gösterenlere bağışlanacak mevhibe-i ilâhî’dir.

Fıkh kavramının bu anlamda kullanışı ile alakalı olarak Hasan-ı Basrî (ö.110/728)’ye: “Fukahâ böyle dedi” denince: “Sen hiç gerçek fakîh gördün mü?” diye sormuştur. “Gerçek fakîh, dünyaya değer vermeyendir.”<sup>567</sup>

Sühreverdî, “Kalbleri vardır ama anlamazlar.”<sup>568</sup> âyetini açıklarken, “anlayışın” (fıkh), kalbin bir işlevi olarak sunulduğunu düşünür. Bu düşünceden hareketle “Ancak anlayabildikleri zaman gerçekten bilirler ve bildikleri zaman hakıyla amel ederler, amel ettiklerinde lâıyıkıyla bilirler ve bu suretle de hidâyete ererler.”<sup>569</sup> demektedir.

Görüleceği üzere Sühreverdî, anlayışın gerçek bilginin bir semeresi olduğunu, gerçek bilgini de hakıyla amelin bir neticesi olduğunu ifade<sup>570</sup> etmektedir. Bu düşüncesinin doğal sonucu olarak Sühreverdî, ilimlerin aslının ve hatta tamamının mevhibe-i ilâhî olduğunu düşünmektedir.

“Kim gerçekten anlayışlı olursa ilâhî davete daha çabuk icabet eder ve dînî delilleri daha kolay kabul eder, nûr-ı ilâhîden daha çok haz duyar. İlm-in tamamı Allah’ın kalblere ilham ve ikram ettiğiidir. Marifet ise bunun değerlendirilmesi ve ayırt edilmesidir. Hidâyet de kalblerin bu marifeti hissetmesidir...Böyle bir ilim yol göstericidir ve doğruyu öğreticidir.”<sup>571</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, ilim anlayışını tamamen kalbe doğan vehbî ilim düşüncesi üzerine oturtmuştur. Ona göre kişi bildikleri ile amel ederek fıkhı sahip olacak bu ince ve derin anlayışın bir sonucu olarak da ilâhî daveti kabulü kolaylaşacak ve nur-i ilâhîden nasibi artacak ve kalbi ilim ve hikmet<sup>572</sup> membaı hâline gelecektir.<sup>573</sup>

Sühreverdî, sûflerin ilimleri tahsilde takip ettikleri metodu şöyle açıklar:

567 Sühreverdî, Avârif, vr.6b; Aynı anekdotu Muhasibi de nakleder. Muhasibî, el-hâris b. Esed, er-Riâye, (Kalb Hayatı), Ter: Abdülhâlim Yüce, İzmir 1997, s. 451; Görgün, Tahsin, “Hasan-ı Basrî”, TDVİA, İstanbul 1997, c. XVI, ss. 297.

568 A’raf, 179.

569 Sühreverdî, Avârif, vr.7a.

570 Sühreverdî, Rahîku’l-Mahtûm, 9. vr.

571 Sühreverdî, Avârif, vr.7a.

572 Hikmet Kavramı için; er-Râgib el-İsfehânî, Müfredât, s. 249-50; İbn Manzûr, Lisan, c.XII, ss. 140-4; et-Tehânevî, Kitabu Keşşafî Istılahatî’l-Fünûn, Kahraman Yay., İstanbul 1984, c.I, s.370; el-Cürçânî, et-Ta’rîfât, s.124; Kâşânî, Mu’cem, s.290; el-Firûzâbâdî, el-Kâmusu’l-Muhîr, s.1415; el-Münâvî, et-Tevfîk, s.291; Abdü’l-Münim el-Hıfnî, Mevsûatü’s-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 722-3; Komisyon, el-Mu’cemu’l-Vasît, s.190; Aynı, İslam Tasavvuf Tarihi, s. 51; Ateş, İslam Tasavvufu, s. 490; Kutluer, İlhan, “Hikmet”, TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, ss.509-10; Kılıç, Cevdet, “Gazâlî’de Tefekkür ve Hikmet Kavramları”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 5, Ankara 2001, s. 122.

573 Sûflerin düşüncesinde hikmet, tamamen vehbî bir ilimdir ve ancak ilmi ile âmil olanlara verilir. bkz: Afifi, Tasavvuf, ss.108-9.

“Nitekim sūflerin kalbleri, temiz tıynetle yakın münasebet içinde olduğundan, ilimden de en büyük nasibi onlar almışlar ve gönülleri ilimle dolmuştur. Böylece, öğrendiler, bildikleriyle amel ettiler, bildiklerini de insanların istifade etmeleri için onlara öğrettiler. Çalışılarak elde edilen ilimle, vâris olunan ilmin faydalarını nefislerinde toplayarak takvanın temellerini sağlamlaştırdılar. Nefisler tezkiye edildiğinde takva cilâsı ile gönül aynaları parlatıldı, eşyanın şekilleri bütün heyet ve mâhiyetleriyle orada görüldü. Dünya bütün çirkinlikleriyle ortaya çıkınca, onu terk ettiler; ahiret bütün güzellikleriyle görününce onu elde etmek istediler. Dünyadan yüz çevirdiklerinden iç alemlerine ilim pınarları aktı, çalışılarak elde edilen ilme, vâris olunan ilim de katılarak ilmin bütün kısımlarına sahip oldular.”<sup>574</sup>

Anlaşılabacağı üzere, Sühreverdî, sūflerin çalışarak elde edilen ilimleri çalışarak elde ettiklerini bundan sonra bu öğrendikleri ilimleri hayatlarında uyguladıklarını ve amel ettiklerini, bundan sonra ise diğer insanlara talim ettiklerini ifade etmektedir. Bununla birlikte veraset yoluyla ulaşılan ilimleri ise, nefislerinin tezkiye ve kalblerini tasfiye sonucunda kalb aynalarının parlaması neticesinde eşyayı olduğu gibi görmeye<sup>575</sup> nail olduklarını, bu sebeple dünyanın geçiciliği ve ahiretin bâkiliği gözlerine hakiki şekliyle görünmeye başladığını, bunun neticesi olarak da dünyadan yüz çevirerek bütün himmetlerinin ahiret için teksif ettiklerini düşünür. Bu hâlin sonucu olarak da kalblerinin veraset ilminin kaynadığı ilim pınarları hâline geldiğini ifade eder.<sup>576</sup>

Sühreverdî, ilimleri farz ve fazilet olmak üzere iki kısma ayırır. Farz olan ilim, insanın mükellef olduğu dini görevlerini yerine getirmesi için tahsil etmesi gereken ilimlerdir. Fazilet olan ilim ise, insanın ihtiyacının dışında Kitap ve Sünnete uygun olarak elde ettiği ilimdir.<sup>577</sup>

Sühreverdî, farz olan ilim hakkında farklı görüşler olduğunu ifade ederek bu görüşleri sıralar. İhlas ilmi ve nefsin afetleriyle, amelleri bozan şeylerin bilinmesi, vaktin ilmini bilmek, bâtn ilmi,<sup>578</sup> tevhid ilmini elde etmek, alışveriş, satın alma, nikah gibi muamelelerin ilmi, farz olan ilimlerden olarak sayılmıştır.<sup>579</sup>

574 Sühreverdî, Avârif, vr.8a; Tasavvufî anlayışta bâtn ilmine amel neticesi ulaşılabacağı düşünülür. Yüce, Abdülhakim, “Bir İlim Olarak Tasavvuf”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, s. 22; Ertürk, Ramazan, Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi, Fecr Yay., Ankara 2004, ss. 86-105.

575 Sühreverdî, bu hâli, müşahede makamının gerçekleşmesinin âlâmeti olarak görür. “Kul murakabe makamından, müşahede hâline iniş çıkışı da aynı şekilde bazen gizli, bazen de açık olarak hâl olmağa devam eder. Sahibinde Hak’ı ve eşyanın hakikatini olduğu gibi görme durumu, bulanıklıktan kurtulur ve her şey apaçık müşahede edilmeye başlanırsa, müşahede makama dönüşmüş olur.” Sühreverdî, Avârif, vr.151b.

576 Sûfiyye meşayihî ve dünyada zühd içinde yaşayan ahret uleması, farz olan ilmi elde etme hususunda çok büyük gayret gösterdiler ve onu hakıyla bildiler emir ve nehyi yerli yerine oturtular Allah’ın lütfu ve yardımıyla bu mesuliyetten kurtuldular Allah’ın istikamet üzerine emrettiği hususlarda Rasûlullah (s.)’e tabi olarak Allah Teâlâ’nın : “Ey Muhammed! Sen beraberindeki tevbe edenlerle birlikte, emrolunduğun gibi istikamet üzere ol!” Hûd, 112. buyurduğu şekilde istikamet üzere buldukları için Allah onlara yukarıda zikri geçen ilimlerin kapılarını açtı. Sühreverdî, Avârif, vr.13b.

577 İlim öğrenmek şeriâtın emri olarak kabul edilmiştir.Bkz: Hacı Bektaşî Veli, Makalât, s.46.

578 Bâtn ilminin mahiyeti hakkında bkz: Süleyman, Uludağ, “Bâtn İlmî”, TDVİA, İstanbul 1992, c.V, ss. 188-9; Hacı Bektaşî Veli, Makalât, s.32. Köksal, İsmail, “Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.1, sy.2, Ankara 1999, s. 83.

579 Sühreverdî, Avârif, vr. 12a-13b. Ayrıca oğluna hitaben yazdığı vasiyetin de “Fıkıh bilgisini öğren, sūflerin cahillerinden ve avâmdan olma.”diyerek konunun önemini belirtmiştir. Vasiyet, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim efendi, 854/4, vr.16b; Tasavvufî düşüncede önce ilim sonra amel gelir ilimsiz yol almak müm-

Kendi fikrini ise şu şekilde açıklar: “Buraya kadar nakledilen görüşler içinde ben en çok şeyh Ebû Tâlib’in görüşüne<sup>580</sup> rağbet ediyor, bunu doğru buluyorum. Bir de -bu gibi işlerle uğraştıkları taktirde- alış-veriş nikah-talak ilminin bilinmesi gereklidir diyenlere katılıyorum. Yemin ederim ki bu ilmi bilmek Müslümanlara farzdır.”<sup>581</sup>

“Ben derim ki: Bütün Müslümanların öğrenmesi farz olan ilim; emri ve nehyi bildiren ilimdir. Emrolunan kişi yaptıklarından dolayı sevap alır, terk ettikleri için ceza görür; nehyolunan şeyi yaptığında ceza görür; yapmadığında ise sevap elde eder. Emir ve nehyler, İslam’ın hükmüne göre kulun devamlı riâyete mecbur olduğu hususlardır. Bir hadise karşısında kulun ne yapacağını bilmesi de emir ve nehyleri bilmesine bağlıdır. İslam hükmüne göre devamlı bilmesi lazım olan şeyler, İslam’ın zaruretlerinden bilinmesi vacip olan şeylerdir.”<sup>582</sup>

## 2. İLM-İ ZÂHİR VE İLM-İ BÂTİN

Mutasavvıflar ilmi<sup>583</sup> zahîrî ilimler ve bâtînî ilimler<sup>584</sup> olarak iki kısımda incelemiştir. Zahîr ilmi şeriattır ve bu ilme “el-ilmu minallah” (Allah’tan olan ilim) denir. Bâtın ilmi<sup>585</sup> ise hakikattir ve bu ilme ise “el-ilmu billah” (Allah ile birlikte olan ilim) tabir olunur. İlm-i Zâhir, Allah’ın Peygamberler aracılığıyla inzal buyurduğu ilimdir. İlm-i Bâtın ise, Allah’ın

---

kün değildir.Gündoğdu, Cengiz, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Aziz Mahmud Hüdayî’nin Bel-ğıradlı Ali Efendi’ye Gönderdiği Mektup, Ankara 1999, y., 1, sy., 3, s.83.

580 Şeyh Ebû Tâlib el-Mekkî buyurmuştur ki: “Öğrenilmesi farz olan ilim, İslam’ın üzerine bina ettiği beş ana temeldir.Çünkü bunları yerine getirmek farzdır.” Yerine getirilmesi farz olan amel etmeyi bilecek kadar farzdır. Nitekim beş ana farzın ilki kelime-i şehadet olduğu için tevhid ilmi de buna dahildir, denilmiştir. İslam’ın ayrılmaz bir parçası olduğu için ihlas buna dahildir.Farz olan ilim hakkında bkz: Yüce, Abdülhakim, “Bir İlim Olarak Tasavvuf”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, ss. 26-7.

581 Sühreverdî, Avârif, vr.13a. Bu fikir tasavvufî düşüncede genel kabul görmüştür.İbn Hâldun, Abdurrahman, Şifau’s-Sâil, Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul 1997, ss.293-4.

582 Sühreverdî, Avârif, vr.13b.

583 Serrâc, ilmi şu şekilde taksim eder: Şer’î ilimler dört çeşittir:

1- Güvenilir âlimlerin sika râvilerden naklettikleri rivâyet ilmi.

2- Fıkıh ve ahkâmı anlatan dirâyet ilmi.

3- Kıyas ve nazar ilmi. İlm-i cedel de denilen bu ilim, bidat ve dalâlet ehline karşı dini savunmak ve deliller ortaya koymaktadır.

4- Hakâik ve münâzelât, muâmelat ve mücâhede ilmi. İlimlerin en yücesi ve şerefli sayılan tâatlarında ihlâsı, her şeyden çekilip bütün vakitlerde sadece Allah’a yönelişi öğreten, kast ve iradelerin sıhatini, gönüllerin âfetlerden tasfiyesini sağlayan, sadece göklerin yüce yaratıcısıyla yetinmeyi, muhâlefetle nefsi öldürmeyi, ahvâl ve makâmatta sıdkı, huzûr-ı ilâhîde gizli ve âşikâr her adımda hüsn-i edebi, yokluk zâmanında kanaat ile kifâf-ı nefis etmeyi, yüce derecelere vusûl için dünya ve dünyalıklardan yüz çevirmeyi talim eden ilimdir. Serrâc, el-Lüma, s.14.

584 Zâhir ve bâtın kavramları için er-Râzî, Muhtârü’s-Sihâh, s. 407, 73; er-Râğib el-İsfehânî, Müfredât, s. 130-1, 540; İbn Manzûr, Lisan, c.IV, ss. 520-8, c. XII, ss. 52-7; Tehânevî, Keşşâf, c. II, s. 929; el-Cürçânî, et-Ta’rîfât, s.185; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu’l-Muhît, s.557,1524; el-Münâvî, et-Tevfîk, s.492;Suâd, el-Mu’cemu’s-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 751-61; Abdü’l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü’s-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 859; Komisyon, el-Mu’cemu’l-Vasît, s.62,578.

585 Bütün ilimlerin gayesi ilm-i hakâyika yöneliktir. İlimlerin nihâyetine varınca insan uçsuz bucaksız bir deryâya düşer ki o, ilmü’l-kulûbdur, ilm-i maârifdir, ilm-i esrârdır, ilm-i bâtındır, ilm-i tasavvufur, ilm-i ahvâl ve ilm-i muâmelâttr. İsmi ne olursa olsun, manâsı ve muhtevâsı birdir. Serrâc, el-Lüma, s.15; Ateş, İslam Tasavvufu, ss. 551-4; Köksal, İsmail, “Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.1, sy.2, Ankara 1999, ss. 83-4; Yüce, Abdülhakim, “Bir İlim Olarak Tasavvuf”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, s. 23.

kendisini velilerine tanıttığı özel bir ilimdir ve marifet olarak da isimlendirilir.<sup>586</sup>

İslam âlimlerine göre, zâhir ilimlerinden başka Allah Teâlâ'nın bazı has kullarına öğrettiği bazı özel bilgiler vardır.<sup>587</sup> Şer'î ve zâhiri ilimler, melek ve Rasul (s.) aracılığı ile, ilham ise direk Hakk'tan gelir.<sup>588</sup> Bu nedenle, ilhama, ilm-i ledün veya vehbî ilim<sup>589</sup> denmiştir.<sup>590</sup>

Sûflere göre zahir ilmi şeriat ilmi, batın ilmi ise hakikat ilmidir.<sup>591</sup> Zahir ilmi çalışma ve tedris ile elde edilir. Bâtın ilmi ise Allah'ın hidâyet ve lütfuna bağlıdır.<sup>592</sup> "Sûfler çalışıp öğrenmeyle elde edilen zâhiri ilimlerden kendilerine lazım olanı öğrenip, onunla amel ettiler. Bu amel onlara manevî veraset ilmini kazandırdı. Onlar, zahirî âlimlerle aynı ilme sahip olmanın yanında, manevî veraset ilmi gibi onlardan ayrı bir ilme de

586 Şahin, Filiz, İslam Felsefesinde Mistik Bilgini Yeri, s. 239; Ateş, İslam Tasavvufu, s. 491; Guenon, Rene, İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış, Ter: Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 40.

587 Konu ile alakalı olarak Serrâc şu tespitte bulunur: "Allah Teâlâ, Rasûlü (s.)'e üç çeşit ilim vermiştir:

1. Avâm ve havâssa açıklanan emir ve nehyi bildiren ilim.

2. Sahâbenin bir grubuna açıklanan başkalarına açıklanmayan ilim. Huzeyfe b. Yeman (r.)'ın bildiği, bütün fazilet ve büyüklüğüne rağmen Hz. Ömer (r.)'in bile kendisinden öğrenmeye çalıştığı nifak bilgisi gibi. Hatta Hz. Ömer (r.), Hz. Huzeyfe (r.)'a "Ben de münafıklardan mıyım?" diye zaman zaman sorarmış. Yine Hz. Ali (r.)'den rivâyet edilen şu söz de bu kabildendir: "Allah Rasûlü (s.) bana benden başka bir kimsenin bilmediği yetmiş bâb ilim öğretti." Bu sebeple Ashâb-ı kirâmdan birisi herhangi bir konuda dara düşüp çözemese Ali b. Ebî Tâlib (r.)'e başvururlardı.

3. Allah Rasûlü (s.)'e hâs ve sahâbeden hiç kimsenin bilmediği ilim. Bu da: "Siz benim bildiklerimi bilmiş olsaydınız." hadisinde anlatılan ilimdir. Serrâc, el-Lüma, s.17.

588 Bu ilim, Kur'ân-ı Kerim'de şu âyetlerle dile getirilir. "Onlara biz öğretiriz." Tevbe, 101; "Onu ancak âlimler anlarlar." Ankebût, 43; "Bana Rabbim öğretti." Yûsuf, 37. "Allah hadiselerin tevlini sana öğretti." Yûsuf, 6. Yine Hz. Musa'nın Hz. Hızır'dan bu ilmi öğrenmek istemesi, Kur'ân'da ayrıntılı olarak anlatılır. Kehf, 60-82.

589 Mevlânâ (ö.672/1273)'ya göre ilim, Hz. Süleyman (a.s.)'ın mührü gibidir. İlimle bütün dünya, insanın hükümü altına girer. Dünya bir sûret, ilimse onun canıdır; insanlık ilimle itibar kazanmıştır. Allah sevgisi ilimle elde edilir, ilimden nasibi olmayanlar ve akılsızlar bu sevgiden uzaktır. İnsan ilmiyle bütün varlıklardan üstün olmuştur. Tabii ki bütün bu vasıflara sahip olan ilim; zâhir ilmi değil, bâtın ilmidir. Kıyasa, mantıkî delillere dayanan ilimler onun nazarında kısır. Değerli olan ilim, insanın yaradılış sırrını idrak etmesini sağlayan, aşkla kazanılan, gönül sayfalarına yazılan ledün ilmidir. Mesnevi, c. I, 1063-4 / 1071-72; c. II, 1535 vd. / 1545; 3353/ 3361. vd.; Gül, Hâlim, Mevlânâ'nın Kuran'daki Eşari Tefsiri, basılmamış doktora tezi, s. 89.

590 Tehânevî, Keşşâf, c. II., s. 1066; el-İsfehânî, Müfredât, s. 198; Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", TDVİA, İstanbul 2000, c.XXII, ss. 98-9.

591 Aslı ilimlerden "Tarikat ilmi", bâtının (kalbin, ruhun, nefsin) olgunlaştırılmasıyla ilgili olan ilimdir. O da bazı dallara ayrılır ve birçok kısımlara bölünür. Bunlarda bazıları, tevbe ve zikir âdâbi ilmi, vera', zühd, nefis muhasebesi, murâkabe, mücâhede, tevekkül, kaza ve kadere rıza göstermek gibi, bâtının temizlenmesi, ruhun arındırılması, nefsin islah edilmesi, övülen güzel ahlâkî sıfatlar vs. ile ilgili hususlardır. Güngör, Erol, İslam Tasavvufunun Meseleleri, İstanbul 1987, s. 68; Kurt Hüseyin, Harirîzâde Mehmed Elif Efendi ve Tasavvuf Anlayışı, Basılmamış doktora tezi, Ankara 2005, s.348.

592 Sühreverdî, bâtın ilminin tahsilini şu şekilde izah eder: "Sûflerin içleri temizlenmiş, gönül aynaları cilalanmıştır. Böylesi Levh-i Mahfûz'dan bazı bilgilere sahip olmuştur. İç temizliği ile de bütün ilimlerin esasını ve usûlünü elde etmiştir. Onlar ulemanın ilimde ulaştıkları son noktayı ve bütün ilimlerin faydalarını bilirler. Cüz'î ilimler tâlim ve mümasere yoluyla kişiler arasında dağılmıştır. Küllî ilimleri ihata eden kişilerin cüzî ilimlere dönmeye onlarla uğraşmaya ihtiyacı yoktur." Sühreverdî, Avârif, vr.16b. İmam Rabbânî de aynı düşüncededir. İmam Rabbânî, Mektubât, İstanbul trs., c. I, s. 229, (276. mektup); Süleyman, Uludağ, "Bâtın İlmi", TDVİA, İstanbul 1992, c.V, s. 189; İbn Teymiyye, Takıyyüddin, Risale fi'l İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir, (Zahir ve Bâtın İlimine dair bir Risale) Ter: Mustafa Öztürk- Ali Bolat, "Zahir ve Bâtın İlimine dair bir Risale", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y.2, sy.6, s. 271.

sahiptirler<sup>593</sup> ve bu ilimle onlardan ayrılmışlardır.”<sup>594</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî de bâtn ilmine “veraset ilmi”<sup>595</sup> demektedir. Zahir ilminin çalışarak elde edileceğini ifade ederken veraset ilminin ise bildikleri ile amel etmenin neticesi<sup>596</sup> olarak Allah tarafından kuluna bir nimet olarak sunulduğunu ifade etmektedir.

Sühreverdî, bâtn ilmini şu şekilde tanımlar: “Bâtn ilmi kişinin gizli bilgilerde malumat elde etmesidir. Bu ilim Allah’ın kendi ordusuna seçip aldığı, mukarrabîn’den olan zâhidler, yakîn uleması ve salih kişilerle birlikte olmak ve onlarla sohbet etmek suretiyle elde edilen ilimdir. Bu ilim sahipleri, Peygamber (s.)’e varis olan, talipleri bu ilimle Allah’a sevk eden, onları yollarında destekleyen ve hedeflerine ulaşmalarını sağlayan salihlerdir. Yakîn ilmi onlardan öğrenilir.”<sup>597</sup>

Mutasavvıflara göre nasslarda bulunan gizli manaları, ibadetlerin manevî ve ahlâkî özünü, varlık ve olayların arkasındaki sırları açıklığa kavuşturan bâtn ilmi, gizli bir ilimdir. Ve onu halka açıklamak caiz değildir. Çünkü halk bu yüksek ilmi ve ondaki ince manaları ya anlayamaz veya yanlış anlayabilir. Bu yüzden bâtn ilmi ancak zeki, yetenekli, istekli ve kalb gözü açık kimselere öğretilir. Bu sebeple başlangıçta bâtn ilminden sadece işaret yoluyla bahsedilir, bu ilim açık şekilde ifade edilmezdi.<sup>598</sup>

593 Sühreverdî, sûflerin şeriat ilimlerini tahsilden sonra, bâtn ilmini tahsil ettiklerini şu şekilde izah eder: “Zâhid alimler, şeriatın esasından ve dinin aslından vazgeçilmesi mümkün olmayan bilgileri elde ettikten sonra Allah’a yöndiler ve diğer bilimlerden uzaklaştılar. Böylece ruhları, makam-ı kurba ulaşarak ruhlardan taşan nurlar kalblerine doldu ve kalbleri her türlü ilmi idrak edebilecek hâle geldi. Sonunda ruhları ezeli âleme bağlı kalarak her nev’î ilmi anlayacak seviyeye yükseldi ve maddî varlığından soyunarak ilimle dolmaya hazır bir kalb hâline geldi.” Sühreverdî, Avârif, vr.16b.

594 Sühreverdî, Avârif, vr.6b; Tasavvuf tarihinde, Halifesinin kendi bölgesindeki mürdânı irşad için yirmidört risale yazdığını duyan bir şeyhin, hemen onu yanına çağırıp melufâtından sadece ahlâkî nasihatleri içeren risalesi hariç diğer tüm risalelerini imha ettiren ve bu ilmin kitabiyatla ve tedrisle olamayacağına kani olan şeyhler de vardır. bkz: Azamat, Nihat, “Ali b. Meymûn”, TDVİA, İstanbul 1989, c.II, ss. 411-2.

595 Sühreverdî, veraset ilminin şeriat ilminin özü ve esası olduğunu düşünür. Bu konuya örnek olarak da süt ve tereyağ örneğini verir. Tereyağ nasıl sütün aslı ve özü ise ilm-i veraset de ilm-i dirasetin özü ve aslıdır. “Ulûmu’l-verase”, “ilmü’d-dirase”den elde edilmiştir. “ilmü’d-dirase” içenlerin boğazından yağ gibi kayan saf süte benzer. Ulûmu’l-vera’se ise bu süttten elde edilmiş tereyağ gibidir. Eğer süt olmasaydı, tereyağ da olmazdı. Fakat tereyağ sütün yağlı kısmından meydana gelen bir maddedir. Sütün sulu kısmı, yağın esasını; yani ruhun elde edilmesine yarayan bir maddedir. Süt de ancak içindeki yağ miktarı ile kıvamını bulur.” Sühreverdî, Avârif, vr.17a.

596 aynı düşünceye İbn Teymiyye de katılır. İbn Teymiyye, Takıyyüddin, Risale fi’l İlmî’l-Bâtn ve’z-Zâhir, (Zahir ve Bâtn İlmine dair bir Risale) Ter: Mustafa Öztürk- Ali Bolat, “Zahir ve Bâtn İlmine dair bir Risale”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y.2, sy.6, s. 285.

597 Sühreverdî, Avârif, vr.13a.

598 Uludağ, Süleyman, “Batın ilmi”, TDVİA, c. V, s. 188. Sühreverdî, sûflerin bildiği ilimleri geniş bir biçimde açıklar. Bütün bunları bâtn ilminin kısımları olarak ifade edebiliriz: “Sûfler nefsi ne iyi tanıyanlar olduğu gibi, dünyanın çeşitli hâllerini, hevâ ve hevesinin inceliklerini, nefsin gizli arzularının aşırılıkların, kötülüklerini ve geçici hazlarını da en iyi bilenlerdir. Onlar nefsin söz, davranış, soyunma, giyinme, yeme uyuma gibi zarurî isteklerine karşı zaruret sınırında durmayı bildikleri gibitevbenin hakikatlerini de en iyi bilenlerdir. Gizli günahkârları bilmek ve iyi kişilerin hasenatların hükmünde olan kötülükleri tanımak malayaniyi terk ederek nefsin çeşitli isteklerinden kurtulmak insanın hatırına gelen gizli günahlardan kaçınmak, zihni meşgul eden faydasız düşüncelerden uzaklaşmak onların en iyi bildiklerindedir. İlm-i murakabe ve onun aksayan yünlerini ilm-i muhasebe ve riâyeti, ilm-i tevekkülün hakikatlerini, tevekkül edenlerin düştükleri günahları ve tevekkülün kötü taraflarıyla kötü olmayan cihetlerini iman gereği olan tevekkül ile ehl-i irfana ait tevekkülün özelliklerini ve farklarını da en iyi bilen olurdular. Yine onlar ilm-i rızayı ve rıza makamının günahlarını ilm-i zühdü ve onun zarurî sınırları ile onun hakikatten ayrılmayan şeyleri, zühdün zühd içindeki gerçeğini, zühd içinde zühdün üçüncü hâli olan zühdün aslını bilirler. İlm-i inabet ve



Böyle bir bilgi kaynağından ilk önce işaretle değil sözle bahseden kimse ilk sūff Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859)'dir. Marifet mefhumunu da tasavvufa sokan odur.<sup>599</sup> Fakat o, bu ilmi sadece kendisine inananlara anlatmaktaydı. Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) bu ilmi mahzenlerde ve kapalı kapılar ardında öğretiyordu. Tasavvuf tarihinde bâtn ilminden kürsülerde açıkça bahseden ilk sūffnin Şiblî olduğu söylenir. Bununla beraber bâtn ilmi geniş ölçüde her zaman gizli öğretilmiş, bu anlayış tarikatlarda da devam ettirilmiştir.<sup>600</sup> Tasavvuf literatüründe bâtn ilmine delil mahiyetinde zikredilen rivâyetler sahabîlere kadar vardırılır. Bu biraz da zâhir ulemasının itirazlarına cevap vermek amacı taşımaktadır.<sup>601</sup>

### 3. İLM-İ LEDÜN

İlm-i ledün kavramı Kur'ân-ı Kerim'de Hızır (a.s.) hakkında onu tavsif etmek üzere kullanılan bir tabirdir. "Derken kullarımızdan bir kul buldular ki Biz, ona; katımızdan bir rahmet vermiş ve kendisine nezdimizden (ledünnâ) bir ilim öğretmiştik."<sup>602</sup> Âyette geçen "ledünnâ"<sup>603</sup> kelimesi bizim katımızdan, nezdimizden, tarafımızdan manalarına gelmektedir.

Tasavvufî terminolojide ilm-iledün kavramı, gaybî ilim, ilâhî esrarı kavrama bilgisi manalarında kullanılır.<sup>604</sup> İlm-iledün ile mutasavvıflar kula Allah tarafından aracısız öğretilen özel bir ilmi kast ederler.ledünî ilim, Allah'ın velilerine ilham yolu ile lütfettiği ilimlerdir.<sup>605</sup>

---

ihtiyacı dua edilecek iyi zamanları bildikleri gibi, duadan ne zaman vazgeçtiklerini ve nerede susulacağını da en iyi bilirler. İlm-i muhabbeti ve emre uymak olarak tefsir edilen muhabbetin geniş manası ile dünya ulemasının bir kısmını inkar ettiği ahret ulemasının özel muhabbeti arasındaki farkı da iyi bilirler. Nitekim dünya uleması özel muhabbeti inkar ettiği gibi rızayı da inkar etmişler ve "rıza sabırdan başka bir şey değildir." demişlerdir. Sûfiler ise ayrıca özel muhabbetin, muhabbet-i zattan muhabbeti sığara kadar değişen kısımlarını, kalbi muhabbetten ile ruhi muhabbeti akli muhabbet ile nefsi muhabbet arasındaki farkları da iyi bilirler. Ayrıca makamı mühib ile mahbûb, murid ile murâd arasında ne fark olduğunu da bilirler. Sonra onlar ilm-i heybet, ilm-i üns, ilm-i kabz ve bast gibi müşahede ilimlerini, kabz ile hemm, bast ve neşat arasındaki farkı bilirler. Fena be beka ilimlerini bildikleri gibi fananın çeşitli dereceleri arasındaki özelliklerini, kişiyi rabbinden ayıran perdeleri, tecelliyi, cem'i, fark'ı, levami'i, tavalî'i, bevadi'i, sahv'ı, sekr'i ve benzerlerini iyi bilirler." Sühreverdî, Avârif, vr.14b. Ayrıca, ilm-i zahir ve ilm-i bâtn hakkında geniş bilgi için bkz: İbn Teymiyye, Takıyyüddin, Risale fi'l İlmî'l-Bâtn ve'z-Zâhir, (Zahir ve Bâtn İlmine dair bir Risale) Ter: Mustafa Öztürk- Ali Bolat, "Zahir ve Bâtn İlmine dair bir Risale", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y.2, sy.6, ss. 267-302.

599 Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, s. 67.

600 Uludağ, Süleyman, "Batın ilmi", TDVİA, c. V, s. 188.

601 Bu itirazlara tipik bir örnek için bkz: Fazlurrahman, İslam ve Çağdaşlık, Ter: Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaoğlu, Ankara Okulu yay., Ankara 1996, ss.110-1; Fidan, Mehmet Emin, İrşâdü'l-Mürîdîn, Mürîdliğin Temel Öğretileri, Hecgan Yay. İst. 2000, s. 131.

602 Kehf, 65.

603 er-Râzi, Muhtârü's-Sihâh, s. 562; er-Râgib el-İsfehânî, Müfredât, s. 739; İbn Manzûr, Lisan, c.XII, ss. 383-4; Komisyon, el-Mu'cemü'l-Vasît, s.822; Elmalılı, Hak dini, c. 5, s. 3262; Gözütok, Şakir, "Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 6, s.93.

604 Serrâc, el-Lüma', (Yılmaz, H. Kamil, Tasavvufi Sorular), s. 551; İbn Kayyim, Medâric's-Sâlikîn, c.II, s. 503-16; Albayrak, Kuran'da İnsan Gayb İlişkisi, ss. 243-8; Selvi, Kuran ve Tasavvuf, s.484.

605 Tehanevî, Keşşaf, c. III, s. 1066; Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Deyimleri Sözlüğü, s. 264; Cebecioğlu, Ethem, TTDS. s. 393; İbn Teymiyye, Takıyyüddin, Risale fi'l İlmî'l-Bâtn ve'z-Zâhir, (Zahir ve Bâtn İlmine dair bir Risale) Ter: Mustafa Öztürk- Ali Bolat, "Zahir ve Bâtn İlmine dair bir Risale", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y.2, sy.6, s. 283.

Mutasavvıflar, bütün ilimlerin Allah katından geldiğine inanırlar. Ancak, şer'î ve zâhirî ilimler, melek ve resûl aracılığı ile gelir. İlham ise, aracısız olarak doğrudan Hak'tan gelir. Onun için ilhama, ilm-i ledûn denilmiştir. Bu ilim, kişiye özgü mahrem bir bilgidir.<sup>606</sup>

Sühreverdî, ilm-iledüne sahip olmanın şartı olarak kişinin nefesine galebesini ve nefesine karşı olan hüsn-i muamelesini gösterir.

“Dervişin kadri, nefesine mukavemetiyle ölçülür. Derviş, nefesine galebesi ve ona tahammülündeki hüsn-i muamelesi ölçüsünde “ilm-iledün”e mazhar olur. Bu sayede fazilet kazanır, aklını kullanma imkanı elde ederek en kolay yolu bulur.”<sup>607</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, kişinin nefisini tezkiye ederek ona galip olmasının kendisine ledûn ilmin kapılarını açacağını düşünmektedir. Nefse hüsn-i muamele ise onun ahiret gününde cezasını çekeceği işlerden uzak kalmasını temine çalışmak ve onu hayırlı amellere yöneltmektir.

Sühreverdî, nefse hakim olmanın yollarını anlatırken yine ilm-iledün konusunu gündeme getirir. Halvete girmiş bir sâlikin kırk gün boyunca boş mide ile zikir u fikr ile meşgul olmasının nefisini kontrolde mühim bir etki sağlayacağını bunun da sâlike ilm-iledünün kapısını açacağını düşünür.<sup>608</sup>

“Allah’a yönelen ariflerin kalblerindeki ilm-i ledün, aslında Kur’ân’daki bu mükâlemeden<sup>609</sup> kinayedir. Kırk gün süreyle ihlâsla ve boş mide ile nefisini kontrol ederek Allah’a tam olarak yönelen kimseye Mevlâ Teâlâ, ilm-i ledün kapılarını açar.”<sup>610</sup>

Sühreverdî, kırk gün süreyle bu riyazet ve zikre ihlasla devam eden sâlikin ilm-iledüne ereceğini ve kalbine ilim ve marifet pınarlarının akmaya başlayacağını<sup>611</sup> sarîh bir şekilde ifade eder.

606 Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri, s. 245; Cebecioğlu, Ethem, TTDS., s. 393.

607 Sühreverdî, Avârif, vr.53a.

608 Nitekim şu âyet-i kerimeler ve Hadis-i Şerifler de gönül aydınlanması sayesinde ortaya çıkan vehbî ilme delâlet etmektedir:

“Takvâ üzere olunuz ki Allah size öğretsin.” Bakara, 282.

“Eğer takvâ üzere olursanız Allah size iyi ile kötüyü ayırt etmeye yarayacak bir furkan ve nûr verir.”Enfal, 29.Ayr. bkz: Çelik, İbrahim, “Furkan”, TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 220-1.

“Allah’tan korkun ve Rasûlü’ne inanın ki, Allah size rahmetinden bir pay ayırsın, sizin için, ışığında yürüyeceğiniz bir nûr ortaya koysun.”Hadid, 28.

Bu âyetlerde geçen “furkan, rahmet ve nûr” gibi kavramlar, bir bakıma insanda tasavvufî terbiye sonucunda gerçek benliğini bulup ve bu sayede meydana gelen gönül aydınlanması sonucu ortaya çıkan ilm-i ledün veya vehbî ilim diyebileceğimiz keşf, feth ve ilhâmlar, ruhî tecrübe ve sezilerdir.

Bu konuya delil olabilecek hadislerden bazıları şöyledir.

“Her ümmetin muhaddesleri (yani ilhâma mazhar kişileri) vardır. Bu ümmetin muhaddeslerinden biri de Ömer b. Hattâb’dır.” Buharî, Fazaili’s-Sahabe, 16.

“Öğrendikleri ile amel edene Allah Teâlâ bilmediklerini öğretir.” Keşfü’l-Hafâ, c.II., s.265.

“Kırk gün süreyle Allah’a ihlasla amel edenin kalbinden lisanına hikmet pınarları akmaya başlar.” Keşfü’l-Hafâ, c.II., s.223.

609 Bu mükâlemeden kasıt; Hazreti Musa (a.s.)’ın kırk gün süreyle Allah Teâlâ ile konuşmasıdır. “Musa ile otuz geceliğine sözleştik, buna on gece daha ekledik, böylece Rabbinin belirlediği buluşma süresi kırk geceye ulaştı.” A’raf, 142, Bakara, 51.

610 Sühreverdî, Avârif, vr.68a.

611 Can bahçeye marifet suya benzetilmiştir. Susuz bahçeye su ne verirse, kendini ve Rabbin tanıma/ marifet de cana onu verir. Hacı Bektaşî Veli, Makâlât, s. 75.

“Ademoğlunun kendini Allah’a ibadete vererek, her şeyiyle O’na yönelmesi ve gündelik maişet endişesinden sıyrılması, onu içinde bulunduğu bu hicâplardan kurtarır. Perdelerin zail olması ölçüsünde bütün ilimlerin kaynağı ve merkezi demek olan huzûr-ı ilâhîdeki kurb menziline yaklaşır. Erbain tamamlanınca bütün hicâplar, zail olarak ilim ve marifet ona doğru akmaya başlar.”<sup>612</sup>

Sühreverdî, ledünî ilmin ciddî şekilde amel işlemeye bağlı olduğunu ve bir kısım mevhibeler olmaksızın zuhur etmeyeceğini ifade eder. “Eğer mürid, çokça Kur’ân okur ve kalbini diliyle söylediğine uygun hâle getirmeye çalışırsa kelâm-ı ilâhî dil üzerinden akarak nefsin itirazlarına mâni olur ve sâlik, kolaylıkla Kur’ân okuyup namaz kılmaya başlar. Tilâvet ve namazdaki bu suhulet gönlü nûrlandırır. Kelâm-ı ilâhînin nuru, cevher olarak kalbe yerleştiğinden Kur’ân tilâveti zât-ı ilâhînin zikri mesabesinde olur. Cenâb-ı Hakk’ın kelâm sıfatının azametini müşahade ile kelâm-ı ilâhînin nuru kalbde toplanır. Bu tür mevhibe-i ilâhîler olmadan kuledün ilminin kapıları açılmaz.”<sup>613</sup>

Anlaşılabileceği üzere ilm-i ledün kolaylıkla elde edilecek bir ilim değildir. Muallimi Allah Teâlâ olan bir ilmi elde etmeye istekli olan kişi, bunun karşılığında kendisinden istenilen nefis tezkiyesi ve kalb tasfiyesini ciddî bir biçimde gerçekleştirmek zorundadır. Bunları ikmal ettiğinde Allah Teâlâ, bu kula başka başka mevhibeler bahşeder. Bunlar arasında kalbine ilâhî nurların toplanması, ibadetleri edada zorlanmadan şevk ve neşe içinde ifa edebilmesi, gönlünün tilâvet ve namaza karşı muhabbetle dolması sayılabilir. Bu sayılan mevhibelerden sonra ilm-iledün de kulun kalbine bir diğer mevhibe olarak verilebilir.

Sühreverdî, bu konuyu, Ebû Said el-Harrâz’dan nakilde bulunarak şöyle izah eder: “Ariflerin garip ilimleri ve hikmetli haberleri biriktirdikleri hazineleri vardır. Bu hazinelerde ebediyet ifâdesi ile konuşur, ezeliyyet ibaresi ile bundan haber verirler.”<sup>614</sup> İşte bu, ilmin meçhul ve anlaşılması ehline<sup>615</sup> hâs olan bölümündendir.” Ebediyet ifâdesi ve ezeliyyet ibaresi sözü, onların sadece Allah’la konuştuklarına işaret eder. Cenâb-ı Hakk, Hazreti Peygamber (s.)’in ifâdesi ile bir kudsî hadiste: “Kulum benimle konuşur”<sup>616</sup> buyurmuştur. Bu, Cenâb-ı Hakk’ın Hızır (a.s.) hakkında buyurduğu; “(Orada) kullarımızdan bir kul buldular ki biz ona, katımızdan bir rahmet vermiştik ve ona katımızdan bir ilim öğretmiştik.”<sup>617</sup> âyetindeki ilm-iledün’dir.”<sup>618</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, ilm-iledünü kulun Allah ile konuşması olarak algılamaktadır. Kul, Rabbine O’nun razı olacağı işleri yapmak suretiyle yaklaşır ve kendine

612 Sühreverdî, Avârif, vr.68b.

613 Sühreverdî, Avârif, vr.71b.

614 Konuyla alakalı olarak, Ebû Bekir el-Vasîtî: “İlimde rûsûh mertebesine erenler, ruhları ile, gaybın gaybında, sırrın da sırrında derinleşen kimselerdir. Allah onlara bildiklerini tekrar öğretti. Başkalarından istemediği şeyleri onlardan istedi. Anlayışları ile daha fazla edinmek için ilim denizine daldılar. Onlara hazinelerin girişi, her harf ve âyetin altında gizli olan anlayış ve nassların incelikleri açıklandı. İnci ve mücevher değerinde fikirler ihtiva eden hikmetli ve güzel sözler söylediler.” demiştir. Sühreverdî, Avârif, vr.169b-170a.

615 Bu sırların ehlinin kimler olduğunu açıklamak sadedinde Ebû Zür’a’nın bildirdiğine göre Kuraşî (ö.599/1202) : “İlmin gizli olan bölümü, Cenâb-ı Hakk’ın sırlarıdır. Onları güvenilir velîlerine ve asil kişilere öğrenmeksizin açıklar. Bunlar havastan başkasının anlayamayacağı sırlardır.” demiştir. Sühreverdî, Avârif, vr.170a.

616 Buhârî, Rikak, 38, İbn Mâce, Fiten, 16.

617 Kehf, 65.

618 Sühreverdî, Avârif, vr.170a.

has bir kurbiyet ve velâyet elde eder. İşte bu mükalemede zikri geçen kurbiyet ve velâyetin bir neticesi olarak mevhibe-i ilâhî şeklinde kula verilir.

Ledünnî ilim hakkında bildiğimiz bütün mâlumat, bu ilmin evveliyetle peygamberlerdeki ve bir nebze de olsa, nasîbi olan velî kullardaki muhtelif tecellîlerinden, kelâma inkılâb edebildiği kadarıyla kırıntı kabîlinden nasiplerdir. Bu ilmin mutlak hakîkati, Cenâb-ı Hak katında olduğundan, onu gerçek manasıyla kavrayabilmek, idrâk sınırlarımızın üzerinde bir keyfiyettir.

#### 4. YAKÎN

Yakîn kelimesi lügatte, bir şeyi gerçek olarak bilmek, bir işin gerçekleşmesi, kesin olarak bilmek, apaçık bilmek, şüphesiz bilmek, tereddüde mahâl olmadan bilmek, şek ve şüpheyi izale etmek, doğru ve gerçek bilgi anlamlarına gelmektedir.<sup>619</sup>

Tasavvuf istilâhında ise; Allah'tan başkasının yanında bir hayrın olmadığını kesinlikle bilmek ve sırrın açılmasıyla gaybı görmektir.<sup>620</sup> Yakîn öyle bir ilimdir ki, bu bilgiye sahip olan kimse mutlak biçimde şüpheyeye düşmez.<sup>621</sup>

Kur'ân-ı Kerimde yakîn kelimesi kesin bilgi,<sup>622</sup> şüphe götürmez gerçek<sup>623</sup> ve ölüm<sup>624</sup> anlamlarında kullanılmıştır. Yine bu kelime Kur'ân'da bir yerde ilme'l-yakîn,<sup>625</sup> bir yerde ayne'l-yakîn<sup>626</sup> iki yerde Hakka'l-yakîn,<sup>627</sup> olarak geçerken iki yerde de yalın hâlde<sup>628</sup> vârid olmuştur.

Sühreverdî, yakîni, makam olarak tanımlar. Bu makamın makamlar arasındaki yerini ise şu şekilde ifade eder:

“Makamların ilki marifet, sonra yakîn sonra tasdik, sonra ihlas, ardından şahadet, ardından da taattır.<sup>629</sup> İman bunların hepsinin adıdır. Bu tabir ile kast edilen şudur: Vaciplerin ilki Allah'ı bilmektir (marifetullah), marifet, şartları yerine getirmeden tahsil

619 er-Râzî, Muhtârû's-Sihâh, s. 745; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 892; İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, c.XIII, s.457; el-Cürcânî, et-Ta'rîfât, s.332; Şarkâvî, Mu'cem, s.289; Tehânevî, Keşşâf, c. II, s. 1547; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhît, s.1601; el-Münâvî, et-Tevfîk, s.750;Suâd, Mu'cem, s. 1247; Abdü'l-Münim el-Hıfî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 1014-5;Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.1066; Komisyon, el-Müncid, s.926.

620 Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Derecâtü'l-Muâmelât, s.30; Ankaravî, Minhâcü'l-Fukara, s. 281.

621 Serrâc, el-Lüma', s.64 vd.; Kuşeyrî, er-Risâle, s.179; Kâşânî, Mu'cem, s.60; Tehânevî, Keşşâf, c.II, s.1547; Aynî, Tasavvuf Tarihi, s.294; İz, Tasavvuf, s.168.

622 “Kesin gerçek budur işte.” Vakıa, 95; “Gerçekten o, şüphe götürmez bir bilgidir.” Hakka, 51; “Dikkat edin, şâyet yaptığınızın sonucunu kesin olarak bir bilerseniz!” Tekasür, 5; “Sonra, yemin olsun ki, cehennemî yakîn gözûyle göreceksiniz.” Tekasür, 7.

623 “Bu sûretle İbrâhîm'e Göklerin ve Yerin melekûtunu gösteriyorduk ki yakîn hâsıl edenlerden (mükînin) olsun.” Enam, 75.

624 “Ve sana yakîn (ölüm) gelinceye kadar Rabbine ibadet et. Hicr, 99.; “Sonunda yakîn (kesin bir gerçek olan ölüm) gelip bize çattı.” Müddessir, 47.

625 Tekasür, 5.

626 Tekasür, 7.

627 Vakıa, 95, Hakka, 51

628 Hicr, 99, Müddessir, 47.

629 Sühreverdî, Nüğbetü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'âni Ale't-Temam, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa/24, vr.3b.

edilemez. Bu şart da doğru düşünme neticesinde delillerin ardarda gelmesi ve her şey apaçık ortaya çıkmasıdır. Nurların ardarda gelmesi (tevâli-i envâr) ile ve basiretin (istibâr)<sup>630</sup> hasıl olması ile delillerin üzerinde düşünmekten müstağni olur. İşte bu durum yakîn hâlidir.<sup>631</sup>

Görülebileceği üzere Sühreverdî, yakîni kulun delillere ihtiyaç duymaksızın kesin bir iman ve ilme sahip olması olarak kabul etmektedir. Bunun gerçekleşmesi ise kulun doğru düşünme ve kalbinin ilâhî nurlarla aydınlanarak her şeyin ayan-beyan ortaya çıkmasından<sup>632</sup> geçmektedir.<sup>633</sup>

Bu anlamda Ebû Süleyman Dârânî (ö. 215/837) de yakîn ve iman arasındaki ilişkiyi şu şekilde izah eder: “İmân, yakînden daha faziletlidir. Çünkü imân yurttur, yakîn ise süreli ve gelip geçicidir. Kişi yakîninde müşâhede ettiği ölçüde bir özellik çizer ve nefsinde de bu özellikle vasıflar. Bununla da O’nun nezdinde garip olmayı murat eder. Çünkü yakîn, kalbteki bilginin durulması ve bu bilginin oraya yerleşmesidir.”<sup>634</sup>

Sühreverdî, yakîni ilmin en faziletli olarak niteler. İnsanı daha çok amele yönlendiren ve kulluk yapmaya sevk eden bir ilimdir.<sup>635</sup>

“Yakîn, ilmin en faziletlisidir. Çünkü yakîn insanı daha çok amelde bulunmaya yöneltir. İnsanı kulluk yapmaya sevk eden, amelden başka bir şey değildir.<sup>636</sup> Yakînden ve ilâhî ilimden tam manasıyla haz almak, sadece sûfilerle, zühd ehli ulemaya havâstır. Sûfilerin ve ilimlerinin (tasavvuf) üstünlüğü böylece ortaya çıkmış oldu.”<sup>637</sup>

Sühreverdî yakînin mahiyeti hakkındaki görüşünü<sup>638</sup> şu Hadis-i Şerife dayandırır:

Bir Hadis-i Şerifte Peygamberimiz (s.)’in şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: “Alimin, çok ibadet edene (âbid) göre durumu, Benim ümmetime karşı durumum gibidir. Burada kastedilen ilim, alış-veriş, boşanma ve köle azat etme hususlarındaki bilgi değil, bilhassa Allah’ı hakkıyla bilmek ve yakîn mertebesindeki kuvvetli ilimdir.”<sup>639</sup>

Ona göre kul, ancak tam bir yakîne sahip olunca Allah Teâlâ’yı hakkıyla bilen alimlerden olur, bu da onun farz-ı kifayeyi bilmesi ile mümkün değildir.<sup>640</sup>

630 Süleyman, Uludağ, “Basiret”, TDVİA, İstanbul 1992, c.V, s. 103.

631 Sühreverdî, İrşâd, vr.19a-b; Marifet yakîn ilişkisi hakkında bkz: Konur, Himmet, “Şeriat ve Tasavvuf”, İslamiyat Dergisi, Ankara 1998, sy.4, s.123; Köksal, İsmail, “Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.1, sy.2, Ankara 1999, s. 97; Topaloğlu, Bekir, “Allah”, TDVİA, İstanbul 1989, c.II, s. 477.

632 Sühreverdî, Nüğbetü’l-Beyân, vr. 55b.Bu noktada ‘hak’ kavramı gerçekleşir. Demirci, Mehmet, “Hak”, TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, s. 151; Ayr. bkz: Uludağ, Süleyman, “Firâset”, TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 116-7.

633 İman-ilim ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz: Tillich, Paul, İmanın Dinamikleri, Ter: Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, ss. 75-80.

634 Serrâc, el-Luma, s.

635 Konuyla alakalı olarak yakîn ile yapılan az amelin cahillerin dağlar gibi amelinden daha faziletli olduğu bildirilmiştir. Ebu’d-Derda (r.) der ki: “Zeki insanların uykuları ve oruçsuzlukları ne güzeldir. Onlar, ahmakların gece namazlarına ve nâfile oruçlarına niye aldansınlar. Yakîn ve takva ile yapılan küçük bir amel, kendi kendini kandıran cahillerin dağlar gibi amelinden daha faziletlidir.” Sühreverdî, Avârif, vr.108b.

636 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 15a.

637 Sühreverdî, Avârif, vr.18a.

638 Ebû Davûd, İlim, 1; Tirmizî, İlim, 16; İbn Mâce, Mukaddime, 17; İbn Hanbel, c. V, 196.

639 Sühreverdî, Avârif, vr.17a.

640 Sühreverdî, Avârif, vr.17a-b. Bu konuyu Sühreverdî, “Sahabe-i Kiram fetva ve ahkam ilimleri ile ilgili soru

Sühreverdî, farz-ı kifâye olarak ahkam ilimleri ile fetva hususundaki bilgileri kast eder. O, Ashâb-ı Kiram'ın yakîn mertebesine sahip olup, Allah Teâlâ'yı bilmede, (marifetullah) Tabîînden üstün oldukları hâlde, Tabîînden bazılarının fetva ve ahkam ilimlerinde Ashâb-ı Kiram'ın bazısından üstün olabileceklerini ifade etmektedir.

“Rasulullah (s.)'in Ashâbı, yakîn mertebesinin hakikatlerini ve marifetinin inceliklerini Tabîîn ulemasından daha iyi bilirdi. Tabîîn uleması ise ahkam ilimleri ile, fetva hususunda onların bazılarında daha kuvvetliydi.”<sup>641</sup>

Sühreverdî, bu bilgiyi yakîn ilminin zikri geçen diğer ilimlerden farklı bir ilim<sup>642</sup> olduğunu izah sadedinde vermektedir. Bu açıklaması ile Sühreverdî, “sûfilerin ilme'l-yakînden maksatları, îlâhî emirlerin hükümleri ve dünyevî muameleler hakkındaki ilimleridir.”<sup>643</sup> diyen Hucvirî (ö.470/1077)'den farklı bir anlayışa sahiptir.

Tasavvufta yakîn<sup>644</sup> kavramı, makam olan yakînden farklı olarak ilimle bağlantı oluşu yönünden değerlendirildiğinde üç türünden bahsedilir. Bu bölümler ise, ilme'l-yakîn,<sup>645</sup> ayne'l-yakîn<sup>646</sup> ve hakka'l-yakîn<sup>647</sup> olarak Kur'ân'da da yer almış kavramlardır.

---

soran insanları havale ediyor, kendileri ise yakînin âlâmetlerini ve marifetin inceliklerini insanlara öğretiyorlardı. İlahî vahiyle sıcağı sıcağına karşılaştıklarından bu hususta tâbîlerden daha kuvvetli idiler. Mücmel ve Mufasssal ilimlerin bereketi onları kapladıklarından onlarda bir grup mücmel ve mufasssal ilimleri elde ettiler, bir diğer grup da sadece mufasssal ilimleri öğrendiler.Mücmel bilgi ilmin aslıdır, mufasssal bilgi ise kalb temizliği, seciye kudreti ve büyük bir kabiliyetle elde edilir.Bu da havas'a mahsustur.” diyerek açıklamıştır.

641 Sühreverdî, tasavvufta ikinci doğum olarak nitelenen manevî doğumun yakîni meydana getiren temel sebep olduğunu düşünür. “İkinci doğumunu gerçekleştirmeyen kimse, semâ'n melekutuna yükselemez, buyurulmuştur. Kişinin birinci doğumu onun âlem-i mülk ile olan irtibatını sağlar. İkinci ve manevî doğum ise melekut âlemiyle olan irtibatını temin eder. Bunu ifade etmek üzere Cenab-ı Hakk: “Böylece biz, İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk ki kesin inananlardan olsun.” Enam, 75. buyurmuştur. Âyet-i kerimede ifade edilen kesin inananlardan ve yakîn sahiplerinden olma meselesi ancak bu manevî doğumla kazanılabilir. Manevî doğuma sahip olmayan kimse, peygamberlerin mirasçısı olmaya hak kazanamaz. O, ne kadar anlayışlı ve zeki de olsa, ikinci bir doğumu yoksa, peygamber mirasçılığı kendisine ulaşmaz. Çünkü anlayış ve zeka aklın neticesidir. Hâlbuki akıl şeriatın nurundan mahrum ve kuru olursa, mülk âleminde ne kadar dolaşırsa da Melekut âlemine müdahâle edemez. Bu âleme giremez. Bundan dolayıdır ki akıl, Mülk âleminde tasarrufa sahip olduğu için matematik ilminin delillerine vakıf olabilir. Fakat Melekût âlemine yükselemez.

642 Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb, s. 533.

643 Sehl b. Abdullah yakîni şu şekilde örneklendirir: Yakîn ateştir, ikrar fitil, amel de yağ. Allah Teâlâ: “Onlar yüzlerindeki secde izi ile tanınırlar. Onlar içinde ışık yanan bir fanus gibi nurludurlar.” buyurmuştur. Beden fanusunu aydınlatan îlâhî nur da yakîn nuru, amel yağı sebebiyle daha parlak ışık verir ve beden fanusu parlak bir yıldız gibi olur, camdan akseden nurlar, beden fanusunu aydınlattığı gibi aynı zamanda nur ateşiyle, kalb yumuşar ve bu yumuşaklık bedene sirâyet eder, beden kalbin yumuşaklığıyla yumuşamış olur. Böylece ikisini de içine alan bu yumuşaklıkla onlar tam manasıyla yumuşayarak beden ve kalb birbirine benzemiş olur.” Sühreverdî, Avârif, vr.117a; Sülemî, Tisatü'l-Kütüb, Derecâtü'l-Muâmelât, s. 30.

644 Yavuz, Yusuf Şevki, “İlme'l-Yakîn”, TDVİA, İstanbul 2000, c. XXII, ss. 137-8.

645 Ankaravî, Minhâcü'l-Fukara, s. 366; Uludağ, Süleyman, “Ayn” TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., ss. 256-7; Yavuz, Yusuf Şevki, “Ayne'l-Yakîn”, TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., ss. 269-70.

646 Kâşânî, Mu'cem, s.83; el-Münâvî, et-Tevfîk, s.524; Suâd, el-Mu'cemu's-Süfi, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 1247; Yunus Emre de bu kavramı izah eder: bkz. Yunus Emre, Risalat al-Nushiyye ve Divan, İstanbul 1965, s. 2; Yavuz, Yusuf Şevki, “Hakka'l-Yakîn”, TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 203-4.

647 “İman ettikten sonra İslam, sadece tasdike bakar. Fakat İslam'ın tahakkümünden sonra imanın kısımları vardır. Bunlar da “ilme'l-yakîn”, “ayne'l-yakîn” ve “hakka'l-yakîn” gibi mertebelere. Bunlara aynı zamanda “tevhid”, “marifet” ve “müşahede” makamları da denilmiştir. İmanın her bir mertebesi için ona ait bir ilim vardır.”Sühreverdî, Avârif, vr.17a; a.m., İrşâd, vr. 10b.

Sühreverdî, yakînin klasik manada üçe ayrılması fikrine katılır.<sup>648</sup> O, “İlme’l-yakîn; <sup>649</sup>nazar ve delil tarîki ile, ayne’l-yakîn; keşf<sup>650</sup> ve ilham yoluyla, hakka’l-yakîn ise; toprağa bağlı beşerî vasıflardan sıyrılmanın gerçekleşmesi ve vuslat isteyen kimsenin bu dereceye erişmesi ile elde edilir.”<sup>651</sup> diyerek yakînin bu çeşitlerinin tahsil usûlünü izah eder.<sup>652</sup>

Anlaşılabileceği üzere Sühreverdî’ye göre “İslâm tasavvufunda<sup>653</sup> ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn olarak ifadesini bulan bilgiden ilk ikisi ilim kısmını, üçüncüsü ise marifet kısmını teşkil eder.<sup>654</sup> Zira ilme’l-yakîn ve ayne’l-yakîn duyu vasıtaları ve akıl yürütmeye, bir diğer ifadeyle mücadele ve muanese ile elde edilen bilgilerdir. Hakka’l-yakîn<sup>655</sup> ise ferdin bil-fiil yaşaması ve kalbine bildirilmesi, yani mükâşefe ile ulaşılan bilgidir.”<sup>656</sup> şeklinde konuyu izah eden Hucvirî (ö.470/1077)’den farklı düşünür. Sühreverdî, ilme’l-yakîni, nazar ve delil ile; ayne’l-yakîni, keşf ve ilham yoluyla;<sup>657</sup> hakka’l-yakîni ise; kişinin beşerî vasıflardan sıyrılması neticesi ile gerçekleşebileceğini düşünür.

Sühreverdî, Fâris’in; “İlme’l-yakîn’de şüphe ve ıstırap yoktur. Ayne’l-yakîn; Allah’ın sırları tevdî ettiği ilimdir. İlim, yakîn vasfına sahip değilse, onda şüphe vardır. İlim, yakîn vasfına sahipse, onda şüpheli bir taraf yoktur. Hakka’l-yakîn, ilme’l-yakîn ve ayne’l-yakîn’in işaret ettiği şeyin hakikati ve esasıdır.” şeklindeki sözünü naklederek yakînin türlerini izah eder.<sup>658</sup>

Sühreverdî, yakîni farklı bir değerlendirmeye tabi tutar: “Yakînin ismi, resmi, ilmi, aynı ve hakkı vardır.” diyen Sühreverdî, bunları şu şekilde açıklar:

“İsim ve resm avâm için; ilme’l-yakîn evliya için; ayne’l-yakîn havassü’l-evliyâ için; hakka’l-yakîn de enbiyâ içindir. Hakka’l-yakîn’in hakikati ise yalnızca Hz. Peygamber (s.)’e mahsûstur.”<sup>659</sup>

648 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 15a.

649 Uludağ, Süleyman, “Keşf”, TDVİA., Ankara 2002, c.XXV, ss. 315-6.

650 Sühreverdî, Avârif, vr.171b. “İslamî ilimler, lisanî ilimler; imanî ilimler ise kalbî ilimlerdir. Kalbî ilimlerin hususi ve umumi olmak üzere iki özelliği bulunmaktadır. Umumi olanı, ilmi yakîne nazar ve istidlal yoluyla ulaşabilmektedir. Ve bunu dünyevi ilimlerle uğraşan da uhrevi ilimlerle meşgul olan da elde edilebilir. Fakat bu ilmin çok hususi bir özelliği vardır ki sadece ahiret ulemasına hasır. O da Allah’ın mü’min kullarının kalbine imanları artırsın diye ilham ettiği sekinet ve ferahlıktır. Bu yüzden hususi vasfıyla iman bütün bu rütbelere şamil olduğu hâlde umumi olarak şamil değildir. Hususi yanına baktığımızda yakîn ve dereceler imandan; umumi vasfı ile yakîn, imanın üzerine ilave edilmiş değerli bir fazalıktır.” Sühreverdî, Avârif, vr.17a.

651 Sülemî, Tisatü’l-Kütüb, Derecâtü’l-Muâmelât, s. 30.

652 Kelâbâzî, Ta’arruf, ss.97-99; Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Derecâtü’l-Muâmelât, s. 32; Kuşeyrî, er-Risâle, s.179; Hucvirî, Keşfu’l-Mahcûb, ss.532-533; Hacı Bektaşî Veli, Makâlât, s. 94; Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, ss.392-393; Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, ss.263-264; Kutluer, İlhan, “İlim”, TDVİA, İstanbul 2000, c.XXII, ss.109-114.

653 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 15a.

654 et-Tehânevî, Keşşafü Istılahatü’l-Fünûn, Kahraman Yay., İstanbul 1984, c.I, s.330.

655 Hucvirî, Keşfu’l-Mahcûb, ss. 532-533.

656 Bu konuda Kuşeyrî de Sühreverdî ile aynı görüştedir. “Ayne’l-yakîn; beyan hükmünde olan bilgidir. Yani, keşf ve ilhamla elde edilen bilgidir. Bu ilim, zevk ve keşfe dayanan ilim erbabına mahsustur. Kuşeyrî, er-Risale, s. 85; Çağdaş Düşünürlerden İzusu’da aynı düşünceleri paylaşır. İzutsu, Toshihiko, İslam’da Varlık Düşüncesi, Ter: İbrahim Kalın, İnsan yay., İstanbul 2003, s.24.

657 Sühreverdî, Avârif, vr.171b. Bazıları, ilme’l-yakîn tefrika hâli; ayne’l-yakîn, cem’ hâli; hakka’l-yakîn de tevhid lisanı ile cem’u’1-cem hâlidir. demişlerdir.

658 Sühreverdî, Avârif, vr.171b; a.m., Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 15a.

659 Sühreverdî, İrşâd, vr.19b.

Anlaşıldığı üzere Sühreverdî, yakînin en alt mertebesinin (ilme'l-yakîn) evliya'ya ait olduğunu belirterek bu konunun elde edilmesindeki zorluğu ifade etmiştir.

Sühreverdî, bu konuda klasik tasavvufî anlayışı da nakleder ve böylece kendi düşüncesiyle aralarındaki farkı gösterir.

“İlme'l-yakîn, sûfilerin ıstılahına göre kesin delil (burhan) şartı ile hâsıl olmandır. Ayne'l-yakîn, açıklık özelliğini taşıyan bilgidir. Hakka'l-yakîn, duyularca müşâhede edilme özelliğine sahip bilgidir. İlme'l-yakîn akıl erbabı içindir. Ayne'l-yakîn ilim erbabı içindir. Hakke'l-yakîn marifet erbabı içindir.”<sup>660</sup>

Bu mertebenin Hz. Peygamber (s.)'in Allah Teâlâ'dan getirdiklerine şeksiz ve şüphesiz iman mertebesi olduğunu söyleyen Ankaravî (1042/1633)<sup>661</sup> Sühreverdî ile aynı tarifi yapmaktadır. Ancak bu ilmin kimlere verileceği ile ilgili tartışmada Sühreverdî, Kuşeyrî (ö.465/1072)'den farklı bir düşünceye sahiptir. Sühreverdî, ilme'l-yakîni evliyaya has bir makam olarak görürken<sup>662</sup> Kuşeyrî (ö.465/1072), “ilme'l-yakîn, burhan ve delille elde edilen bilgidir. Bu ilim akıl sahibi olanlara mahsustur.” demektedir.<sup>663</sup>

Ayne'l-yakîn; beyan hükmünde olan bilgidir. Yani, keşf ve ilhamla elde edilen bilgidir. Bu ilim, zevk ve keşfe dayanan ilim erbabına mahsustur.<sup>664</sup> Bir şey hakkında gözle görmek sûretiyle elde edilen bir ilimdir.<sup>665</sup> Bu mertebe bir şeyi olduğu gibi müşâhede etmek, görmek bu sebeple her hangi bir habere ihtiyaç duymama mertebesidir.<sup>666</sup>

Hakke'l-yakîn ise, ayan beyân (apaçık) niteliğinde olan ve müşâhede ile elde edilen bilgidir.<sup>667</sup> Bu mertebe müşâhede makamının üstündedir. Hakka'l-yakînin asıl gerçekleşeceği ve devam edeceği yer âhret âlemidir. Ancak bu mertebeye ulaşan kimseler, dünyada az da olsa onu tâdâbilirler.<sup>668</sup> Hakka'l-yakîn mertebesinde elde edilen bilgiler vicdanî olduğundan, ilâhî ilimler içinde en kıymetlisidir.<sup>669</sup> Bütün hâllerin en yücesi, Hakk'tan kullarına sırf bir mevhibe-i ilâhîsi olan hakk'al-yakîn hâlidir. Şahsî gayret ve cehdle elde edilemez.<sup>670</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909): “Hakka'l-yakîn, kulun bu ilimle içice olmasıdır. Kulun görülen şeyleri gözü ile ayan beyan gördüğü gibi, gaybları da öylece müşâhede etmesi, gayb hakkındaki bilgisini kesinleştirerek, oradan dosdoğru haberler vermesidir.” diyerek hakka'l-yakîni tarif etmiştir.<sup>671</sup>

660 Ankaravî, Minhac, s. 204.

661 Sühreverdî, “Bu ilim Allah'ın kendi ordusuna seçip aldığı, Mukarrabin'den olan zâhidler, yakîn uleması ve Salih kişilerle birlikte olmak ve onlarla sohbet etmek suretiyle elde edilen ilimdir. Bu ilim sahipleri, Peygamber (s.)'in varis olan, talipleri bu ilimle Allah'a sevk eden, onları yollarında destekleyen ve hedeflerine ulaşmalarını sağlayan salihlerdir. Yakîn ilmi onlardan öğrenilir.” diyerek bu ilme layık olanları izah eder. Sühreverdî, Avârif, vr.13a.

662 Kuşeyrî, er-Risale, s. 85.

663 Kuşeyrî, er-Risale, s. 85.

664 Uludağ, TDS. s. 577.

665 Ankaravî, Minhacü'l-Fukara, s. 204.

666 Kuşeyrî, er-Risale, s. 85; Kaşânî, Mucem, s. 60.

667 Sühreverdî, Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 15a.

668 Sühreverdî, Avârif, vr.17a.

669 Sühreverdî, Avârif, vr.171b.

670 Sühreverdî, Avârif, vr.171b.

671 Süleyman, Uludağ, “Basîret”, TDVİA, İstanbul 1992, c.V, s. 103.



Sühreverdî, Sehl b. Abdillâh et Tüsterî (ö.283/896)'nin, "Kalbin iki yönü vardır. Birincisi; bâtnî tarafıdır. Onun kulağı ve gözü vardır.<sup>672</sup> Bu, kalbin de kalbi, süveydâsi ve esasıdır. İkinci tarafı ise, organ olarak bulunan zahîrî kalbtir. Onun da aklı vardır. Kalbteki akıl, tıpkı gözdeki görme kabiliyeti gibidir. Bu akıl, göz bebeğindeki cilâlı kısım gibi, kalbte kendine has bir yeri olan cila demektir. Görülen eşyayı kuşatan ışınlar, nasıl göz bebeğinden fışkıırıyorsa, bilinen eşyaları kuşatan ilim ışınları da akıldaki cilâlı kısmın eşyalara nazar etmesinden kaynaklanır." şeklindeki sözünü nakleder ve bu sözü, "Göz, bebeğindeki ışınlarla gördüğü gibi, akıl da, bu ışınlarla eşyayı kavrar. Kalbin etrafındaki perdeyi yakıp, yok eden, süveydâ noktasına ulaşan ve kalbin esas merkezini kaplayan bu hâl, hakka'l-yakîn hâlidir."<sup>673</sup> şeklinde açıklar.

Sühreverdî, hakka'l-yakînin, Allah'ın mevhîbe olarak verdiği nimetlerin en yücesi ve şerefli olduğunu düşünür. Sühreverdî, hakka'l-yakînin müşahedenin son derecelerinden biri olduğunu da söyler.

"Bu hâl, Allah'tan kullarına bağışlanan nimetlerin en yücesi, hâllerin en üstünü ve en şerefliisidir. Hakka'l-yakîn hâlinin müşahede ile alâkası, tuğlanın toprakla alâkası gibidir. Çünkü tuğla, önce toprak, sonra çamur, sonra kerpiç daha sonra da ateşte pişerek tuğla hâline gelir. Müşahede de toprak gibi asıl ve ilktir. Bundan çamur olması gibi, ikinci derecede fena, kerpiç yapılması gibi üçüncü derecede beka hasil olur. Dördüncü derecede, kerpicin ateşte yakılarak tuğlaya dönüştürülmesi gibi hakkal-yakîn hâli meydana gelir. Hakkal-yakîn, müşahedenin en son derecelerinden biridir."<sup>674</sup>

Anlaşılaacağı üzere, müşahedenin ilk ve başlangıç olduğunu ifade eden Sühreverdî, bundan sonra fenâ, üçüncü olarak da bekânın geldiğini, son olarak da hakka'l-yakîn hâlinin zuhur ettiğini ifade etmektedir.<sup>675</sup>

"Hakk'al-yakîn mertebesinde elde edilen bilgiler, vicdanî olduğundan, ilâhî ilimler içinde en kıymetlisidir. İşte bu yüzden nazar ve istidlal yoluyla ilimde yakîn derecesine ulaşan zahir ulemasının bilgileri, sûflerle, zühde en ileri dereceye ulaşmış alimlerin ilimleriyle mukayese edildiğinde yukarda zikrettiğimiz gibi "İlm-i dirâse" ile "İlm-i vera'se"nin birbiri ile alakası gibidir. Zahir ulemasının ilmi süte benzer. İçinde esas unsurlar yakîn ve iman bir aradadır."<sup>676</sup> diyen Sühreverdî, zâhir ilimle, bâtn ilim arasındaki mahiyet

672 Sühreverdî, Avârif, vr.151b.

673 Sühreverdî, Avârif, vr.151b.

674 Sühreverdî, makamların sırasını ifade ederken Hakka'l-yakînin en son makam olarak sayar. "Muhasebeye murakabeye yükseliş, murakabeden muhasebeye iniş aralıklarla devam eder. Makamı muhasebe olan kişinin hâli, murakabe olmuş olur. Kula, müşahede hâline yükselme imkânı verildiğinde, murakabe hâli yerleşmiş ve makama dönüşmüş demektir. Kulun murakabe makamından, müşahede hâline iniş çıkışı da aynı şekilde bazen gizli, bazen de açık olarak hâl olmağa devam eder. Sahibinde Hakk'ı ve eşyanın hakikatini olduğu gibi görme durumu, bulanıklıktan kurtulur ve her şey apaçık müşahede edilmeye başlanırsa, müşahede makama dönüşmüş olur. Müşahede makamından sonra, fena fillâhî gerçekleştirme, beka billâha ulaşma, ayne'l-yakînden hakka'l-yakîne yükselme gibi kendisinden daha üstün derecelere çıkma, kemâlini artırma ve bir hâlden diğerine terakki imkânı başlar. Hakka'l-yakîn derecesi, kalbin etrafındaki perdeleri kaldırma yoluna girer. Bu, müşahedenin en yüce tezahürlerinden biridir. Bu sebeple Hz. Peygamber (s.): "Allah'im, Senden kalbimin sesine uyan ve kalbimi yönlendiren bir iman dilerim." buyurmuştur. Sühreverdî, Avârif, vr.151b.

675 Sühreverdî, Avârif, vr.17a.

676 Sûflerin Allah Teâlâ hakkındaki bilgileri müşahede neticesidir. Ayna'l-yakîn ve hakka'l-yakîn sütten çıkarılan yağ gibidir. İnsanın kıymeti ilminin kıymetine, hareket ve davranışlarda ki vakar ve sükun ise ilimden

farkını izah eder. Daha önce ilim bahsinde ifade edildiği gibi zâhirî ilimleri, süte, bâtnî ilimleri ise tereyağ benzettir. Sütte tereyağ ve su hep beraber iken tereyağ sütün özü ve esasıdır.<sup>677</sup>

Sühreverdî, vuslat basamaklarını sayarken hakka'l-yakîn mertebesini müşahedenin son mertebelerinden olarak zikreder.<sup>678</sup> Fena makamından sonra geldiğini söylediği bu makamı şu şekilde izah eder:

“Bir grup sūfî de, fenâ makamına yükselmiş ve içini yakîn ve müşahede nurları kaplamıştır. Bu da, vuslatla bir rütbedir. Bunun üstünde hakka'l-yakîn vardır. Hakka'l-yakîn, dünyada, havassın bütün varlığına, müşahede nurunun sirâyet etmesi ve böylece ruhunun, kalbinin, nefsinin hatta kalıbının müşahedededen nasibini almasıdır. Bu, vuslat rütbelерinin en üstünlerindedir.<sup>679</sup> Kul, hakka'l-yakîn mertebesine erince, kendisine bahşedilen yüce hâller bulunmakla beraber, yine de vuslatın ilk basamaklarında olduğunu bilir. Durum bu ise, gerçek vuslat ne kadar uzak? Vuslat yolunun basamakları ebedî ahiret hayatında bile asla kat edilemez. Nerde kaldı ki, şu kısa dünya hayatında kat edilebilsin.”

Görüldüğü üzere, Sühreverdî, hakka'l-yakîn makamının makamların sonu olarak zikreder; ancak ifadede de açıkça belirttiği gibi bu vuslatla son basamak değil aksine ilk basamaktır. Çünkü vuslatın nihâyeti mümkün değildir.

---

elde edilen hissenin miktarına göre. Sühreverdî, Avârif, vr.17a.

677 Tasavvufî anlayışta son makam muhabbetir. bu hususu Sühreverdî, şu şekilde ifade eder: “Şeyhlerin “is-tiğrak” ve “fena” hakkındaki işaretlerinin hepsi, yakîn nurunun istilâsı, kalbteki zikrin hâlis olması, nefis-teki eğrilik kalıntılarının ortadan kaldırılarak hakka'l-yakîn gerçekteştirilmesi ve muhabbet makamını ta-hakkuk ettirmeye yöneliktir. Sühreverdî, Avârif, vr.164b.

678 “Müşahedenin yakîn mertebesinde hususî bir yeri vardır. O da ayne'l-yakîndir. Ayne'l-yakîn derecesinde hususî bir mevki vardır ki o da Hakk'al-yakîndir. O hâlde Hakka'l-yakîn derecesi müşahede makamının üstündedir. Hakka'l-yakîn gerçekteleşeceği ve devam edeceği yer ise ahiret âlemidir. Ancak hakka'l-yakîn mertebesine layık olan kişiler dünyada az da olsa onu tâdâbilirler.” Sühreverdî, Avârif, vr.17a.

679 Hemedânî, Hâce Yusuf, Rutbetü'l-Hayat s.66; İbn Arabî, el-Futuhâtü'l-Mekkiyye, Daru Sadır, Beyrut, trs.,c. I, s. 304; Afiff, A. E., Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, Ter: M. Dağ, Ankara 1975, s. 118

## C. İNSAN VE DEĞERİ

### 1. İNSAN

Tasavvufun ana konusu insandır. Mutasavvıfa arasında tartışılan temel meselelerin başında; insan, insanın yaratılışı, mahiyeti, bilgisi ve tekamülü gelir. Tasavvuf tarihinde hemen hemen kalem oynatan her düşünür/sûfî bu konuda fikir beyan etmiştir. Tasavvufî anlayışta insan, alem-i suğrâ olarak değer görmüş ve Halife olma sıfatıyla insanın diğer mahlukat fevkindeki yeri önemle vurgulanmıştır. Mutasavvıflar insanı Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarının mahzarı ve tecelligâh-ı ilâhî olarak kabul etmişlerdir.<sup>680</sup>

İnsanın yaratılışı, mahiyeti, nefis ve ruhu, insanda var olan akıl melekesi ve çok değerli bir yön olarak kendisine sunulmuş bulunan kalbi, ehl-i tasavvufun insan üst başlığı altında tartıştığı konulardandır. Sühreverdî de bu konularda gerçekten yetkin bir kalem olarak tasavvufî anlayışa yeni soluklar getirmeyi başarabilmiş bir isimdir. O hem uygulamada kamil bir şey olması, hem zamanının siyasî, içtimaî ve kültürel hayatında etkin bir rol üstlenmesi ve hem de nazarı bilgiler ve teorik yanlarını çok iyi bilen bir alim/sûfî olması nedeniyle insanı gerçekten çok iyi tanımış ve tahlil etmiştir.

Biz çalışmamızın bu bölümünde insanın yaratılışı ve mahiyeti konuları ile insanın değeri başlığını inceledikten sonra, tasavvufî düşüncede büyük yer tutan nefis, ruh, kalb ve akıl konularını müstakil başlıklar altında inceleyemeye çalışacağız.

İnsan kelimesi, gözbebeği anlamına gelen Arapça kökenli bir kelimedir. Unutma kelimesinden türediği de kaydedilmektedir.<sup>681</sup>

İnsan kelimesi Kur'an-ı Kerim'de "insan, ins, nâs, ünâs, enâsiyyü vb." şeklinde seksen sekiz yerde geçmektedir.<sup>682</sup> Kur'an-ı Kerim, mutlak ifadelerle insanı, daima zayıf ve Allah'a muhtaç,<sup>683</sup> topraktan yaratılmış,<sup>684</sup> bir ümmet iken ihtilafa düşüp dağılan,<sup>685</sup> çok aceleci,<sup>686</sup> isyana meyilli ve mağrur,<sup>687</sup> şımarık ve nankör,<sup>688</sup> cahil ve zalim gibi sıfatlarla anmıştır.

Sühreverdî de insan kelimesinin göz bebeği anlamına gelmesinden hareketle, insanın yaratılışı ve değeri bağlamında, Allah Teâlâ'nın insanı, ince hikmeti gereği yarattığını, onu şerefli ve mükerrem kılarak nazargâh-ı ilâhî ve tecelligâh-ı vahy-i semâ'vî yaptığını ve bu suretle de onu, hem ruhânî, hem de cismânî bakımdan göklerin ve yerin gözbebeği

680 er-Râzî, Muhtârû's-Sihâh, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1995, s. 20; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Daru'l-Kâlem, Dimeşk 1996, s. 94; İbn Fâris, I, s. 145; İbn-i Manzûr, Lisânu'l-Arab, c.VI, ss. 12-13; Tehânevî, Keşşâf, c.I. s.75; Asım Efendi, Kamus, c. II, ss. 871-72; el-Cürçânî, et-Ta'rîfât, Daru'l-Kitabi'l-Arabî (ö.638/1240), Beyrut 1405, s.56; el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, el-Kâmusu'l-Muhît, Beyrut 1991, s.683; el-Münâvî, et-Tevfîk alâ Mühimmâtî't-Te'ârîf, Daru'l-Fikri'l-Muâsır, Dimeşk, 1410 h, s.98; Suâd, el-Mu'cemu's-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 151-5; Abdü'l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 655-6; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, Çağrı Yay., İstanbul 1990, s.29; Cebecioğlu, TTDS, s. 314.

681 Abdalbâki, Mu'cemu'l-Müfehres, ss. 119-120.

682 Nisâ, 28.

683 En'am, 2.

684 Bakara, 213.

685 İsrâ, 11.

686 Nahl, 4.

687 İsrâ, 67.

688 Sühreverdî, Avârif, vr.100b.

kıldığı anlatır.<sup>689</sup>

“Allah Teâlâ ince hikmetleri sebebiyle insanı cismaniyyât ve rûhaniyyâtın cevherlerinin en özellerinden terkip buyurmuştur.<sup>690</sup> Onu göklerin ve yerlerin özü ve özeti<sup>691</sup> kılarak şahadet aleminde olan bitki ve hayvanları onun bedenine güç kaynağı yapmıştır. Nitekim Allah Teâlâ: “O, yeryüzündeki her şeyi sizin için yarattı.”<sup>692</sup> buyurmaktadır.” diyen Sühreverdî, insanın değerini izah etmektedir. Ona göre, insan cismânî ve rûhânî alemin en değerli cevherlerinden yaratılmış ve terkip olunmuştur.<sup>693</sup> Yine o, insanın değerini kainattaki her şeyin insanın hizmetine verilmesiyle açıklar.<sup>694</sup>

- 689 Bu anlamda insanın ahsen-i takvîm üzere yaratılmasını Mevlânâ (ö.672/1273) şu şekilde açıklar: “Ve't-tîn sûresinde “Biz insanı en güzel kıvamda yarattık” buyurmuştur. Can cevheri, tekrîm ve tazime layıktır.En güzel surette olan insan, arşın da düşüncenin de üstündedir. Bu elde edilmesi imkansız şeyin kıymetini söyleyecek olursam ben de yanarım, duyan da yanar. Mesnevî, c. VI, byt. 1057 vd. İnsanın, “ahsen-i takvim” üzere yaratılması, maddî ve manevî olarak en güzel kıvamda olması demektir. Maddî ve manevî güzellik, gerek fizikî ve cismanî bakımdan, gerek ahlâk ve manevîyât itibarıyla ruhanî bakımdan, insanın güzel bir kıvama erebilecek bir biçimde yaratılmasıdır.Gül, Hâlim, Mevlânâ'nın Kuran'daki Eşari Tefsiri, basılmamış doktora tezi, s. 200.  
Bu konuda Yazır biraz farklı düşünür: “Hasılı insanın güzelliği ahsen-i takvîmde olması, duygusuz olan şekil ü sûretinde değil, duygusunda ve bâhusus hüsn denilen manayı anlamasında ve o duygudan güzellerin güzeli olan Ahsenü'l-Hâlik'in sıfatlarını tanıyıp, O'nun ahlâkıyla ahlâklanmasıdır. İnsanın fitratının kıvamı, namzet olduğu tekâmülü budur.” Yazır, Hak Dini, c. VIII., s. 3937.
- 690 İbn Arabî de aynı fikirdedir. el-Futûhâtü'l-Mekkiyye, I, ss. 153-5; Nürü'l-Arabi, Muhammed, Noktatü'l-Beyan, Noktanın Sırları, (Gayb Bahçelerinden Seslenişler), Haz:Tahir Hafzalıoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 236-7; Muhtasarü'l-âlem kavramı için Suâd, el-Mu'cemu's-Süfi, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 397-8;Ateş Süleyman, İslam Tasavvufu, Yeni Ufuklar Neşriyat, s. 524; Nicholson, Tasavvufun Menşei Problemi, s.95.
- 691 Bakara, 29. “Allah'ın göklerde olanları da, yerde olanları da buyruğunuz altına verdiğini, nimetlerini açık ve gizli olarak size bolca ihsan ettiğini görmez misiniz?” Lokman, 20; Ayr. bkz. Hacc, 65, Nahl, 14, Zuhruf, 13, Câsiye, 12.
- 692 Bu anlamda Sühreverdî, Tîn Sûresindeki âyet-i Kerime'ye işaret etmektedir:“Muhakkak ki, Biz insanı en güzel bir biçimde yarattık.”Tîn, 4. Hacı Bektaşî Veli de bu konuda Sühreverdî ile aynı kanaattedir. Makâlât, s. 117; Jung, Gustav Karl, İnsan Ruhuna Yöneliş, çev. Engin Büyükinâl, İstanbul 2001, ss. 25-30.
- 693 Hazreti Mevlânâ (ö.672/1273) insanın değeri konusunda şunları söyler: Başında “Biz insanları keremlendirdik” tacı var. (“Andolsun ki, Biz ademoğullarını mükerrerem kıldık ve onları karada ve denizde (nakil vasıtalarına) yükledik ve onları leziz, temiz şeylerden merzûk ettik ve onları mahlûkatımızdan birçokları üzerine ziyâdesiyle üstün kıldık. İsrâ, 70.) Boynuna “Biz sana Kevser ırmağını verdik” (Kevser, 1.) gerdanlığı asılmış.  
İnsan cevherdir, bu göklerse ona araz. Asıl olan insandır, gayrisi fer'dir.  
Akıl, fikir ve tedbirler sana kul köle olmuş; öyle ise sen de kendini ucuzla harcama!  
Sana hizmet bütün mevcudâta vaciptir. Sen bir cevhersin, araza minnetin olmamalı. Sen kitaplardan ilim arıyorsun, eyvahlar olsun! Tadı helvadan umuyorsun, yazıklar olsun!  
Hâlbuki sen, bir damlaya gizlenmiş bir ilim ummanısın. Teninde bütün bir âlem gizli.  
Şarap, semâ' veya cimâ nedir ki, sen onlardan bir zevk, bir fayda bekliyorsun?  
Güneş hiç zerreden borç ister mi? Zühre, hiç şarap küpünden bir kadeh şarap diler mi?  
Sen keyfiyetsiz bir cansın, eyvahlar ki keyfiyete haps olmuşsun. Yazıklar ki güneş bir ukdede mahpus kalmış! Mesnevî, c.V., 3584 vd.  
Bu konuda daha da ilerisi söylenmiştir.”Yüce Allah, dünyada her ne yaratmışsa sizlere verdi. Kendini dahi sizlere verdi.” Hacı Bektaşî Veli, Makâlât, s. 119; Hemedânî, Hâce Yusuf, Rutbetü'l-Hayat, (Hayat Nedir) Ter: Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998, s.54; İkbâl de insanın değeri konusunu kainatın insana mahusahhar kılındığı gerçeğinden hareketle incelemiştir. Kılıç, Cevdet, “Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.1, sy.2, ss. 55-58.
- 694 Şeyh Galib de bu fikirdedir: “Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemin sen.” Tanpınar, Ahmed Hamdi, 19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1988, s. 25; Ateş, İslam Tasavvufu, s. 516; Bolay, Süleyman Hayri, “Adem”, TDVİA, İstanbul 1988, c.I, s. 360; İnsanın değeri hakkında Nietzsche işi en uç noktaya var-dırmıştır. ona göre insan Tanrıdır. İnsandaki benlik tüm kainatın hakimidir. Nietzsche, Eylem Ödevi, Ter: İ. Zeki Eypüoğlu, İstanbul 1991, s.54; a.m., Zerdüş't Böyle Diyordu, Ter: Osman Derinsu, İstanbul 1996, s.125 vd.

Anlaşılabacağı üzere Sühreverdî, insanın, göklerin ve yerin özü ve hulâsası<sup>695</sup> olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda Sühreverdî, insanı, alem-i suğrâ olarak tavsif eden sûfilerle<sup>696</sup> aynı kanaati taşımaktadır.<sup>697</sup>

“İnsan bir cevherdir, gökyüzü ise ona arzıdır. Her şey, parça buçuktur, basamaktır, maksatsa insandır.”<sup>698</sup> diyen Hazreti Mevlânâ (ö.672/1273) da bu hususu ifade etmektedir. Mevlânâ (ö.672/1273)’nın bu sözünü yorumlayan Gül, “İnsanın güzelliği ve ahsen-i takvim<sup>699</sup> sırrına mazhar<sup>700</sup> bulunuşu bu alemin özü mesabesinde oluşundandır.”<sup>701</sup> demektedir.<sup>702</sup>

- 695 Hz. Ali’ (kv)’nin de bu anlamda “Sanırsın ki sen küçük bir varlıksın; hâlbuki sende büyük bir âlem toplanmıştır.” dediği rivâyet olunur.Bkz: Bursevî, İsmail Hakkı, Lübbü’l-Lübb ve Sırru’s-Sırr, İstanbul 1328, s. 13; Nasr, S. Hüseyin, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, Ter: Nazife Şişman, İstanbul 1985, s. 79; Türer, Osman, “Tasavvufî Düşüncede İnsan”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 5, Ankara 2001, s. 11; İnsanın bu mazhariyeti yanında âlem ilâhî kudret ve hikmetin ancak çok az bir tezahürünü oluşturur. Aydın, Mehmet S., Âlemden Allah’a, Ufuk Kitapları, İstanbul 2001, s. 100; Arberry, A. J., Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış, Ter: İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2004, s.27, 97, 100.
- 696 Bu konuda İbn Arabî, “Âdem’den kastedilen, eşyanın zuhuruna sebep olan, bütün mevcudatın kendisinde toplandığı, âlemin ruhu ve zübdesi kılınan insan-ı kâmilidir.” İbn Arabî, âlemin yapısı bütün girift ayrıntılarıyla, bir minyatür şeklinde insanda yansıdığı için, insanı “âlem-i sağır” olarak isimlendirmektedir. Bu bağlamda, âlem de “insan-ı kebîr” olmaktadır. Konuk, A.Avni, Fusûs Şerhi, IV, s. 137; a.m., el-Futuhatü’l-Mekkiyye, Daru Sadır, Beyrut, trs.,c. I, s. 304; Affî, A. E., Muhyiddin İbn Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi, Ter: M. Dağ, Ankara 1975, s. 118; Hemedânî, Hâce Yusuf, Rutbetü’l-Hayat s.80; Gazâlî, Muhammed, Meâricü’l-Kuds, (Hakikat Bigisine Yükseliş), Trc: Serkan Özburun, İnsan yay., İstanbul 2002, ss. 7, 96;Hacı Bektaşî Veli, Makâlât, s. 103; Abdülkerim el-Cilî, el-İnsânü’l- kâmil, çev. A.Mecdi Tolun, h. S. Eraydın-E. Demirli-A. Kartal, İstanbul 1998, ss. 256, 339-340; Azizüddin Neseffî, Tasavvufta İnsan Meselesi, İnsan-ı Kâmil, çev. Mehmet Kanar, İstanbul 1990, s. 14, 71, 113; Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, Fususu’l-Hikem Terüme ve Şerhi, c. III, s. 22 vd.; Düzen, İbrahim, Aziz Neseffî’ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan, Ankara 1991, ss. 219-221; Suâd, el-Mu’cemu’s-Süfi, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 818; Ateş Süleyman, İslam Tasavvufu, s. 524;Cebecioglu, TTDS, s. 314; Aydın, Mehmet S., “İnsan-ı Kâmil”, TDVİA, İstanbul 2000, c. XXII, s. 330; Türer, Osman, “Tasavvufî Düşüncede İnsan”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 5, Ankara 2001, s. 14; Durusoy, Ali, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul 1993, s.85; Erdoğan İsmail, “İslam Düşüncesinde Kamil Tabiat/Tibâu’t-Tâmm Fikri”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy. 17, Ankara 2006, ss. 134-6; Şimşek, Selami, “Son Dönem Rifaişeyhlerinden Edirneli Kabulî Mustafa Efendi’nin Risale-i Tasavvuf Adlı Eseri”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy. 17, Ankara 2006, s. 247; Çelik, İsa, “Tasavvufî Gelenekte Hazarat-ı Hams veya Tenezzüllât-ı Seb’a Anlayışı” İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 173; Gürbüz Ahmet, Harabede Defîne, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 113; Vitray, Eva de, İslam’ın Güler yüzü, Ter: Cemal Aydın, Şule Yay., İstanbul 2005, s. 123.
- 697 Mesnevî, c.V, byt. 3600 vd.
- 698 Uludağ, Süleyman, “Ahsen-i Takvîm”, TDVİA, İstanbul 1989, c.II, s.178.
- 699 İbn Arabî de insanın Hakk’ın mahzarı olduğunu düşünür: “Hakk, en mükemmel biçimde insanda tecellî eder. Bu tecellî de ancak Hakk’ın en mükemmel tecellîsinin mahzarı olan ve mikrokozmoz olarak da isimlendirilen insan-ı kâmilde ortaya çıkar. Âlemin zübdesi olan insan-ı kâmilde, âlemde var olan şeylerin somut ferdî sûretleri değil, hakikatleri mevcuttur. Bu açıdan insan-ı kâmil, Hakk’ın varlık âlemindeki Halife-sidir. İbn Arabî, Fusûsu’l-Hikem, ss. 31-33; Toshihiko Izutsu, İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar, çev. Ahmed Yüksel Özemer, İstanbul 1998, s. 317, 323, 332; Yakıt, İsmail, Batı Düşüncesi ve Mevlânâ, ss. 26-27. Abdü’l-Münim el-Hıfnî, Mevsûatü’s-Süfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 738; Ayrıca bkz. Gürer, Dilaver, “İbn Arabî’de Dinlerin Aşkın Birliği ve İbadet”, Tasavvuf, sy. 11, s. 9-54; Esmanın en mükemmel bir şekilde insanda tecellî ettiği düşüncesi tasavvufî anlayışta genel kabul görmüştür. Pakalın, M.Zeki, Osmanlı TDT Sözlüğü, İstanbul 1993, c.III, s. 68; Derin, Süleyman, “Gazâlî’de Allah Sevgisi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 5, Ankara 2001, s. 155; Uludağ, Süleyman, “Arş”, TDVİA, İstanbul 1991, c.III, s. 410; İnsan Hakk’ın mir’atıdır. bkz: a.m., “Ayna” TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., ss. 261; Topaloğlu, Bekir, “Esmâ-i Hüsnâ”, TDVİA, İstanbul 1995, c. XI, s. 416; Bursevî de bu düşüncededir. bkz. Demirci, Mehmet, “İsmail Hakkı Bursevî’nin Evci-be-i Hakkiyye’si”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 39.
- 700 Gül, Hâlim, Mevlânâ’nın Kuran’daki Eşari Tefsiri, basılmamış doktora tezi, s. 200.
- 701 Başka bir bakış açısıyla insan kainatın bir yönden efendisi iken bir yönden de kölesidir. Kainat insanın emrine verilmiştir ancak öte yandan insan kainata muhtaçtır. Hemedânî, Risâle fi enne’l-keve ne musahharun li’-insan, (Hayat Nedir içinde), Ter: Necdet Tosun, s. 93; Kocabaş, Şakir, İslamda Bilginin Temelleri, İz Yay., İstanbul 1997, ss. 106-7
- 702 el-Cilî, Abdülkerim, el-İnsânü’l-Kâmil, İstanbul 1300, c.II, s. 63; Uludağ, “Ahsen-i Takvîm”, c.II, s.178.

Abdülkerim el-Cîlî'ye göre insanın kâmil ve en güzel oluşunun sebebinin, 'Hakk'ın nüshası' olmasındandır.<sup>703</sup>

Bu konuda Gazâlî de Hakk'ın celalinin kemali, O'nun ef'ali ve sun'u ile zahir olduysa, aynı şekilde emr-i Hakk da onun halk etmesiyle zahir olur. Yine akıl ruh ile ruh tabiatla, tabiat küllî cisimle zahir olur. Böylece tüm mevcudat insan ile zahir olur. Öyle ki insanın cismi ve tabiatı, cismin ve tabiatın zuhur ettiği mahâl olur. Bunun neticesinde onda Barî Teâlâ'nın celali ve ikramı zahir olur. İşte bu esaslara binaen; "Sen olmasaydın alemleri yaratmazdım."<sup>704</sup> buyrulmuştur. Çünkü Peygamberimiz (s.) mahlukatın hulasasıdır.<sup>705</sup>

Sühreverdî, insanın nefis ve ruhtan müteşekkil bir varlık olduğunu<sup>706</sup> ifade sadedinde insan vücudunun göbekten aşağı kısmının nefsin merkezi ve mahâllî; göbekten yukarı kısmın ise ruhun mahâllî ve semâ'vî esrarın hazinesi olduğunu kaydeder.

"Allah, insanoğlunun kalbinden yukarıda bulunan tarafını, semâ'vî esrarın hazinesi hâline getirmiş, süflî olan cihetini (göbekten aşağısını) yeryüzüne ait esrara mahzen yapmıştır. Nefsin yeri ve merkezi; süflî olan taraftır. (Göbekten aşağı kısım). Ruhun mahâllî ise, ruhanî olan cihettir. (Göbekten yukarıdaki kısım) Kalb, yukarı tarafta yer alır."<sup>707</sup>

Anlaşılabileceği üzere Sühreverdî, insanı tahlil ederken klasik tasavvufî düşünce<sup>707</sup> ile aynı paralelde kanaat belirtmektedir. İnsan, nefsi ile süflî alemle irtibat hâlindeyken, ruhu ile ulvî alemin bir parçasıdır. Bu iki özelliği kendisinde barındırması yönünden hayvanlardan<sup>708</sup> ve melaikeden ayrılmaktadır.<sup>709</sup>

Bu anlamda hayvanların sırf nefsten ibaret olup ruhânî tarafları -ilâhî ruh anlamında- yok iken, melaike ise tamamen ruhanî varlıklar olarak nefsten mahrum bırakılmışlardır. İnsanda ise bu iki yön tüm vasıflarıyla mevcuttur. Bu iki yön insanda daimî bir şekilde mücadele hâlinindedir.

"Ruh ile nefsin cazibesi birbirine galip olmak üzere çekişir durur. Bunlardan biri şeytanın diğeri meleğin yoldaşdır."<sup>710</sup> diyen Sühreverdî, bu hususu ifade etmektedir.

Sühreverdî, bu iki yönün birbiriyle barışık (sulh) hâline getirilmesi sonucu dünya ve ahiretin mamûr hâle geleceğini de beyan eder. Yemek yemenin gerekliliği ve bedenün kuvvetli olmasının lüzumunu açıklarken bahsedilen sulhun önemine dikkatleri çeker.

"Yemek yemek suretiyle beden kuvvet bulduğundan, sünnet-i ilâhîyenin yerine getirilmesi mümkün olabilmektedir. İnsanın cesedi, kalbin binitidir. Kalb ve kalıp ikisi birlikte dünya ve ahiretin imarına muvaffak olabilirler. Nitekim şöyle vârid olmuştur: Cennetin arazisi ovalıktır. Oranın nebatı tesbih ve takdistir. Beden yalnız başına hayvanî

703 Aclunî, Keşfü'l-Hafa,, c. II, s. 164, 2123. hadis.

704 Gazâlî, Meâricü'l-Kuds, s. 96; Tasavvufî düşüncede insan tüm varlık âleminin yaratılış sebebidir. Bu yüzden gaye varlıktır.geniş bilgi bkz: Türer, Osman, "Tasavvufî Düşüncede İnsan", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 5, Ankara 2001, s. 11.

705 Kutluer, İlhan, "İnsan", TDVİA, İstanbul 2000, c. XXII, s. 322.

706 Sühreverdî, Avârif, vr.100b.

707 Öz, Mustafa, "Deysâniyye", TDVİA., İstanbul 1994, c.IX, s. 271.

708 Hemedânî, Hâce Yusuf, Rutbetü'l-Hayat, (Hayat Nedir) Ter: Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998, s.54.

709 Gürbüz Ahmet, Harabede Define, İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 120-1.

710 Sühreverdî, Avârif, vr.100b.

bir tabiata malik olup ondan dünyanın imarı konusunda yararlanılabılır. Ruh ve kalb ise melek tabiatlı olup ahiretin imarında yararlıdır. Beden, ruh ve kalbin sulh yoluyla bir araya gelmesi dünya ve ahiretin mamûr olmasına vesiledir.”<sup>711</sup>

Anlaşıldığı gibi, insanın, ruhu ve kalbi meleklere benzeyen tarafı olması hasebiyle, ahiretin imarında yarar sağlayan ulvî yönü olurken;<sup>712</sup> beden ve nefsi ise hayvanî tabiatıyla<sup>713</sup> dünyanın imarını temine yarayan süflî yönü olmaktadır.<sup>714</sup>

Sühreverdî göre insanın yaratılış sebebi, iki dünyanın (dünya ve ahiret) imarıdır.

“Allah Teâlâ, Adem’i<sup>715</sup> dâreyi mâmur etmek için yaratmıştır.<sup>716</sup> Allah Teâlâ ondan cenneti mâmur etmesini istediği gibi, dünyayı da mâmur etmesini istemişti.”<sup>717</sup> diyerek bu konudaki fikrini açıklar.

Tasavvufî düşüncede bu dünyanın imarı konusu, önemli bir tartışma konusudur. Tasavvuftaki zühd düşüncesi dünyadan yüz çevirmek olarak tanımlandığından, işin iç yüzünü bilmeyenler mutasavvıfın dünyanın imarına önem ve değer vermedikleri düşüncesine kapılmışlardır. Zühd dünyanın imarına önem vermemek değil aksine kişinin maddeye köle olmasına karşı bir tavidir. Her türlü dünyevî imkanlar ve sunulan nimetlerden faydalanmak ve dünyayı olabildiğince salah ve insanlığın faydasına hizmet edecek hâle getirmek için imar etmek zühd anlayışına aykırı değildir. Bu anlamda Sühreverdî, insanın yaratılmasının hikmeti olarak dünyanın imarını zikreder.

Sühreverdî, insanın topraktan yaratılması ve çamurunun kırk gün yağrulmuş olmasını, insanın bu dünyayı imarını temin için bir hikmet olarak görür ve şöyle der:

“Onun terkinin toprak oluşu, hikmet ve şahâdet âlemi olan dâr-ı dünyaya uygun düşmüştür. Süflî topraktan yaratılmamış olan bir varlığın dünyayı imar etmesi, hikmet kanunlarına muvafık değildir. Adem’in topraktan yaratılmış olması<sup>718</sup> ve toprağının kırk gün süreyle yağrulmuş olması, onu huzûr-ı ilâhîden kırk perde uzaklaştırmak içindir, Her hicap, Adem’in dünyayı imâra salâhiyet kazanması ve huzûr-ı ilâhîden; kurb makamlarından perdelenmek için Adem’in içinde bekletildiği yer manasıdır. Eğer Âdem böylesi hicaplarla perdelenmemiş olsaydı dünyayı imâr edemezdi. İçinde bulunduğu kurb makamından uzaklaşarak ayrılması, hikmet dünyasının imârı ve Allah’ın yeryüzünde

711 Sühreverdî, Avârif, vr.110a.

712 Ünlü varoluşçu Karl Jaspers de bu konuda, insan psiko-fizik olarak, hayvan türlerinden biridir. Ama o hayvan gibi sorgusuz sualsiz, sadece biyolojik bir varlık olarak yaşayamaz. Hatta o melekler karşısında da seçkindir” der. Jaspers, Kleine Schule des Philosophischen Denkens, Zürich 1985, s. 57; Çiçek, Hasan, Karl Jaspers’in Siyaset Anlayışı, s. 101.

713 Bursevî, İsmail Hakkı, Tuhfe-i Vesimiyye, Haz:Şeyda Öztürk, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 132.

714 İbn Arabî insanın âlem-i sağır olması dolayısıyla üç dünya ihtiva ettiğini söyler. Ruhî, hayalî ve cismânî. İnsanın bedeni topraktan gelmekle birlikte, ruhu ilâhî nefhadan sadır olmakta, nefsi ise aradaki hayal düzeyinde bulunmaktadır. İbn Arabî, Fusus’l-Hikem Ter: N. Gencosman, MEB yay., İstanbul 1956, s. 198; İnsanın pozitif ve negatif yanları hakkında bir değerlendirme için bkz: Kutup, Muhammed, İnsan Psikoljisi Üzerine, Ter: Bekir Karlığa, İstanbul 1992, s. 47-8.

715 er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 70; et-Tehânevî, Kitabu Keşşafî Istılahatî’l-Fünûn, Kahraman Yay., İstanbul 1984, c.I, s.89; Abdü’l-Münim el-Hıfñî, Mevsûatü’s-Süfîyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 623.

716 Sühreverdî, Nüğbetü’l-Beyân, vr. 67b.

717 Sühreverdî, Avârif, vr.68a.

718 Bolay, Süleyman Hayri, “Adem”, TDVİA, İstanbul 1988, c.I, s. 358.

Halifesi<sup>719</sup> olduğu içindir.”<sup>720</sup>

Anlaşılabacağı üzere, toprak olan bu dünyayı, ulvî alemde nasibi olan Adem’in imar etmesinin mümkün olamayacağını düşünen Sühreverdî, bunun Adem’in huzur-ı ilâhîden ve kurb makamlarından geçmiş olmasından kaynaklandığını ifade eder. İnsanın topraktan yaratılması, ona, topraktan teşekkül eden bu dünyanın imarı imkanını verdiği gibi, çamurunun<sup>721</sup> kırk gün yoğrulması da onun kurb makamlarından ve huzur-ı ilâhîden kırk perde ile perdelenmesi sonucunu doğurmuştur. Bu ise ona, bu dünyayı imar salahiyeti kazandırmıştır. Aksine ulvî alemde nasibi olan Adem’in bu süflî alemle ilişki kurması ve bir nev’î ülfet sağlaması mümkün olamayacaktı.

Sühreverdî, insanın “anâsır-ı erbaa”dan<sup>722</sup> yaratıldığını açıklarken, kendisinin ihtiyaç duyduğu ve ayrılmaz bir parçası olan bir tabiat ve karakter üzere yaratıldığını beyan eder. Ona göre, insan topraktan yaratıldığı için karakterinde hilkatindeki toprak miktarı türabî özellik, toprağı su ile yoğrulup yaratıldığı için tabiatında mâî hususiyet vardır. Aynı şekilde mayasındaki şekillenmiş balçık<sup>723</sup> ve ateşte pişmiş çamur, gibi temel unsurlar, onun hayvânî saldırgan ve şeytanî sıfatlarını oluşturmuştur. İnsandaki şeytanî sığata işaret, Allah Teâlâ’nın “insanı ateşte pişmiş çamurdan yarattı.”<sup>724</sup> âyet-i kelimesidir. Bu âyetle insanın çamurunun çanak çömlek gibi ateşte pişirildiğı haber verilmektedir.<sup>725</sup> Şeytanın da ateşten yaratıldığı beyan buyurulmaktadır. “O Allah ki, cinleri dumansız bir ateşten yarattı.”<sup>726</sup>

Sühreverdî, insanın topraktan yaratılmasından hareketle toprakta olan vasıfların insanda da bulunduğunu düşünür.

“O (Allah), sizi topraktan yaratandır.”<sup>727</sup> âyetinin manası, Ben, insanı yaratmak için kullandığım her unsuru, ona tabiat yaptım, demektir. Dibe çökmek toprağın sıfatı olduğu için, tembellik, gevşeklik, uyuşukluk da insana tabiat olmuştur. Bunun gibi nefsin cevheri toprak, yani cemadât olduğundan, nefis uykudan tat alır ve ondan uzak düşünülemez.”<sup>728</sup>

“Allah Teâlâ, insanı yaratırken yeryüzünden bir avuç toprak getirilmesini emretmişti. Bu bir avuç toprak, yerin yüzünden alındığından toprağın dış kısmı idi. Derinin de iki kısmı vardır. Bir dış deri, bir de iç deri. Nitekim Allah Teâlâ buyurur: “Ben çamurdan bir insan

719 er-Râğıb el-İsfehânî, Müfredât, ss. 293-5; el-Cürcânî, et-Ta’rîfât, s.136;Suâd, el-Mu’cemu’s-Süfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 412-22; Komisyon, el-Mu’cemu’l-Vasît, s.251.

720 Sühreverdî, Avârif, vr.68a; İnsanın Allah’ın Halifesi oluşuyla alakalı olarak; Enam, 165, Fatır, 39, Yunus, 14; Ateş, İslam Tasavvufu, s. 517; Kocabaş, İslamda Bilginin Temelleri, s. 14;Uludağ, Süleyman, “Halife”, TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 299-300; Türer, Osman, “Tasavvufî Düşüncede İnsan”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 5, Ankara 2001, s. 12; Kılıç, Cevdet, “Muhammed İkbâl’in Düşüncesinde Benlik Felsefesi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.1, sy.2, s. 60.

721 Tın kavramı için el-Münâvî, et-Tevfîk, s.488.

722 Anâsır-ı erba’a kavramı için Kâşânî, Mu’cem, s. 151.

723 Enam, 2; Âraf, 12; Mü’minün, 12; Secde, 7; Saffat, 11; Sad, 71, 76; “salsal” kavramı için el-Münâvî, et-Tevfîk, s.460;Abdü’l-Münim el-Hifnî, Mevsûatü’s-Süfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 835.

724 Rahman, 14.

725 Sühreverdî, Avârif, vr.75b.

726 Rahman, 15.

727 Gâfir, 67.

728 Sühreverdî, Avârif, vr.117b.



yaratacağım.” İnsanın derisi (beşere) ve beşeriyet sıfatı, onun zahir ve suretinden ibarettir. İç deri (edme) ise, bâtn ve âdemiyetin ifadesidir. Âdemiyet, güzel ahlâkın toplandığı sıfattır. Toprak, İblisin ayaklarıyla çiğnediği yerdir. Bu yüzden toprakta zulmet sıfatı vardır. Topraktaki bu zulmet sıfatı, insanoğlunun toprağıyla yoğrulmuş ve bundan da kötü ahlâk ve çirkin sıfatlar meydana gelmiştir. Gaflet ve unutmaya bu sıfatlardandır.”<sup>729</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, insanın yaratıldığı toprağın yeryüzünün yüzünden alındığından hareketle insanın derisinin de iç deri ve dışderi olmak üzere iki kısımdan oluştuğu kanaatinde. Dış deriyi insanın beşeriyet yönü olarak nitelerken iç deriyi ise bâtnî yön ve Âdemiyet, yani insanlık yönü olarak vasf eder.

Yine naklettiğimiz ifadelerden, insanın toprağının şeytan tarafından çiğnediğinden hareketle toprakta bir zulmet meydana geldiği ve insanın çamurunun bu zulmetle birlikte yoğrulduğu anlaşılmaktadır. Bu durum Sühreverdî’ye göre insanda kötü ahlâk ve çirkin sıfatları meydana gelmesine sebep olmuştur. Ona göre gaflet ve unutmaya da bu sıfatlardandır.

Ateş de insanın fitratında büyük bir rol oynamıştır. İnsanın çamurunun önce cıvık<sup>730</sup> bir hâlde iken sonra ateşte pişmiş bir hâle getirildiği âyetlerden anlaşılmaktadır. İnsanın yaratılışındaki bu ateş unsuru da onun fitratına etki etmiştir. İnsandaki gazap ve şehvet gibi şeytanî unsurlar, yaratılışındaki bu ateş unsurunun bir tezahürüdür.

Sühreverdî, “Aynı şekilde mayasındaki şekillenmiş balçık<sup>731</sup> ve ateşte pişmiş çamur,<sup>732</sup> gibi temel unsurlar, onun hayvânî saldırgan ve şeytanî sıfatlarını oluşturmuştur” diyerek konuyu izah eder.<sup>733</sup>

## 2. AKIL

Akıl, sözlükte, menetmek, idrak etmek, zapt etmek, deveyi ipe bağlamak, kösteklemek, cezbetmek, engellemek, alıkoymak, yakalamak, tutmak, bağlamak ve nefsin arzularını bağlayan yükümlülük mânâlarına gelmektedir.<sup>734</sup>

İlk dönemlerde deveyi bağlamak, anlamak anlamlarında daha yaygın olan akıl, daha sonraları duygu ve düşünceleri, kavram ve olayları birbirine bağlayan ruhî melekeye verilen isim olmuştur. Akıl, ilmi almaya ve kabul etmeye hazırlayan kuvvettir, cehâletin zıddıdır. İnsanı diğer hayvanlardan ayıran en önemli özelliktir.<sup>735</sup>

729 Sühreverdî, Avârif, vr.120a.

730 “Onlara sor; yaratış bakımından kendileri mi daha zordur, yoksa bizim yaratmış olduklarımız mı? Doğrusu Biz; onları cıvık bir çamurdan yaratmıştık.” Saffat, 11.

731 Enam, 2; Âraf, 12; Mü’minûn, 12; Secde, 7; Saffat, 11; Hicr, 26, 28, 33; Sad, 71, 76.; “Andolsun ki biz insanı kuru bir çamurdan, şekillenmiş bir balçıktan yaratmıştık.” Hicr, 26; 28, 33.

732 “İnsanı pişmiş çamur gibi kupkuru bir balçıktan yaratmıştır.” Rahman, 14.

733 Sühreverdî, Avârif, vr.76a.

734 er-Râzî, Muhtârû’s-Sihâh, s. 467; İbn Fâris, IV, ss. 69-72; er-Râgıb el-İsfahânî, Müfredâtü Elfâzî’l-Kur’ânî’l-Kerîm, Daru’l-Kâlem, Dimeşk 1996, ss. 577-8; İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, Beyrût 1990, c. XI, ss. 458-465; et-Tehânevî, Kitabu Keşşafî İstılahatî’l-Fünûn, Kahraman Yay., İstanbul 1984, c.II, s.1026; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu’l-Muhît, ss.1336-7; el-Münâvî, et-Tevfîk alâ Mühimmâtî’t-Te’ârîf, Daru’l-Fikrî’l-Muâsır, Dimeşk, 1410 h, s.521; Hakîm, Suâd, el-Mu’cemu’s-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, s. 812-4; Abdü’l-Münim el-Hıfnî, Mevsûatü’s-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 876-7; Komisyon, el-Mu’cemu’l-Vasît, Çağrı Yay., İstanbul 1990, s.716.

735 Hâilî b. Ahmed, I, s. 159; Râgıb el-İsfahânî, s. 341; İbn Fâris, IV, s. 69; İbn Manzûr, IV, s. 3046.

Akıl, insanı sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesidir.<sup>736</sup>

Terim olarak varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram hâline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç demektir.<sup>737</sup>

İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayıran güç olan akıl, ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyon olarak görülür<sup>738</sup>.

İnsana Allah'ın bağışladığı en büyük nimet olan akıl,<sup>739</sup> aynı zamanda insanı insan yapan ve onu diğer canlılardan ayıran, onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran en önemli haslettir.<sup>740</sup>

Gazâlî (ö.505/1111) akıl kelimesinin akl-ı evvel, insanî ruh ve ruhun sıfatı olmak üzere üç farklı anlamda kullanıldığını ifade eder.<sup>741</sup>

Akıl kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de biri geçmiş, diğerleri geniş zaman kipinde olmak üzere kırk dokuz yerde fiil şeklinde geçmektedir.<sup>742</sup> Ama "el-akl" masdar şeklinde geçmemektedir.

Kur'ân'da yedi yüzelli'den fazla yerde akıl ve düşünmeye yer verilmesi, İslâmiyet'in akla verdiği değeri göstermesi açısından önemlidir. Kur'ân'a göre insanın düşünmesi<sup>743</sup> ve öğüt alması, ibret alması,<sup>744</sup> hidâyete ermesi,<sup>745</sup> cahillikten kurtulması, kalbî körlükten yani basiresizlikten uzaklaşması<sup>746</sup> için en iyi yardımcı akıldır.

Aklî,<sup>747</sup> ilmin kaynağı, yeri ve kökü olarak nitelendiren Gazâlî (ö.505/1111)'ye

736 Er-Râzî, es-Sihâh, s.187; el- Münâvî, Te'arîf, s.407; Cürçânî, Ta'rifât, 197; Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl", TDVİA, İstanbul 1989, c.II, s.242; Erkal, Seyit N., Alternatif Düşünceler Sözlüğü, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 22.

737 el-Cürçânî, et-Ta'rifât, Daru'l-Kitabî'l-Arabî (ö.638/1240), Beyrut 1405, s.197; Bolay, Süleyman Hayri, DİA., c.I, s.238.

738 Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", TDVİA, İstanbul 1989, c.II, s. 238; Dihlevî, Şah Veliyullah, İslam Düşünce Rehberi, Ter: Mehmet Erdoğan, Yeni Şafak İstanbul trs., c.I, s. 125.

739 Genel manada akıl, duygu ve düşünceleri, kavram ve olayları birbirine bağlayan meleke, ilmi almaya ve kabul etmeye hazırlayan kuvvet, insanı hayvanlardan tefrik eden en önemli özelliktir. Türkçe'de hayır ve şerri ayırt edebilme kuvveti olarak "us" denildiği gibi, pozitivist batı düşüncesinde de, benzer şekilde iyi ile kötüyü yahut doğru ile yanlış temyiz eden meleke olarak kabul edilmiştir. Ayrıca, akıl, ahlâkî siyasî ve estetik değerleri belirleyen en önemli aygıt olarak da kabul edilir. Hâil b. Ahmed, Kitâbu'l-Ayn (I-VIII), thk.: Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim Sâmîrî, Beyrut, 1988, c. I, s. 159; Kaşgarlı Mahmud, Dîvân-ı Lügati't-Türk, çev.: Besim Atalay, Ankara, 1985, c. I, s. 36, 197; Yakıt, İsmail, "Mevlânâ'da Akıl ve Aklın Kritiği", SDÜİFD, sy, 3, Isparta 1996, ss. 1-8. Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", TDVİA, c. II, s. 238.

740 Hacı Bektaşî Veli, Makâlât, s. 141.

741 Gazâlî, Meâricü'l-Kuds, ss. 17-8.

742 Abdalbâkî, Mu'cem, ss. 594-95.

743 Sâd, 38/29; Kasas, 28/51.

744 Tâhâ, 20/54; Zümer, 39/21.

745 Bakara, 2/171; Zümer, 39/17-18.

746 Bakara, 2/172.

747 Tasavvufî düşüncede akıl tamamıyla bir kenara bırakılmamış, onun sınırlı oluşuna vurgu yapılmış, aşkın karşısındaki acziyeti tespit edilmiştir. Batılı bakış açısıyla Alexis Carrel de bu noktaya gelir ve sûfilerin marifetullah şeklinde ele aldıkları Allah'ı hakkıyla tanıma hususunda öyle der: "Sevmesini bilene çok yakın olan Allah, akli ile anlamak isteyeneye o kadar uzaktır, gizlidir. Onu anlamaktan söz ve fikir aciz kalır." Carrel, Alexis, Yarınlar Doğru ve Dua, çev.: Refiz Özdek, Yağmur Yay., İstanbul, 1977, s. 193; Kenan Gürsoy, J.P. Sartre Ateizmin Doğurduğu Problemler, Ankara, 1991, s. 51; Nurettin Topçu, İslam ve İnsan Mevlânâ

göre, bilgi akılla idrak edilir.<sup>748</sup> Akla nispetle ilim, ağaca nispetle meyve, güneşe nispetle ışık ve göze nispetle görme gibidir. Dünya ve ahiret saadeti onunla kazanılır.<sup>749</sup> Gazâlî (ö.505/1111)'ye göre, "akıl kelimesi lügatte ve kullanılış yönüyle, bu garîzanın esas ismidir. İlimlere akıl denilmesi, onun sonucu olmaları itibariyledir. Nitekim bir şey, meyvesi ve neticesiyle bilinir." "Kalbdeki akıl garîzası, gözdeki görme kuvvetine benzer. Kalbde meydana gelen ilim, gözdeki görme kuvvetine ve eşyanın ayınlarını görmeye benzer." O, insanların akıl yönüyle farklı yaratılıştaki olduklarını, bu yüzden, kiminin zeki, kiminin ahmak, kiminin de kâmil insan olarak vasıflandırıldığını belirtir. Ona göre, Peygamber'in akli ile çöl bedevinin akli bir değildir<sup>750</sup>.

Mevlânâ ise, canlıların bütün hareketlerini aklın idare ettiğini, aklın görünmeyen gücünün bütün organlarımızın görevlerini tam olarak yapmalarını sağladığını; eğer bu güç olmazsa organlar çalışmayıp, canlının canlılığını sürdüremez bir hâle geleceğini ifade eder. "Mesela el, akıl sayesinde işini yapar; akıl komut vermezse ayak yürümez, göz doğru göremez, kulak yanlış işitir. Hakikatte bütün işler akıldan hâsıl olur; organlar aklın emrinde çalışan aletlerdir."<sup>751</sup> demektedir.

Hacı Bektaş Veli ise akıl, iman ve şeytanı şu şekilde sembolize eder: "İman koyun, akıl çoban, İblis kurttur."<sup>752</sup>

Gazâlî (ö.505/1111) bedeni, şehre; akli, melike benzettir.<sup>753</sup>

Sühreverdî aklın tanımını "Akla gelince o, ruhun dili ve basiretin tercümanıdır. Rûh için basiret ise onun kalbi, akıl da lisanı yerindedir."<sup>754</sup> şeklinde yapmaktadır.

Yine Sühreverdî, insanın özünün akıl olduğunu söyleyerek değişik bir tanımlama yapmıştır.

"Her şeyin bir özü vardır. İnsanın özü akıl, aklın özü de sabırdır." denmiştir.<sup>755</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, akli felsefi anlamda bir tanımla değil<sup>756</sup> insanın sorumluluğu bağlamıyla izah etme taraftarıdır. İnsanı sorumluluk altında tutan ve hesaba ve ikaba muhatap kılan özelliği akıldır.<sup>757</sup> Bu anlamda insanı diğer varlıklardan ayıran yönde bu sorumlu oluşturu. İnsanın insan olması ise ancak bu sorumluluğu yüklenebilecek bir potansiyele sahip oluşuyla ilgilidir ki bu potansiyel akıldır. Akıl bu anlamda insanın özü konumuna gelmiş olmaktadır.

---

ve Tasavvuf, Dergah Yay., İstanbul, 1988, s. 15-19. Şahin Filiz, İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 138; Bu noktada akıl dışılık ile akıl üstülük kavramları dikkatle irdelenmelidir. Bkz. Kufuralı, Kasım, "Gazâlî", MEB İA., İstanbul 1948, s. 499; Vural, Mehmet, "Gazâlî'nin Epistemolojisinin Sezgi ve İlham", İlimi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 9, Ankara 2002, ss. 182-3.

748 Gazâlî, İhyâ, III, s. 4.

749 Gazâlî, a.g.e., I, s. 82.

750 Gazâlî, İhyâ, I, ss. 86-87.

751 Fîhi Mâfîh, s.166.

752 Hacı Bektaş Veli, Makalât, s.41.

753 Gazâlî, Meâricü'l-Kuds, s. 84.

754 Sühreverdî, Avârif, vr.147a.

755 Sühreverdî, Avârif, vr.159a.

756 Filozofların aklın mahiyetine yönelik düşünceleri için bkz: Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", TDVİA, İstanbul 1989, c.II, ss. 239-42.

757 Tillich, İmanın Dinamikleri, ss. 71-2.

Sühreverdî, aklın tanımını felsefî anlamda da yapar. o, akıl aydınlanmış bir cevherdir diyerek akılı tanımlar.<sup>758</sup>

Sühreverdî, akıl kelimesini sözlük anlamı üzerinden de yorumlarda bulunur: “Cehâlet karanlık olduğu için akla, akıl adı verilmiştir. Aklın basiretini nûr kaplayınca, karanlığın zulmeti giderek gerçekleri görmeye başlar. İşte akla, cehâlete mâni olduğu için manî; engel anlamında akıl adı verilmiştir.” denilmiştir<sup>759</sup> diyerek konuyu izah eder.

O, aklın mahiyeti<sup>760</sup> konusunda da kendine has yorumlarda bulunur.

Sühreverdî, alimlerin aklın mahiyeti hakkında ihtilaf ettiklerini ve bu konuda çok farklı fikirler serd ettiklerini söyler. Bu görüşleri fazla detaya girmeden açıklamakla yetinen Sühreverdî, sonunda kendi fikrini ifade eder:

“Aklın mahiyeti konusunda insanlar ihtilâf ettiler. Bu konuda söylenenler çoktur. Biz bu sözleri nakletmeyi uygun görmüyoruz. Zaten bu, gayemiz de değil.”<sup>761</sup>

“Bir grup şöyle dedi: “Akıl ilimlerden biridir. İlimlerin bütününden hâli olan bir şeye akıl denilmeyeceği gibi, ilimlerin hepsi de akıl demek değildir. İlimlerin çoğundan nasibi olmayan bir kimseye akıllı denilebilir. Akıl nazarî ilimlerden değildir.” Bu tanımlama Sühreverdî, itiraz eder ve:

“Ancak nazariyenin önde gelen şartlarından biri, onda kâmil bir aklın önceden bulunmasıdır. Buna göre akıl, ilimlerin hepsi değilse de, zarurî ilimlerden biridir. Duyu organlarından bazısı arızalı olan kimse, zarurî ilimlerden bir kısmını anlamış olsa da kendisine akıllı kişi denilebilir.”<sup>762</sup> der.

“Bir grup da: “Akıl ilimlerin kısımlarından biri değildir. Eğer öyle olsaydı, Cenâb-ı Hakk’ın dışındaki mümkün ve muhâllerden gafil olan kimsenin akıllı sayılmaması gerekirdi. Hâlbuki biz, çoğu zaman akıllıların gaflette bulunduğunu görüyoruz. Bu yüzden “Akıl, kendisi ile ilimlerin idrak edilebildiği bir sıfattır.” dediler.”<sup>763</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, aklın mahiyeti hakkında yapılan tartışmaları kısaca nakletmiştir. Bu noktada Muhasibî’den de bir alıntı yapan Sühreverdî, bu farklı tartışmaları bir noktada toplama niyetindedir:

“Sûffilerin en büyüklerinden biri olan Haris el-Muhâsibî (ö.243/857)’den şöyle dediği nakledilmiştir: “Akıl, ilimlerin kendisi ile idrak edilebildiği bir tabiattır.”<sup>764</sup>

Bütün bunları naklettikten sonra Sühreverdî, kendi görüşünü şu şekilde açıklar:

“Akıl, ulvî olan rûh-ı insanînin cevheri, onun dili ve kılavuzudur.”<sup>765</sup>

758 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 3a.

759 Sühreverdî, Avârif, vr.147b.

760 Koç, Turan, Ölümsüzlük Düşüncesi, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, ss. 37-9.

761 Sühreverdî, Avârif, vr.147b.

762 Sühreverdî, Avârif, vr.147b.

763 Sühreverdî, Avârif, vr.147b.

764 Sühreverdî, Avârif, vr.147b.

765 Sühreverdî, Avârif, vr.145a; a.m., Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 3a.Konuyla ilgili olarak Hüseyin Nasr şunları söyler: “ Hem vahyin kaynağı olan hem de mikrokozmik olarak insanda mevcut olan zekâ (intellect, müdrîke), sadece akıl anlamında anlaşılmasıdır. “Akıl”, aynı anda hem müdrîke (intellectus) veya nous, hem de ra-

Sühreverdî'nin akıl tanımını bu şekilde verdikten sonra bu konudaki açıklamalarını incelemeye geçebiliriz. O şöyle der:

“Buna göre aklı ifade ederken söylediğimiz sözler ortaya çıkmış olur. O da şudur: Akıl, ruhun dilidir. Çünkü ruh, Allah'ın emrindedir. O, dağların, yerin ve göklerin kaçındığı İlâhî emaneti taşıyan lâtifedir. Aklın nuru, ruhtan feyz alır. İlimler de aklın nuru ile öğrenilebilir. Akıl, ilimlere göre yazı tahtası mesabesindedir.”

Görüldüğü üzere o, aklı ruhun dili olarak tanımlamaktadır. Ruh, Allah'ın emrindedir ve emanet-i uzmayı o taşımaktadır. Aklın ruhtan feyz aldığını söyleyen Sühreverdî, ilimlerin ancak aklın ruhtan feyzlenmiş nuruyla öğrenilebileceğini ifade etmektedir. Yine o, aklın nefse ilişkisi konusunu da izah eder:

“Akıl, normal yaratılışı gereği, bazen nefs tarafına çevrilmiş onun etkisine giren bir şekilde, bazen da derecesi yükselerek istikamete yönelmiş olarak bulunabilir. Aklı nefs tarafına meyletmiş ve onun etkisine girmiş olan kimse, aklını kâinatın cüzlerine dağıtarak orta yolu kaybetmiş, doğruluktan ayrılmış olur. Aklı derece itibarı ile yüksek olanı doğru yolu bulmuş kimsenin akli, ruhun kalbi durumunda olan basiretle kuvvetlenmiştir. Kâinatı yaratan Cenâb-ı Hakk'a giden yolu bulmuştur. Kâinatı yaratıcısı ile tanımış, marifetin bütün çeşitleri ile Mükemmel olan Allah'ı ve yaratığı olan kâinatı bilmiş olur. Böyle bir akıl, insanı doğru yola götüren akıldır. Ki Cenâb-ı Hakk, aklın, yönelmesini istediği bir hususta, kendisine yönelmesini, kötülüğünü göstererek, yüz çevirmesini emrettiği bir konuda da aklın, bundan kaçınmasını sevmesi buna delâlet eder. Böyle bir akıl Allah'ın sevdiği ve yapılmasını emrettiği şeyleri yapmaya, gazab ettiği ve yasakladığı şeylerden de kaçınmaya devam eder. Akıl ne zaman istikamet üzere bulunursa, basiretle kuvvetlendirilir. Sahibine doğru yolu gösterir, sapıklıktan uzaklaştırır.”<sup>766</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, aklın, nefse ve ruha yönelmesine göre doğru yolu bulup bulamayacağını altını çizer ve nefs tarafına yönelmiş bir aklın sahibi doğruluktan sapacağını, ruha meyleden aklın sahibinin ise doğru yolu bulabileceğini ifade eder. Sühreverdî, bu son şekilde var olan aklın, kendisinden Allah'ın razı olduğu bir hâle kavuşacağını da kaydeder.

Aklın yeri konusundaki tartışmalara da değinen Sühreverdî, bu konudaki farklı yaklaşımların sebebinin aklın yapısından ve belli bir çizgi üzerinde istikrarlı olarak devam edememesi olduğunu söyler:

“Aklın yeri konusundaki ihtilaflar ve bu hususta konuşulan sözlere gelince; Bir kısmı,

---

tio ya da akıl (raison)'dir. İşte bu, aynı anda hem insanda parlayan ilâhî bir güneş, hem de bu güneşin zihin planında yansıması olup bizim akıl dediğimiz şeydir. Asırlar boyunca, Müslüman hakimler aklın, iki tarafı keskin bir kılıç olduğunu kabul etmişlerdi. Gazâlî (ö.505/1111), Mevlânâ (ö.672/1273) Celâleddin Rûmî ve Fahreddin Râzî gibi bazı âlimler, saf beşerî aklın, bir hicap ve sınırlanma olarak olumsuz yanını ve ilâhî hakikate ulaşma konusundaki yetersizliğini göstermişlerdi. Gerçekte Celâleddin Rûmî, “Cüz'î akıldır ki, küllî aklın şöhretini kaybettirmişti” derken, cüz'î akıl (raison) ile küllî akıl (intellect) arasındaki farkın, pekâla bilincindeydi.” Seyyid Hüseyin Nasr, “Kur'an'da Vahiy, Düşünce ve Akıl” çev. Sâdık Kılıç, İslâm'da Sembolik Dil, s. 238; Muhasibî de aklın Allah'ı bilmede yetersiz olduğunu altını çizer. bkz: Bolat, Ali, Muhasibî'ye Göre Marifetin Unsurları”, İlim Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, s. 135.

766 Sühreverdî, Avârif, vr.147b.

aklın yerinin dimağ, diğer bir kısmı da kalb olduğunu ileri sürmüştür. Bunlar için hakikatini kavramaya çalışan kimselerin sözleridir. Bu husustaki ihtilâflar aklın belli bir çizgide istikrarlı olarak devam etmemesinden kaynaklanmaktadır. Akıl bazen iyiliğe, bazen da kötülüğe yönelir. Kalb iyiliğe, dimağ da kötülüğe nispet edilir. Aklın tasarruf ve tedbiri kötülük ve isyana yönelik görülürse yerinin dimağ, iyilik ve güzelliklere yönelik olursa yerinin kalb olduğu ileri sürülmüştür.<sup>767</sup>

Görüldüğü üzere dimağ kötülöklere, kalb ise iyiliklere nispet edildiğinden, akıl iyilikler yöneldiğinde yerinin kalb; kötülöklere meylettğinde de yerinin dimağ olduğu düşünölmüştür.

Sühreverdi, aklın yeri konusunda "Dâvûd (a.s.)'dan gelen bir haber de, oğlu Süleyman (a.s.)'a: "Sendeki aklın yeri neresidir?" diye sorduğu, onun da: "Kalbdir. Çünkü kalb ruhun kalıbı, ruh da hayat ve canlılığın kalıbıdır." şeklinde cevap verdiğini<sup>768</sup> nakletmiştir.

Yine o, "İmanın aklının kalbte yerleşik olduğu, buna yön veren şeyin de göğüste, fûâdın tam ortasında yer aldığı ileri sürölmüştür."<sup>769</sup> şeklinde de bir nakilde bulunarak aklın yeri konusundaki tartışmayı izah etmeye çalışmıştır.

Aklın sınırı konusunda da geniş izahatta bulunan Sühreverdi, bu konuya İbrahim (a.s.)'a göklerin melekûtunu gösterildiğini ifade eden âyet-i kerîme ile açıklık getirir:

"Cenâb-ı Hakk: Böylece biz, İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu (büyük ve harikulade muhteşem varlıklarını) gösteriyorduk ki (kudretimize ve azametime) kesin inananlardan olsun."<sup>770</sup> buyurmuştur.

"Âyet-i kerimede ifade edilen kesin inananlardan ve yakîn sahiplerinden olma meselesi ancak bu manevî doğumla kazanılabilir. Manevî doğuma sahip olmayan kimse, peygamberlerin mirasçısı olmaya hak kazanamaz. O, ne kadar anlayışlı ve zeki de olsa, ikinci bir doğumu yoksa, peygamber mirasçılığı kendisine ulaşmaz. Çünkü anlayış ve zeka aklın neticesidir. Hâlbuki akıl şeriatın nurundan mahrum ve kuru olursa, mülk aleminde ne kadar dolaşırsa da melekût alemine müdahâle edemez. Bu aleme giremez. Bundan dolayıdır ki akıl, mülk aleminde tasarrufa sahip olduğu için matematik ilminin delillerine vakıf olabilir. Fakat melekût alemine yükselemez."<sup>771</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdi, bir insanın manevî doğum olarak da adlandırılabilir ikinci bir doğum gerçekleştirmeden ne kadar zeki ve anlayışlı olursa olsun alem-i melekûta yükselemeyeceğini ve Peygamber mirasçısı olma makamına asla yükselemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>772</sup>

Ona göre zeka, aklın bir neticesidir. Eğer akıl şeriat nurundan mahrum ve kuru

767 Sühreverdi, Avârif, vr.145b.

768 Sühreverdi, Avârif, vr.146a.

769 Sühreverdi, Avârif, vr.148a.

770 Enam, 75.

771 Sühreverdi, Avârif, vr.26b.

772 Gazâlî (ö.505/1111) de, melekût âleminde seyahat etmekten bahseder. Gazâlî, Meâricü'l-Kuds, s. 8; Ulu-dağ, Süleyman, "Âlem", TDVİA, İstanbul 1989, c.II, ss. 360-1.

bir hâlde bulunursa mülk aleminde ne kadar dolaşırsa dolaşsın melekût alemine vasil olamayacağını bildirir. Böyle bir akıl mülk aleminde bir kısım ilimlere ulaşabilir ancak melekût aleminden<sup>773</sup> hiçbir ilme vâris olamaz.<sup>774</sup>

Aynı düşünceyi paylaşan Gazâlî (ö.505/1111) de aklın kendi başına çok az şeyi hâldebileceğini çünkü onun bir şeyin cüz'iyatının değil ancak külliyyatının bilgisine vakif olabileceğini kaydeder. Şeriat ise bir şeyin hem cüz'iyatının hem de külliyyatının bilgisine vakiftir. Bundan ötürü akıl şeriatın ışığına muhtaçtır.<sup>775</sup>

Âlemi, mülk ve melekût<sup>776</sup> olmak üzere ikiye ayıran<sup>777</sup> Sühreverdî, "Alem-i mülkü, kainatın dış yüzü ve görünüşü; alem-i melekûtu da, kainatın iç yüzü ve esrarı olarak"<sup>778</sup> tanımlar. Bu tanıma göre akıl mülk aleminde her hâlde bir faaliyet gösterebildiği hâlde melekût aleminde ancak şeriat nuruyla aydınlanmak ve bahsi geçen manevî doğumu gerçekleştirmek sûretiyle etkin olabilir.<sup>779</sup>

Sühreverdî, kuru bir akılla meselelere bakanların çoğu zaman doğruyu bulmaktan mahrum kaldıklarını ve bu durumun kalbin ve ruhun konu ile ilgili açıklamalarından mahrum kalmalarından kaynaklandığını ifade eder:

"Akıl, ruhun dili ve tercümanı; hidâyet nurlarının kendinden kaynaklandığı basiret ve kalbin nurudur. Tercüman yani dilin konuştuğu şeyler, kalb tarafından bilinen, tercüme edilen şeylerdir. Kalbin bildiği şeyler, genellikle tercüme eden dil tarafından bilinmez. Bu yüzden, enbiya ve onlara tabi olanlar nezdinde insana Allah'ın lütfu olan hidâyet nurundan yoksun kuru bir akılla meselelere bakanlar, çoğu zaman doğruyu bulmaktan mahrum olur. Meselelere kuru akılla bakanlar, kalbin ve ruhun açıklamalarından mahrum oldukları için önlerine perdeler sarkıtılır ve gerçeği bulamazlar."<sup>780</sup>

Sühreverdî, aklın çeşitleri olarak kabul edilen akl-ı maad ve akl-ı maaş kavramlarına da açıklık getirir. Bazı alimlerin bu ayrımı yaptığını ifade eden Sühreverdî, aslında böyle bir ayrımın aklın farklı hâllerinden başka bir şey olmadığını düşünür:

"Bazıları da der ki: "Akıl iki kısımdır. Birincisi, kendisi ile dünya işleri görülen akıl (akl-ı maaş), ikincisi de yine kendisi ile ahiret işleri görülen akıldır (akl-ı maad).<sup>781</sup> Birinci aklın, ruhun nurundan, ikinci aklın da hidâyet nurundan etkilendiği belirtilmiştir. Birinci

773 Azamat, Nihat, "Melekût", TDVİA, Ankara 2004, c.XXIX, ss. 47-8.

774 Konunun geniş bir tartışması için bkz: Kam, Ferit,Vahdet-i Vücut, Sadeleştiren: Ethem Cebecioğlu, DİB. Yay., Ankara 1994, ss. 56-7.

775 Gazâlî, Meâricü'l-Kuds, s. 50; Nasır, Nihat, Akılcı Yanılgı, Sır Yay., İstanbul 2002, ss. 64-7.

776 er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 774-5; el-Cürçânî, et-Ta'rîfât, s.296; Kâşânî, Mu'cem, s. 108; Abdü'l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü's-Süfîyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 967; âlem-i melekût'a 'beyzâ' tabir olunur.Uludağ, Süleyman, "Beyzâ", TDVİA, İstanbul 1992, c.VI, s. 100; Âlem-i mülk ve melekût için bkz: Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, ss. 117-8; Ateş, Süleyman, "Hazarât-ı Hams", TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, s.116; Çelik, İsa, "Tasavvufi Gelenekte Hazarat-ı Hams veya Tenezzüllât-ı Seb'a Anlayışı" İlimi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, ss. 172-3.

777 Sühreverdî, Nüğbetü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'âni Ale't-Temam, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa/24, vr.2b.

778 Sühreverdî, Avârif, vr.26b.

779 Uludağ, Süleyman, "Âlem", TDVİA, İstanbul 1989, c.II, ss. 361; Gündüz, İrfan, "Ceberût", TDVİA, İstanbul 1993, c.VII, ss. 193-4.

780 Sühreverdî, Avârif, vr.27a.

781 Uludağ, Süleyman, "Akıl", TDVİA, İstanbul 1989, c.II, ss.246-7.

akıl bütün insanlarda; ikinci akıl ise müşrikler dışında yalnızca Cenab-ı Hakk'ın birliğine inananlarda bulunur.”<sup>782</sup>

Aklın bu şekilde farklı olarak isimlendirilmesinin farklı akılların varlığının bir göstergesi olarak algılanmaması gerektiğini düşünen Sühreverdî, bu iki aklın tek bir akıl olduğunu ifade eder:

“Ruhun dili” diye açıkladığımız akıl, gerçekte iki ayrı tür değil, tek bir akıldır.”<sup>783</sup>

Aklın farklı hâllerini ise onun, şeriat nuruyla aydınlanması veya bu nurdan mahrum olmasıyla açıklar:

“Ancak akıl, derece itibarı ile yükselir ve istikamet üzere olursa, basiretle kuvvetlenir, mutedil olur ve her şeyi yerli yerine kor ve öylece değerlendirir. Bu akıl şeriatın nuru ile aydınlanan akıldır. Çünkü onun yükselişi ve itidale kavuşması, şeriat nurunun aydınlatması ile doğru yolu bulmasındandır.”<sup>784</sup>

Görüldüğü üzere akl-ı maad diye tanımlanan akılı Sühreverdî, aklın, şeriat nuruyla aydınlanması hâli olarak takdim etmektedir. Bu durumun izahını ise şu şekilde yapar:

“Çünkü şeriat, Hz. Peygamber (s.)'in dili ile gelmiştir. Bu ise, O'nun ruhunun ilâhî huzura ve Cenâb-ı Hakk'a yakın olmasından, Allah Teâlâ'nın âyet ve kudretlerine karşı kalb durumunda bulunan ruhî basiretinin keşf gücünden, aklının istikametinin basiretle takviye edilmesinden kaynaklanmıştır.”<sup>785</sup>

Bu hâldeki bir aklın melekût aleminin ilimlerine mirasçı olacağını da şu şekilde izah eder:

“Aklı şeriat nuru ile aydınlanan ve basiretle takviye edilen kimse, basiret erbabının ve yalnızca mücerret akla dayanmayan sahiplerinin mükâşefesine mahsus olan ve kâinatın bânînini ifade eden melekût âlemini kavrayabilir.”<sup>786</sup>

Aklın şeriat nuruyla aydınlanmadığında alacağı hâl ise basiretten mahrumiyet olacak ve bu hâldeki bir akıl da ancak mülk aleminden bir kısım ilimlere sahip olabilecektir.

“Basiret, aklın içine aldığı ilimlerin tümünü kuşatır. Akıl bunu ifade etmekten âcizdir. Kalb içinde bulunan şeylerin bir kısmını dile verdiği, diğer kısmını da kendisine ayırdığı gibi, akıl da basiretin kendisine verdiği ve gösterdiği şeyleri ifade edebilen bir tercümandır. Buna göre, şeriatın nuru ile aydınlanmayan mücerret bir akla dayanan ve yalnız onun verilerine göre hareket eden kimse ancak kâinatın zahirini ifade eden mülk aleminin ve kâinatın ilimlerinden nasibini alabilir.”<sup>787</sup>

Aklın, diğer bir taksimine de yer veren Sühreverdî, bu görüşe de katılmaz ve aklın bir

782 Sühreverdî, Avârif, vr.147b; Yunus Emre de aklı üçe ayırır: Akl-ı Maaş, akl-ı Maad ve akl-ı Küll. bkz. Yunus Emre, Risalat al-Nushiyye ve Divan, İstanbul 1965, s. 2; Şimşek, Selami, “Son Dönem Rifai Şeyhlerinden Edirneli Kabulî Mustafa Efendi'nin Risale-i Tasavvuf Adlı Eseri”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy. 17, Ankara 2006, s. 257.

783 Sühreverdî, Avârif, vr.148a.

784 Sühreverdî, Avârif, vr.148a.

785 Sühreverdî, Avârif, vr.148a.

786 Sühreverdî, Avârif, vr.148a.

787 Sühreverdî, Avârif, vr.148a.



ve aynı akıl olduğu yönündeki fikrini savunur:

“Bazıları da: “Akıl, ikidir. Birisi, hidâyete götüren akıldır, kalbte yerleşmiştir. Bu, mü’minlerin ve imanlarında yakîne ermişlerin kalbidir. Hidâyete götüren akılı yönlendiren şey, sadrda fuadın tam ortasındadır. Diğer akıl ise, dimağda yerleşmiş olup, yönlendirici sadrda, fuadın iki gözü arasındadır. Birinci akıl, ahiretle ilgili işleri, ikinci akıl da dünya ile ilgili işleri idare eder.” der. Bu fikre cevabı ise şu şekildedir:

“Yukarıda belirttiğimiz gibi akıl birdir. Ancak o, basiretle takviye edildiği zaman, hem dünya, hem de ahiret işlerini; yalnız ve tek başına kaldığı zaman da iki işten birini idare eder. Böyle değerlendirmek daha açık ve daha kolay anlaşılabilen bir ifadedir. Akıl, insanın kendisi ile, eşyaları ve olayları kavrayabildiği tek bir akıldır. Bu bazen basiretle takviye edilerek, nefsi iyi yönlere sevk eder. Bazen de tabii özellikleri ile tek başına kalarak kötülöklere yöneltebilir.”<sup>788</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, aklın aynı ve tek bir akıl olduğunu ve basiretle takviye edilince nefsi iyi yönlere sevk ettiğini, nefsi ve tabii özellikleriyle tek başına kalınca da kişiyi kötülöklere yönlendirdiğini ifade etmektedir.

Sühreverdî, aklın ve nefsi ile olan ilişkisine ve nefsi üzerindeki etkisine de değinir:

“Akıl, ulvî olan rûh-ı insanînin cevheri, onun dili ve kılavuzudur. Aklın kalb-i müeyyed ve itmi’nana ermiş nefsi zekiyye üzerindeki tasarrufu, bir babanın salih ve itaatkâr evladına, bir kocanın salih ve mutî olan karısına muamelesine benzer.

Kalb-i menkûs’un nefsi emmâre üzerindeki tasarrufu da, bir babanın asi evladına, bir kocanın da ahlâksız olan karısına muamelesi gibidir. Kalb-i menkûs, bir yönü ile tersine çevrilmiş diğer yönü ile de hem nefsi emmâre, hem de kalb-i müeyyed tarafına doğru çekilmektedir. Öyle ise kalb için ikisinden birinin bulunması mutlaka gereklidir.”<sup>789</sup>

Görüldüğü üzere ruhun tercümanı durumunda bulunan akıl ile mutmainne makamına ermiş nefsi arasında, baba ile itaatkar evlat arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki vardır. Bu ilişkide samimiyet ve ciddiyet yanında şefkatle muamele ve hürmet de vardır. Akıl bu hâldeki nefse şefkatli ve samimi yaklaşırken bu nefsi de akla ciddi ve hürmetli bir hâlde karşılık verir.

Bunun tersi de söz konusudur. Hevâsına uymuş nefsi, akli da kendisine uydurmuş ve onun cehâletin karanlıklarına gömmüştür. “Akıl insanı Allah’ın hoşnut olacağı şeylere, nefsi ise hevâ ve heveslere çağırır. Aklın çağırısına uyan, imana ve tevhide ulaşır. Nefsin çağırısına kapılan kimse de sapıklığa ve küfre düşer.”<sup>790</sup> şeklindeki ifade bu durumu izah etmektedir.

Aklın nefsi ile ilişkisi hususunu bu şekilde izah ettikten sonra Sühreverdî’nin akilla ruh arasındaki ilişki konusundaki görüşlerine de geçebiliriz.

“Akıl, ruhla bir varlık ve kişilik kazanır. Onunla eşya üzerine hüccet getirebilir. Eğer

788 Sühreverdî, Avârif, vr.148a.

789 Sühreverdî, Avârif, vr.145b.

790 Hucvirî, Keşfu’l-Mahcûb, s. 321.

rûh olmasaydı, akıl dumura uğrar, hiçbir şeyin leh ve aleyhinde bir delil getiremezdi.”<sup>791</sup>

Görüldüğü üzere akıl ancak ruhun varlığı ile var olabilen bir melekedir. Eğer ruh olmasaydı akıl dumura uğrar ve her hangi bir şey üzerine hüküm ve hüccet getiremezdi. Bizim kanaatimize göre de akıl ruhun bir parıltısı ve ondan bir yöndür. Bu duruma göre akıl ancak ruh-ı insânî ile faaliyet gösterebilmektedir. Akıl, ruh olmadan, kişiye doğru ve yanlış gösteremediği gibi lehte ve aleyhte de bir delil getirememektedir.

### 3. KALB

Arapça bir kelime olan kalb, bir şeyi bulunduğu hâlden bir başka hâle çevirmek, bir yönden diğer bir yöne çevirmek; bir taraftan öbür tarafa döndürmek gibi anlamlara gelmektedir. Kalb kelimesi zaman zaman “fuâd”, “akıl”, “bir şeyin özü, ortası ve hakikati” gibi anlamlarda kullanıldığına da işâret edilmiştir.<sup>792</sup> İnsan kalbine de, sürekli yön değiştirip hâlden hâle geçtiği için bu isim verilmiştir.<sup>793</sup>

Kalb; nefis, ruh, çekirdek, tohum ve yılan diye de isimlendirilir. Ancak bunlar mecaz olarak kullanılır.<sup>794</sup>

Istılahta ise iki anlamda kullanılmıştır: Birincisi, göğsün sol tarafında, sol memenin altında çam kozalağına benzeyen ve yapısı, dokusu ve bizâtihi müteharrik olma gibi özellikleri itibariyle bedendeki diğer uzuvlardan farklı olan ve vücutta kan deveranını gerçekleştirmek suretiyle insan hayatının devamını sağlayan özel bir et parçasıdır. Dilimizde yürek diye meşhur olan bu et parçası, tıp ilminin meşgul olduğu cismanî kalbdır.<sup>795</sup> İkincisi ise birincisinin melekûtî boyutu ve aynı zamanda şuur, vicdan, idrâk, duygu, akıl ve irade gücünün merkezi olan ruhanî bir varlıktır.<sup>796</sup> İnsanın asıl hakikati (benliği) de işte bu kalbdır. Bu yönü itibariyle insana “âlim”, “ârif” ve “müdrîk” denilmiştir.<sup>797</sup>

Kalbe, ‘nefs’ denilmesi, nefsin bedende olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan mutasavvıflar, kalbi ruh ve nefis arasında mücerred nurânî bir cevher olarak tanımlarlar.<sup>798</sup> İnsanın idrak eden ve bilen, muhatap olarak alınan, cezalandırılan, korkutulan ve aranan kısmı olan bu kalb, melekût âleminde dir.<sup>799</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de, çeşitli şekillerde yüz otuz iki kere geçen kalb,<sup>800</sup> Allah’ın, insanda

791 Sühreverdî, Avârif, vr.144a.

792 er-Râzî, Muhtârû’s-Sihâh, s. 560; er-Râgıb el-Isfehânî, Müfredât, s. 681; İbn Manzûr, Lisân, c.I., ss.685-8; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu’l-Muhît,ss.162-3; Zebîdî, Tâcü’l-‘Arûs, c. IV, s.68; Tehânevî, Keşşâf, c. II, s. 1170-4; Asım Efendi, Kamus, c.I, s.466; el-Münâvî,et-Tevfîk, ss.588-9;Suâd, el-Mu’cemu’s-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 916-20; Abdü’l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü’s-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 915-7; Komisyon, el-Mu’cemu’l-Vasîf, s.753.

793 Râgıb el-Isfehânî, ss. 681-682.

794 el-Cürcânî, et-Ta’rîfât, s.229.

795 Elmalılı, Hak Dini, c.I., ss.209-210.

796 Kübrâ, Fevâih, s.142; Gazâlî, Meâricü’l-Kuds, s. 16.

797 el-Cürcânî, et-Ta’rîfât, s.229;Asım Efendi, a.g.e., c.I., s.445; Elmalılı, a.g.e., c.I., ss.209-211; Gazâlî,İhyâ, c.III., s.113; Kâşânî, Mucem, s.162.

798 Tehanevî, II, 1170.

799 Frager, Robert, Kalb Nefs ve Ruh, İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek, İstanbul 2005, s. 28.

800 Abdülbaki, Muhammed Fuât, el-Mu’cemu’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm, Kahire 1987, ss.549-551.

kendisini muhatap aldığı yöndür.<sup>801</sup>

Kur'ân'da kalb, "doğru",<sup>802</sup> "kibirli",<sup>803</sup> "yalvaran",<sup>804</sup> "günahkâr",<sup>805</sup> "imanla mutmain olan",<sup>806</sup> "Allah'ı anmaktan gaflet eden",<sup>807</sup> "hasta olan",<sup>808</sup> "hidâyete ulaşan",<sup>809</sup> "anlama kabiliyetine sahip olan",<sup>810</sup> "takva sahibi olan",<sup>811</sup> "imanın yeri"<sup>812</sup> ve "kendisiyle akledilen"<sup>813</sup> olarak çeşitli vasıflarla nitelendirilmektedir. Kalb, insanın düşünen, kavrayan, anlayan, inanan, şüphe eden yönü,<sup>814</sup> kin ve öfkesinin saklandığı yerdir.<sup>815</sup> Akıl manasına da gelmektedir.<sup>816</sup>

Tasavvuf tarihine bir göz attığımızda, bir çok mutasavvıfın kalbi "ruh" manasında kullandıklarını görürüz.<sup>817</sup>

Gazâlî (ö.505/1111), kalbi, "tüm azaların müdebbiri olan ruh" diye tarif eder.<sup>818</sup>

Yine o, kalbi, Allah'ı bilen, O'na yönelen, Allah için amel eden, Allah katında olanları keşfeden, diğer uzuvların da kendisine tâbi olup, onun hizmetçileri olduğu organ şeklinde tarif eder.<sup>819</sup>

İbn Arabî (ö.638/1240) kalbi, mecazî olarak bâtinî bilgiyi nakleden âlet veya bu bilginin tecellî ettiği merkez kabul etmektedir. Burada âletle kastedilen, göğüste yer alan kalb değil, cismanî ve manevî bakımdan onunla ilgili olduğu hâlde, ondan farklı ve başka olan bir şeydir. Kalb kelimesi sadece insanın aklî yönünün, ruhun bir sembolüdür. Bu kalb, İbn Arabî (ö.638/1240)'nin "küllî akıl" ilkesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Çünkü sûfînin kalbi filozofların "cüz'î akıl" ile aynıdır. Sûfînin kalbi, hayal gücü aracılığıyla, kendisinde aksettirilen şeyi yansıtır. Bu durumda himmetin teksif edildiği şey, bir dış hakikate sahipmiş gibi görünür, fakat onu sûfîden başkası göremez.<sup>820</sup>

İbn Arabî (ö.638/1240)'nin bu sözünü Gazzalî'de teyid eder. "Kalb öyle bir varlıktır ki,

801 Bakara,6; Al-i İmrân, 151,154; A'râf, 101,179.

802 Şuarâ, 46; Sâffât, 84.

803 Mü'min, 35.

804 Kâf, 33.

805 Bakara, 283.

806 Bakara, 260; Ra'd, 28; Nahl, 106.

807 Kehf, 28.

808 Ahzâb, 32.

809 Teğâbü'n, 11.

810 A'râf, 179.

811 Hac, 32.

812 Hucurat, 14.

813 Hac, 46.

814 Tevbe, 67.

815 Tevbe, 15; Kalbe "beyt" tabir olunmuştur ki bu isim onun ilâhî fuyuzatı alan yönüne istinaden verilmiştir. Gündüz, İrfan, "Beyt", TDVİA, İstanbul 1992, c.VI, s. 86.

816 Hacc, 46; Kâf, 37.

817 Gazalî, İhyâ, c.III, s. 3 vd.; Cürçânî, Ta'rîfât, s.119; Kâşânî, Mu'cem, s. 162; İmam-ı Rabbanî, c.I, s. 231 (287. Mektup); Hıfî, Mu'cemu Mustalihâti's-Sûfiyye, ss.218-19; Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 274; Uludağ, Süleyman, "Kalb", TDVİA, İstanbul 2001, c.XXIV, s.231.

818 Gazâlî, Meâricü'l-Kuds, s. 77.

819 Gazâlî, İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn, c. 3, s. 7.

820 Ebu'l-Alâ Afîfî, Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö.638/1240)'nin Tasavvuf Felsefesi, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1974, s. 108, 122.

insan onu bildiği zaman, nefsinin, nefsinin bildiği zaman da Rabbini bilir.”<sup>821</sup> Kalbini bilmeyen kendini, kendini bilmeyen Rabbini bilmez.

Kalb, insanın maddî ve manevî yönünün birleştiği yer olup, varlığın bütün hareketlerinin kendisinden kaynaklandığı merkezdir. Manevî yönüyle bir sezgi organı olan kalb, Allah’ın baktığı yer durumundadır. “Allah, şekillerinize ve mallarınıza değil, kalblerinize ve amellerinize bakar.”<sup>822</sup>

Sühreverdî, kalbin, nefis ve ruh arasındaki ilişkide temel nokta olduğunu izah eder ve “Kulun duygu ve şuur merkezi olan kalbinin, biri nefse diğeri de ruha yönelik iki yüzü vardır. Ruha bakan tarafı ile ruhtan, nefse bakan tarafı ile de nefisten tesirler alır. Nefsin kalb üzerindeki menfi etkisi itmi’nana erinceye kadar devam eder. Sâlikin nefsi, seyr ü sülûk ile mutmainne derecesine erdiği zaman, artık nefis de kalbe müspet tesirler yapacağı için onu yönlendirmekten kurtulur.”<sup>823</sup> Sülûku sona erer. Çünkü o, nefsin kötülüğü emreden isteklerine karşı mücadelede başarılı olmuş ve kendisini, iyiliğe sevk eder hâle getirmiştir. Böylece nefis, dizginlenince Cenab-ı Hakk’ın emirlerini yerine getirmeye koyulur. Kalb de nefse yönelik tarafa boynunu uzatarak oradan da iyi tesirler almaya başlar. Böylece mürdlerin, taliplerin ve sadıkların nefsi, kalb ile nefsin aralarındaki cins benzerliğinden dolayı kalb özelliğini alır.”<sup>824</sup> der.

Buna göre kalbin, hem nefsi tarafından hem de ruh tarafından tesirler alabilecek bir yönü olduğunu, nefisten aldığı tesirlerden ancak mutmainne makamında kurtulabileceğini, bunun da büyük bir mücadele sonucu nefsin kötülöklere sevk edici yönünün terbiyesi neticesinde meydana geleceğini söyleyebiliriz. Ayrıca anlaşıldığına göre Sühreverdî, nefsin terbiye olmuş hâline, kalb ile cins benzerliğinden dolayı kalb özelliğini alabileceğini de ifade etmektedir.

Mutasavvıflar, genellikle kalbi organların en üstünü sayarak, onu krala, diğer organları da askerlere benzetmişlerdir. Kalb iyi olursa, diğer organlar da iyi, kötü olursa diğer organlar da kötü olur. Hz. Peygamber’in şu hadisi bunu açıklar mahiyettedir: “O, iyi olduğunda bütün beden iyi olur. Şâyet bozulursa beden diğer organları da bozulur.”<sup>825</sup> Kalbin bozukluğu yalan, gıybet ve boş sözlerle kendisini gösterir. Kalbi bu kötülöklere kurtarmak için, Allah’ı zikirle imar ve tezkiye etmek gerekir.<sup>826</sup> Sadece zâhirî amellere önem verip kalb amellerine önem vermeyen bir kişi kurtuluşa eremez. Allah’a kavuşmak isteyen kimse, O’na teslim olmalı, dünyaya kalbinde yer vermemelidir.

Sühreverdî de, kalbin vücutta yönetici olduğunu ifade eder.

821 Gazâlî, İhyâ, c. III, s. 7.

822 Ahmed İbn Hanbel, el-Müsned, thk.: Abdullah Muhammed ed-Dervîş I-X+I-II Fihrist, Beyrut 1991, c.II., ss.285-539; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, Sünenü İbn-i Mâce, thk.: Muhammed Fuâd Abdulbâkî, I-II, Beyrut trs., c.II., 1388; Uludağ, Süleyman, “Kalb”, TDVİA, İstanbul 2001, c.XXIV, ss.230-1; Gözütok, Şakir, “Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 6, ss.99-100.

823 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 19b.

824 Sühreverdî, Avârif, vr.26b; Benzer görüşler için bkz. Türer, Osman, “Tasavvufî Düşüncede İnsan”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 5, Ankara 2001, s. 13.

825 Buhârî, İman, 39; Müslim, Musâkât, 107; İbn Mâce, Fiten, 14; Ahmed b. Hanbel, Musned, IV, 270; Dârimî, Büyu’, 1.

826 Sühreverdî, Nüğbetü’l-Beyân, vr. 9b.

“Kalb ise organların emîri ve yöneticisidir. Organlar kalbin irâdesi ve hareketi olmaksızın bir yere kıyılamazlar.”<sup>827</sup> diyerek kalbin vücut için önemini ve konumunu izah eder.

Sühreverdî, kalbin mahiyeti konusunda Tüsterî (ö.283/896)’nin sözünü nakleder: “Sehl b. Abdullâh et-Tüsterî; “Kalbin iki yönü vardır. Birincisi; bâtinî tarafıdır. Onun kulağı ve gözü<sup>828</sup> vardır. Bu, kalbin de kalbi, süveydâsı ve esasıdır. İkinci tarafı ise, organ olarak bulunan zahîrî kalbtir. Onun da akli vardır. Kalbteki akıl, tıpkı gözdeki görme kabiliyeti gibidir.”<sup>829</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, de kalbi maddî ve manevî kalb olarak ikiye ayırır. Batınî taraf olarak isimlendirilen kısım manevî kalbi, zahîrî kalb de organ olan kalbi<sup>830</sup> temsil etmektedir.

Yine Sühreverdî, “Ruhun sükûnete kavuşmasından kalbin nefsi meydana gelmiştir. Bu lâtif kalble, et parçası olan ve nefsin mahâlli bulunan kalbi kastediyorum. Et parçası ise halk aleminden meydana getirilmiştir. Kalbin, emir âleminde rûh ve nefsten meydana gelmesi, halk âleminde zürriyetin Hz. Adem ile Havva’dan meydana gelmesi gibidir. İki eşin birbirinde karşılıklı bir sükûnet bulması olmasaydı kalb meydana gelmezdi.”<sup>831</sup> demektedir.

Bu tanımlamaya göre maddî kalb nefsin mahâllidir ve halk alemindedir. Bu arada kalbin emir aleminden meydana gelmiş bir yönü vardır ki bu yönün meydana gelişine de Hz. Adem ve Hz. Havva örneği verilmektedir. Ruh ve nefis arasında var olan sükunetten dolayı kalb meydana gelmiştir.

Sühreverdî, beden ve kalbin birbirine benzemesini de fanus örneğiyle açıklar:

“Sehl b. Abdullah şöyle derdi: Yakın ateştir, ikrar fitil, amel de yağ. Allah Teâlâ: “Onlar yüzlerindeki secde izi ile tanınırlar.”<sup>832</sup> “Onlar, içinde ışık yanan bir fanus gibi nurludurlar.”<sup>833</sup> buyurmuştur. Beden fanusunu aydınlatan ilâhî nur da yakîn nuru, amel yağı sebebiyle daha parlak ışık verir ve beden fanusu parlak bir yıldız gibi olur, camdan akseden nurlar, beden fanusunu aydınlattığı gibi aynı zamanda nur ateşiyle, kalb yumuşar ve bu yumuşaklık bedene sirâyet eder, beden kalbin yumuşaklığıyla yumuşamış olur. Böylece ikisini de içine alan bu yumuşaklıkla onlar tam manasıyla yumuşayarak beden ve kalb birbirine benzemiş olur. Allah Teâlâ: “Sonra onların beden ve kalpleri Allah’ı zikrederek yumuşadı.”<sup>834</sup> buyurarak bedeni yumuşaklıkla vasıflandırdığı gibi kalbi de aynı şekilde vasıflandırmıştır. Kalb nur ile doldurulduğunda, kalp yani beden de ondan sirâyet eden üns ve sürur ile yumuşar,<sup>835</sup> zaman ve mekan kalbin nurları içinde yok olduğu gibi kelim, âyetler ve sûreler de yok olur.”<sup>836</sup>

827 Sühreverdî, Avârif, vr.155a.

828 Manevî göz için bkz: Yazıcı, Tahsin, “Çeşm”, TDVİA., İstanbul 1993, c.VIII, s. 276.

829 Sühreverdî, Avârif, vr.152a; a.m, Futuhât, vr.3a.

830 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 19b.

831 Sühreverdî, Avârif, vr.145a; a.m, Futuhât, vr.3a.

832 Feth, 29.

833 Nur, 35.

834 Zümer, 24.

835 Sühreverdî, Nüğbetü’l-Beyân, vr. 53b.

836 Sühreverdî, Avârif, vr.117a.

Yine Sühreverdî, bedenın kalb ile olan ilişkisine değinerek şu açıklamada bulunur:

“Kalbten tevazu gidip yerine kibir yerleşince onun eseri bazı organlarda görülmeye başlar. Çünkü kapta ne varsa dışarıya o sızar. Kibir, bazen boynun kasılması, bazen da yanağın kırıştırılması şeklinde izlerini gösterir. Nitekim Allah Teâlâ: “İnsanlara karşı yanağını kırıştırma/Nâs için avurdunu şişirme ve yeryüzünde çalımı yürüme. Şüphe yok ki, Allah hiçbir böbürleneni, övüneni sevmez.”<sup>837</sup> buyurmaktadır. Kibrin alâmeti, nefsin isyana meyletmesi ânında, bazen da insanın başında görülür. Nitekim: “Onlara; gelin Allah’ın Rasûlü sizin için mağfired dilesin, denildiği zaman başlarını çevirdiler.”<sup>838</sup> âyet-i kerimesi kibrin başta görülen bu şeklini anlatmaktadır.”<sup>839</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, kalbde olan duyguların bedene tesir ettiğini ve beden ile kalb arasında çok sıkı bir irtibatın mevcut olduğunu düşünmektedir.

Kalbin nefis ile ilişkisi konusu da Sühreverdî’nin değindiği konular arasındadır:

“İlim ve marifet, azameti İlâhîyye nurunun iksirine ittisal ile mahzâ nur olan ayandır. Nefsteki konuşma ayarı, ilhâmî bilgilere dönüşür. Nefs, zât-ı İlâhîyye nurlarını almağa başlar. Nefsin vücûdu ve konuşması olmasa, İlâhî ilimler ortaya çıkmazdı. Çünkü nefsin konuşması, (hadisü’n-nefs) nûrları almak için maddî bir kap mesabesindedir. Hadd-i zâtında kalbin ilim alacak bir şeyi yoktur.

Peygamber (s.) Efendimizin “Onun kalbinden lisânına akan hikmet menbâları oluşur” sözü, kalbde nefis için bir yön bulunması ve o yönün teveccühünün şehâdet âlemi olması bakımından, kalbe işaret sayılır. Teveccühün âlem-i gayba olması itibarıyla kalbin, ruha taalluk eden bir yönü vardır. Kalb mahlûkat ile ilgili ilimleri nefsten alır. Ve onları tercümanı mesabesinde olan dil ile dışarı çıkarır, başkalarına verir, ilimlerin çıkış yeri kalbtir. Çünkü hepsinin kökleri oradadır.”<sup>840</sup>

Görüldüğü üzere kalb, mahlukat ile ilgili ilimleri nefsten almakta ve dil vasıtasıyla da dışarı çıkarmaktadır. Kalbin ilim alacak bir imkanı olmadığını söyleyen Sühreverdî, ilim ve marifetin, azameti İlâhîyye nurlarına ittisal ile mahzâ nur olduğunu bu nurların nefis sayesinde ilhâmî bilgilere dönüştüğünü, yine nefsin konuşması olmadan da bu ilimlerin ortaya çıkamayacağını ifade etmektedir.

Konunun bu aşamasında Gazâlî (ö.505/1111)’nin tüm kalblerin fitraten marifet-i hakaike müsait olduğunu söylediğini ifade edelim. Ona göre her insanın kalbi, marifet ve tevhid emanetini yüklenip takat getirmeye kadirdir.<sup>841</sup>

“Bedende nefis ile ruh birbiri ile mücâdele hâlinedir. Bu mücâdelenin sahne olduğu yerse kalbtir.”<sup>842</sup> Kalb bazen ruhun çağrılarının, bazen da nefsin isteklerinin etkisi altında

837 Lukman, 18.

838 Münafıkun, 5.

839 Sühreverdî, Avârif, vr.80b.

840 Sühreverdî, Avârif, vr.68b.

841 Gazâlî, Meâricü’l-Kuds, s. 80. Mesleki celil-i sûfiyyeye göre kalb lahm paresinden ibaret olmayıp deryay-ı bî gîrân-ı lahutdan an be-an tecelli-sâz olan hakaiki gaybiyye-i bi- nihayenin makam ve masdarıdır. Fuad, Ali, İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi Tasavvuf, Cerideyi Sûfiyyeden Selamet-i Kalbiye, (haz: Hâlim Gül), Ankara 2000, y., 1, sy., 3, s. 179.

842 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 19b.

kalır.”<sup>843</sup> diyen Sühreverdî, kalbin nefse de ruha da yönelebileceğini ifade eder.

“Tezkiyeye ermiş nefisler, nasibi olan hazlara eriştiğinde kalblerin inşirahı artar. Kalble nefis arasında bir anlaşma meydana gelir ve birbirlerine şefkat gösterirler. Birinden diğerine ulaşan haz artar. Kalb hazz-ı İlâhîden nasibini alınca nefse itmi’nân hil’ati giydirilir. Ve böylece kalbin sekîneti nefsin itmi’nânını artar.”<sup>844</sup>

Nefs ile kalb arasında bir anlaşmanın meydana gelmesi için nefislerin tezkiyeye ermeleri şart koşan Sühreverdî, nefsin hevâ ve hevesinden arındırıldığında kalb ile aralarında bir anlaşma meydana geldiğini ve birbirlerine şefkat gösterdiklerini, kalbin hazz-ı İlâhîden nasibini alınca nefse de mutmainlik makamının hilatinin verileceğini, bu suretle de kalbin sekîneti, nefsin de itmi’nânının artacağını düşünmektedir.<sup>845</sup>

Yalnız bu hususta dikkatli olmanın gerekliliğini de ifade eden Sühreverdî, bu iddianın ancak âlim-i rabbânîlere uygun bir hâl olabileceğine kâildir:

“Dervişlerden birini şöyle derken duymuştum. “nefis, kalbe, ‘sen yemekte benimle olursan ben namazda seninle olurum.’ dermiş.” Bu hâl ancak âlim-i rabbânîlere yakışan değerli ahvaldendir. Nice iddiacılar vardır ki nefislerindeki bu tip iddiaları yüzünden helak olmuşlardır.”<sup>846</sup>

Kalblerin istekli ve isteksiz zamanları olduğunu ifade eden Sühreverdî, bazı kalblerin devamlı isteki olduklarını ama bunların çok az olduğunu, diğer kalblerin istekli olmalarının ise nefis ile mücadele ile mümkün olabileceğini ifade etmek üzere şu satırları kaydeder:

“Sûfîlerden biri şöyle der: “Kalblerin istekli ve isteksiz olduğu zamanlar vardır. İsteksiz olduğu zamanlar yumuşaklıkla canlandırılır. Aşırı istekli olduğu zaman, ‘elest bezmindeki’ ahbine döndürülür. Böylece çok azı dışındaki kalbler daima istekli hâlde kalır. Kalblerin istekli hâlde devamı ancak nefislerin itmi’nânı ve kalb ile çekişmeden alıkonması, nefislerin kalblere saldırmasının terki ile olur. Nefisler itmi’nâna erip hafif-meşreplik, Hakk’tan uzaklaşma ve dağınıklaktan kurtularak istikrar kazanınca hakları çoğalır. Belki haklardan haz duyar hâle gelir. Çünkü hakkı yerine getirmede itaat, hakkını almada bir genişlik vardır.”<sup>847</sup>

Kalb ile nefis arasındaki ilişki sadedinde naklettiğimiz bu satırlardan da anlaşılacağı üzere Sühreverdî, kalbin selametinin, nefsin saldırılarından korunmasından geçtiğini düşünmektedir. Nefis, Haktan uzaklaşma ve dağınıklaktan kurtulması neticesinde hakları artmakta ve bu haklardan haz alabilmektedir.

Kalbin, nefsi değiştirmesinin örneğini de Hazreti Peygamber (s.)’den vererek bu konuyu açıklığa kavuşturan Sühreverdî:

“Hazreti Rasûlullah’ın kalb-i şerifi, hidâyet ve ilimle kaynayan bir denizdir. İlim ve hidâyet kalb denizinden nefesine ulaştı. Nefs-i saadetlerinde ilmin güzelliği ve nimetleri

843 Sühreverdî, Avârif, vr.146b.

844 Sühreverdî, Avârif, vr.54b.

845 Bu konuda Sühreverdî, Hemedânî ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Hâce Yusuf, Rutbetü’l-Hayat s.73.

846 Sühreverdî, Avârif, vr.54b.

847 Sühreverdî, Avârif, vr.54b.

ortaya çıktı; nefsin sıfatları ve huyu değişti. Sonra ilim kanalları azalara ulaştı. Mübarek azaları da ilmin bereketiyle güzelleştiler. Allah Rasûlü (s.) bu şekilde tam bir güzellik ve mükemmelliğe ulaştı, Cenab-ı Hakk kendisini beşeriyete bir rehber ve rahmet olarak gönderdi.”<sup>848</sup>

Kalbin nurlanması konusuna değinen Sühreverdî, bunun ancak istikamet ve ubudiyet vazifesini hakkıyla ifa etmekle mümkün olabileceği fikrindedir:

“Fiilleri ve hâli müessir olmayanın sözü ve kâli hiçbir fayda sağlayamaz. Çünkü böylelerinin konuşması hevâdir. Sözü nûrânîliği, kalbin nûrâniyeti kadardır. Kalbin nûrâniyeti, istikâmete ve ubûdiyet vazîfesini hakkıyla ve gerçek anlamıyla yerine getirmeye bağlıdır.”<sup>849</sup>

Kalb nûrâniyetinin kişinin yüzüne de yansıyacağını ifade eden Sühreverdî, bu konuda:

“Sevinç ve sürur kalbe yerleşince onun eserleri yüzden dışarıya taşmaya başlar. Allah Teâlâ buyurur: “O günde nurlu, aydınlık ve sevinçli yüzler vardır.”<sup>850</sup> denilmiştir ki: Yüzün aydınlanması uzun süre Allah Yolunda gösterilen ihtimamdan sonra olur. Ve kalbteki nurun yüze taşması, kandilin nurunun fanusa yansiyarak fenerin dışına taşmasına benzer. Yüz fener, kalb fanus, ruh da kandil mesabesindedir. Kalb, vuslat zevklerini tadınca onun sevinci yüzünde zahir olur. Nitekim Allah Teâlâ: “Yüzlerinde nimetin sevinç ve parlıtsını sezersin.”<sup>851</sup> buyurur. Âyetteki ‘nadra’ parlaklık ve aydınlık demektir. Bir başka âyette de: “O gün yüzler vardır, ışıl ışıl parlar, Rabblerine nâzırlardır.” buyrulur.”<sup>852</sup>

Sühreverdî, kalbin nurunun yüze yansımalarının uzun süreli bir çabadan sonra mümkün olabileceğini, Allah yolunda gösterilen bu uzun soluklu mücadele sonucunda kalbin nurlanacağını, bu nurun kalbden taşarak bütün vücudu ve aynı zamanda yüzü de aydınlatacağını, kalbdeki vuslat neşesinin ve zevkinin, yüzden de belli olacağını ifade etmiştir.

Kalbde meydana gelen bu nurun ve parlaklığın sebebini de Sühreverdî, şöyle açıklar:

“Süfîyyenin müşahede ehli olanları, basiretleri müşahede nuruyla aydınlanmış, ezeli, cemâl-i ilâhî nurunun yansımasıyla kalb aynaları parlamış kimselerdir. Nitekim güneşin ışığı, parlak ve tozsuz bir aynaya vurunca, ayna parıldar ve o ışık da etrafını aydınlatır. Allah Teâlâ: “Onların yüzlerinde secde izinden nişan vardır.”<sup>853</sup> buyurmuştur. “Göklerde ve yerde bulunanların gölgeleri de, sabah akşam O’na secde etmektedirler.”<sup>854</sup> âyet-i kerimesinin ifadesiyle maddi olduğu bildirilen secde yerlerinden bile etkilenen insan yüzünün cemâl-i ilâhîden müteessir olmaması mümkün müdür?”<sup>855</sup>

Cemâl-i İlâhî nurları yansıması neticesinde kalb aynaları parlamış olan müşahede

848 Sühreverdî, Avârif, vr.7a.

849 Sühreverdî, Avârif, vr.37b; Sühreverdî, Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 19b.

850 Abese, 38-39.

851 Mutaffifin, 44.

852 Sühreverdî, Avârif, vr.84b.

853 Feth, 29.

854 Ra'd 15.

855 Sühreverdî, Avârif, vr.84b.



erbabında bahseden Sühreverdî, tozsuz bir aynaya güneş ışıkları aksedince ayna nasıl etrafını aydınlatmaya başlarsa bu nurlu kalb de kişinin vücudunu ve yüzünü aydınlatır. Buna delil olarak da cansız varlıkların gölgelerinin Rablerine bu tecelli sonucu secde ettiklerini bu böyle olunca cemal-i ilâhîye mahzar olmuş bir kalbe sahip olan yüzün bu nurânilikten etkilenmemesinin mümkün olmayacağını gösterir.

Kalblerin çeşitleri olduğunu ifade eden Sühreverdî, “Bazı kalbler bol ot ve yeşillik bitiren temiz toprağa benzer. İlmiyle istifade edip doğru yolda giden ve onu insanlara öğreten kimse böyledir. İlmi ona fayda vermiş ve onu her hâliyle Rasûlullah (s.)’in sünnetine uymaya sevk etmiştir.

Bazı kalbler de suyu tutup toplayan kaplara benzer. Meşayih-i Kiram ve zühd ehli alimlerin nefisleri temizlenmiş ve kalbleri safileşmiştir. Onlar bu hâllerleriyle, insanlara pek çok faydalar sunmaya hazır rahmet ve nur kaynağı durumundadır.”<sup>856</sup> diyerek, bu çeşitleri ifade etmiştir.

Buna göre, ilimleri kendilerine fayda sağlamış, doğru yoldan giderek başka insanlara da bu ilimleri öğretmiş salih alimler bu hâllerleriyle Rasûlullah (s.)’e uymuşlardır.

Bazı kalbler de içlerinde rahmet ve nurları biriktirmiş kutlu kalblerdir ki bu kalblerin sahibi olan meşayih ve zühd ehli alimler de yine başka insanlara hâllerleriyle muallim olmuş birer nur kaynağıdırlar.

Yine Sühreverdî, “Allah Teâlâ, Resulü ile gönderdiği şeyleri kabul etmeye en saf kalbleri, en temiz nefisleri hazırladı. Kalblerdeki safiyet nefislerdeki farklı özellik ve üstünlükler; ilimdeki fayda ve menfaatin farklı oluşuyla ortaya çıktı. Herkes kendi kalb ve kabiliyetine göre ilimden istifade etti.”<sup>857</sup> diyerek kalblerin farklılıklarını ifade etmektedir.

Yine Sühreverdî, “(Allah) Gökten bir su indirdi de dereler kendi miktarınca çağlayıp aktı.”<sup>858</sup> âyeti hakkında: “Her kalb bu ilâhî ikramlardan kendi payını almıştır. Tefsir hadis ve fıkıh alimleri kalblerinde akan bu nuranî sudan güçleri yettiğince istifade etmiş; takva sahibi, zühd ehli gerçek alimlerin kalbleri de bu rahmet suyundan kendi miktar ve nasiplerince faydalanmıştır.Yükselme ve makam arzusu, itibar elde etme kaygısı, mal biriktirme endişesi gibi dünya muhabbetiyle dolu ve kirli kalbler de<sup>859</sup> kendi durumlarına göre içlerinde bu suyu akıtmışlardır.. Bu hâldeki kalbler, ilim adına bir takım şeyler elde edebilirler fakat ilmin hakikatine ve manevî lezzetine ulaşamazlar.”<sup>860</sup> demektedir.

Buna göre kalbler kendi durumlarına ve kapasitelerine göre bu nuranî sudan nasiplerini almış olmaktadır. Biz de kalblerin farklılıklarının bu sebepten meydana geldiğini söyleyebiliriz.

Sühreverdî, genel olarak kalbleri şu şekilde sınıflandırır:

“Kalblerden biri, baba mesabesinde olan ulvî ve insanî ruha meyleden kalbdır. Bu,

856 Sühreverdî, Avârif, vr.5b.

857 Sühreverdî, Avârif, vr.5b.

858 Ra’d, 17.

859 ‘Kirli kalb’ kavramını açıklamak üzere günahın kalbte siyah bir nokta meydana getirdiğine dair Hadis-i Şerifler mevcuttur.İbn Mace, Zühd, 29; Ahmed İbn Hanbel, Müsned, c. 2, s. 297.

860 Sühreverdî, Avârif, vr.6b.

Hadis-i Şerifte geçen ‘kalb-i müeyyed’dir.

Hız Peygamber (s.) şöyle buyurmuştur: “Kalbler dört kısımdır: İçinde parlak bir kandil bulunan kalbi ecred, mü’minin kalbidir. Tam bu kalbin ters çevrilmiş olan kalb-i esved, kafirin kalbidir. Kabuğuna bağlı olarak kalmış olan, kalbi merbut, münafıkların, kalbidir. İman ile nifakın müştereken bulunduğu kalb-i musaffah’dır. Kalbte iman bir bakla tanesi gibi bulunur. Onu temiz bir su besler ve büyütür. Nifak ise çıban şeklindedir. Onu da irin ve iltihap geliştirir. Bu iki maddeden (iman ve nifaktan) hangisi diğerine üstün gelirse, ona göre hüküm verilir.

Kafirde bulunan ve ters çevrilmiş kalb olan kalb-i esved, daima anne mesâbesindeki nefis-i emmâre’ye meyleder.<sup>861</sup>

Kalblerden biri de, üzerine kalbin galebe çalması sebebiyle nefis-i emâre’ye gidip gelen ve ikisi arasında bocalama durumunda olan kalbdır (kalbi menkûs). Kalbin saîd mi yoksa şakı mi olduğuna dair hüküm bu çekişmede hakim ve galip olanın hükmüne göredir.”<sup>862</sup>

Görüldüğü üzere kalbler, ruha veya nefse meyledişlerine göre çeşitli derecelerde yer almaktadırlar. Tamamen ruh-i insanîye meyleden kalb en üstün kalb iken tamamen nefsi emareye meyleden kafirin kalbi ise en kötü kalb olmaktadır.

Kalblerin farklılıklarını izah eden Sühreverdî, sûflerin kalblerini ise şu şekilde anlatır:

“Sûflerin kalbleri büyük bir anlayış gücüne sahiptir. Çünkü onlar, işlerini takva esasları üzerine kurdular ve gönüllerini dünyaya kaptırmadılar. Elde ettikleri takva sebebiyle nefisleri temizlendi. Ulaştıkları zühd sayesinde kalbleri sâfileşti. Zühd hâlini elde ederek dünyanın gereksiz meşguliyetlerinden kurtuldukları için bâtınlarında manevî gözleri açıldı, kalb kulakları ilâhî sırları işitti.”<sup>863</sup>

Görüldüğü üzere sûflerin, dünyanın gereksiz meşguliyetlerinden kurtulmaları, zühd hâlini elde etmeleri ve işlerini takva üzere yapmaları sonucu kalbleri saflaştırmış, manevî gözleri ve kulakları açılmıştır.

Bu konuya delil olmak üzere de şeyhinden bir nakilde bulunur:

“Mürşidim dedi ki: “İlim kalbe ulaştınca, kalbin manevî gözü açılır; böylece Hak ile batılı görür ve doğru ile yanlış ona belli olur.”<sup>864</sup>

Yukarıda da geçtiği gibi, kalb ilim ve irfan ile dolarsa, manevî olan hâllere ulaşabilmekte, ilim ve irfandan mahrum kalırsa da manevî hâllerden uzak kalacaktır.

Kalbin tasfiyesinin en önemli amaç olduğunu vurgulayan Gazâlî (ö.505/1111) de tüm taatların ve amellerin gayesinin kalbin tasfiye ve tezkiye edilip cilalanması olduğunu kaydeder.<sup>865</sup>

861 Sühreverdî, Futuhât, vr.3a.

862 Sühreverdî, Avârif, vr.145b-146a; a.m, Futuhât, vr.3a.

863 Sühreverdî, Avârif, vr.6a.

864 Sühreverdî, Avârif, vr.7a.

865 Gazâlî, Meâricü'l-Kuds, s. 81.

Kalbin nurlanmasını bir faydası da dünya ve ahiretin gerçek yüzüyle kula görünmeye başlaması olduğunu söyleyen Sühreverdî, bu konuyu şöyle izah eder:

“Aynı şekilde kalb aynası parladığı ve onun üzerine kaplayan duman<sup>866</sup> gibi duygular ayıklandığı zaman, dünya bütün çirkinliği, gerçek yüzü ve muhtevası ile kalbte gözüktür. Ahiret ve ahiretin güzellikleri bütün incelik ve zarafetiyle gönülde zuhur eder. Dünya ve ahiretin gerçekleri, her iki alem neticesinde ele geçecek olan şeyler basiret gözüyle görülmeye başlar. Öyle ki, kul fani ve geçici olan dünyadan vazgeçerek ahireti ve onunla ilgili şeyleri bile bir kenara itip, yalnız Bâki olan Cenab-ı Hakk’ı sever. Böylece nefsi temizlemenin neticesi ortaya çıkar.<sup>867</sup> Şeyhlik ve başkalarını terbiye etmenin yolu açılır.”<sup>868</sup>

Yine Sühreverdî, kalbin nurlanması neticesinde kişinin şeytanın tesirinden de kurtulacağını ifade eder:

“Muhakkak kul nefsinin ve kötülüğü emredici özelliğini zühd ve takva ile erittiği; vücûdunu yasaklar ve günahlardan temizlediği, zâhir ve bâtnını dosdoğru hâle getirdiği zaman, kalbi pırıl-pırıl parlayan cilâlî bir ayna hâline gelir. Şeytan böyle bir kalbe hiç bir yönden giremez. Baş göstermek istediği zaman da sahibi onu hemen fark eder ve görür. Kalb karardığı ve onu sahte süsler kapladığı zaman da sahibi şeytanı göremez.”<sup>869</sup>

Kalbin nuraniyeti kula gelen havâtırın da tanınması sonucunu doğurur. Bu durumda olanlar ile alakalı olarak da Sühreverdî, şunları söyler:

“Ebrârın yolunu tutan kimselerde, yakîne ve havâtır tefrike ait iştiyakın bir kısmı bulunur. Havâtır, Allah’ın, kuluna gönderdiği elçilerdir. Bu yüzden bazıları: “Bende öyle bir kalb var ki ona isyan etsem Allah’a karşı gelmiş olurum.” demişlerdir. Bu hâl, kalbi istikamet üzere olan kulun hâlidir. Kalbin istikameti ise nefsin mutmain olmasındandır.”<sup>870</sup>

Anlaşıldığına göre, kalb nurlandığı zaman ona şeytan musallat olamamaktadır. Aynı zamanda nefsten gelen havâtır da tefrik kabiliyeti gelişmiş olan böyle kalblerin sahipleri yukarıdaki makama ulaşabilmektedirler.<sup>871</sup>

Nefsten gelen havâtırın kolay kolay tanınamayacağı anlatan Sühreverdî, kalbin nurâniyetinin bir neticesi olarak zamanla bunun da nasip olacağını söyler:

“Zahire ait âdâbı tam olduğu gibi, batınî edepte de kemale eren temiz kalbler, semâ’vi kalblerden olurlar. Ve namaza girer gibi tekbir ile semâ’ya dahil olurlar. Allah Teâlâ semâ’yı şeytanların tasarruf ve tasallutundan korur. Bu yüzden şeytan, semâ’vî kalbe girecek yol bulamaz. Böyle kalbler için tehlike olarak bir tek nefsin havâtır<sup>872</sup> kalır.

866 Geniş bilgi için bkz. Uludağ, Süleyman, “Gayn”, TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, s. 417.

867 Sühreverdî, Rahîku’l-Mahtûm, 8. vr.

868 Sühreverdî, Avârif, vr.26b.

869 Sühreverdî, Avârif, vr.149b; a.m., Futuhât, vr. 7a.

870 Sühreverdî, Avârif, vr.148b.

871 Sühreverdî, Rahîku’l-Mahtûm, 8. vr.

872 Sühreverdî, havâtır, nefsanî, şeytanî, melekî ve ilâhî olarak dörde ayırır. bu durumu ise şu şekilde açıklar: nuranî vücuda kavuştuğundan şeytani hâtır yok olur. ilâhî hatır da yok olur çünkü elçi uzak olana gönderilir bu kul ise yakındır. Melekî hâtır ile nefsanî hâtır kalır. Fenâ tahakkuk edince hiçbir kalmaz. Sühreverdî, Futuhât, vr. 7b; a.m., İrşâd, vr. 10a. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz: Uludağ, Süleyman, “Hitap”, TDVİA., İstanbul 1998, c.XVIII, s. 163.

Nefsin havatırının kalb semâ'sına hücumları, şeytanın tasarrufunun kesilmesi gibi kolay kolay olmaz. Ancak Hakk'a yakınlıkları murat olunan kalbler yavaş yavaş bu yakınlığı elde edebilir ve semâ' katlarına yükselebilirler. Semâ' tabakalarının her birinde nefsin zulmeti diğerinden farklıdır. Semâ'vatı geçmek için, havatır daima nefsin zulmeti ölçüsünde azalır ve nihâyet Arş'ın önünde durur. Orada Arş'ın nurunun tesiriyle nefis havatırı tamamen kaybolur. Nefsin karanlığı kalbin nurunda, gecenin karanlığının gündüzün ışığında kaybolması gibi, yavaş yavaş kaybolur."<sup>873</sup>

Görüldüğü üzere şeytanın tasallutundan kurtulan kalblerin nefsin havatırından kurtulması da yine kalb nuraniyetiyle mümkün olabilmektedir.

#### 4. RUH

Arapça bir kelime olan ruh, raveha kökünden türetilmiştir. Lügatte, bedene hayat veren hoş bir rüzgar, güç, nefes, soluk, can, nefis, rahat, ferahlama, koku, enerjji,<sup>874</sup> insan vücudunda bulunan ve hayatın temeli ve sebebi olan gayr-i maddî cevher, manevî varlık, manevî benlik, kuvvet, cevvalik, rahmet, hareket, faaliyet, tesir, hayat veren şey, his, duygu, karakter, yaratılış, öz, can alıcı nokta, hayali varlık, bir maddeden elde edilen öz, uçucu sıvı, uçucu koku gibi manalara gelmektedir.<sup>875</sup>

Istilahta ise, latif ve Rabbanî bir cevher, ilâhî Zâtın Rubûbiyetinin ortaya çıkardığı nuranî bir cevher anlamında kullanılan bir tabirdir.<sup>876</sup>

Kur'ân-ı Kerim'de vahiy,<sup>877</sup> Hz. İsa,<sup>878</sup> Cebrail,<sup>879</sup> Kur'ân<sup>880</sup> gibi mânâlarda kullanılmıştır.

Ruh kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de çeşitli kalıplarda elli yedi yerde geçmektedir.<sup>881</sup>

Ruhun mahiyeti konusu tasavvufun literatürünün en çok tartışılmış konularından birisidir.

Mutasavvıfların bazıları, ruhun aslını ve özünü, idrak edilmesi mümkün olmayan latif bir cevher şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>882</sup> "Beşeriyetin tarih boyunca en çok fikir yoğurduğu meselelerin başında ruh konusunun geldiğini söyleyen İzmirli İsmâil Hakkı ise buna

873 Sühreverdî, Avârif, vr.106a.

874 er-Râgib el-İsfehânî, Müfredât, ss. 369-371; İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, c. II, s.455-466; Asım Efendi, Kâmus Tercemesi, c. I, ss. 885-886; Tehânevî, Keşşâf, c. 1, s. 540; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhît, s.282;el-Münâvî, et-Tevfik, ss.377-8;Suâd, el-Mu'cemu's-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 539-41; Abdü'l-Münim el-Hıfnî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 772-4; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasîf, s.380; Uzun, Mustafa, "Can", TDVİA, İstanbul 1993, c.VII, s. 139.

875 er-Râzî, Muhtârü's-Sihâh, s. 267; el-Münâvî, Muhammed Abdurraûf et-Tevkîf ala Mühimmâtî't Te'ârif, thk.: Dr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Beyrut 1410, s. 698; el-Cürçânî, et-Ta'rîfât, s.150.

876 Cürcanî, et-Tarifât, ss. 126-127; Gazâlî, İhyâ, III, s. 3-4; a. m., Meâricü'l-Kuds, s. 17.

877 Şûra,52; Mü'min, 15.

878 Nisâ, 171.

879 Bakara, 97; Nahl, 102; Şûara, 193.

880 Beyyine, 4; el-Mü'min, 15.

881 Abdalbâkî, Mu'cemü'l-Müfehres, ss. 413-14.

882 Kuşeyrî, er-Risâle, ss. 88; Gazali, İhyâ, c.III, s.6; a. m., Meâricü'l-Kuds, s. 20; Hemedânî, Hâce Yusuf, Rutbetü'l-Hayat s.77; Kâşânî, Mu'cem, s. 168; Neseî, İnsân-ı Kâmil, ss.19-31; İsmâil Fennî Ertuğrul, Maddiyûn Mezhebinin İzmihali, ss. 119-176, 544-590; Ateş Süleyman, İslam Tasavvufu, s. 520; Frager, Robert, Kalb Nefs ve Ruh, s. 30; Afîfî, Tasavvuf, s.137.

rağmen ne doğuda ne batıda, ne İslâm alimleri ne de filozoflar arasında ruh konusunun asla çözüme kavuşturulmadığını ve ruhun mahiyeti, varlığı ve beden ile münasebeti gibi konularda alimlerin ihtilaf ettiklerini ifade etmiştir.<sup>883</sup>

Cürcanî, insanî ruh için “O, ruh-i hayvanînin üstünde bilici ve idrak edici bir kuvvet olup emir âleminden gelmiştir. Akıl onun mahiyetini kavrayamaz”<sup>884</sup> der.

Gazâlî (ö.505/1111) de aynı paralelde, ruhun insanın görülmeyen, müdrük ve âlim olan bir parçası olduğunu söyler. Kalbe de, akla da aynı anlamı yükler.<sup>885</sup> Yine o, Ruhun insanın hakikati ve kendisi olarak tanımlar.<sup>886</sup>

İbn Arabî (ö.638/1240) de ruhun, beden denilen ölüm ve değişmeye tâbi olan karanlık ve karmaşık maddî cevherden<sup>887</sup> farklı, basit bir cevher olduğunu kabul etmektedir. O, ruhla canlı ve faal olan, faaliyetleri sadece hatırlama, hafıza, anlama, ayırt etme ve tefekkürden ibaret kâmil ve basit cevheri kastetmektedir. Onun her türlü bilgiyi almaya kabiliyeti vardır, hiçbir zaman soyut fikirleri almaktan yorulmaz.”<sup>888</sup>

Ruh hakkında insana az bir bilginin verilmiş olduğu hakkındaki âyet-i kerîme’den<sup>889</sup> hareketle Sühreverdî Hazretleri, bu konuda konuşmanın ifadesi en güç bir mesele olduğu ve susmayı tercih etmenin gerekliliği fikrindedir:

“Bilmek gerekir ki ruh konusunda konuşmak, ifadesi en güç bir mesele olduğundan bu hususta suskunluğu tercih etmek akıl sahiplerinin işidir. Cenâb-ı Hakk; ruhun durumunu yüceltmiş, bu konuda az bilgi vermek suretiyle ruhun hakikatini yaratıklardan gizlemiş ve şöyle buyurmuştur: “Sana ruhtan sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.”<sup>890</sup>

Mevlânâ (ö.672/1273) da bu âyete işâret ederek ruhun mahiyeti hakkında şöyle demektedir:

“Gerçekten arzda ve semâ’da insan ruhundan daha gizli bir şey yoktur. Cenâb-ı Hakk, yaş, kuru her şeyi aşikâr kıldı ama ruh için ‘O Rabb’inin emrindedir.’ diye onu mühürledi.”<sup>891</sup>

İsra Sûresindeki âyet-i kerîmenin sebab-i nüzûlü hakkında bir yahûdînin Hz.

883 İzmirî, İsmâil Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, İstanbul, 1339, s.300; Ruh hakkında geniş bilgi için bkz: Eş’arî, Ebu’l-Hasan, Makalâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn, Beyrut 1990, c.II, ss. 28-9; İbn Sinâ, Edhaviyyetü fi’l-Meâd, Beyrut 1984i, s. 133; Özarlan, Selim, İslam’da Ölüm ve Diriliş Öğretisi, Konya 2001, ss. 115-7; a.m., “Bir Kur’ân Âyeti Bağlamında Yaratıcıdan Razi/Hoşnut Olmak”, İlimi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 9, Ankara 2002, ss. 106-9; Erkal, Alternatif Düşünceler Sözlüğü, ss. 234-5.

884 Cürcanî, et-Tarifât, ss. 126-127.

885 Gazâlî, İhyâ, c. 3, s. 10.

886 Gazâlî, İhyâ, c. III, s. 4; a.m., Tehâfutu’l-Felâsife, Beyrut 1962, ss. 243-6; Dünya, Süleyman, el-Hakika fi Nazari’l-Gazâlî, Mısır 1980, ss. 298-312; Aksekili, A.H., “Gazalî’nin Ruh Hakkındaki Telakkiyatı”, Mahfil, İstanbul 1338, sy., 6, s. 119.

887 Kutluer, İlhan, “Cevher”, TDVİA, İstanbul 1993, c.VII, ss. 450-5; Ayr. bkz. Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, Selçuk Yay., Ankara 1992, s. 256.

888 Afifî, Muhyiddin İbnu’l-Arabî (ö.638/1240)’nin Tasavvuf Felsefesi, s. 112; Karş. İbnu’l-Arabî (ö.638/1240), el-Futûhâtü’l-Mekkîyye, (I-IV), Mısır 1293 h., II, ss. 912-913.

889 İsra, 85.

890 Sühreverdî, Avârif, vr.143a.

891 Mesnevî, c.VI, 2903.

Peygamber (s.)'i imtihan kastıyla “Ruhun mahiyeti nedir?” diye sormasını anlatan Sühreverdî, bu soruya Peygamber Efendimizin cevap vermeyip susmasını delil getirerek bu konuda susmanın daha doğru olacağını söylemektedir.

“Cenâb-ı Hakk'ın, kendisine keramet kabiliyeti vererek meleklerden yüksek bir mevkiye eriştiği insanoğlu; ruhun mâhiyetini suâl edince Cenâb-ı Hakk bu konuda insana pek az bilgi verildiğini bildirmiştir.

İbn Abbâs (r.a.) anlatıyor: Bir yahûdi Hz. Peygamber (s.)'e “Rûh nedir? Bize anlat. Cesette bulunan ruha nasıl azap edilir?” diye sordu. Hz. Peygamber (s.)'e bu konuda bir şey indirilmemişti. O sebeple Hz. Peygamber (s.) onlara cevap vermedi. Bunun üzerine Cebrail (a.s.) yukarıdaki âyet-i celfleyi getirdi de Rasûlullah (s.) rûh ve mahiyeti hakkında bilgi vermekten Cenâb-ı Hakk'ın vahyi ile kaçındı ve sustu. Bütün ilimlerin mâdeni ve hikmetlerin kaynağı olan Hz. Peygamber'in sustuğu ve konuşmaktan kaçındığı yerde bir başkasının mevzûya girmesi ve bu hususta bir şeyler söylemesi nasıl caiz olur?”<sup>892</sup>

Görüldüğü üzere ruhun mahiyetini sual eden yahûdiye sorusunun cevabı verilmemiş aksine bu konuda insana az bilgi verildiği gerçeği ifade edilerek konunun insanın kavrama sınırlarının dışında bulunduğu zimnen ifade buyrulmuştur.<sup>893</sup> Sühreverdî de konuya bu açıdan bakmış ve ruhun mahiyeti konusunda konuşmaktan kaçınmanın doğruluğunu ifade etmiştir.

Ruhun mahiyeti hakkında konuşmanın insanı bir sonuca ulaştırmayacağını ve ancak kısır bir döngüye düşüreceğini beyan eden Sühreverdî, akıl ve nakil sahiplerinin bu konuda ihtilaf ettikleri kadar hiçbir konuda ihtilaf etmediklerini de vurgular. O şöyle der:

“Bu hususta, faydasız işlerle uğraşmaya düşkün, susulması gereken her yerde aklına güvenen, çevresi hırslarla kuşatılmış insan nefsi, gerçekleşmiş yada gerçekleşmesi imkânsız bazı olayları dikkate alır. Ruhu, fikrî plânda serbestçe değerlendirmeye başlar ve onun mâhiyetini kavrama konusunda değişik maceralara girerse, fikir ve yorumlar o kadar çoğalır ki, uçsuz-bucaksız sahalarda yolunu şaşırır ve bir kısır döngü içinde kıvranan insan hâlini alır. Akıl ve nakil sahipleri rûh konusunda ihtilâfa düştükleri kadar hiçbir konuda ihtilâf etmediler. Bu hususta pek çok şey söylendi ve yazıldı.

Bu konuda nefisler ve insanlar aczini itiraf ederek haddini bilip sussaydı, daha iyi ve daha güzel olurdu.”<sup>894</sup>

Ruhun mahiyeti hakkında kendisi bir yorum yapmayan Sühreverdî Hazretleri, bununla birlikte Avârif adlı kitabına, şeriata sıkı sıkıya bağlı sâdıkların bu konuda yaptıkları yorumları eklemiştir. O bunu şu şekilde ifade eder:

“Biz rûh konusunda konuşan, şeriata bağlı olmayan kimselerin sözlerini kitabımıza almaktan kaçındık. Çünkü bu sözler, doğru yoldan sapan, fesat tarafına kayan, peygamberlere tâbi olarak hidâyet nurundan nasibini almamış akıl sahiplerinin sözleridir.

892 Sühreverdî, Avârif, vr.143a.

893 Bkz. Taberî, Câmîu'l-Beyân, c. XV., ss.154-56; Beğavî, Tefsir, c. III., s. 494; Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, c. III. ss.254-54; Beydâvî, Tefsir, c.III., s.464; İbn-i Kesîr, Tefsir, c.III., s. 362; Âlûsî, Ruhû'l-Me'ânî, c.XV., ss. 151-53; Bursevî, Ruhû'l-Beyân, c.V., s. 51.

894 Sühreverdî, Avârif, vr.143a.

Ruh hakkında fikir yürüten şeriata sınımsız bağlı kimselerin sözlerine gelince; bunlardan bir kısmı akıl yürütme ve nazar yoluyla hükümler çıkararak konuşmuş, diğer bir kısmı, akıl yürütmekle değil de zevk ve vecd yoluyla hissettiklerini söylemiştir. Hatta sūfî şeyhler bile rûh ve ruhun mahiyeti hakkında fikir belirtmişlerdir. Bu konuda, Hz. Peygamber (s.)'in edebine uyararak susmak daha iyi olurdu ama biz bunların bir kısmını zikretmekten kendimizi alamadık.”<sup>895</sup>

Bütün bunları ifade eden Sühreverdî Hazretleri, kendisinin durumunu da şu şekilde açıklar:

“Bana gelince, rûh hususunda, eksiksiz olarak naklettiğim bilgiler dışında şahsî bir malûmatım yoktur. Rûh konusunda konuşmamak ve susmayı tercih etmenin daha doğru olduğuna inanıyorum. “Doğruyu en iyi bilen Allah’tır.” derim.”<sup>896</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî Hazretleri ruh konusunda herhangi bir malumatı olmadığını yazmaktadır. O sadece şeriata sınımsız bağlı sâdık şeyhlerin ruh hakkındaki sözlerini nakletmiştir.

Sühreverdî Hazretleri, ruhun mahiyeti hakkında ilk olarak Cüneyd-i Bağdadî’den bir nakilde bulunur. Cüneyd-i Bağdadî (ö.297/909) (k.s.)’in ruhun mahiyeti ve hakikati hakkındaki bilgiyi Allah Teâlâ’nın kendine has kıldığını ve bu hususta verilen bilgilerin dışında konuşmanın doğru olmayacağı<sup>897</sup> şeklindeki görüşünü nakleden Sühreverdî, ruh hakkında konuşmanın tevil hükmüne gireceğini söyleyerek, bu konuda konuşanları savunmada açık bir kapı bulmaya çalışır. Şöyle der:

“Ancak yine de, sâdıkların rûh konusundaki söz ve hareketlerine itibâr eder ve onları bir kenara atmayız. Sâdıkların bu husustaki konuşmalarını Allah’ın kelâmı ve vahy ile indirilmiş olan âyetlerinin tevili olarak değerlendirmek daha doğrudur. Çünkü bu tür konularda Cenâb-ı Hakk, tefsiri yasaklamış, tevili serbest bırakmıştır. Tefsir konusunda konuşmak ise ancak, nakille mümkündür. Tevile gelince, akıl ve düşünce bu konularda bir yere kadar belli şeyler söyleyebilir. Söylenenler ise, âyetlerin mânâsından anlaşılan, kat’î bilgi ve delâletlere dayalı yorumlar olmalıdır. Hâl böyle olunca, rûh hakkında konuşulmasına veya aktarılmasına imkan tanıyan bir görüş ve açık bir kapı bulunmaktadır.”<sup>898</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, kendisi ruh konusunda yorum yapmazken daha sâdıkların bu konuda konuşmasını mevcut âyetlerin bir tevili olarak görmektedir. Ona göre bu tür konularda tefsir yasaklanmış iken tevil serbest bırakılmıştır. Çünkü tefsir ancak nakille mümkün iken; tevil akıl ve fikir yürütme ile yapılabilir. Ancak yapılan tüm tevillerin kat’î bilgi ve delâletlere dayalı olması şart koşulmaktadır.

Yine Sühreverdî, Ebû Abdullah en-Nebhânî’nin ruhun dokunma duyusundan üstün bir cisim olduğu şeklindeki tanımını naklettikten sonra ruhun mahiyeti hakkında

895 Sühreverdî, Avârif, vr.143a; Avârifte ruh hakkında bu aktardıklarından başka kendi keşfi bilgilerini de Futuhât adlı risalesinde anlatır. Sühreverdî, el-Futuhât, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa, 1382, vr.2b.

896 Sühreverdî, Avârif, vr.145a.

897 Sühreverdî, Avârif, vr.143b.

898 Sühreverdî, Avârif, vr.143b.

konusulmasının doğru olmadığını söyleyen Nebhânî'nin, ruhun cisim olduğunu söyleyerek konuştuğunu ifade eder:

“Rûh, his ve duyulardan lâtif, dokunma duyusundan üstün bir cisimdir. Onun hakkında mevcut bilgilerin dışında bir şey söylenemez.” demiştir. Bu zat, rûh konusunda konuşmayı doğru bulmadığı hâlde, kendisi ruhun cisim olduğuna hükmetmiş ve bir nevi o da konuşmuştur.”<sup>899</sup>

“İbn Atâullah el-İskenderî: “Allah Teâlâ ruhları, cesetlerden önce yarattı. Cenâb-ı Hakk'ın: “Sizi (ruhlarınızı) yarattık. Sonra size şekil verdik. (Cesetlerinizi yarattık.)”<sup>900</sup> âyet-i celilesindeki ifadesi buna işaret etmektedir.” demiştir.”<sup>901</sup>

Sühreverdî, İbn Ataulah'ın bu sözünü nakleder fakat olumlu veya olumsuz herhangi bir yorumda bulunmaz.

Sühreverdî Hazretleri, “Ruh, kesif olan bedendeki lâtif olan görme kabiliyeti gibi, yine kesif olan bedende mevcut lâtif bir cevherdir.” ve “Ruh bir yorumdur. Eşya onunla kâimdir.” türündeki fikirleri de nakleder ve bu iki görüşün ruhun cesetlere canlılık veren “ihya” mânâsında yorumlanması dışında şüpheli tarafları olduğunu söyler ancak bu şüpheli tarafların neler olduğu konusunda bilgi vermez.<sup>902</sup>

Yine Sühreverdî, “Yaratma, Hâlık olan Cenâb-ı Hakk'ın sıfatı olduğu gibi, ihya da Muhyî olan Allah'ın sıfatıdır.” der. Âyet-i Kerime'de: “De ki ruh, Rabbimin emrindedir.”<sup>903</sup> buyurulmuştur. Allah'ın emri, kelâm-ı İlâhîsidir. Kelâmı ise mahlûk değildir. Yâni; Allah Teâlâ'nın “diri ol” emri ile diri olan, diriliğe kavuştu demektir.” şeklindeki sözleri de nakleder ve şu yorumu yapar: “Buna göre rûh, cesette bir mânâ değil, ona canlılık veren ayrı bir cevherdir.”<sup>904</sup>

Sühreverdî, ruhun âraz mı cisim mi olduğu konusunda kelamcılarının fikirlerini de nakleder: “Kelamcılarının bir kısmı da: ‘Ruh, yeşil ve taze çubuğun içinde bulunan su gibi, kesif bedenle içice girmiş, latif bir cisimdir,’ derler. Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin tercihi bu yöndedir. Kelamcılarının çoğu ruhun âraz ve vasıf olduğu fikrini benimsemiştir.”<sup>905</sup>

Ancak Sühreverdî, bu fikre karşı çıkar ve ruhun urûcunun ve hübüttunun mevzu bahis olmasından hareketle âraz olamayacağını ifade eder. Çünkü ârazların kendi başlarına hareketleri söz konusu değildir. “Ne var ki, ruhun, berzahta gidip-gelme (tereddüd), iniş ve çıkış (hübût ve urûc) kabiliyetine sahip bir cisim olduğuna delâlet eden haberler, bunların fikirlerini reddetmektedir. Ruhun bu vasıfları ile tanıtılması onun cisim olduğunu gösterir. Hâlbuki âraz, belli bir vasıf ile tarif edilmez. Vasıf mânâ kabul edilirse o takdirde,

899 Sühreverdî, Avârif, vr.143b.

900 el-A'raf, 11.

901 Sühreverdî, Avârif, vr.143b.

902 Sühreverdî, Avârif, vr.143b; Ruhun cevher olduğuna dair deliller hakkında geniş bilgi için bkz: Gazâlî, Meâricü'l-Kuds, ss. 23-8; Ruhun özellikleri hakkında geniş bilgi için bkz: Aşkar, Mustafa, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Reenkarnasyon Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi, Ankara 1999, y. 1, sy. 3, s.88; Koç, Turan, Ölümsüzlük Düşüncesi, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, ss. 32-3; Descartes, Felsefenin İlkeleri, çev.: Mesut Akın, Say Yay., İstanbul 1995, s. 43.

903 İsra, 85.

904 Sühreverdî, Avârif, vr.143b.

905 Sühreverdî, Avârif, vr.144b.



mânâ yine kendisi gibi bir mânâ ile kâim olamaz.”<sup>906</sup> demektir.

Burada da açıkça görüldüğü gibi Sühreverdî, ruhun âraz olmadığını söyleyebilmekte fakat cisim olduğu konusunda sarahatle bir ifade kullanmaktan kaçınmaktadır.

Sühreverdî Hazretleri, ruhların, cesette bir mana ve arâz olmadığını, bedende ayân olduğu fikrindedir. “Ruhlar, bedende bir a’râz, sıfat ve vasıf değil, cevher, zât ve ayndır.”<sup>907</sup> demektir. O bu görüşüne delil olarak da şu hadîs-i şerîfleri nakleder:

“Sa’îd b. el-Müseyyib, Selmân el-Fârisî (r.a.)’den: “Mü’minlerin ruhları, cesetlerine tekrar dönünceye kadar, yerden berzaha gider, dilediği miktarda yer ile gök arasında dolaşır.” dediğini rivâyet etmiştir.”<sup>908</sup>

“İnsanlardan biri ölüp de ruhlar alemine geldiğinde, tanıdıkları ile konuşur ve haber sorarlar, Cenâb-ı Hakk, dünyada yaşayan insanların amellerini ruhlara arz etmek üzere bir melek görevlendirmiştir. Ölümlere, dünyadaki insanların, cezaı gerektirecek bir günah işlediği arz edildiğinde onlar: “Ona yardımcı olmak üzere Allah’tan özür diler, ona vekâleten af dileriz.” derler. Çünkü, Allah Teâlâ’nın, yaptığı hatâdan dolayıtebbe edip özür dileyen kimseden daha fazla sevdiği hiç kimse yoktur. Haber’de Hz. Peygamber (s.)’den şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “Pazartesi ve perşembe günleri insanların amelleri Allah Teâlâ’ya arz edilir. Cuma günleri de Peygamberlere, anne ve babalara gösterilir de, onların iyilikleri ile sevinirler. Sevinçlerinden yüzlerinin beyazlığı ve parlaklığı artar. Öyle ise Allah’tan korkun ve ölümlerinize, yaptığınız kötü amellerle eziyet etmeyin.”<sup>909</sup>

“Diğer bir haberde ise: “Amelleriniz ölmüş olan akraba ve yakınlarınıza gösterilir. Eğer amelleriniz iyi ise sevinirler, değilse: “Allah’ım, onları, bize hidâyet ettiğin gibi hidâyete erdirmeden öldürme.” şeklinde dua ederler.” buyurulmuştur.”<sup>910</sup>

Sühreverdî Hazretleri, bu delilleri naklettikten sonra; “Yukarıda verdiğimiz haberler ve sözler, ruhların, cesette bir mana ve arâz olmadığını, bedende ayân olduğunu gösterir. Yâni bedende bir âraz, sıfat ve vasıf değil, cevher, zât ve ayndır.”<sup>911</sup> diyerek yorumlamıştır.

906 Sühreverdî, Avârif, vr.144b; Aynı görüş Gazâlî (ö.505/1111)’de de yer alır. Gazâlî, Meâricü’l-Kuds, s. 25.

907 Sühreverdî, Avârif, vr.144b; Bu manada Gazâlî (ö.505/1111) de ruhun hisle idrak edilemezliğini kaydeder. Gazâlî, Meâricü’l-Kuds, s. 24.

908 Sühreverdî, Avârif, vr.144a.

909 Sühreverdî, Avârif, vr.144a; Hadisin kaynağı için; Müslim, Birr, 35-36; Ebû Dâvûd, Sıyam, 43; Neseî, Sıyam, 70; Bu konuda benzer rivâyetler için bkz: İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbü’r-Rûh, çev. Şaban Haklı, İz Yayın-cılık, İstanbul 1993, ss.11-2.

910 Sühreverdî, Avârif, vr.144a.

911 Sühreverdî, Avârif, vr.144a-b; Aristoteles ile Platonun insan ve ruh anlayışları bir birinden farklıdır. Aristoteles’e göre ruh beden şekil kazandıran onu belli bir insanın bedeni kılan bir form ve o bedenin bir yetkinliği olurken Platon’a göre ruh tek başına ve yanlı kedisi için varolan basit bir cevher olmaktadır. Sühreverdî’nin ruhun mahiyeti hakkındaki düşüncesi tam anlamıyla olmasa da ruhun cevher olduğunu düşünmesi yönünden Platon’un anlayışına yakındır.bkz: Nadir, A.N., en-Nefsü’l-Beşeriyye İnde İbn Sina, Beyrut 1968, s. 40; Ülken, H. Z., İbn Sina’nın Psikolojisi, s. 333; Akseki, A.H., “Ruhiyat-Mabadettabia”, Büyük Türk ve Tıp Üstadı İbn Sina, Şahsiyeti ve Eserler Hakkında Tetkikler, TT Kurumu Yay., İstanbul 1937, s. 1. İbn Sina da ruhun cevher olduğunu düşünmekte ve hangi ruh aşamasında bulunursa bulunsun kesinlikle ölümsüz olduğuna inanır. Bkz: İbn Sina, Risaletü Adhaviyye fi Emri’l-Meâd, Mısır 1949, ss. 98-9; a.m., el-İşârât ve t-Tenbîhât, Kahire 1985, s. 243; Dağ, Mehmet, “İbn Sina’nın Psikolojisi”, ss. 320-6; Atay, Hüseyin İbn Sina’da Varlık Nazariyesi, Ankara 1983, s. 109; Descartes de ruhun bedenden apayrı bir şey olduğunu ve beden olmadan da hayatını sürdürebileceğini düşünür. Descartes, Metod Üzerine Konuşma, ter: M. Karasan, ME Basimevi, İstanbul 1986, s. 35-6; a.m., Ruhun İhtirasları, Ter: M. Karasan, ME Basimevi,

Sühreverdî Hazretleri, ruhun cevher, zat ve ayn olduğunu söyleyerek ruhun mahiyeti hakkında fikir beyan etmiştir. Her ne kadar kendisi bu konuda susmaya gayret etmişse de naklettiği Hadis-i Şeriflerden bu sonucu çıkarmadan da edememiştir.

Birçok mutasavvıf da ruhun âraz ve sıfat değil, cevher ve ayn olduğu fikrinde Sühreverdî ile müttefiklerdir. Buna göre ruh bedende var olduğu sürece Allah o bedene hayat verir; ancak onun canlılığı ruhla değil, hayatladır.<sup>912</sup>

İbn Arabî (ö.638/1240)'ye göre de ruh, ne bir cisimdir ne de bir âraz; emir âlemine ait bir cevherdir. İlâhî emir de ne bir cisim ne de bir ârazdır; ilk akıl gibi bir güçtür.<sup>913</sup>

Sühreverdî, ruhun kıdemi konusunda da susmanın doğru bir karar olduğunu düşünür:

“Kelâmcılar, bütün varlıklar, kadim, cisim, cevher ve âraz olmak üzere dört gruba hasredilmiştir. Rûh bunlardan hangisine dahildir? diye sormuşlardır. Bazısı ruhun âraz, bazıları da yukarıda belirttiğimiz gibi cism-i lâtif olduğunu söylemiştir. Bir kısmı da, ruhun emr-i ilâhî olduğunu, emrin kelâm, kelâm-ı ilâhî'nin de kadim olduğunu dikkate alarak ruhun kıdemi yolunu tercih etmiştir. Bu konuda sözü daha fazla uzatmadan susmak için en güzelidir.”<sup>914</sup>

Gazâlî (ö.505/1111) ise beşerî ruhların hâdis olduğunu kaydederek<sup>915</sup> bunun aksini meydana çıkaracağı yanlısı düşünceleri ortaya koyar.<sup>916</sup>

---

Ankara 1972, s. 28; Descartes'in ruhun ölümsüzlüğü ile düşüncesi için bkz: Descartes, Felsefenin İlkeleri, Ter: M. Karasan, MGSB, Yay., İstanbul 1988, s. 28-9; a.m., Metafizik Düşünceler, Ter: M. Karasan, ME Basımevi, İstanbul 1967, s. 27; Laberthonniere, Descartes Üzerine Tetkikler, ter: M. Karasan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1977, s. XXIX. Ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi Roma Katolik İlahiyatında da ortak bir kabul görmüştür. Bkz Hick, J., Philosophy of Religion, Prentice-Hall, Inc., New Jersey 1963, s. 49; Uludağ, Süleyman, “Devir”, TDVİA., İstanbul 1994, c.IX, ss. 231-2.

912 Kelâbâzî, Taarruf, s. 99; Kuşeyrî, er-Risâle, ss. 88; Hucvirî, Keşfu'l-Mahcub, ss. 390-391; İbn Kayyım, Kitâbu'r-Ruh, s. 47; Gazâlî (ö.505/1111)'ye göre ruhla beden arasındaki ilişki, mal ve mal sahibi arasındaki ilişkinin aynısıdır. Malın yok olması mal sahibinin de yok olmasını gerektirmediği gibi maddeden bağımsız olarak bulunan bir şeyin yok olacağını düşünmek de alken mümkün değildir. Gazâlî, Meâricü'l-Kuds, s. 20; Dünya, el-Hakika fi nazari'l-Gazâlî, s. 260; İbn Rüşd ise ruhun “fertlerin çoğalmalarına sebep olan arazlardan soyutlanmış olsa da yine de kişinin tabiatından ayrı olmadığını” düşünür. İbn Rüşd, Kitabu't-Tehâfüt, Mısır 1302, s. 137; Holm, Din Psikolojisine Giriş, ss. 76-7.

913 Afifi, Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö.638/1240)'nin Tasavvuf Felsefesi, s. 112. Krş. İbnu'l-Arabî (ö.638/1240), el-Futûhâtu'l-Mekkîyye, (I-IV), Mısır 1293 h., II, ss. 912-913; İbn Arabî'nin bu düşüncesini Farabî'de de görmekteyiz. Bkz: Farabî (ö.638/1240), Kitabu Arâi Ehl-i Medineti'l-Fadila, Beyrut 1985, ss. 142-3; Aydın, Mehmet, “The Ethics of Self-Realisation with a Special Reference to al-Farabi”, Ankara Üniv İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXV., Ankara 1981, ss. 136-7; a.m., “İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı” İbn Sina Ölümünün Bininci Yılı Armağanı 1984, TT Kutumu Basımevi, Ankara 1984, s. 438; Fakhry, Majid, A History of Islamic Philosophy, Columbia Uni, Pres, New York 1970, s. 146.

914 Sühreverdî, Avârif, vr.144b. Ruhun kıdemi konusu için bkz: John McTaggart-Ellis McTaggart, Some Dogmas of Religion, Greenwood Pres, New York 1968, ss. 112-4.

915 Gazâlî, Meâricü'l-Kuds, s. 87. Gazâlî (ö.505/1111), ruhların bedenden ayırdıktan sonra varlıklarını devam ettirmeleri durumun tersine sonradan yaratılmış varlıklar oldukları için anne karnındaki varoluşlarından önce onların bir varlığa ve ferdiyete sahip olamayacaklarını düşünür. Bkz: Gazâlî, Tehâfüt, s. 55,229; A.m., el-Maznûnu's-Sağır, s.95-7; a.m., İhyâ, c.IV, s. 496-7. Hem Müslüman hem de Hıristiyan kelâmcılar ve düşünürler ruhun, sonradan Tanrı tarafından bedenle birlikte yaratıldığını düşünürler. Bu düşünce Tanrının varlığına inananın doğal bir sonucudur. Bkz: Patterson, R. L., Plato on Immortality, The Pennsylvania State Univ. Pres, Pennsylvania 1965, s. 72; Ruhun ezeliyeti ile ilgili bir yorum için bkz: Akseki, Ahmed Hamdi, “Süfîye-i Kiram Hazarâtının Ruh Hakkındaki Tarz-ı Terakkileri”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 13, s. 383-93.

916 Sühreverdî de ruhun yaratıldığı düşüncesindedir. Sühreverdî, İrşâd, vr. 11b.

Yine Gazâlî (ö.505/1111) bedenın ölmesiyle ruhun ölmeyeceğini kaydeder ve bekasını akli ve nakli delillerle ispata çalışır.<sup>917</sup>

İbn Arabî (ö.638/1240) de ruhun ölümsüzlüğü fikrindedir.<sup>918</sup>

Sühreverdî Hazretleri, bedenlerde bulunan ruh'tan başka bir ruh türünden daha bahseder. Aslında Hz. Peygamber'e mahiyeti hakkında soru sorulan ve Peygamberimizin sustuğu "ruh"un bu ruh olduğunu ve üzerinde konuşma yaşağı bulunan konunun da bu konu olduğunu ifade eder. Bedenlerde bulunan ruh hakkında ise konuşulmasının yasak olmadığını vurgular. O şöyle demektedir:

"Nakledilen bilgilere göre, mâhiyeti Hz. Peygamber (s.)'den sorulan ve yukarıda tanı-tılan ruh, bedende bulunan ruhtan ayrı bir şeydir. Bu durumda bedende bulunan ruhlar üzerinde konuşmak caizdir ve üzerinde fikir yürütmek yasak da değildir."<sup>919</sup>

Sühreverdî, Hazreti peygamber (s.)'e mahiyeti sorulan ruhun ihtilaf konusu olduğunu ve bazı alimlerin, 'Cebrâil'dir,' dediklerini anlatır.<sup>920</sup> Hazreti Ali (r.)'den onun bir melek olduğu, yetmiş bin yüzü, her yüzünde yetmiş bin dili, her dilinde de Allah'ı zikrettiği yetmiş bin lügati olduğu şeklindeki bir haberi de nakleder.<sup>921</sup>

Yine, Abdullah b. Abbas (r.)'dan, gökten inen her meleğin beraberinde bulunan, şekli insana benzeyen Allah'ın mahlukatından bir varlık olduğu yolundaki bir haberi<sup>922</sup> de nakletmiştir.

Sühreverdî, mahiyeti sorulan bu ruh hakkında Tabiînden olan Mücâhid'in: "Rûh, meleklerden olmadığı hâlde, insan şeklinde, eli, ayağı ve başı bulunan, yemek yiyen bir yaratıktır."<sup>923</sup> sözüyle; Saîd b. Cübeyr'in: "Allah, Arş-ı A'lâ'nın dışında ruhtan daha büyük bir şey yaratmamıştır. Eğer rûh, yedi kat yer ile yedi kat göğü bir lokmada yutmak isteseydi mutlaka bunu yapabilirdi, ruhun yaratılış şekli bir yönü ile melekler, diğer yönü ile insan şeklindedir. Kıyamet günü, beraberinde melekler bir saf hâlinde dizili iken Arş'ın sağ tarafından kalkar, gelir. O tevhid ehline şefaât edenlerdendir. Ruh ile melekler arasında nurdan bir perde olmasaydı, semâ' ehli onun nurundan yanar kalırdı."<sup>924</sup> şeklindeki sözünü nakletmektedir.

917 Gazâlî, Meâricü'l-Kuds, ss. 99-104.;a.m., el-Maznûnu's-Sağîr, Mısır 1308, s. 95; a.m., Tehâfutu'l-Felâsife, ss. 230-1.

918 Affî, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, s. 112; Diğer görüşler hakkında geniş bilgi için; İbn Kayyım, Kitâbu'r-Ruh, ss. 193-210; Platon da ruhun ölümsüzlüğüne inanır. Onun ruhun ölümsüzlüğüne dair üç delili vardır. Geniş bilgi için bkz: Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi, ss. 28-30. Ayr bkz: Patterson, Plato on Immortality, ss. 22-3; Kant de bu düşüncededir. Aydın, Mehmet S., Tanrı Ahlâk ilişkisi, TDV Yay., Ankara 1991, s.44; İbn Rüşd de ruhun ölümsüzlüğüne inanır. Ancak o, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra faali-yetinden söz edilemeyeceğini kaydeder.bkz. İbn Rüşd, Menâhicü'l-Edille fi Akâid-i'l-Mille, Mısır 1964, ss. 246-7. Daha ayrıntılı bilgi için bkz: Eş'arî, Ebu'l-Hasan, Kitabu Makâmât-i'l-İslamiyyîn ve İhtilâf-i'l-Musallîn, İstanbul 1929, s. 33-4; Harputî, Abdullah, Tenfihu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslam, İstanbul 1330, s. 141; İbn Ebi'l-İzz, Şerhu Akidetü't-Tahaviyye, Beyrut 1984, s. 392; İzmirli, İ. H., Yeni İlmî Kelam, Ankara 1981, ss. 195-6; Şemseddin, M., Felsefe-i Ülä: İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri, İstanbul 1341, s. 128-9.

919 Sühreverdî, Avârif, vr.144a.

920 Sühreverdî, Avârif, vr.143b; Benzer yorumlar için bkz: Guenon, Rene, İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Top-lu Bakış, s. 57-8.

921 Sühreverdî, Avârif, vr.143b.

922 Sühreverdî, Avârif, vr.143b; Benzer rivâyetler için bkz: İbn Kayyım, Kitâbu'r-Ruh, s. 279.

923 Sühreverdî, Avârif, vr.143b.

924 Sühreverdî, Avârif, vr.143b.

Ancak görüleceği üzere ortada içinden çıkılmaz bir durum vardır. Bir tarafta “melektir” diyen Hz. Ali (r.), öbür tarafta tam zıddını söyleyen diğer alimler. Bu konuya hiç temas etmeyen Sühreverdî, bu görüşlerin ancak semâ’î olabileceğini, sahabe ve Tabiîn bunları Hazreti Peygamber (s.)’den duyarak nakletmiş olabileceklerini, başka türlü bu konuda fikir sahibi olunamayacağını bildirmektedir. O zaman da sorun daha başka mecralara kayarak “bu anılan ruhlar, birbirinden farklı ruhlar mı?” sorusunu akla getirmekte veya bu rivâyetlerin sıhhati üzerine bizleri düşündürmektedir.

“Ashâb ve Tabiîn âlimlerinden nakledilen bu sözler, Hz. Peygamber (s.)’den konu ile ilgili kendilerine ulaşan sözlerinin duyulması veya nakledilmesinden başka bir şey değildir.”<sup>925</sup>

Bu noktada, Sühreverdî’nin, yukarıda naklettiğimiz “Nakledilen bilgilere göre, mâhiyeti Hz. Peygamber (s.)’den sorulan ve yukarıda tanımlan ruh, bedende bulunan ruhtan ayrı bir şeydir. Bu durumda, bedende bulunan ruhlar üzerinde konuşmak caizdir ve üzerinde fikir yürütmek yasak da değildir.”<sup>926</sup> sözünü tekrar ele almamız gerekmektedir.

Hazreti Peygamber (s.)’e mahiyeti sorulan ruh, eğer bedenlerde bulunan ruh-i ulvî veya ruh-i insanî değil ise Sühreverdî’nin dediği gibi bedenlerde bulunan ruh hakkında konuşmak serbesttir ki zaten hem kendisi hem de hemen hemen tüm alimler bu konuda fikir beyan etmişlerdir. Fakat bununla beraber, mahiyeti sorulan ve hakkında Hazreti Peygamber (s.)’in sustuğu ruh, bedende bulunan ruh dışında yukarıda değişik haberlerle ve tutarsız bir şekilde tanımlanan diğer ruh ise, bu haberleri kim vermiştir. Bu nakledilen bilgiler, Sühreverdî Hazretlerinin de belirttiği gibi ancak semâ’en veya naklen verilebilecek mahiyette bilgiler olup insanın kesbi ile elde edilecek bilgiler değildir. Hem Hazreti Rasûlullah (s.), bu konuda susmuş hem de bu bilgiler bize Ashâb ve Tabiîn vasıtasıyla bize ulaşmıştır ki bu durum da yine çelişkili bir durumdur.

“Ruh, kalbe tevdi edilmiş güzel bir sıfat ve ahlâkın membaı olan bir lâtifedir.” denilmiştir.<sup>927</sup> Göz görme, kulak duyma, burun koklama, ağız tatma yeri olduğu gibi, nefis kötü sıfatların, ruh da iyi ve güzel sıfatların mahâllidir.”<sup>928</sup>

Ruhun mahiyeti hakkında yorumda bulunmayan Sühreverdî Hazretleri, ruhun iyi ve güzel sıfatların mahâlli olduğunu söylemektedir. Buna göre ruh, güzel ahlâkın kendisinde meydana geldiği ve beslendiği esas kaynak olmaktadır. Yine ruh, bütün güzel hasletlerin de mahâlli ve menbaıdır.

Sühreverdî, ruhları, ruh-ı insanî / ruh-ı ulvî ve ruh-ı hayvânî olarak ikiye ayırır:

“Ulvî ve semâ’vî olan ruh-ı insanî, emir aleminden, beşerî olan ruh-ı hayvanî de halk âleminde. Beşerî olan ruh-ı hayvanî, ulvî olan ruh-ı insanî’nin yeri ve mekânıdır. Ruh-ı hayvanî, kalbten kaynaklanan, his ve hareket gücünü taşıyan, latîf bir cisimdir...Ruh-ı

925 Sühreverdî, Avârif, vr.144a.

926 Sühreverdî, Avârif, vr.144a.

927 Bu sözü İrşâd’da kendisi de tekrarlar. Sühreverdî, İrşâd, vr. 11b.

928 Sühreverdî, Avârif, vr.146a; Benzer düşünce için bkz: ; Haksever, Ahmet Cahid, “Turhâllı Mustafa Efendi ve Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 13, s. 374-5.

hayvanî, damarların içerisine yayılır. Bu diğer hayvanlarda da vardır. Duyu organları<sup>929</sup> gücünü bu ruhtan alır.”<sup>930</sup>

Görüldüğü üzere ruh-ı insânî'nin emr aleminde,<sup>931</sup> ruh-ı hayvanî ise halk aleminde olduğunu söylemektedir.

Gazâlî (ö.505/1111) ise ruhu nebatî, hayvanî ve ilâhî olmak üzere üç kısımda ele alır.<sup>932</sup>

Yine Sühreverdî, ruhların; “Berzaha dolaşan, dünyevî ahvâlî ve melekleri gören, insanların durumları ile ilgili semâ'da yapılan konuşmaları duyan ruhlar, Arş'ın altındaki ruhlar, cennetlerde uçan, dilediği ve gücü yettiği kadar hayatı boyunca Allah'a doğru koşan ruhlar”<sup>933</sup> olmak üzere kısımlara ayrıldığını da nakleder.

Dikkat edilirse bu sınıflandırma, ruhları mahiyetlerine göre bir tasniften ziyade, ruhların hâlleri ve makamları dikkate alınarak yapılmış bir sınıflandırmadır.<sup>934</sup>

Yine Sühreverdî, Ebû Sa'îd el-Kuraşî (ö.599/1202)'nin: “Ruhlar, hayat ve memat ruhu olmak üzere iki çeşittir. Bu ikisi bir araya gelirse cisim akıllı olur. Ruh-u'l-memat, bedenden ayrıldığı vakit onu bir ölüye çeviren ruhtur. Ruh-u'l-hayat ise nefeslerin kendisi ile alınıp verilebildiği, yeme ve içme gücü benzeri kuvvetlerin kendisinden kaynaklandığı ruhtur.”<sup>935</sup> sözünü nakleder.

Anlaşıldığına göre; bu şekilde farklı isimlerle anılsa da ruh-ı hayat dediği ruh-ı hayvanî, ruh-ı memat dediği ise ruh-ı ulvî olmaktadır.

Buna göre, insanın hakikatinde nefis ve ruh iki kutup gibidir. Pozitif kutba ruh, negatif kutba nefis diyebiliriz.<sup>936</sup> Her şey gibi bu insânî hakikat de iki kutbun varlığıyla ayakta durur.<sup>937</sup> Çünkü nefis insanın terakki etmesi için önemli bir vasıta. Zira “Nefis, aşağı cihetten tenle birleşmekte ise de yukarı cihetten meleklerle bağlıdır.”<sup>938</sup> Ayrıca nuranî ruhun, zulmanî bedenle birleşmesini sağlayan da nefistir.<sup>939</sup>

Sühreverdî, ruhun özellikleri sadedinde; “Ruh nağmelerden zevk alır. Çünkü nağmeler vasıtasıyla ruh, nefisle konuşmuş olur. Aşıkların remiz, işaret ve imâ ile gizlice konuşması gibi. Nefislerle ruhlar arasında esaslı bir aşk vardır. Bu aşk nefsin dışılığından, ruhun erkekliğinden çıkan bir aşktır. Dişi ile erkek arasındaki karşılıklı sevgi ve aşk tabiata bağlı bir olaydır.”<sup>940</sup> demektedir.

929 Hökelekli, Hayatı, “Duyu”, TDVİA., İstanbul 1994, c.X, ss. 10-2.

930 Sühreverdî, Avârîf, vr.145a; a.m., Futuhât, vr.2b; benzer görüşler için bkz: Türer, Osman, “Tasavvufî Düşüncede İnsan”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y.2, sy. 5, s. 13.

931 Hay, L. Louise, Tüm Hastalıkların Zihinsel Nedenleri, çev. Semra Ayabaşı, İstanbul 2000, ss. 16-7.

932 Gazâlî, Meâricü'l-Kuds, s. 20; Ayr. bkz. Frager, Robert, Kalb Nefs ve Ruh, ss. 109-28.

933 Sühreverdî, Avârîf, vr.144a; krş: İbn Kayyim, Kitâbu'r-Ruh, ss. 11-2.

934 Hacı Bektaş Veli ise ruhu üç çeşit olarak tarif eder. Cismanî ruh, yaşama ruhu ve ruh-ı revan. Hacı Bektaş Veli, Makâlât, s. 74.

935 Sühreverdî, Avârîf, vr.146a; İbn Kayyim de bu görüşe katılır. İbn Kayyim, Kitâbu'r-Ruh, s. 279.

936 İbn Sînâ'da benzer düşünceye sahiptir. Altıntaş, Hayrani, İbn Sina Metafizîği, AÜİF Yay., Ankara 1992, ss. 123-4.

937 Şa'ranî, Tabakat, c. 1, s. 164.

938 İbn Hâldun, Mukaddime, s. 55.

939 el-Kaşanî, Te'vilatu'l-Kur'ân, c. 1, s. 37; Bu düşünce filozof Flew de mevcuttur. Geniş bilgi için bkz: Flew, Antony G. N., The Encyclopedia of Philosophy, “Immortality”, MacMillan Publishing Co, New York 1972, s. 139.

940 Sühreverdî, Avârîf, vr.63b; a.m., Futuhât, vr. 3a.

Görüleceği üzere nefis ile ruh arasında bir sevgi ve hatta aşktan bahseden Sühreverdî, bu durumun fitratın bir gereği olduğunu ifade etmektedir. Buna göre güzel nağmeyi dinlemek, ruhun, aşığı olan nefis ile konuşması olduğundan ruh bundan tat almaktadır.

“O Allah ki sizi bir tek nefisten yarattı ve gönlü ısınsın diye ondan eşini var etti.”<sup>941</sup> buyurmuştur. Âyetteki “Ondan” kelimesi, aralarındaki ülfet için gerekli olan yakınlık ve beraberliğe işaret etmektedir. Aşk ve nağme, ruha zevk verir. Çünkü aşk ve nağmeler aşıkları birbirine yaklaştırır. Nitekim âlem-i hikmette Havva, Adem’den yaratıldığı gibi âlem-i kudrette de nefis, latif bir varlık olan ruhtan yaratılmıştır. Aralarındaki ülfet, asıllarının apayrı olmasındandır. Ruh-ı hayvanî demek olan nefis ile ruhanî olan ruhun tabiatları birbirine yakındır. Nefis ruhla aynı cinsten olmakla beraber, insandaki latif ruha yakınlık sebebiyle hayvanlardaki ruhlardan ayrı bir özelliği vardır ve bu yüzden nefis adını alır. Bu duruma göre, kudret aleminde nefsin, ruh-ı rûhanîden yaratılması, hikmet aleminde Havva’nın Adem’den yaratılması gibidir. Ülfet, aşk, ve erkeklığe nispet, hep bu benzetmeden çıkmıştır. Ruh nağmelerle şad olur. Çünkü nağmeler, aşıklar arasında haberleşme ve konuşma gibidir.”<sup>942</sup>

Nefis ile ruh arasında bir aşkın var olduğunu ve bu aşkın Hz. Adem (a.s.) ve Havva Anamız arasında var olan aşkın bir benzeri olduğunu ifade eden Sühreverdî, insanın tek bir nefisten yaratılmış olduğu gerçeğini ortaya koyan âyet-i kerîmeyi delil olarak sunmaktadır. Âyette geçen ‘ondan’ ifadesi aynı cinsten meydana gelişi ifade etmektedir. Asılları farklı olan nefis ve ruhun bununla beraber aynı cinsten olduğunu ifade eden Sühreverdî, ruhanî olan ruhun tabiatı ile nefsin tabiatının birbirlerine yakın olduğunu, aralarında aşkın meydana gelmesinin ise asıllarının farklı olmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Hazreti Adem ile Havva Anamızın durumu ve aralarındaki aşk da bu duruma uygun bir misaldir.

Ruhun nağmeden zevk almasının bir diğer sebebi olarak da Sühreverdî, ruhlar âleminin cemâl ve hüsn alemlerinin göstermektedir. Ruh, bu alemde de ruhlar alemine uygun düşen fiilî veya kavî güzelliklerden zevk almaktadır.

“Ruhun nağmelerden lezzet alması, ruhlar âleminin cemal ve hüsn alemlerinin olması bu alemde onlarla mütenasip fiil ve söz gibi güzelliklerden ruhun hoşlanmasıdır. Suret ve heykel gibi cansız varlıklardaki tenasüp, ruhaniyetten mirastır. Ruh ne zaman tatlı bir nağme, ahenkli bir musiki işitse, bu güzellikten etkilenir.”<sup>943</sup>

“Ulvî ve insanî rûh, kâinattan ve kâinatta meydana gelen olaylardan koparak Rabbine doğru yükselmeyi büyük bir aşk ve şevkle ister.”<sup>944</sup>

Ruhun özellikleri sadedinde Sühreverdî Hazretleri, ruhun kainattaki hadiselerden kopmayı ve Rabbine doğru yükselmeyi büyük bir aşk ve şevk ile istediğini düşünür. Ruhun bu özelliği yaratılışından kaynaklanmaktadır. Çünkü ruh bu âleme ait değildir. Mevlânâ (ö.672/1273) Hazretlerinin Mesnevî adlı eserinin başında yer alan neyin inlemesi misalinde de anlatılan husus ruhun yaratıldığı âleme duyduğu iştia ve hasrettir. Ruh bu

941 el-A’raf, 189.

942 Sühreverdî, Avârif, vr.63b;a.m., Futuhât, vr. 3a.

943 Sühreverdî, Avârif, vr.63a.

944 Sühreverdî, Avârif, vr.145b;a.m., Futuhât, vr. 3b.

aleme sanki bir süreliğine sürgün ve hapis hayatı yaşamak için gönderilmiştir.

“Oğul, bu beden kafesinde azap içindesin. Çünkü kuş gibi olan ruhun, cinsi olmayan bedene hapsedilmiştir. Ruh, doğan kuşu gibidir. Tabiatlar ise karga misalidir. O doğan gibi ruh, karga ve baykuşlardan yararlanır.”<sup>945</sup> diyen Mevlânâ da bu konuya işaret etmiştir.

Sühreverdi, ruhun letâfeti sebebiyle gıdasının ilim olduğunu ifade eden bir sözü de nakletmiştir. Beden nasıl yiyecek ve içeceğe ihtiyacı duyarsa -ki hayatietini ancak bu gıdalarla devam ettirebilir- ruhun da ilme ihtiyacı vardır.

“Alimlerden biri der ki: “Allah Teâlâ ilimle ruhu birbirine yaklaştırmıştır. Ruh letafeti sebebiyle, gıdalarla beden beslenip geliştiği gibi, o da ilimle gelişir.”<sup>946</sup>

Ruhun akıl ile olan ilişkisi hakkında da Sühreverdi, şu saptamaları yapar:

“Akıl, ruhla bir varlık ve kişilik kazanır. Onunla eşya üzerine hüccet getirebilir. Eğer rûh olmasaydı, akıl dumura uğrar, hiçbir şeyin leh ve aleyhinde bir delil getiremezdi. Ancak o (akıl), yaratıkların en lâtfi cevherlerin en safı ve en parlağıdır. Gayblar onunla sezilebilir. Hakikat ehlinin keşfi onunladır.”<sup>947</sup>

Bu duruma göre akıl ancak ruh-ı insânî ile faaliyet gösterebilmektedir. Akıl ruh olmadan kişiye doğru ve yanlış gösteremediği gibi lehte ve aleyhte de bir delil getirememektedir.

## 5. NEFS

Tasavvufî düşüncede en çok fikir beyan edilen konuların başında gelen nefis<sup>948</sup> lügatte, bir şeyin nefsi,<sup>949</sup> o şeyin varlığı, bir şeyin özü,<sup>950</sup> zâtı, aynısı,<sup>951</sup> can ve kişi, ruh,<sup>952</sup> kan<sup>953</sup> gibi anlamlara gelir.<sup>954</sup>

945 Mesnevî, c.V, 838; Ruhun bedende habsolduğu düşüncesine Flew de katılır. Flew, “Immortality”, s. 139.

946 Sühreverdi, Avârif, vr.144b.

947 Sühreverdi, Avârif, vr.144a; a.m., Futuhât, vr. 3a; Ayr. Bkz: Öner, Necati, Stres ve Dini İnanç, Ankara 1985, ss. 12-3;

948 er-Râzî, Muhtârü’s-Sihâh, s. 688; İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, Beyrût 1990, c. VI, s. 233; Fîruzâbâdî, Muhammedb. Ya’kûb, el-Kâmûsu’l-Muhît I-IV, Beyrut 1991, c. IV, s. 413; el-Cürçânî, et-Ta’rîfât, s.312; Tehânevî, Keşşâf, c. II, s. 1396; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu’l-Muhît, ss.745-6; el-Münâvî, et-Tevfik, ss.706-7; Abdü’l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü’s-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 984; Komisyon, el-Mu’cemu’l-Vasît, s.940.

949 er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 818; Cevherî, III, ss. 984-985; İbn Fâris, ss. 460-461; Gazâlî, İhya, III, s. 4; 950 Gazâlî, Meâricü’l-Kuds, s. 15.

951 Asım Efendi, Kâmûs, c.II., s. 1031; Atay, Hüseyin, “Nefis”, AÜİFD, Ankara, 1997, sy. XXXVII, s. 2-3; Calverley, E.E., “Nefis”, İA, c. IX, s. 178; Frager, Robert, Kalb Nefs ve Ruh, İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek, İstanbul 2005, s. 29.

952 Ateş, Süleyman, İnsan ve İnsanüstü, Dergah Yay., İstanbul, 1985, s. 170; Uludağ, TTS, s. 368; Cebecioğlu, TTDS, s. 545; Hacı Bayram-ı Veli, ss. 296; Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, ss. 37-45; Ögke, Ahmet, Kur’ân’da Nefs Kavramı, İnsan Yay., İstanbul, 1997, ss. 13-15.

953 Aynî M. Ali, “Nefs Kelimesinin Manaları”, Dârulfunûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, 1930, c. IV, sy. 14, s. 50; Erkal, Alternatif Düşünceler Sözlüğü, s. 57.

954 Nefs kelimesi tekil ve çoğul yapılarıyla Kur’ân’da 295 ve 8 değişik anlamda zikredilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Regis Balchere, “Nefs Kelimesinin Kur’ân’da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar”, (çev. Sâdık Kılıç), Atatürk Üniv. İFD, Erzurum, 1982, sy., 5, ss. 189-196; Ateş, İslam Tasavvufu, s. 521; Cebecioğlu, TTDS, s. 545; Özarslan, Selim “Bir Kur’ân Âyeti Bağlamında Yaratıcıdan Razi/Hoşnut Olmak”, İlim Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 9, Ankara 2002, ss. 110-2.

Mutasavvıflar, nefsin tarifini ortaya koymakla birlikte, daha ziyâde onun kötülüğü emreden yönü, eğitilmesi ve güzel hasletlerle donatılması üzerinde durmuşlardır.<sup>955</sup>

Bir tasavvuf istilâhi olarak nefis, genel olarak kulun kötü huyları<sup>956</sup> çirkin vasıfları, kötü his ve huyların mahâlli olan lâtfîfe, cism-i latîf şeklinde tarif edilmiştir.<sup>957</sup>

İnsan ruh, nefis ve bedenden meydana gelir. Ruhun akıl, nefsin hevâ<sup>958</sup> ve arzu, bedeninin de duyu sıfatı vardır.<sup>959</sup> İnsanda hem bu dünyanın hem de ahiretin nişanları bulunmaktadır. İnsan bunları tanıdığı zaman Allah'ı daha kolay tanır. <sup>960</sup>

Cürcanî ise nefis kavramını “hayat, his ve irade gücünün taşıyıcısı olan latif buharlı bir cevher” olarak tanımlar.<sup>961</sup> “Bu cevher bedeninin aydınlatıcısıdır. Işığı, bedeninin iç ve dışını aydınlatırsa uyanıklık; yalnız içini aydınlatırsa uyku; her ikisini aydınlatmayacak olursa ölüm meydana gelir”<sup>962</sup> der. Bu bakış açısı nefsi daha farklı olarak değerlendirmemizi sağlar. Bu görüş bize nefsin ruh ve bedenden oluşan bir bütün olduğunu ifade eder.<sup>963</sup> Nefsin varoluşu, hem bedenî hem ruhî bütünlükten oluştuğu için, hem maddî hem

- 955 Tasavvufta, nefsin ruh ile aynı mı ayrı mı olduğu veya nefsin tek ve değişik isimlerinin onun sıfatlarını mı olduğu konusunda değişik görüşler ortaya atılmış ancak, genel olarak insana dâima kötülüğü emreden düzeyinden başlamak üzere kâmil bir bir noktaya ulaşınca kadar nefsin mertebesi veya sıfatının olduğu kabul edilmiştir. Nefsin bu isimleri Kur’ân kaynaklıdır. Nefsin isimleri ve geçtiği âyetler şöyledir: Nefs-i Emmâre (Yûsuf Sûresi, 12/53), Nefs-i Levvâme (Kıyâmet Sûresi, 75/2), Nefs-i Mülhime (Şems Sûresi, 91/8), Nefs-i Mutmainne (Fevr Sûresi, 89/27), Nefs-i Râdiye (Fecr Sûresi, 89/28), Nefs-i Mardiyeye (Fecr Sûresi, 89/28) ve Nefs-i Kâmile’dir. Nefsin bu mertebeleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbü’r-Rûh, çev. Şaban Haklı, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, ss.279 vd; Aydın, Hüseyin, Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi, Ankara, 1976, s. 84; Altıntaş, Hayrani, Marifetname’de Tasavvuf, İstanbul, 1981, ss. 124-164; Öğke, a.g.e. ss. 83-107; Akkuş, Mehmet, “Şeyh Ali ve Risâle-i Hâl-i Merdân”, İlimi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 9, Ankara 2002, ss. 42-9; Topbaş, Osman Nûri, İmandan İhsana Tasavvuf, Erkam Yay., İstanbul, 2002, ss. 129-147; Özarslan, Selim “Bir Kur’ân Âyeti Bağlamında Yaratıcıdan Razi/Hoşnut Olmak”, İlimi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 9, Ankara 2002, ss. 1114-7; Ayrıca nefsin bu mertebeleri hakkında psikolojik bir yaklaşım için bkz. Kuşat, Ali, “Nefis Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım”, İlimi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2002, y.3, sy. 9, ss. 119-28.
- 956 Meselâ, Sülemî, Nefsin kusurları ve bunların tedavisi ile ilgili “Uyûbu’n-Nefs ve Mudâvâtuhâ” adlı eseri kâleme almış ve bu eserde nefsin altmış dokuz kusurunu sayarak tedâvi yollarını göstermiştir. (Ter.: Süleyman Ateş) İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, Ankara 1977, ss. 233-38.
- 957 Kuşeyrî, er-Risâle, s. 86; Gazâlî, Meâricü’l-Kuds, s. 15; Muhasibî, er-Riâye, ss. 187-97; Aynı, İslam Tasavvuf Tarihi, s. 112-5; Ateş Süleyman, İslam Tasavvufu, s. 521; Uludağ, TTS, s. 368; Cebecioğlu, TTDS, s. 545; Afifi, Tasavvuf, s.136; Filozofların nefis hakkındaki görüşleri için bkz: Kılıç, Cevdet, “Muhammed İkbâl’in Düşüncesinde Benlik Felsefesi”, İlimi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.1, sy.2, ss. 51-5; Kasapoğlu, Abdullah, “Yusuf ve Züleyha Açısından Kur’ân’da Nefs-i Emâre Kavramı- Freud’un İd Kavramıyla Bir Mukayese”, İlimi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy. 17, Ankara 2006, ss. 57-9; Sayar, Kemal, Sûfî Psikolojisi, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 78; Kuşat, “Nefis Mertebeleri...”, y.3, sy. 9, s. 119-27.
- 958 Suâd, el-Mu’cemu’s-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 302; Abdül-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü’s-Sûfîyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 992.
- 959 Erich Fromm’a göre, insanın tabiatı bir anlamda ne iyidir ne de kötüdür; yalnız bir takım imkanlarla donatılmıştır Fromm, Erdem ve Mutluluk, çev.: Aydın Yörükân, Türkiye İş Bankası Yay. İstanbul 1999, s. XXXIV.
- 960 Kuşeyrî, er-Risâle, ss. 86-87; Hucvirî, Keşfu’l-Mahcûb, ss. 309-312; Kâşânî, Mu’cem, s. 114. Kur’ân, nefse ilâhî bir düzenleme (tesviye) yapıldıktan sonra ona fücür ve takvânın ilhâm edildiğini beyân eder. eş-Şems, 7-8. İlgili âyet genel olarak, “Allah, fücür ve takvânın neler olduğunu nefse bilgi olarak tanıtmıştır” ya da “nefse fücür ve takvâya yönelik amel etme imkân ve kâbiliyeti verilmiştir” şeklinde yorumlanmıştır. Taberî, Câmiu’l-beyân, c. XXX, ss. 264-266; Zemahşerî, Keşşâf, c. IV, s. 215; Beyzâvî, Envârü’t-tenzil, c. II, s. 599; Kurtubî, el-Câmi’, c. XX, s. 51; Yazır, Hak Dini Kur’ân Dili, c. VIII, ss.5857-5860.
- 961 İbn Sinâ’ya göre de nefis cevherdir. Altıntaş, İbn Sina Metafizigi, ss. 125.
- 962 Cürcanî, et-Ta’rifat, s. 165.
- 963 Wilcox, Lynn, Sûfizm ve Psikoloji, Ter: Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 80-1.



manevî eğilimlere sahiptir. Nefs dünyevî zevklere<sup>964</sup> düşkündür. Ancak nefis terbiye suretiyle geliştikçe daha çok Allah'a yaklaşır ve dünyaya bağlılığı azalır.<sup>965</sup>

Ebû Saîd Harrâz ise nefsi; ruha ve kalbe daima muhâlefet eden şehvî bir ben olarak değil de biyolojik bir prensip olarak kabul eder.<sup>966</sup>

İnsanın, biri hisseden biri de hissedilen olmak üzere iki yönü vardır. Nefsin hakikati bu iki özelliğin bir olma ve uyuşma noktasıdır. İnsanın nefsiyle uyum sağlaması ve bir olma yönü kendisinde değil, kendisinin üstünde bulunan Allah'ın yüce hakikatindedir.<sup>967</sup>

Nefs, Kur'ân-ı Kerim'de üzerinde en çok durulan kavramlardan biridir.

Nefs kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de Zâtullah,<sup>968</sup> insan ruhu,<sup>969</sup> kalb, sadır,<sup>970</sup> insan bedeni,<sup>971</sup> bedenle beraber ruh,<sup>972</sup> insan bedeninde bulunan ve insana kötülüğü, fesadı emreden cevher,<sup>973</sup> zât (canlı cansız, cin, insan ve hayvanlardan bahsedilirken kullanılır.)<sup>974</sup> ve cins<sup>975</sup> gibi, çeşitli manalarda<sup>976</sup> iki yüz altmış sekiz yerde geçmektedir.<sup>977</sup>

Bir âyette nefis; "Allah'ın kendisinden razı, kendisinin de Allah'tan razı olarak huzura eren" şeklinde nitelendirilmiştir.<sup>978</sup> Allah, "nefsini kötü sıfatlardan arındırıp iyi sıfatlarla bezeyenleri, kurtuluşa erenler" diye vasıflandırmış;<sup>979</sup> bunun gerçekleşmesi için, nefis mücâhedesini yapmayı tavsiye etmiştir.<sup>980</sup> Hz.Peygamber (s.) de "nefsin arzularına, hevâ ve hevâye uymayı, hak yoldan sapma" olarak nitelendirmiştir.<sup>981</sup>

964 Zevk kavramı için er-Râzî, Muhtârü's-Sihâh, s. 226; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 332; Tehânevî, Keşşaf, c.I, s.513; el-Cürçânî, et-Ta'rîfât, s.144;Suâd, el-Mu'cemu's-Süfi, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 492-5;el-Hifnî, Mevsûat, ss. 756-7; Kâşânî, Mu'cem, s. 323.

965 Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Cevâmîu'l-Âdâbi's-Süfiyyeti, ss. 45, 62, 85; Frager, Robert, Kalb, Nefs ve Ruh, s. 71.

966 Altıntaş, Hayrani, Marifetnâme'de Tasavvuf, İstanbul 1981, s. 119; Bulaç, Ali, "Tasarlanmış Fenomenler Dünyasında Akıl, Nefs ve Kimlikler", Bilgi Ve Hikmet, Güz 93/4, s.35.

967 Yazır, Elmalılı M. Hamdi,, (I-X), İstanbul 1992, c. IX, ss. 201-202.

968 Al-i İmrân, 28; Mâide, 116; En'âm, 12,54.

969 En'âm, 93; Zümer, 42; Fecr, 27.

970 Bakara, 77,109,235; Al-i İmrân, 154; Nisâ, 113.

971 Al-i İmrân, 146,185; Yûsûf, 26; İsrâ, 33.

972 Bakara 286; En'âm, 152; Yunûs, 23,30,44, 49,,54.

973 Tahâ, 96; Mâide, 30; Yusuf, 18,53.

974 Bakara, 48; Lokman, 28,34; Müddessir, 38.

975 A'raf, 188; Tevbe, 128; Rûm, 28; Şûrâ, 11.

976 Nefs kavramının özel bir kullanımı olarak "Nefsini bilen Rabbini bilir." sözünü açıklarken Abdullah b. Yusuf Balyanî, "Rasulullah (s.) bu sözünde nefsi, vucud anlamında kullanmıştır." diyerek farklı bir yorum getirmiştir. Ona göre "bu manevî makama ulaşan kişinin varlığı, ne zahirde ne de batında asla kendi varlığı değildir, Allah'ın varlığıdır. Sözü ve fiili de kendine ait değildir. Allah'ın sözü ve fiilidir. Kişi kendini bildiğini iddia ettiği zaman Allah'ı bildiğini iddia ediyor demektir..."Abdullah b. Mes'ud Balyanî, Mutlak Varlık, (Haz. Ali Vasfi Kurt), İnsan yayınları, İstanbul 2003, s. 112; Nefsini bilen Rabbini bilir fehvasının izahı ve hadis olmadığı itirazına cevap ve bu konudaki tartışmalar için bkz: Güngör, Zülfikar, "Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Louis Massignon'un Eleştirileri ve Veled Çelebi (İzbudak)'nin Cevapları", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 11, ss.392-9.

977 Nefs kelimesinin Kur'ân'da kullanımı ile ilgili olarak bkz. Aynî, "Nefs Kelimesinin Mânâları", ss. 46-52; İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbü'r-Rûh, s.279 vd; Regis Blachere, "Nefs Kelimesinin Kur'ân'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar", Çev.; Sadık Kılıç, Atatürk ÜİFKD. Erzurum 1982, sy. 5, ss. 189-966; E:E:Calverley, "Nefs" İA., c.IX., ss. 178-79; Cebecioğlu, Hacı Bayram Veli, s. 166-67.

978 Fecr, 89/27-28.

979 A'lâ, 87/14; Şems, 91/9.

980 Ankebût, 29/69.

981 Buhârî, Rikâk, 4, 5.

Mevlânâ (ö.672/1273), “Bütün Kur’ân, nefislerin pislliğini anlatır. Mushafa bak da gör.”<sup>982</sup> diyerek nefsin Kuran’da ele alınan temel konulardan birisi olduğunu ifade eder.

Kâşânî (ö.730/1330), nefsi şöyle tanımlamaktadır: “Nefs, his, hayat ve bilinçli hareket kuvvetlerini taşıyan latîf buharlı bir cevherdir. Hakim Tirmizî nefse, rûh-i hayvanî demiştir. O da nefsi-nâtika olan kalb ile beden arasında bir vasıttır.”<sup>983</sup>

Sûfiler, nefis kavramıyla insanın kötü sıfatları ve arzu ve isteklerini kastederler.<sup>984</sup> Nefs, insanın hakikati, şehvet ve gadap kuvvetlerinin toplandığı mânâ,<sup>985</sup> bedene yerleştirilen ve kötü huyların kaynağı olan bir lâtife, bir sırdır. Güzel huyların kaynağı ise, ruhtur. Ruhun idarecisi akıl, nefsin idarecisi ise hevâdır.<sup>986</sup> Nefs, kötülüğü emredici olarak nitelendirildiği için, ona karşı koymak sûfiler arasında ibadetin başı olarak görülür.<sup>987</sup>

Mevlânâ (ö.672/1273) ve diğer mutasavvıflar, genellikle insan bedeninde bulunan ve ona fesadı, kötülüğü emreden cevher, manasına gelen nefsten bahsetmektedirler.<sup>988</sup>

Hevâ ve heves onda yatmaktadır.<sup>989</sup> Tabiatında ebediyet arzusu,<sup>990</sup> cimrilik<sup>991</sup>,

982 Mesnevî, c.VI., 4873.

983 Kaşânî, Mu’cem, s. 115; Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, s. 114.

984 İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbü’r-Rûh, s.235. Tasavvufta nefis, ruhun asıl fonksiyonunu icra edememesi durumuna denir. Mutasavvıflar nefsi, ruha olan uzaklığına göre yedi dereceye ayırmışlardır. Konunun bu açıdan değerlendiren Hz.Mevlânâ’nın görüşleri için bkz. Gül, Hâlim, Mevlânâ’nın Kuran’daki Eşari Tefsiri, basılmamış doktora tezi, s. 201; Frager, Robert, Kalb Nefs ve Ruh, ss. 70-1.

985 Gazâlî, İhyâ, c.III, s. 4. Nefsin mizâcında var olan fücûr meylinin bir ifadesi olarak Kur’ân, zaman zaman nefsi, günaha temâyülün ve dünyaya ait isteklerin odak noktası olarak gösterir. R.Blachère, “Nefs Kelimesinin Kur’ân’da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar” (çev. Sadık Kılıç), AÜİFD, sayı:5, 1982, s. 192. Günaha düşüren, var gücüyle kötülüğü emreden, (Yusuf, 53. Azîz’in karısının ya da Hz. Yusuf’un (Kurtubî, el-Câmi’, c. IX, s.137) sözleri olarak nakledilen “Ben nefsimi temize çıkarmam. Çünkü nefis çokça kötülüğü emredicidir. Meğer ki Rabbinin esirgediği (rahmet ettiği) bir nefis ola” âyeti, umumiyetle beşer nefsinin tabiatında şehvetlere meyil ve o yolda güç ve kuvvetini kullanma vasfının varlığına işaret etmektedir. Binâenaleyh insan sırf nefesine kalırsa fenalığa düşer. Bu sebeple “Rabbinin rahmet ettiği müstesnâ” buyrulularak Allah’ın rahmetine herhangi bir şekilde nâil olan kimselerin, nefsin kötü vesveselerinden kurtulabilecekleri beyân edilmiştir. Elmalılı, age., IV, 2873-2874, haksızlıkla herhangi bir cana kıyabilen Mâide, 30 ve bâtil tanrılar icat etme fikrini telkin eden odur. Tâhâ, 96. Hevâ ve heves onda yatmaktadır. Necm, 23; Nâzi’ât, 40, 41. İnsanın kendisini madde sevgisine kaplıp, içgüdü doğrultusunda hareket etmesi anlamına gelen hevâ kavramı, Kur’ân’da nefsin tüm kötü istek ve arzularının toplu ifadesi olarak sunulmuştur. Kılıç, Sâdik, Kur’ân’da Günah Kavramı, s. 254. Hevânın putlaştırılma keyfiyeti hakkında bilgi için Yıldırım, Suat, Kur’ân’da Ulûhiyyet, ss. 373-375. Tabiatında ebediyet arzusu Tâhâ, 120; Hümeze, 3, cimrilik, Haşr, 9; Teğâbün, 16, acelecilik, İsrâ, 11; Enbiyâ, 37, hırs, Bakara, 96. Nitekim Hz. Peygamber de bir hadislerinde: “Ademoğlunun iki vâdi dolusu malı olsa bir üçüncüsünü ister. Onun karnını ancak toprak doldurur. Allah tevbe edenin tevbesini kabul eder” buyurmuştur. Buhârî, Rikâk, 10; Müslim, Zekat, 116, nankörlük, İsrâ, 67; Şûrâ, 48, cehâlet, hak hukuk tanınamamak, İbrâhim,34; Ahzâb, 72 ve nimeti görünce azmak, İsrâ, 83; Rûm, 36; Kasas, 76-78 gibi fücûr işlemeye sebep olacak vasıflar taşımaktadır. Bütün bu özellikleri taşıması sebebiyledir ki nefis, özellikle bazı sûfiler tarafından “insanda bulunan gazap ve şehvet gücünün kendisinde toplandığı latîfe” olarak tarif edilmiştir. Gazâlî, İhyâ, c.III, s.114.

986 Kuşeyrî, er-Risâle, ss. 86, Hucvirî, s. 309, 313.

987 Mekki, Kutu’l-Kulub, c.I, s. 84; Muhâsibî, er-Riâye lî Hukukillah, (Tah. Abdülhâlim Mahmud), Kahire 1990, ss. 258-261.

988 Mesnevî, c.VI., 4873.

989 en-Necm 53/23; en-Nâzi’ât 40, 41. İnsanın kendisini madde sevgisine kaplıp, içgüdü doğrultusunda hareket etmesi anlamına gelen hevâ kavramı, Kur’ân’da nefsin tüm kötü istek ve arzularının toplu ifadesi olarak sunulmuştur bkz. Kılıç, Sâdik, Kur’ân’da Günah Kavramı, s. 254. Hevânın putlaştırılma keyfiyeti hakkında bilgi için bk. Yıldırım, Suat, Kur’ân’da Ulûhiyyet, ss. 373-5.

990 Tâhâ 20/120; el-Hümeze 104/3.

991 el-Haşr 59/9; et-Teğâbün 64/16.

acelecilik,<sup>992</sup> hırs,<sup>993</sup> nankörlük,<sup>994</sup> cehâlet, hak hukuk tanımamak<sup>995</sup> ve nimeti görünce azmak<sup>996</sup> gibi fücür işlemeye sebep olacak vasıflar taşımaktadır. Bütün bu özellikleri taşıması sebebiyledir ki nefis, özellikle bazı sûfler tarafından “insanda bulunan gazap ve şehvet gücünün kendisinde toplandığı latife” olarak tarif edilmiştir.<sup>997</sup>

Nefsin bâtinî sûretini ahlâk olarak vasıflandıran Gazâlî (ö.505/1111), ahlâkın meydana gelmesi için, nefsin şu üç kuvvetinin dördüncü kuvvet olan itidal kuvveti üzere bulunması gerektiğini söyler. Nefsin bu kuvvetleri, ilim (akıl), gadap ve şehvet kuvvetleridir. İlim kuvvetinin mutedil olmasına hikmet, gadap kuvvetinin itidale şecâat, şehvet kuvvetinin itidale iffet denir. Gadap kuvveti aşırı olursa tehevür ve atılganlık, az olursa âcizlik ve korkaklık adını alır. Şehvet kuvveti aşırı olursa aç gözlü ve obur, az olursa donukluk ismi verilir. İlim kuvvetinin aşırı olanına çirkinlik, bozukluk ve cerbeze, az olanına ahmaklık denir. Ahlâkın esası hikmet, şecaat, iffet ve adalettir. Diğerleri bunların teferruatıdır.”<sup>998</sup>

Muhammed Nur’ül-Arabî (ö.638/1240), nefsi dörde ayırır: “Birincisi, nefs-i külliye-i ilâhîyedir. Bunun hassaları ikidir. İdam ve icad etmek. İkincisi nefs-i natka-i insaniyedir. Hassaları ilim ve hilimdir. Üçüncüsü nefs-i hayvaniyedir. Hassaları şehvet ve gazaptır.<sup>999</sup> Dördüncüsü nefs-i nebatiyedir. Hassaları neşv ü nema ve mahv ü hevâdır. İnsan bu dört neftsen ibarettir ki bunlar insanda, nebatîye (çocukluk), hayvaniye (gençlik), natka (olgunluk), ve külliye (süveyda-yı kalb).”<sup>1000</sup> şeklinde zahir olur.

Sühreverdî, nefsi, “Ruh, kalbe tevdi edilmiş güzel bir sıfat ve ahlâkın menbaı olan bir lâtife olduğu gibi, nefis de, kalıba tevdi edilmiş, kötü sıfat ve ahlâkın kendinden kaynaklandığı bir lâtifiedir.” denmiştir. Göz görme, kulak duyma, burun koklama, ağız tatma yeri olduğu gibi, nefis kötü sıfatların,<sup>1001</sup> ruh da iyi ve güzel sıfatların mahâllidir.”<sup>1002</sup> diyerek kötü sıfatların mahâlli olarak tanıtır.

Bu tarife göre nefsin aslen kötü olmadığı ancak kötü sıfatların mahâlli/mekani olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda biz nefsi insanın maddi boyutunun kemali için gerekli olan tüm ihtiyaçların temin aracı olarak tarif edebiliriz. Yemek, içmek ve cinsellik insanın bedensel ihtiyaçlarıdır ve bu ihtiyaçlar ancak nefis yoluyla giderilebilir. Nefsin varlığı, insanın fiziksel varlığının zorunlu bir neticesidir.

Bu noktada tasavvufta nefsin kötü sıfatların mahâlli olmasını da şu şekilde

992 el-İsrâ 17/11; el-Enbiyâ 21/37.

993 el-Bakara 2/96. Nitekim Hz. Peygamber de bir hadislerinde: “Ademoğlunun iki vâdi dolusu malı olsa bir üçüncüsünü ister. Onun karnını ancak toprak doldurur. Allah tevbe edenin tevbesini kabul eder” buyurmuştur Buhârî, Rikâk, 10; Müslim, Zekat, 116.

994 el-İsrâ 17/67; eş-Şûrâ 42/48.

995 İbrâhim 14/34; el-Ahzâb 33/72.

996 el-İsrâ 17/83;er-Rûm 30/36; el-Kasas 28/76-78.

997 Gazâlî, İhyâ, III, 114. Sûflerin nefis anlayışlarının değerlendirmesi için bk. Öztürk, Yaşar Nuri, Kur’ân-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf, s. 122-159.

998 Gazâlî, İhyâ, c. III, ss. 52-53.

999 Çağırıcı, Mustafa, “Gazap”, TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, s. 436.

1000 Muhammed, Nur’ül-Arabî, Nukatü’l-Beyan, (Noktanın Sırları), Gayb Bahçelerinden Seslenişler, Haz.Tahir Hafızlıoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s.261.

1001 Sühreverdî, İrşâd, vr. 11a.

1002 Sühreverdî, Avârif, vr.146a.

açıklayabiliriz. İnsanın bedensel ihtiyaçları tatmin edilmelidir. Bu tatmin zorunluluğu insanın fıtratının bir neticesi olarak karşımıza çıkar.<sup>1003</sup> Bu ihtiyaçların kötü olarak tanımlanması ancak gayr-i meşrû yollarla tatmin edilmesi hâlinde mümkündür. Mesela insan neslinin devamı ve başka bir çok ulvî hikmetlere matuf bulunan cinsellik hiç de kötü bir haslet değildir. Bu ihtiyacın meşrû olmayan bir yolla tatmini kötüdür. İşte bu anlamda nefsi, bedensel ihtiyaçların mahâlli olarak tanımlamak bizce daha doğru bir yaklaşım olarak görülmektedir.

Bu konu ile alakalı olarak Gazâlî nefsin varlığının ahiret saadetine ulaşmak için şart olduğunu ifade eder. Ona göre ahiret saadetine ulaşmak ibadet etmekle, ibadet etmek, dünyevî hayatın devam etmesiyle, bu ise bedenın korunmasıyla, bedenın korunması ise ona gereken enerjinin sağlanmasıyla bu ise beslenmeyle mümkündür. Beslenme ise şehvet kuvvetinin ve nefsin varlığı ile mümkündür.<sup>1004</sup>

Nefsin meydana gelişini ise Sühreverdî çok ilginç bir yorumla açıklar: “Rûh-ı hayvânî, damarların içerisine yayılır. Bu diğer hayvanlarda da vardır. Duyu organları gücünü bu ruhtan alır. Ruh-ı hayvânî, kalbte, safra, balgam, dem ve sevdâdan oluşan unsurları birbirine oranlı bir şekilde mezc ederek tıbbî bir tasarrufta bulunur. Ulvî olan rûh-ı insanînin bunun üzerine galebe etmesi ile hayvanı rûh, diğer hayvanlardaki ruhlardan ayrılarak ayrı bir özellik kazanır. Konuşma ve ilham yeri olan nefis hâline dönüşür. Buna işaret etmek üzere Cenabı Hak: “Nefse ve onu şekillendirene, ona bozukluğunu ve korumasını (isyanı ve itaatini) ilham edene and olsun.”<sup>1005</sup> buyurmuştur.

Nefsin şekillenmesi demek, rûh-ı insanînin, rûh-ı hayvânî üzerine galebe etmesi ve böylece hayvânî ruhun diğer hayvanlardaki rûh-ı hayvânî cinsinden ayrılmasıdır. Nefs, Allah’ın tekvin sıfatı ile ulvî ve insanî ruhtan oluşmuştur. İnsanoğlundaki hayvânî rûh olan nefis, âlem-i emirdeki ulvî ve insanî ruhtan oluşan bir nefis hâline dönüşür.”<sup>1006</sup>

Yine buna benzer şekilde Gazâlî (ö.505/1111) de nefsin çeşitli hâllerin kendisine arız olmasıyla muhtelif isimler alacağını beyan eder.<sup>1007</sup> Sühreverdî, bu durumda Gazâlî (ö.505/1111)’den etki almıştır denebilir.

Bu satırlardan anlaşıldığına göre Sühreverdî, nefsin teşekkülünü, ulvî olan ruh-i insanînin yine insanın damarlarında bulunan ruh-i hayvânî üzerine tasarrufunun bir sonucu olarak ruh-i hayvânînin sair mahlukatta bulunan ruh-i hayvânî arasından sıyrılarak yeni bir oluşum evresi içinde farklı bir tür hâline girmesi şeklinde izah etmektedir. Bu ise, ruh-i hayvânînin bir nev’i terbiye edilmiş hâli olarak tarif edilecek bir durumdur.

1003 Hemedânî, Hâce Yusuf, Rutbetü’l-Hayat s.58.

1004 Gazâlî, Meâricü’l-Kuds, s. 66;İbn Cevzî de Gazâlî (ö.505/1111) ile aynı fikre sahiptir. Onun tanımlamasına göre nefis insanın bineği gibidir. Yüce gayelere ulaşması için insanın bineğine yumuşak davranması gerekir. Nefsi doyurma konusunda zararlı yöntemleri bırakıp faydalı yöntemlere bakılmalıdır. Helal olan düzenlemeleri terk etmek hem dine hem de bedene zarar verir. İbn Cevzî, Telbisü İblis, s. 136; Altıntaş, Ramazan, “İtikadî Açından İbnü’l-Cevzî’nin Tasavvufa Yaklaşımı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. ss. 129-30.

1005 Şems 7-8.

1006 Sühreverdî,Avârif, vr.145a.

1007 Gazâlî, Meâricü’l-Kuds, s. 15.

Bu noktada akla takılabilecek bir soru bulunmaktadır. Nasıl olur da ruh-i insânî kendisinin daha dûnunda bulunan ruh-i hayvânî ile sükun bulabilir? Sühreverdî, bu konuya açıklık getirmek için de Hz. Adem ve Hz. Havva'nın örneğini sunar.

“Hz. Havva validemizin halk âleminden Hz. Adem (a.s.)’in emir âleminden yaratılması gibi. Hz. Adem ile Havva validemiz arasında nasıl karşılıklı ülfet ve sevgi meydana gelmişse rûh-ı hayvânî ile rûh-ı insanî arasında da aynı şekilde bir aşk ve yakınlaşma vücut bulur. Her ikisi de arkadaşından ayrılacağı zaman ölümü tadacak hâle gelir. Cenâb-ı Hakk: “Allah O’dur ki sizi bir tek nefisten yarattı, gönlü ısınsin, sükûnet bulsun diye ondan eşini yarattı.” buyurmuştur. Hz. Adem (a.s.), Hz. Havva ile sükûnet bulduğu gibi ulvî olan rûh-ı insanî de rûh-ı hayvânî ile sükûnete kavuşarak, onu nefis hâline dönüştürmüştür.”<sup>1008</sup>

Sühreverdî’ye göre Hz. Adem emr aleminden, Hz. Havva ise halk aleminden yaratılmış olmaları rağmen birbirleriyle nasıl sükun buldular ise ruh-i insanî de ruh-i hayvanî ile benzer şekilde sükun bulmuştur.

Sühreverdî, nefsin vücuttaki mahâllini de izah eder:

“Allah, insanoğlunun kalbinden yukarıda bulunan tarafını, semâ’vî esrârın hazinesi hâline getirmiş, süflî olan cihetini (göbekten aşağısını) yeryüzüne ait esrâra mahzen yapmıştır. Nefsin yeri ve merkezi; süflî olan taraftır. (Göbekten aşağı kısım). Ruhun mahâllî ise, ruhânî olan cihettir. (Göbekten yukarıdaki kısım). Kalb, yukarı tarafta yer alır.”<sup>1009</sup>

Nefsin vücudun göbekten alt kısımda yer alması onun, merkezi olması yönündendir. Yoksa nefsin vücutta her uzva tesir edecek bir cazibesi vardır.

Nefsin mahiyeti konusunda da Sühreverdî, ilginç saptamalarda bulunur:

“Nefsin sıfatlarının, asıl yaratılışından oluşan bir takım kökleri vardır. Çünkü o, topraktan yaratılmıştır.<sup>1010</sup> Toprağın da kendine has bir özelliği vardır. İnsanoğlundaki zaaf vasfının topraktan, buhl ve cimrilik sıfatının çamurdan, şehvet vasfının pişmiş çamurdan, cehâletin de “salsal” diye tanımlanan cıvık balçıktan kaynaklandığı söylenir.”<sup>1011</sup>

Sühreverdî, bu konuda Kur’ân âyetlerini delil göstererek fikrini ispata çalışır.

“Kur’ân-ı Kerim’de: “(O), insanı; ateşte pişmiş bir çamurdan yarattı.”<sup>1012</sup> buyurulmuştur. Bu vasıf, pişmiş çamura ateş girmesi dolayısı ile, insanda şeytanî bir yönün bulunduğunu gösterir. Aldatma, hile ve haset gibi kötülükler, şeytanın özü olan ateşin insanın yaradılışına kısmen girmesinden kaynaklanır.”<sup>1013</sup> Sühreverdî, insanın çamurunun ateşte pişmiş olması gerçeğinden hareketle insanda şeytanî bir yön olduğu fikrindedir.

Avârif’in başka bir yerinde Sühreverdî, bu konuyu biraz daha açarak değinir:

“Nefsler, kendilerinin ihtiyaç duyduğu ve ayrılmaz bir parçaları olan bir tabiat ve karakter üzere yaratılmışlardır. İnsan topraktan yaratıldığı için karakterinde hilkatindeki

1008 Sühreverdî, Avârif, vr.145a; a.m., Futuhât, vr. 8b.

1009 Sühreverdî, Avârif, vr.101a.

1010 Sühreverdî, Nüğbetü’l-Beyân, vr. 47b.

1011 Sühreverdî, Avârif, vr.146a-b.

1012 Eş-Şems, 9-10.

1013 Sühreverdî, Avârif, vr.146b.

toprak miktarı türabî özellik, toprağı su ile yoğrulup yaratıldığı için de tabiatında mâî hususiyet vardır. Aynı şekilde mayasındaki şekillenmiş balçık ve ateşte pişmiş çamur gibi temel unsurlar, onun hayvânî, saldırgan ve şeytanî sıfatlarını oluşturmuştur. İnsandaki şeytanî sığata işaret, Allah Teâlâ'nın "İnsanı ateşte pişmiş çamurdan yarattı." âyet-i kelimesidir. Bu âyetle insanın çamurunun çanak çömlek gibi ateşte pişirildiğı haber verilmektedir."<sup>1014</sup>

Anlaşılaçağı gibi nefsin tabiatında var olan hayvanî ve şeytani sıfatlar, yaratılışının, toprak, su, çamur ve ateşte pişme aşamalarından geçmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>1015</sup>

Nefsin topraktan yaratılmış olması, onda toprakta bulunan sıfatların bulunması sonucunu doğurmuştur. Sühreverdî, toprağın dibe çökme sıfatının nefiste tembellik uyuşukluk ve uyku<sup>1016</sup> olarak tezahür ettiğini düşünür.

"Nefsin cevheri toprak, yani cematat olduğundan uykudan tat alır ve ondan uzak düşünülemez. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "O (Allah), sizi topraktan yaratandır." Bunun manası, ben insanı yarattığım her unsuru, ona tabiat yaptım, demektir. Dibe çökmek toprağın sıfatı olduğu için, tembellik, gevşeklik, uyuşukluk da insana tabiat olmuştur."<sup>1017</sup>

Sühreverdî, nefse ait tüm sıfatların, nefsin fitratından kaynaklandığını düşünmektedir. Bu fikrine delil olarak da Kur'an âyetlerini sunmaktadır. Bize göre söz konusu âyetler, insan bedeninin yaratılmasını izah eden âyetlerdir. Ve ancak bir yönüyle nefse işaret etmiş olabilirler. Ancak yine de bu âyetlerin nefsin karakteri üzerinde Sühreverdî'nin yaptığı yorumlar için bir delil olamayacağını düşünmekteyiz. Örneğın insanın topraktan yaratılmasının, nefsteki tembelliğe bir delil olabilmesi hususunu uzak bir yorum olarak görüyoruz. Bunun karşısında bir başkası, toprağın çok çalışkan ve sabırlı olduğunu her yıl ürünler verebilecek bir verimlilikte olduğunu vb. sebepleri ileri sürerek, nefsin bu tabiatla bir fitrata sahip olduğunu söyleyebilir ki bu durum bize Sühreverdî'nin sunduğu bu delilin meramını ispata yeterli olmadığını gösterir. Ancak onun bu görüşü serdetmesi fikrî olarak orjinaldir.

Bu tezimize örnek olarak Hacı Bektaşî Veli'nin toprakla ilgili yorumunu kısaca vermek istiyoruz. "Toprak teslimiyeti ve rızayı temsil eder. Bu yüzden (toprakta yaratılmış olan) aşık da teslimiyet ve rıza içinde olmalıdır."<sup>1018</sup>

"Nefsin bütün ahlâk ve sıfatı iki kökten gelir. Birincisi hafiflik, diğeri de aç gözlülük ve ihtirastır. Hafifliğı cehâletinden, açgözlülüğü de hırsından kaynaklanır. Hafifliğı itibarı ile

1014 Sühreverdî, Avârif, vr.75b-76a.

1015 Hacı Bektaşî Veli de Makâlât adlı eserinde anâsır-ı erbaa konusundan bahseder ve insanın bu dört unsurdan yaratıldığından hareketle temelde dört farklı gruba taksim olduğunu anlatır. Hacı Bektaşî Veli, Makâlât, Haz: Ahmet Tekin, Kelam Yay., İstanbul trs., s. 27; Şimşek, Selami, "Son Dönem Rifai Şeyhlerinden Edirneli Kabulî Mustafa Efendi'nin Risale-i Tasavvuf Adlı Eseri", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy. 17, Ankara 2006, ss. 249-50; Karlığa, H. Bekir, "Anâsır-ı Erbaa", TDVİA, İstanbul 1991, c.III, ss. 149-51.

1016 Nefsi tezkiyeenin yollarından biri de uykuyu azaltmaktır. Hemedânî, Risale Der Âdab-ı Tarikat, s. 92; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Cevâmiu'l-Âdâbi's-Süfiyyeti, s. 59.

1017 Sühreverdî, Avârif, vr.117b.

1018 Hacı Bektaşî Veli, Makâlât, s.35.

nefs bir düz satıhta yuvarlanan makaraya benzer. Yaratılışındaki ve fitratındaki özelliğe göre hareket etmeye devam eder. Hırsı bakımından da, kandilin ışığı etrafında dönen, sonrada ateşinin içerisine kendini atan kelebeğe benzer. Helâkîne sebep olan ateşe doğru hücum etmeksizin kendisine yeterli, az bir ışıkla yetinmez. Hafifliğinden dolayı sabırsız ve acelecidir. Sabır aklın cevheridir. Hafiflik nefsin sıfatlarından. Nefsin hevâsını ve fitrî istikametine doğru gidişini ancak sabır durdurabilir. Akıl, hevâ ve hevesi hükmü altına alır. Açgözlülük ve ihtirastan da tama' ve hırs meydana gelir."<sup>1019</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, nefsin sıfat ve ahlâkının temelde iki köke dayandığını ve bu köklerin hafif meşreplilik ve ihtiras olduğunu söylemektedir. Ona göre nefsin bütün sıfat ve ahlâkı, fitratındaki bu temellerden kaynaklanmaktadır.

Nefsin hafifliği ve aç gözlülüğünün kötülüklerinin kaynağı olduğunu ifade eden Sühreverdî, bu özelliklerin akıl ve sabır sayesinde dizginlenebileceğini düşünmektedir. Nefsin hevâsını ve fitratına göre hareketini sabır dizginlerken, hevâ ve hevesi ise akıl terbiye edebilir.

"Ruhunu bütünüyle güzel amellere vermek ve amel-i salih işlemeye yönelmek isteyen kimsenin nefsinin hevâ ve heveslerine uyma arzusunu imha etmesi gerekir. Hevâ ve hevesler nefsin ruhu durumunda olduğu için bunları gidermek mümkün olmaz, ancak bunlara uyma eğilimleri giderilebilir."<sup>1020</sup> Hz. Peygamber (s.) hevâ ve heveslerin varlığından değil, onlara uymaktan Cenab-ı Hakk'a sığındı ve: "Kendisine uyulan hevâ ve heveslerden Sana sığınırım." buyurdu. "Nefsin tabii vasıflarından olan cimrilikten değil; kendisine boyun eğilen cimrilikten sana sığınırım." diyerek onun etkisi altına girmekten Allah'a sığındı."<sup>1021</sup>

Anlaşılabileceği üzere, nefsin hevâ ve heveslerinin var olmasının normal olduğunu ve bunların nefsin tabiatı ve fitratını oluşturduğunu düşünen Sühreverdî, mücadele edilmesi gereken hususun, hevâ ve hevese uyma arzusunun olduğunu<sup>1022</sup> altını çizer. Ona göre nefsin tabiatında var olan hevâ ve hevesleri gidermek mümkün değildir. Ancak kişi bu hevâ ve heveslere uyma eğilimini terbiye edebilir.<sup>1023</sup>

"Nebi (s.), mücerred cimriliğin değil, emrine ram olunan, ıslahına çalışılmayan pintilik

1019 Sühreverdî, Avârif, vr.146a.

1020 Sühreverdî, Nüğbetü'l-Beyân, vr. 73b.

1021 Sühreverdî, Avârif, vr.129a.

1022 Sühreverdî, Risâle Fî's-Sülûk, vr. 96a.

1023 Nefsin öldürülmesi değil terbiye edilmesi esastır. Bu durum bir çeşit 'kendini aşma' olarak da nitelendirilebilir. Şâtîbî, el-Muvâfakât, Ter: Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1990, c. II, s. 108; Altıntaş, Ramazan, "İtikadî Açından İbnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 126.; Soysaldı, H. Mehmet, "İslam'da Günah Kavramı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 151; Bolat, Ali, Muhasibî'ye Göre Marifetin Unsurları", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, ss. 141-4; Kuşat, "Nefis Mertebeleri...", y.3, sy. 9, ss. 121-2; Goleman, Daniel, Duygusal Zeka, Ter: Banu Seçkin Yüksel, Varlık Yay., İstanbul 1998, s. 77; Varolşçu felsefenin kurucusu olan Kierkegaard da kendini aşmanın gerekli olduğunu vurgular. Ona göre kendi olmak yerinde saymaktır. Kierkegaard, Soren, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Ter: Mukadder Yakupoğlu, Doğubatı Yay., Ankara 2004, s. 46;. Fromm, "insanın kendi güçlerinin ağına takılması" hâline sahip olmak adını verirken bunun karşısında insanın kendi gerçeğini bulabilmesini ise "olmak" olarak nitelendirir. İnsan "olmak" için ben tutkusundan ve her şeyini kendi benliği ve kendi çıkarları açısından değerlendirmekten sıyrılmak zorundadır. Fromm, Erich, Sahip Olmak veya Olmak, s. 132;

duygusunun insanı helake götüreceğini haber vermiştir. Cimriliğin nefiste tesirsiz olarak bulunması tabiidir. Çünkü, cimrilik nefsin gereğidir, nefsin aslı topraktır, toprakta da sıkma ve tutma özelliği vardır. Bu yüzden insanın fitratında bulunan cimrilik duygusuna şaşılmaz. Şaşılacak olan şey, insanın fitratında bulunan sahavettir.”<sup>1024</sup>

Bu alıntılarda Sühreverdî, açıkça nefsin fitratının değiştirilemeyeceğini, onda var olan kötülüğe meyil hassasının terbiye edilebileceğini ifade etmektedir. Ve ilginç bir değerlendirmede bulunarak, “anılan fitratta yaratılmış olan bir nefsin nasıl olup da terbiye edilebildiğine şaşmak gerekir.” demektedir.<sup>1025</sup>

Aslında nefiste var olan ve hevâ ve heves olarak kabul edilen fitratın, insanın hayatını devam ettirebilmesinde önemli bir rolü vardır. Yemek, içmek onun ferdî hayatının devamını sağlarken cinsellikle ilgili arzu ve istekleri neslinin devamına imkan tanımaktadır.

Nefiste var olan konuşma hassası da kişinin ilim ve marifet tahsilinde hayatî bir role sahiptir.<sup>1026</sup> Sühreverdî, bu konuda şunları söyler:

“İlim ve marifet, azameti İlâhîyye nurunun iksirine ittisal ile mahzâ nur olan âyandır. Nefisteki konuşma ayarı, ilhamı bilgilere dönüştürür. Nefs, zât-ı İlâhîyye nurlarını almağa başlar. Nefsin vücûdu ve konuşması olmasa, İlâhî ilimler ortaya çıkmazdı. Çünkü nefsin konuşması, (hadisü'n-nefs) nûrları almak için maddî bir kap mesabesindedir. Hadd-i zâtında kalbin ilim alacak bir şeyi yoktur.”<sup>1027</sup>

“Kalb mahlûkat ile ilgili ilimleri nefsten alır. Ve onları tercümanı mesabesinde olan dil ile dışarı çıkarır, başkalarına verir, ilimlerin çıkış yeri kalbtir. Çünkü hepsinin kökleri oradadır.”<sup>1028</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, nefsin konuşmasının ilâhî nurları almak için bir kap olma vazifesini deruhte ettiğini anlatmaktadır. İlim ve marifet, azamet-i ilâhîye nuruna muttasıl olan bir nur olduğundan kalbin tek başına bu nuru alacak imkanı yoktur. Bu, ancak nefsin vasıtasıyla olmaktadır. Nefs, kendisindeki konuşma özelliği sayesinde, bu nuru/ilhamı bilgiye dönüştürerek kalbin alabileceği bir hâle getirir.

Nefsin varlığının anlamı da zaten budur. Nefsin bu vasıta olması yönü tüm hadisât için geçerlidir. Çünkü mevhibe-i ilâhî olan tüm ikramlar ister maddi, ister manevî olsun asıl itibarıyla azamet-i ilâhîye'den sudur etmiştir ve ancak nur olarak sunulurlar. Bütün bu envârın insana uygun hâle gelebilmesi ancak nefsin tavassutu ile mümkün olabilmektedir.<sup>1029</sup>

1024 Sühreverdî, Avârif, vr.83b.

1025 İnsanda bu potansiyelin bulunduğu bir gerçektir. Grom, Bernhard-Schmidt Josef, Auf Der Suche nach dem Sinn des Lebens, Freiburg-Basel-Wien 1979, ss. 123-4.

1026 Daha geniş bilgi için bkz: Nuri'l-Arabi, Muhammed, Noktatü'l-Beyan, Noktanın Sırları, (Gayb Bahçelerinden Seslenişler), Haz:Tahir Hafızalioğlu, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 266-8.

1027 Sühreverdî, Avârif, vr.68b.

1028 Sühreverdî, Avârif, vr.68b.

1029 Maddi olmayan bir şeyin maddi olan bir şeyle nasıl ilişki kurduğu konusu felsefecileri de meşgul etmiştir. Ruhun bedenle ilişkisi konusunda görüşler için bkz: Lamont, c. The Illusion of Immortality, s. 89; Mc Taggart, Some Dogmas of Religion, s. 105-6; İbn Sinâ'nın nefis beden ilişkisi hakkındaki görüşleri için bkz: Al-tıntaş, İbn Sina Metafiziği, ss. 128-30.

İbn Arabî insanın âlem-i sağır olması dolayısıyla üç dünya ihtiva ettiğini söyler. Ruhî, hayalî ve cismânî. İn-



Sühreverdî, nefsin özellikleri sadedinde Hakîm Tirmizî'den şu nakilde bulunur:

“Hakim Tirmizî der ki: “Tevazu iki çeşittir. Birincisi, Kulun Allah'ın emir ve nehyine karşı mütevazı olmasıdır. Çünkü nefis rahatına düşkün olduğundan emr-i ilâhî'den yüz çevirir. Nefsin istekleri yasak olana tutkundur. Kul, nefsin emr-i ilâhî ve nehy-i ilâhîye boyun eğdirince tevâzuun birinci şeklini elde etmiş olur. Tevâzuun ikincisi, azamet-i ilâhîye karşısında, nefsin hakte, görmektir. Allah'ın helâl kıldığı şeylerden birini arzulası bile, nefsin ondan uzaklaştırmaktır. Bütün bunlar, Allah'ın dileğini öne alarak kendi dileğini terk etmektir.”<sup>1030</sup>

Görüldüğü üzere nefsin rahatına düşkün, emr-i ilâhî'den yüz çeviren bir yapısı olduğunu ayrıca yasaklanmış olana karşı zaafı bulunduğunu ifade etmektedir. Tabiatıyla bu, terbiye görmemiş bir nefsin tabii fitratı ve sıfatıdır.

Yine Sühreverdî, “Nefs, kontrol altına alınıp itaate zorlandığında emr-i ilâhîye yönelirse kalbe olan düşmanlığı zail olur ve kalbe nefis arasında tam bir anlaşma ve dengeli bir yaklaşma meydana gelir.”<sup>1031</sup>

“Nefis tamaha düşürülür ve kendisine ümit verilirse tamahkar, kanaate zorlanırsa kanaatkar olur.”<sup>1032</sup> demektedir.

Anlaşıldığına göre nefis kendisiyle daim mücadele edilmesi gereken bir özelliğe sahiptir.<sup>1033</sup> Zorluklara koşulursa daima daha güzel yönelebilecek kaliteli bir cevhere sahipken, kendi başına serbest bırakılınca kötüye meyilli bir fıtrata sahiptir.

Tasavvufta nefis, ruhun asıl fonksiyonunu icra edememesi durumuna denir. Mutasavvıflar nefsi, ruha olan uzaklığına göre<sup>1034</sup> yedi dereceye ayırmışlardır.

Mutasavvıflar, nefsin tarifini ortaya koymakla birlikte, daha ziyâde onun kötülüğü emreden yönü ve eğitilmesi ve güzel hasletlerle donatılması üzerinde durmuşlardır.<sup>1035</sup>

---

sanın bedeni topraktan gelmekle birlikte, ruhu ilâhî nefhadan sadır olmakta, nefsi ise aradaki hayal düzeyinde bulunmaktadır. İbn Arabî, Fusus'ı-Hikem Ter: N. Gencosman, MEB yay., İstanbul 1956, s. 198. Bu düşünceye göre, nefis, ruhun bedenle buluşmasının ara katmanı olmaktadır. konu ile ilgili detaylı açıklamalar için bkz: Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638/1240)'ye Göre Hayal ve Düzeyleri”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, ss. 300-1; Durusoy, Ali, “Hayal”, TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, s. 3;William, C., Hayal Âlemleri, Ter: Mehmet Demirkaya, İstanbul 1999, s. 42-3.

1030 Sühreverdî, Avârif, vr.80b.

1031 Sühreverdî, Avârif, vr.52b; a.m., Futuhât, vr. 2b.

1032 Sühreverdî, Avârif, vr 53b.

1033 Hacı Bektaşî Veli, Makâlât, s.60; Izutsu, Toshihiko, İslam'da Varlık Düşüncesi, Ter: İbrahim Kalın, İnsan yay., İstanbul 2003, s.23.

1034 Gül, Hâlim, Mevlânâ'nın Kuran'daki İşari Tefsiri, basılmamış doktora tezi, s. 120; Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, ss. 45-7.

1035 Tasavvufta, nefsin ruh ile aynı mı ayrı mı olduğu veya nefsin tek ve değişik isimlerinin onun sıfatlarını aldığı konusunda değişik görüşler ortaya atılmış ancak, genel olarak insana dâima kötülüğü emreden düzeyinden başlamak üzere kâmil bir noktaya ulaşıncaya kadar nefsin mertebesi veya sıfatının olduğu kabul edilmiştir. Nefsin bu isimleri Kur'an kaynaklıdır. Nefsin isimleri ve geçtiği âyetler şöyledir: Nefs-i Emmâre (Yûsuf Sûresi, 12/53), Nefs-i Levvâme (Kıyâmet Sûresi, 75/2), Nefs-i Mülhime (Şems Sûresi, 91/8), Nefs-i Mutmainne (Fevr Sûresi, 89/27), Nefs-i Râdiye (Fecr Sûresi, 89/28), Nefs-i Mardiyye (Fecr Sûresi, 89/28) ve Nefs-i Kâmile'dir. Nefsin bu mertebeleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbü'r-Rûh, s.279 vd;Aydın, Hüseyin, Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi, Ankara, 1976, s. 84; Altıntaş, Hayrani, Marifetname'de Tasavvuf, İstanbul, 1981, ss. 124-164; Öğke, Kuran'da Nefs Kavramı, ss. 83-107; Topbaş,

Mutasavvıflar, nefsi genel olarak nefs-i emmâre,<sup>1036</sup> levvâme,<sup>1037</sup> mülhime,<sup>1038</sup> mutmainne,<sup>1039</sup> râziye,<sup>1040</sup> merziyye<sup>1041</sup> ve kâmile<sup>1042</sup> olmak üzere yedi kısımda incelemişlerdir. Bunlardan beş tanesi Kur'ân'da açıkça geçerken, ikisi sûfiler tarafından Kur'ân âyetlerinden yorumlanarak çıkarılmıştır.<sup>1043</sup>

Sühreverdî, nefsin türleri konusunda; "Cenâb-ı Hakk, Kur'ân-ı Kerim'de nefsi üç özelliği ile zikretmiştir. "Hayır, kıyamet gününe and içerim. Hayır, daima kendini kınayan nefse and içerim."<sup>1044</sup> âyetinde kınayıcı mânasındaki levvâme<sup>1045</sup> vasfı, "Muhakkak ki nefis, daima kötülüğü emredicidir."<sup>1046</sup> âyetinde de kötülüğü emreden "emmâre bi's-sûi" vasfı ile ayrı ayrı zikretmiştir. Gerçekte bunlar bir nefsin muhtelif görüntüleridir."<sup>1047</sup> demektedir.

Sühreverdî'ye göre nefsin üç hâli vardır.<sup>1048</sup> Sühreverdî'de nefs-i mülheme mevzu bahis olmamıştır. Ona göre nefsin emmâre, levvâme ve mutmainne<sup>1049</sup> makamları vardır.<sup>1050</sup> Bunlar aynı nefsin farklı görünüşleri ve farklı hâlleridir. Sühreverdî, bu düşüncesi ile nefsin terbiye edilebilen yönüne ve kötülüğün nefsin fitrat-ı asliyesi olmadığına işaret etmektedir. Nefsin aynı nefis olduğunu, ancak terbiye neticesinde emmâre makamından levvâme makamına, bu makamdan da yine terbiye sonucunda mutmainne makamına ulaşabileceğini ifade etmektedir. Bütün bu makamlarda değişik nefis türleri ile değil, nefsin üzerindeki hâllerin değiştiği gerçeğiyle karşı karşıya bulunmaktayız.<sup>1051</sup>

---

Osman Nûri, İmandan İhsana Tasavvuf, Erkam Yay., İstanbul, 2002, ss. 129-147; Şimşek, Selami, "Son Dönem Rifai Şeyhlerinden Edirneli Kabulî Mustafa Efendi'nin Risale-i Tasavvuf Adlı Eseri", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy. 17, Ankara 2006, s. 252-5; Ayrıca nefsin bu mertebeleri hakkında psikolojik bir yaklaşım için bkz. Kuşat, "Nefis Mertebeleri...", y.3, sy. 9, ss. 119-128; Baz, İbrahim, Abdülehad Nûri'nin Tasavvuf Anlayışı, Basılmamış doktora tezi, Ankara 2005, s. 51.

1036 Kuşeyrî, er-Risâle, ss. 86-87; a.m., Futuhât, vr. 3a; İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbü'r-Rûh, s.279 vd; Ögke, Ahmet, Kuran'da Nefs Kavramı, İnsan Yay. İstanbul 1997, s. 84; Arasteh, A.Rıza, Mevlânâ Celaleddin Rumî'nin Kişilik Çözümlemesi-Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş, Ter: Bekir Demirkol, İbrahim Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2000, s. 75.

1037 Cürcani, Tarifat, s. 299; et-Tehanevî, Keşşaf, c.II, s. 1402; İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbü'r-Rûh, s.279 vd.

1038 Altıntaş, Erzurumlu İbrahim Hakkı, s. 138.

1039 Cürcani, Tarifat, s.299; İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbü'r-Rûh, s.279 vd; Destgayb, Hüseyin, Nefs-i Mutmainne, Ter: Aziz Çınar, Şefik Onar, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 49; Frager, Robert, Kalb Nefs ve Ruh, ss. 95-6.

1040 Ögke, Ahmet, Ahmed Şemseddin-i Marmaravî, Hayatı Eserleri Görüşleri, İnsan Yay. İstanbul 2001, s. 194.

1041 Mekki, Kutu'l-Kulub, c.I, s.86.

1042 Sunar, Tasavvuf Felsefesi, s.95; Şimşek Hâil İbrahim, Osmanlı'da Müceddidlik, Sûf yay. İstanbul 2004, s.291.

1043 Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, s. 117-8; Kurt, Hüseyin, Harirîzâde Mehmed Elif Efendi ve Tasavvuf Anlayışı, Basılmamış doktora tezi, Ankara 2005, s.271; Nefsin dereceleri için bkz: Türer, Osman, "Tasavvufî Düşüncede İnsan", İlmîAkademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 5, Ankara 2001, s. 13; nefsin mertebeleri için bkz: Yıldırım, Ahmet, "İskilipli Şeyh Muhammed Muhyiddin Yavsı'nın Bir Risalesi ve Risalede Geçen Hadislerin Tahrir ve Değerlendirilmesi", y.2, sy.6, ss. 110-1.

1044 Kıyamet, 2.

1045 Sühreverdî, Risaletü's-Seyri ve't-Tayr, vr. 62b.

1046 Yusuf, 53.

1047 Sühreverdî, Avârif, vr.146b; a.m. Futuhât, vr.3a.

1048 Sühreverdî, Rahîku'l-Mahtûm, 8. vr. Kübrâ da nefsi üç çeşit olarak sayar. Kübrâ, Fevâihü'l-Cemal ve Fevâitü'l-Celâl, (Tasavvufî Hayat), s.110; Frager, Robert, Kalb Nefs ve Ruh, ss. 73-4.

1049 Sühreverdî, Risaletü's-Seyri ve't-Tayr, vr. 62b; a.m. Futuhât, vr. 4a-b.

1050 Sühreverdî, İrşâd, vr. 17a

1051 Jung da olgunlaşmamış insanı bireysel, kendini gerçekleştirmiş, yani insan-ı kâmil derecesine ulaşmış insanı ise, birey olarak adlandırmaktadır. Bireysel insan, nefs-i emmarenin emri altında olan insan, birey insanı ise, kendi özgün kişiliğinin farkında olmasıyla ve bilinç dışını kabullenmesiyle, tüm canlılarla, hatta inor-

“Sâlik, seyr ü sülûktaki davranışlarında “nefs-i mutmainne” ye erinceye kadar dosdoğru olmak zorundadır.<sup>1052</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, kurtuluş için sâlikin mutlaka mutmainne nefis seviyesine gelmesi gerektiği, emmâre ve levvâme nefis sahiplerinin tehlike sınırında buldukları konusunda diğer mutasavvıflarla aynı görüştedir.

Mutmainne nefsin özelliklerini de Sühreverdî, şu şekilde izah eder:

“Nefsin itmi’nana ermesi ve kötülüğü emreden özelliğinden kurtularak, sahibini iyiliğe yönlendirmeye başlaması, yaratılışından beri kendisiyle beraber olan kuruluk ve soğukluğun, ondan sökülüp alınması ile anlaşılır. Böylece taatlere yönelmeye ve ibadetlere sarılmaya başlar. Nefsten kuruluk kalkınca, kendisine ulaşan ve yansıyan ruhun sıcaklığı ile yumuşar. Nefsteki bu yumuşaklığa işaret etmek üzere Cenab-ı Hakk Kur’ân-ı Kerim’de: “Derileri ve kalbleri Allah’ın zikrine (ve bu zikrin gereğini yapmaya) yumuşar.”<sup>1053</sup> buyurmuştur.”<sup>1054</sup>

Ona göre mutmainne nefis, sahibini kötülöklere değil iyiliklere yönlendiren taatlere ve ibadetlere sarılmayı salık veren ve ruhun sıcaklığıyla kendinde var olan kuruluk ve soğukluktan kurtulmuş nefistir.

Mutmainne nefsin özelliği sadedinde Sühreverdî, şeytanın o nefis sahibinden ümidini kestiğini söyler:

“Nefs, yükselerek itmi’nân derecesine eriştiği zaman, şeytan ondan ümidini keser ve onu saptıramayacağını anlar. Çünkü nefsin ufacak kıpırdanması ve fitrî vasfına uygun hareket etmesi kalbin safvetini lekeler. Kalb lekelenildiği zaman şeytan onu arzu ederek ona doğru yaklaşır. Çünkü kalbin safveti, zikir ve murakabe ile muhafaza altına alınmıştır.”<sup>1055</sup>

Anlaşılabacağı üzere mutmainne nefis sahibi kişinin nefsi ufacak bir kıpırdanmaya bile imkan tanımayacak şekilde terbiye edilmiş demektir. Şeytanın ufacak bir nefis kıpırdanmadan bile faydalanarak o kişiye yol bulacağı düşünülürse bu durum daha iyi anlaşılır. Yine mutmainne nefse sahip kişinin kalbinin safveti de tamdır. Çünkü kalb, nefis kıpırdaması ve fitrî vasfına uygun hareket etmesi hâlinde safvetini yitirir. Nefsinde kıpırdanma olmayan kişinin kalb safveti de tam olmuş demektir.

Sühreverdî, mutmainne nefsin vasfını şöyle açıklar: “Onun (nefsin) değişik sıfatları vardır. Kalb sekînet ile dolduğu zaman nefse itmi’nân verir. Çünkü sekînet imanı artıran bir hâldir. Bunda, yakîn makamına ermeye mâni olan şeye karşı kalbin, rûh makamına doğru yükselişi vardır. Kalb, ruha doğru yönelince nefis de kalbe doğru meyleder. Nefsin mutmainn oluşu, onun kalbe yönelişi ve onun emri altına girmesindedir.”<sup>1056</sup>

---

ganik madde ve evrenle kardeşliğini gerçekleştirmiş insan olarak tanımlar. Frieda, Fordham, Jung Psikolojisinin Anahatları, Say Yay., İstanbul 2001, s. 97.

1052 Sühreverdî, Avârif, vr.26b.

1053 Zümer, 23.

1054 Sühreverdî, Avârif, vr.26b; krş: İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbü’r-Rûh, s.279 vd.

1055 Sühreverdî, Avârif, vr.148b; a.m., Risaletü’s-Seyri ve’t-Tayr, vr. 62b; a.m. Futuhât, vr.4b; a.m., Risâle Fi’s-Sülûk, vr. 96a.

1056 Sühreverdî, Avârif, vr. 146b.

Anlaşıldığı üzere nefsin mutmainne olması demek, onun kalbin tasarrufu altına girmesi ve hevâ ve heveslerinden kurtulması anlamına gelmektedir.

“Mübtedî sâlik, nefsinin hazlarını terk ettiği zaman nefsi itmi'nân derecesine erer. Nâfilelere devamla kazanacağı yumuşaklığı bu sâyede de kazanabilir.”<sup>1057</sup>

Sühreverdî, sâlikin nefsin hazlarını terk etme suretiyle mutmainne derecesine ulaşabileceğini düşünür.<sup>1058</sup> Bu düşüncesi ile daha önce serdettiğimiz nefsin aynı nefis olduğu fakat terbiye neticesinde mutmainne derecesine ulaşabileceği düşüncesi arasında da bir tutarlılık vardır. Emâre nefsi mutmainne neftsen ayıran en önemli fark mutmainne nefis sahibinin nefsi haz ve arzularından arınmış olmasıdır. Mutmainne derecesine ulaşmanın yolu da nefsi arzu ve ihtiraslardan kurtularak kişinin temizlenmesidir.<sup>1059</sup>

Tasavvufta nefse muhâlefet, bütün ibâdetlerin başı ve bütün mücâhedelelerin kemâlî<sup>1060</sup> ve cihâd-ı ekber olarak görülmüştür.<sup>1061</sup> Nitekim, Muhâsibî (ö.243/857)'ye göre nefsin üç ana eğilimi vardır.

Nefsin gaye olarak kurtuluşu istememe niyeti yoktur; ancak, kurtuluşa giden yol ona ağır gelir.

Helak olmayı bir niyet olarak taşımaz, ancak, kişiyi helâke götüren şeyleri hafife alır.

Daima anlık hazları ve rahatı, gelecekteki dâimî haz ve rahata tercih eder.<sup>1062</sup>

Kuşeyrî (ö.465/1072), nefse muhâlefeti “bütün ibadetlerin başı ve bütün mücâhedelelerin kemâlî” olarak görmektedir.<sup>1063</sup> Kul, bundan başka Hakk'a giden bir yol bulamaz.<sup>1064</sup> Çünkü nefse muvafâkât, kul için helâk olmaktır, kurtuluş ise ona muhâlefet etmektir.<sup>1065</sup> Nefsi hakkında bir şey bilmeyen, başkası hakkında bir şey bilemez. Ulu ve Yüce olan Allah'ı tanımakla mükellef olan kulun, nefsinin de tanınması lazımdır. Bu sûretle hudûsunun sıhhati ile Azîz ve Celîl olan Allah'ın kudemini öğrenmiş olur, kendisinin fânî bir varlık oluşuna istinat ederek Allah Teâlâ'nın bâkî olduğunu bilmiş olur.<sup>1066</sup>

Bu anlamda Ebû Süleyman Dârânî (ö. 215/837) de en faziletli amelin, nefsin rızasına muhâlefet etmek olduğunu ifade eder<sup>1067</sup>. Nitekim âyet-i kerimde “Kim Rabbinin makamından korkmuş ve nefsinin, hevâdan men etmişse, muhakkak cennet onun varacağı

1057 Sühreverdî, Avârif, vr. 38a; a.m., Risaletü's-Seyri ve't-Tayr, vr. 62b.

1058 Sühreverdî, İrşâd, vr. 16a.

1059 Aynı düşünceye İbn Kayyim de kanîdir. İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbü'r-Rûh, s.279 vd.

1060 Kuşeyrî, er-Risâle, ss. 86-87; Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb, ss. 137,308-309, 323; Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, ss.200-1.

1061 Bu konuda M. Hamdi Yazır şöyle der: “Seyf ile cihadın mebnâsi ilim ile cihaddır. Bunun esası da harici düşmandan evvel nefsin ceahletine ve shehevâtına karşı cihattır ki buna “cihad-ı ekber” tesmiye olunmuştur.” Yazır, Elmalî'lı M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, c. IV, ss. 2548-2549; yine hevâ ve hevesi terk etmek kanaat olarak nitelendirilmiştir. Akkuş, Mehmet, İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, 19. A sayıda Bir Bektaşî İcazetnamesi, Ankara 1999, y., 1, sy., 1, s. 32; Uludağ, Süleyman, “Mucâhede”, TDVİA, İstanbul 2006, c.XXXI, ss. 440-1.

1062 Aydın, Hüseyin, Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi, Ankara, 1976, s. 84.

1063 Kuşeyrî, er-Risâle, s. 87; Ankaravî, Minhâcü'l-Fukara, s. 207.

1064 Akseki, A. Hamdi, Ahlâk Dersleri, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1968, ss. 132-3.

1065 Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb, s. 390; Hemedânî, Risâle Der Âdâb-ı Tarikat, s. 93.

1066 Hucvirî, a.g.e., s. 310.

1067 Attar, Feridüddîn, Tezkîratu'l-Evliyâ, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 112.

yerdir.”<sup>1068</sup> buyurularak, nefesine rağmen kendisini hevâdan men eden insan cennetle müjdelendiği.<sup>1069</sup>

Hemedânî (ö.535/1140) ise mücahedeyle şeytan, dünya ve kötülüğü emreden nefis gibi bâtin düşmanlarıyla<sup>1070</sup> savaşmak olarak tanımlar.<sup>1071</sup>

Nefsin tezkiyesi, Sühreverdî'nin de üzerinde önemle durduğu bir konudur. O, bu konuda: “Nefis bütün kötülüklerin kaynağı olduğundan, onun hilelerine vakıf olmak, gizli arzularını anlamak, isteklerinin esrarını fark etmek cidden çok güçtür. Bu sebeple en doğru, en gerekli, en birinci tedbir nefsin etrafını bir duvarla çevirmek ve şüpheli olan şeyleri terk etmektir.”<sup>1072</sup> demektedir. Yine o, nefsi iştah verici şeylerden uzaklaştırmak, tarikattır.<sup>1073</sup> demiştir.

Yine Sühreverdî, nefis tezkiyesini tamamlamadan, vüs'atin ne olduğunu bilmeden, kişinin nefsinin rahata salivermesi caiz olmaz.. Ancak bu, istek ve arzularının yok edilerek nefsin tesirsiz hâle getirildiği, niyetin saflaştırıldığı, davranışların açık ve net bir bilgiye dayalı olarak düzeltilindiği zaman mümkün olur.<sup>1074</sup> diyerek bu konunun altını çizer.

Nefis tezkiyesi, nefsin kötü sıfatlardan arındırılması demektir.<sup>1075</sup> Sühreverdî, bu istek ve arzuların yok edilerek nefsin tesirsiz hâle getirilmesinin gerekliliği üzerinde ısrarla durur.<sup>1076</sup> Bu sayede davranışlar açık ve net bir bilgiye dayalı olarak düzeltilmiş olacaktır.<sup>1077</sup>

Sühreverdî, nefis tezkiyesi konusunda Hacc Sûresinin 78. âyetini de delil olarak kullanan Abdullah bin Mübarek'in yorumunu nakleder:

“Allah uğruna, hakkını vererek cihad edin. O, sizi seçti; din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yükledi..”<sup>1078</sup> Abdullah bin Mübarek, bu âyette geçen gerçek ve Hakk'a

1068 Naziat, 40-41.

1069 Çağrııcı, Mustafa, “Hevâ”, TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, ss.274-6;Yılmaz, Sevim, M. İhsan Oğuz ve Tasavvufi Görüşleri, Basılmamış doktora tezi, s. 138.

1070 Tasavvufi anlayışta Batnî düşmanlar için bkz: Çağrııcı, Mustafa, “Düşman”, TDVİA., İstanbul 1994, c.X, s. 52.

1071 Hemedânî, Risale Der Âdab-ı Tarikat, s. 92.

1072 Sühreverdî, Avârif, vr.115b; a.m., Risâle Fi's-Sülûk, vr. 96a.Hemedânî, Hâce Yusuf, Risale Der Âdab-ı Tarikat, (Tarikat Âdâbı) Ter: Mehmet Kanar, (Hayat Nedir içinde ) s. 91.

1073 Sühreverdî, İrşâd, vr. 3a; Benzer düşünce için bkz: Ankaravî, Minhâcü'l-Fukara, s. 206.

1074 Sühreverdî, Avârif, vr.115b; Benzer düşünce Aziz Mahmud Hüdayî Hazretlerinde de mevcuttur. Gündoğdu, Cengiz, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Aziz Mahmud Hüdayî'nin Belgradlı Ali Efendi'ye Gönderdiği Mektup, Ankara 1999, y., 1, sy., 3, s.83.

1075 Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Cevâmiu'l-Âdâbi's-Sûfiyyeti, ss. 41, 65; Kılıç, Cevdet, “Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.1, sy.2, ss. 59; Kuşat, “Nefis Mertebeleri...”, y.3, sy. 9, s. 121; Sayar, Sûfi Psikolojisi, s. 114; Soysaldı, İhsan, “Osman Bedrüddin Erzurumî'nin Tasavvuf Felsefesi Üzerine Bir İnceleme”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 280; İbn Atâ'ya göre, Hakk'ın tecellilerine mahzar olabilmek için nefsin sıfatlarından tamamen kurtulmak gerekmektedir. bkz: Bolat, Ali, “Ebu'l-Abbas İbnAtâ'nın Bazı Tasavvufî Temel Kavramlara Bakışı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 13, s. 313.

1076 Tasavvuf terminolojisinde nefis, mane'î durumunu göre değişik kavramlarla isimlendirilmiştir. Riyazet kabiliyeti gelişmemiş nefse, 'kebs'; bu kabiliyeti gelişmiş nefse ise 'bakara'; seyr u sülûk'a girerek mesafe kat etmiş nefse ise 'bedene' itlak olunmuştur. Uludağ, Süleyman, “Bakara”, TDVİA, İstanbul 1991, c.IV, s. 525.

1077 Erbilî, Mektubât, İstanbul 1983, s. 10, 218,296; Çelik Ömer, “Muhammed Esad Erbilî'nin Kur'an-ı Kerim Âyetlerini Yorumlama yaklaşımı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 20001, y., 2, sy., 6, ss. 197-8.

1078 Hacc, 22/78

layık cihadın, nefis ile hevâ ve hevesle cihad olduğunu ve bunun da en büyük savaş olduğunu söylemiştir.”<sup>1079</sup>

“Allah Teâlâ, Rasûlullah (s.)’a meleklerle yardım ettiği gibi, mü’minlere de melaike-i Kiram vasıtasıyla imdat edecektir. Mü’minlerin şeytanla muharebede buna ihtiyacı, kafirlerle olan mücadelelerinden daha çoktur. Bu yüzdendir ki Rasûlullah (s.): “Küçük cihattan büyük cihada döndük.”<sup>1080</sup> buyurmuştur. Küffâr ile savaş, onlara mülk kazandırmış, fakat nefisleriyle olan sadakatlı bir mücadele onları, eflake yükseltmiştir.”<sup>1081</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, nefis tezkiyesini cihad olarak isimlendirmiştir.<sup>1082</sup> Ona göre mü’minin nefsiyle mücadelesi küffarla mücadelesinden daha büyük bir cihattır. Küffar ile cihad mü’minlere mülk kazandırdığı hâlde nefisle yapılan mücahede mü’mini eflâke yükseltmiştir.<sup>1083</sup>

Aslında tasavvuf, insanı yaratılış gayesinden uzaklaştırıp nefisine mahkûm eden her türlü arzuya karşı yapılan iç mücâdele demektir.<sup>1084</sup> Bunun İslâm ıstılahındaki adı büyük cihâddir. Müslümanları Allâh yolundan ayırıp kendisine râm eden her türlü iktidar, zenginlik ve yanlış bilgilere karşı, onun birlik ve âhengini sağlamak için çalışmak ise, küçük cihâd olarak değerlendirilmiştir. Ferd ve cemiyetin saâdet ve selâmetini sağlayan da, bu iki cihâd arasındaki dengedir.<sup>1085</sup>

Hatta ona göre, mü’min, küffarla olan cihadından daha çok nefsiyle giriştiği mücahede Allah’ın yardımına ihtiyaç duyar.<sup>1086</sup> Bu düşüncenin bir yorumu olarak “küçük cihattan büyük cihada döndük.” Hadis-i Şerifinin vârid olduğunu ifade eder.

Sühreverdî, tezkiye-i nefis konusunda Hz. Peygamber (s.)’i örnek gösterir:

Sühreverdî, “Allah Teâlâ, Rasûlünü, şeytanın tasallutundan temizleyince, Peygamberimizin tezkiye edilmiş nefsi, beşeriyetin nefislerinin en üst noktasında yer almıştır. O nefsin ahlâk ve sıfatlarıyla Rasûl-i Ekrem (s.)’de zuhuru, mahlukâta rahmet vesilesidir. Bu sıfatların esasının, zulmetinin fazlalığıyla birlikte ümmetin nefislerinde bulunması Rasûlullah’ın durumu ile ümmetin farklılığını gösterir. Bazı nefsanî sıfatların Rasûlullah’da bulunması muhkem âyetlerle Allah’ın, Nebisini özel rahmeti ile terbiyesine ve ümmetine örnek olmasına vesiledir. Bu suretle inen âyetler, ümmette zuhur edip bu sıfatların terbiyesine vesile olur.” demektedir.<sup>1087</sup>

1079 Sühreverdî, Avârif, vr.33a.

1080 Süyûtî, Câmiu’s-Sağîr, II, 73.

1081 Sühreverdî, Avârif, vr.103a.

1082 Sühreverdî, Risaletü’s-Seyri ve’t-Tayr, vr. 60b.

1083 Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Cevâmîu’l-Âdâbi’s-Süfiyyeti, s. 59; Haksever, Ahmet Cahid, “Turhâllî Mustafa Efendi ve Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 13, s. 374; Yılmaz, H. Kamil, Kur’ân Ve Sünnette Tasavvuf, İstanbul 1991, s. 36; Yüce, Abdülhakim, “Bir İlim Olarak Tasavvuf”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, s. 25.

1084 Dihlevî, İslam Düşünce Rehberi, c.II, s. 263.

1085 R. Garaudy, İslâm’ın Vaad Ettikleri, s. 47; Selvi, Kuran ve Tasavvuf, s. 293.

1086 Nefisle mücahede de Allah’ın yardımı konusu için bkz: Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Cevâmîu’l-Âdâbi’s-Süfiyyeti, ss. 41, 89; Gündoğdu, Cengiz, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Aziz Mahmud Hüdayî’nin Belgradlı Ali Efendi’ye Gönderdiği Mektup, Ankara 1999, y., 1, sy., 3, s.83; Aydın, Mehmet S., Tanrı Ahlâk İlişkisi, s.132, 135.

1087 Sühreverdî, Avârif, vr.76b.

Anlaşılabileceği üzere bazı nefsanî sıfatların Rasûlullah (s.)’de bulunması Allah’ın Nebi (s.)’i terbiyesine ve ümmete örnek olmasına matuftur. Bu ise ümmet üzerine mahzâ rahmet-i ilâhîyedir.

Sühreverdî, nefis tezkiyesinin gerekliliği sadedinde, “Bir kul, yaratılışında mevcut olan hayvanî insiyakları ilim ve adl ile eğitip yönlendirmedikçe<sup>1088</sup> insanlık derecesine eremez. Bu da her iki konuda ifrat ve tefritin gözetilmesi, itidalin korunmasıdır. Böylece insandaki insanî kişilik güçlenir. İnsan bünyesinde mevcut şeytanî vasıfları ve kötü ahlâkı anlar, insanlığın mânâsını kavrar. Bu konuda, nefsinin lehine olan şeylere razı olmayacak derecede kemâle erer. Sonra onda kibir, izzet, nefsinin görmek ve beğenmek, ucub ve benzeri üzerinde ilâhlık iddiasında bulunan kötü huylarla mücadele eden olumlu bir ahlâkî yapı ortaya çıkar. Gerçek kulluk ve ubudiyetin rubûbiyet konusundaki bu mücâdele ve münazaayı terk etmekte olduğunu bilir.”<sup>1089</sup> diyen Sühreverdî, sadra şifa veren açıklamalarda bulunmaktadır.

Yine Sühreverdî, bu konuya delil olmak üzere İbn Ata ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)’in sözlerini nakleder: “İbn Ata’nın şöyle bir sözü vardır: “Nefs, su-i edeb üzere yaratılmıştır. Kul, edebe sarılmakla emrolunmuştur. Nefs tabiatı icabı, muhâlefet meydanlarında dolaşır. Kul ise onu, edepten nasibini almaya zorlar, nefesine muhâlefet ederek onu hayra zorlamaktan vazgeçen kimse, nefsin dizginini salıvermiş, nefsinin idarede gafil düşmüş demektir, nefsinin taleplerinde ona yardımcı olduğu sürece de günahına ortaktır.”

“Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) der ki: “Nefsinin hevâsına yardımcı olan, nefsinin katletmeye iştirak etmiş sayılır, çünkü kulluk, edebe sarılmaktır, azgınlık ve isyan ise su-i edeptir.”<sup>1090</sup>

Buna göre nefsin tezkiyesi olmazsa olmaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta Sühreverdî, dervişin değerinin nefsi ile mücadelesi nispetinde olduğunu düşünür:

“Dervişin kadri, nefesine mukavemetiyle ölçülür. Derviş, nefesine galebesi ve ona tahammülündeki hüsn-i muamelesi ölçüsünde “ilm-i ledün”ne mazhar olur. Bu sayede fazilet kazanır, aklını kullanma imkanı elde ederek en kolay yolu bulur.”<sup>1091</sup>

Sühreverdî, tezkiye edilmiş nefsin elde edeceği üstün vasıflar hakkında da geniş malumat vermektedir:

“Nefs kötülüklerden temizlenince kalb aynası parlar ve uykusunda Levh-i Mahfuz’la karşı karşıya gelir. Levh-i Mahfuz’daki gayba ait hayret verici haber ve olaylar, ayna gibi kalbe yansiyarak nakşolunur. Siddîk kimseler arasında uykusunda Hakk Teâlâ ile

1088 Nefs teskiyesi ilimle deruhte edilecek bir ameliyedir. Nefsin noksanlıklarını ve kemalâtı gerçekleştirmenin yollarını bilmek gerekir ki bu ilim de tasavvuftur. bkz: Havva, Said, Ruh terbiyemiz, s.88; Yüce, Abdülhakim, “Bir İlim Olarak Tasavvuf”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, s. 28; Yine nefisle mücahedenin kriteri Kur’ân ve Sünnet olmalıdır. Bolat, Ali, Muhasibî’ye Göre Marifetin Unsurları”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, s. 144; Akseki, Ahlâk Dersleri, ss. 132-3.

1089 Sühreverdî, Avârif, vr.146b; a.m., Risaletü’s-Seyri ve’t-Tayr, vr. 61a; terk-i ihtiyar ve teslim için bkz: Sühreverdî, Risâle Fi’s-Sülûk, vr. 96b.

1090 Sühreverdî, Avârif, vr.92a.

1091 Sühreverdî, Avârif, vr.53a.

konuşanlar vardır. Allah Teâlâ onlara emir ve yasaklarını bildirir. Onlar uykuda olduğu hâlde bunu anlarlar.”<sup>1092</sup>

Sühreverdî, nefis tezkiyesi sonucunda sâlikin kalbinin parlayacağı ve nefsin esaretinden kurtulamamış diğer insanların ulaşamayacağı Levh-i Mahfûz ile uykuda karşı karşıya geleceği ve gabya dair hayret verici haber ve hadisâtın sâlikin kalbine yansıyacağını anlatarak, nefis tezkiyesine teşvik etmektedir.

Aslında nefis tezkiyesinden amaç bireyin karakter eğitiminden başka bir şey değildir. Kendisince olumsuz gördüğü yanlarını düzeltmeye çalışması ve kendini istediği bir hâlde getirmeye uğraşması kısaca mevcut hâlden istenilen hâlde doğru kendi vücut ülkesinde yine kendisine karşı bir savaş vermesidir. Bu ise bütün teşviklerin üstünde olan bir durumdur. Psikolojide bireyin kendisiyle barışık olması hâli olarak da tarif edilen bu durum nefis tezkiyesinde de en büyük teşvik unsuru olarak salık verilmelidir.

Yine Sühreverdî, “Bu tavsif ettiğimiz dereceye, sözleri, işleri ve diğer ahvâli zaruret ölçüsünde olan kullardan başkası güç yetiremez. Böyleleri yemeği zaruret ölçüsünde yer. Eğer zaruret olmadan bir kelime konuşacak olursa açlık ateşi<sup>1093</sup> onun içini yakar, çünkü, uyuyan nefis, her uyarıcı ile uyanır. Uyandığı zaman da istekleri harekete geçer. Kul, nefsini güzelce idare edip ilimle meşgul edince oruç tutup açlığa tahammül göstermek ona kolay gelir. İnâyet-i ilâhîyyeye mazhar olur.”<sup>1094</sup> diyerek tezkiye edilmiş nefsin elde edeceği güzel hasletlerden inâyet-i ilâhîyyenin<sup>1095</sup> müjdesini vermektedir.

“Sûfilerin îsâr ile amel etmeleri, nefis tezkiyesi ve karakter terbiyesinden geçmiş olmalarından başka bir sebeple değildir. Allah Teâlâ, karakterini düzeltmeyen sûfiye îsâr sıfatı nasip etmez. Tabiatında sahavet sıfatı bulunanların neredeyse tamamı sûfidir. Çünkü sahavet karaktere ait bir sıfattır. Sahavetin zıddı ‘şuhh’ yani cimriliktir. Cimrilik ise nefsânî sıfatlar cümlesindedir.”<sup>1096</sup>

Sühreverdî, nefis tezkiyesinin bir diğer neticesi olarak da, sûfiye îsâr sıfatının verilmesini ifade eder. Ona göre îsâr sıfatı, ancak nefsin tezkiye etmiş sâlike verilen bir hassadır ve başkasına verilmez. Gerçekten de bireyin kendisinin de ihtiyaç duyduğu bir şeyi başkasına vermesi ve bunu kendisiyle bir zıtlık yaşamaksızın becerebilmesi ancak kişisel ihtiras ve duygularının egemenliğinden tam anlamıyla kurtulmuş ve bu anlamda gerçek özgürlüğe ulaşmış bir karakter yapılanmasının sağlanmasıyla mümkündür. Bu yapılanmaya sahip olmayan bir bireyden bu en üst düzeydeki fedakarlığı beklemek boşa heves etmek olacaktır.

Sühreverdî, nefis tezkiyesinin neticesi hakkında: “Aynı şekilde kalb aynası parladığı ve onun üzerine kaplayan duman gibi duygular ayıklandığı zaman, dünya bütün çirkinliği,

1092 Sühreverdî, Avârif, vr.118a.

1093 Sühreverdî, İrşâd, vr. 16a; a.m., Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 9b. Hemedânî, Risale Der Âdab-ı Tarikat, s. 91; Açlık için bkz: Eşrefoğlu, Rumî, Müzekkin'in-Nüfûs, İstanbul 1321, s. 164; Cebecioğlu, Ethem, “Seyyid Burhaneddin'in Bazı Kur'ân Âyetlerine Getirdiği İşâri Yorumlar-I”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 1999, y.1, sy.2, s. 17; Yılmaz, H. Kamil, Nefs Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek, Erkam Yay., İstanbul 1984, ss. 68-76.

1094 Sühreverdî, Avârif, vr.74b.

1095 İnâyet kavramı için bkz: Turhan, Kasım, “İnâyet”, TDVİA, İstanbul 2000, c. XXII, ss. 265-6.

1096 Sühreverdî, Avârif, vr.26b; a.m., Risâle Fi's-Sülûk, vr. 96b.



gerçek yüzü ve muhtevası ile kalbte gözükür. Ahiret ve ahiretin güzellikleri bütün incelik ve zarafetiyle gönülde zuhur eder. Dünya ve ahiretin gerçekleri, her iki alem neticesinde ele geçecek olan şeyler basiret gözüyle görülmeye başlar. Öyle ki, kul fani ve geçici olan dünyadan vazgeçerek ahireti ve onunla ilgili şeyleri bile bir kenara itip yalnız Bâki olan Cenâb-ı Hakk'ı sever. Böylece nefsi temizlemenin neticesi ortaya çıkar."<sup>1097</sup> demektedir.

Yine "Nefs temizlenince, kalbin yansıtıcı özelliğe sahip aynası parlar. Oradan çevreye ilâhi azametın nurları aksetmeye başlar. Kalbe vahdet-i ilâhînin güzelliği gözükür. Basiretin göz bebeği Cenâb-ı Hakk'ın kıdemi ve celalinin nurlarını seyretmeye dalar. Kemal-i ezeli'yi görür. Böylece kul, her şeyde gördüğü ve hissettiği Rabbini sever. Çünkü bu sevgi, nefsi tezkiye etme ve fitratındaki kötülüklerden temizlemenin bir neticesidir."<sup>1098</sup> ifadelerini kullanır.

Bu alıntılardan da anlaşılacağı üzere tezkiye edilerek arındırılmış nefs sahibinin kalbi ilâhî nurlarla aydınlanır ve kalb aynası parlamaya başlar. Bu durumda sair insanların ulaşamadığı bir üst bakış ve basirete ulaşır. Dünya ve içindekiler ona gerçek vasıflarıyla görünür. O, fani olan her şeyden yüz çevirecek bir olgunluğa erişmiştir. Ahiret ve onunla ilgili tüm kayıtlardan da gönülünü kurtarabilecek bir dereceye ulaşmış olarak, kendisi için Bâki olan Rabbinin sevgisinden başka bir hedef kalmaz. Bu sevgi o kulun gördüğü ve işittiği her şeyde tecelli-yi ilâhî'yi görmesi neticesinde daha da artarak tevhid nurları ile kalbi dolar taşar. Tüm bunlar ancak nefsin kötü sıfat ve huylarından arındırılmasının bir sonucu olarak karşımızda durmaktadır.

Sühreverdî, nefs tezkiyesinde nefsin haklarına da dikkat edilmesini salık verir: "Kul, az da olsa içine doğan nefsanî hatıralardan kaçınmaya ve ilim ile onu ayırt etmeye muhtaç olur. Çünkü nefsin, yerine getirilmesinde bir sakınca bulunmayan hâtıraları da vardır. Nefsin normal ihtiyaçlarının giderilmesini istemesi buna misal olarak düşünülebilir. Nefsin ihtiyaçları haklar ve hazlar olmak üzere iki kısımdır. Nefsin havâtırını birbirinden ayırmak ve onu hazlara ait isteklerle itham ederek kaçınmak için, zararlı ve zararsız hâtıraların<sup>1099</sup> bilinmesi böyle yerlerde gereklidir."<sup>1100</sup>

Nefsin hazları olduğu gibi hakları da vardır ve bunlar yerine getirilmesi gereken haklardır. Nefsin hazlarından onu sakındırmak gereklidir, ancak hakları için bu söz konusu değildir. Bu haklar ise insanın fitrî ve bedenî hayatının devamına hizmet eden ihtiyaçlardır. Bu ihtiyaçların temini asla yasaklanmış olmayıp aksine ihmal edilmesi ve bu sebeple de kişinin dünyevî ve uhrevî umurunu takipten bîgane kalması caiz değildir.<sup>1101</sup>

Sühreverdî, nefse ait hazların peşinde koşmanın, kişiyi şeytanın tesirine açık bir hâle getirdiğini çok vazih bir şekilde şöylece izah eder:

"Bir kısım âlimler der ki; şeytan ve meleğin insan üzerindeki tesirleri, nefs ve ruhun

1097 Sühreverdî, Avârif, vr.26a.

1098 Çelik, İsa "Tasavvufî Düşüncede Havâtır", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2002, c. II, sy: 1, s. 157.

1099 Sühreverdî, Avârif, vr.148b.

1100 Hemedânî, Hâce Yusuf, Rutbetü'l-Hayat s.58;a.m., Risâle fi enne'l-kevne musahharun li'insan, s. 101; Nefsin hakları için bkz: Soysaldı, H. Mehmet, "İslam'da Günah Kavramı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 151.

1101 Sühreverdî, Avârif, vr.150b.

hareket etmesinden kaynaklanır. Nefs harekete geçtiği zaman, onun asıl cevherinden bir zulmet çıkar. Bu karanlık kalbte kötülüğe sevk edici bir iz bırakır. Şeytan kalbe bakar. Girebileceği böyle karanlık bir kapı -ki kul buradan giren şeyin farkına varmaz- buldu mu, onu aldatmaya ve ona vesvese vermeye yönelir. Nefsin hareketi, ya nefse ait bir haz ve arzunun acilen yerine getirilmesini isteyen hevâ ve heves; ya insanın iç dünyasındaki nefsânî duygulardan kaynaklanan, ulaşılması uzak bir gaye; ya da, aklın afeti, kalbin de sevdiği şey olan sükûnet veya harekete çağıran duygulardan doğmaktadır. Nefsin insan üzerinde etkisini sağlayan bu üç şey, ancak şu üç şeyden biri ile meydana gelir: Cehâlet, gaflet, lüzumsuz ve faydasız şeylerle meşgul olmayı arzu etmek.”<sup>1102</sup>

Görüldüğü üzere şeytanın insan üzerindeki tesiri ancak nefsin hareketi ve kıpırdanması ile mümkün olabilmektedir. Nefsin hareketi ise nefse ait bir haz veya hevâ ve heves veya insanın iç dünyasındaki nefsî duygulardan kaynaklanan uzak bir emel,<sup>1103</sup> ya da aklın afetinden kaynaklanmaktadır.

Buradan hareketle insanın, şeytanın vesvese ve aldatmasından kurtulmasının ancak nefsinin tezkiye etmesiyle mümkün olabileceğini söyleyebiliriz.

Nefsin kalb ile ilişkisi konusunu da gündeme getiren Sühreverdî, bu konuda şunları kaydeder:

“Kalb ile nefis arasında karşılıklı bir irtibat ve konuşma, birbirine karşı bir sevgi, yakınlık ve kaynaşma vardır. Ne zaman nefis, söz ve fiilden oluşan hevesinden bir şeyin peşine takılıp giderse, kalb bundan etkilenir ve lekelenir. Aksine kul, nefsinin istek ve ihtiyaçlarının peşinden gitmekten vazgeçer; Hakk'ın zikrine, Cenâb-ı Hakk'a yalvarmaya yönelir ve hizmetini Allah için yapmaya başlarsa kalb, ayıplayıcı ve azarlayıcı bir tavırla nefse yönelir. Bu uygunsuz hareketinden dolayı nefsi kınayıp azarladığı gibi, söz ve fiilinde bulunan kötülüğü de ona hatırlatır.”<sup>1104</sup>

Nefsin hevâ ve hevesine uyması, kalbi olumsuz etkilemektedir. Kalb bu durumda lekelenir. Ancak kul, nefesine muhâlefet ederse, kalb, nefse daha önce yaptığı uygunsuz davranışlardan dolayı azarlayıcı bir tavırla yönelir.<sup>1105</sup> Nefsi kınayarak, söz ve fiilinde bulunan kötülüğü de ona hatırlatır.

Yine Sühreverdî, “Kulun duygu ve şuur merkezi olan kalbinin, biri nefse diğeri de ruha yönelik iki yüzü vardır. Ruha bakan tarafı ile ruhtan, nefse bakan tarafı ile de nefisten tesirler alır. Nefsin kalb üzerindeki menfi etkisi itmi'nana erinceye kadar devam eder. Sâlikin nefsi, seyr ü sülûk ile mutmainne derecesine erdiği zaman, artık nefis de kalbe müspet tesirler yapacağı için onu yönlendirmekten kurtulur. Sülûku sona erer. Çünkü o, nefsin kötülüğü emreden isteklerine karşı mücadelede başarılı olmuş ve kendisini, iyiliğe sevk eder hâle getirmiştir. Böylece nefis, dizginlenince Cenab-ı Hakk'ın emirlerini yerine getirmeye koyulur. Kalb de nefse yönelik tarafa boynunu uzatarak oradan da iyi tesirler almaya başlar. Böylece mürîdlerin, taliplerin ve sadıkların nefsi, kalb ile nefsin

1102 Duman, M. Zeki, “Emel”, TDVİA, İstanbul 1995, c. XI, s. 87.

1103 Sühreverdî, Avârif, vr.150a.

1104 Ankaravî, Minhâcü'l-Fukara, s. 207.

1105 Sühreverdî, Avârif, vr.26b.

aralarındaki cins benzerliğinden dolayı kalb özelliğini alır.”<sup>1106</sup> diyerek nefsin kalbe menfi tesirinin mutmainne makamında son bulacağını ve hatta bu makamdan sonra nefsin kalbe dönüşeceğini ifade etmektedir.

Sühreverdî, kalbin nurlanması sonucu nefsin de salah ereceğini açıklayarak nefisle kalb arasında ki ilişkiyi daha derin boyutlarda izah eder:

“Sûfiye ve ehl-i kurb’un bâtınları, yakîn nurunu elde edince ve bu nur onların kalblerine yerleşince kalb, her bakımdan salâha erer. Çünkü kalbin bir kısmı İslâm nuruyla, bir kısmı da iman nuruyla, tamamı ise ihsan nuruyla aklaşır. Kalb aklaşıp nûrlanınca onun nûru nefse akseder. Kalbin, biri nefse, diğeri ruha ait olmak üzere iki yönü vardır. Nefsin de, biri kalbe, diğeri tabiat ve karaktere ait iki yönü vardır. Kalb tamamıyla aklanmayınca bir yönü ruha, bir yönü nefse olmak üzere iki yönü olur. Ruha yönelişi tam olmaz, Kalb tamamıyla aklanınca bütünüyle ruha yönelir ve ruhun desteğine ulaşarak nuru ve aydınlığı artar. Kalb, rûh cihetine cezbolununca, nefis de kalb tarafına çekilir. Bu cezbe, nefsin kalbe tesir eden yönüyle birlikte, kalbi yönlendirir. Nefsin nûrlanması, nefsin kalbe tesir eden cihetinin kalbe yönelmesi içindir. Nefsin nûrlanmasının alâmeti itmi’nân derecesine ermesidir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Ey itmi’nâna ermiş nefis, dön Rabbine, O senden sen O’ndan razı olarak.”<sup>1107</sup> buyurmuştur.

Nefsin kalbe tesir eden cihetinin nûrlanması, incinin parlaklığı sayesinde dışındaki sadefin bir yanının parlamasına benzer. Nefiste bir zulmet eserinin kalması, nefsin tabiat ve karakterine ait bir cihetinin bulunmasındandır. Nitekim sadefin dış kısmı, içinin aksine, deniz suyunun çarpması ve benzeri dış tesirler sebebiyle siyahlığını kaybetmez. İki yönünden biri nûrlanınca nefis, ahlâkını güzelleştirmeye ve sıfatlarını tebdil etmeye meyleder.”<sup>1108</sup>

Yine Sühreverdî, ruhî cazibelerin güçlenmesi neticesinde elde edilecek üns duygusuyla birlikte nefsin mağlup olacağını ve nefsin merkezi olan belden aşağı kısmın nurlanacağını ve vücutta var olan nefsin cazibelerinin güçten düşeceğini ve aldığı nur ölçüsünde ibadetlere karşı direnme gücünün zail olacağını anlatarak nefis tezkiyesinde ruhu güçlendirme yolunu tercih etmiştir. O şöyle demektedir:

“Ruhî cazibeler güçlenerek, üns duygusunun kemali anında tepeden tırnağa hakimiyeti ele geçirip özlenen müşahede duygusu gerçekleşince, nefis mağlup ve zelil olur. Nefsin merkezi ruhun nuruyla aydınlanmaya başlar ve o zaman nefsin cazibeleri güçten düşer. Nefis merkezinin ruhtan aldığı nur ölçüsünde ibadetlere karşı direnme gücü, zail olur. O anda iş artık kolaylaşmıştır.”<sup>1109</sup>

Sühreverdî, nefsin, kalb ve ruh ile ilişkisini de anne-baba ve çocuk örneği vererek açıklar:

“Ulvî ve insanî rûh, kâinattan ve kâinatta meydana gelen olaylardan koparak Rabbi’ne

1106 Fecr, 27-29.

1107 Sühreverdî, Avârif, vr.77b.

1108 Sühreverdî, Avârif, vr.101a; Bu durumu Sülemî de izah eder. Bkz: Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Cevâmiu’l-Âdâbi’s-Süfiyyeti, ss. 41, 65.

1109 A’raf, 176.

doğru yükselmeyi büyük bir aşk ve şevkle ister. Kalb ve nefis, onun dünya ile alâka ve bağlantısını sağlayan unsurlardır. Ruh yükseldiği ve terakki ettiği zaman kalb ona doğru, şefkatli ve itaatkâr çocuğun babasına sevgi ile yöneldiği gibi yönelir. Nefis de sevecen bir çocuğun, kendini seven annesine, annesinin de çocuğuna şefkatle sarılıp yöneldiği gibi kalbe yönelir. Nefis kalbe yönelince, arzdan yükselir. Onun atar damarları süflî alemden ayrılır. Onun, hevâ ve hevesle maddî tarafla olan alakası kesilir, dünyaya karşı zâhid olur. Ona değer veren bir gözle bakmaz. Gurur ve aldanış yeri olan dünyadan uzaklaşarak, ebedî, olan ahiret yurduna yönelir. Anne mesabesinde olan nefis, ayrı bir özellik kazanmış olan rûh-ı hayvânî'nin yere yönelerek cibillî vasfını ortaya koymasıyla kuvvetlenir. Onun bütün dayanağı, süflî alemin rûkûnleri olan tabiatlara meyletmesidir. Cenâb-ı Hakk: "Dileseydik onu, o âyetlerle yükseltirdik, fakat o, yere saplandı ve hevesinin peşine düştü."<sup>1110</sup> buyurmuştur. Anne yerinde olan nefis, arza yönelerek sükûnet bulunca, kalbi menkûs da kâmil ve müstakim olan babası yerine eğri, büğrü ve eksik olan annesine meyleden çocuk gibi nefse doğru çekilir. Ruh da, yaratılışı gereği babanın çocuğuna duyduğu temayül gibi çocuk yerinde olan kalbe doğru gider. Bu takdirde Mevlâ'sının hakkını gerçek manada yerine getirmekten geri kalır. Bu iki tür cezbe ve temayül ile saadet ve şekavet hükmü ortaya çıkar."<sup>1111</sup>

Görüldüğü üzere eğer ruh-i ulvî kendini nefsin ve kalbin bağlarından koparabilirse Rabbine doğru yol almakta bu durumda kalb ve nefis de ona uyarak saadet sarayına ulaşmaktadır. Ancak eğer nefis ruh-i hayvânî'ye uyarak tabiatının fitrî isteklerine boyun eğerse kalb ve nihâyetinde ruh da bunlara tabii olarak şekavet meydana gelmektedir.

Bu noktada nefsin kalb ile sükun bulmasının tehlikesini de ifade eden Sühreverdî, bunu nifakın sebebi olarak gösterir:

"Ayrıca, kalbin nefisle sükûnet bulması, onda nifakın meydana gelmesine de sebep olur. Bu yüzden süflilerden bazıları şöyle söylemiştir: "Yirmi yıldan beri kalbim bir saat bile olsun nefsimle sükûnet bulmadı." Kalbin nefis ile sükûn bulmasından, özellikle ilmî yönü zayıf olan kimselerin kalbinde, Hakk'tan gelen hâtıralara benzeyen, fakat ondan olmayan hâtıralar ortaya çıkar. Kalbin nifakını ve nifakından doğan bulanık hâtıraları, ilimde derinleşmiş ve zirveye ermiş kişilerden başkası anlayamaz."<sup>1111</sup>

Sühreverdî Hazretleri, kalbin nefsin isteklerine boyun eğerek onunla razı olmasını nifakın sebebi olarak ifade etmektedir. Bu ise sâlikin kendi yanlış hâllerini salah hâli zannedip nefsin sahte huzur ve salah hâllerine kanması ve kendini avutmasıdır. Zaten nifak denilen husus da kişinin hâlinden razı olması ve kendini felahta zannetmesidir.

Nefsi tezkiye etmenin vasıtaları olarak Sühreverdî, zikir, sefer ve halvetten bahseder. Kendi bölümlerinde genişçe izah edeceğimiz bu konuların nefsi tezkiyedeki rollerine kısaca değinmek sûretiyle işaret edeceğiz.

"Nefsin vesveselerinden Allah'ın zikri ile korunmaya çalışan kalbte, gökte doğan yıldızların nuru gibi bir nûr parlamaya başlar. Böylece kalb, yıldızlarla süslü gökyüzü gibi, zikrin nuru ile tezyin edilmiş olur. Kalb böyle zikirle süslenince şeytan ondan uzaklaşır.

1110 Sühreverdî, Avârif, vr.145b-146a.

1111 Sühreverdî, Avârif, vr. 150b.

Böyle bir kulda, şeytanî hâtralar ve onun vesveseye ve kötülüğe teşvik eden etkisi nâdiren meydana gelir.”<sup>1112</sup>

Sühreverdî, zikrin, kalbi nurlandıracağı anlatırken nefsin vesveselerinden zikir ile korunulabileceğini ifade etmektedir. Zikir nefsin vesveselerini engelleyen bir özelliğe sahiptir. Zikir ile meşgul olarak bir kul nefsinin tezkiye yolunda mesafe kat edebilir.

“(Seferin gayesi) nefsin ince hile ve tuzaklarını meydana çıkarmak; iddiâ ve saplantılarını ortaya koymak. Çünkü sefer olmadan bu gerçeklerin ortaya çıkması hemen hemen imkânsızdır. Sefere, sefer denilmesinin sebebi, huy ve ahlâklı ortaya çıkarmasıdır. İnsan hastalığını öğrenince süratle tedâvisine başvurabilir. Sefer mânevî yola yeni giren kimsenin nefsinde namaz, oruç, teheccüd ve benzeri nâfile ibâdetler kadar tesir bırakır.”<sup>1113</sup>

“Alışkanlıklardan, hoş giden şeylerden uzaklaşmak; nefsin bildiği, güvendiği ve dayandığı şeyleri ortadan kaldırarak dostlardan, ehl u iyâlden ve vatandan uzaklaşmanın acılığını nefse tattırmak. Sevdiklerinden ve alışkanlıklarından Allah indindeki ecri düşünerek uzaklaşıp sabreden kimse büyük bir fazilete nâil olur.”<sup>1114</sup>

Seferin nefsi tezkiyede oynadığı büyük role dikkat çeken Sühreverdî, nefsin ince hile ve tuzaklarının ancak sefer sayesinde ortaya çıkarılabileceğini, bunun neticesinde de teşhisi konulan bir hastalığın tedavisinin kolaylaşması gibi nefsi tezkiyenin kolaylaşabileceğini anlatmaktadır. Nefsin alışkanlıklarından ve hazlarından belli bir süreliğine de olsa ayrı kalması nefse çok ağır gelecek ve bu sayede de nefsin zaafı daha iyi görülecek ve nefsin tanınmış olacaktır.

“İnsanlardan, nefsin hoşlanmamasına rağmen halvete girmek suretiyle nefsinin alıştığı yerinden ayırıp rahatsız ederek Allah’a itaat için hapseden kimse, bu acıların ardından kalben bu işten hâlâvet ve zevk duymaya başlar. Çünkü nefis ve nefsin tabiatı, halvetten hoşlanmaz, insanların arasına karışmaya meyyalıdır.”<sup>1115</sup>

“Eğer halvetlerinde Allah için ihlâsı muhafaza edebilirlerse Allah onlara, kendisi için terk ettikleri şeylere bedel olmak üzere hoşlarına gidecek lütuf ve ihsanlarda bulunur.

Süffilerin, hareketi daimîdir. Ancak erbain ve erbaini tamamlamanın, Hakk’ın lütuf kaynaklarının ve mevâhib-i seniyyesinin ortaya çıkmasında pek büyük tesiri vardır.”<sup>1116</sup>

Sühreverdî’ye göre halvet de nefsi tezkiyede önemli role sahiptir. Halvetten nefsin acı duyacağı ancak kalbin bundan rahatlık ve sevinç duyacağını ifade eden Sühreverdî, bu sayede nefsin hastalıklarının kısa sürede tedavi olabileceğini düşünmektedir.

Sühreverdî, nefsi tezkiyede hüsn-i riyazeti de zikreder: “Meşâyih, nefsten sâdır olan kötü fiil ve ahlâklara işaret ederek ondan sakınılmasını istemiştir.<sup>1117</sup> Bu kötü fiil ve ahlâklar hüsn-i riyâzetle nefisten giderilebilir ya da değiştirilebilir.<sup>1118</sup> Düşük ve kötü

1112 Sühreverdî, Avârif, vr.148b.

1113 Sühreverdî, Avârif, vr. 38a.

1114 Sühreverdî, Avârif, vr.37b-38a.

1115 Sühreverdî, Avârif, vr.69a.

1116 Sühreverdî, Avârif, vr.70a.

1117 Çok konuşma da bu kötü hasletlerdendir. Sühreverdî, Nüğbetü’l-Beyân, vr. 8a.

1118 Sühreverdî, Sunuhu’l-Fütûh, 73a; Riyazetin nefsi tezkiyede önemi ile alakalı olarak bkz: Sülemî, Tis’atü’l-

davranışlar giderilir. Kötü ahlâk da güzel ahlâkla değiştirilebilir.”<sup>1119</sup>

Riyazet tasavvufta nefsi terbiye etmenin bir yolu olarak kabul edilmiştir.<sup>1120</sup> Nefsin aşırı istek ve arzularına karşı koyabilmek için helalden dahi sakınmak ve onu aşırılıklardan uzaklaştırmak hedefi güdülmüştür.<sup>1121</sup>

Nefs tezkiyesinde hadis-i nefis ve tehlikelerinden de bahseden Sühreverdî, bu konuya da özel bir önem atfetmiştir.

“Kul, organlarını ilâhî yasaklardan korumadıkça takvaya eremez. Kendisini haramlardan koruduktan sonra, lüzumsuz, faydasız ve geçici heveslerden organlarını muhafaza etmeyen gerçek takvayı bulamaz. Söz ve davranışlar fuzûlî şeyler değil, zaruretler olmalıdır. Bunun ardından takva iç dünyaya geçer, gönül temizler. Takva önce yasaklardan, sonra da lüzumsuz meşgalelerden alıkor, hattâ kişiyi nefsin vesveselerinden (hadîs-i nefis) bile sakındırır.

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896): “Masiyetlerin en kötüsü, insanın içinde konuşan nefsin sesi ve onun vesveseleridir.” (hadîs-i nefis) demiştir. Sehl, nefsin kendisine söylediği şeyleri günah olarak görür ve ondan kaçınmaya çalışır.”<sup>1122</sup>

Anlaşıldığına göre hadis-i nefis, sakınılması gereken ve takvaya mani olan hususlardandır. Çünkü nefis kötülüklerin mahâllî ve hevâ ve heveslerin barınağı olması hasebiyle ondan çıkacak her türlü fikrin ince bir elekten geçirilmesi gerekmektedir. Bu konuda Sühreverdî, şunları söylemektedir:

“Nitekim Cenâb-ı Hakk; “Ey, insanlar, size fâsık bir adam bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeyerek bir topluluğa karşı kötülük edersiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz.”<sup>1123</sup> buyurmuştur.

Yâni, bir fâsık<sup>1124</sup> tarafından size getirilen haberin doğruluğunu araştırın, istişare edin, demektir. Bu âyet-i celile ile ilgili Sehl şöyle der: “Fâsık, yalancı, yalan da nefsin sıfatıdır. Çünkü nefis, vesvesesi ile eşyayı gerçeğe ve hakikate aykırı bir şekilde, sahibine tersyüz

---

Kütüb, Cevâmîu'l-Âdâbi's-Sûfiyyeti, s. 49; Tokâdî, Şeyh Tahir, Mantikü'l-Gayb (Gayb Âleminden Sesleniş), Haz:Tahir Hafızlıoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 37-40; Ankaravî, Minhâcü'l-Fukara, s. 232; Cebecioğlu, Ethem, “Seyyid Burhaneddin'in Bazı Kur'ân Âyetlerine Getirdiği İşari Yorumlar-I”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 1999, y.1, sy.2, s. 17; Nefsin ayıplarını tedavi etmenin yolları için bkz. Çağrı, Mustafa, “Ayyıp” TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., s. 247.

1119 Sühreverdî, Avârif, vr.146a.

1120 Özelsel, Halvette 40 Gün, ss.193.

1121 Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Cevâmîu'l-Âdâbi's-Sûfiyyeti, ss. 49, 65; bu hususu doğru ifade etmek gerekir. Helalleri haram saymak itikaden tehlikelidir bir durum olmakla birlikte sahabîden bazılarının hiç evlenmeme, devamlı namaz ve devamlı oruç gibi aşırı ya kaçan davranış normlarının yasaklandığını biliyoruz. (Buharî, Nikah, 8; Tirmizî, Nikah, 2; İbn Mâce, Nikah, 2; Neseî, Nikah, 4; Dârimî, Nikah, 3; İbn Hanbel, Müsned, c.I, ss. 175,176,183;Vahidî, Ebu'l-Hasen, Esbabü'l-Nüzûl, Beyrut1978, s. 137.) Ancak kişinin helali haram saymadan ve belki de nefsinin haram olan isteklerine karşı kendisini frenleyebilmek için belli bir süreliğine bazı helallerden faydalanmama uygulamasına gidebilir. Malum olduğu üzere İslam'da helali işleme gibi bir mecburiyet de yoktur. Peygamberimiz (s.)in helal olduğunu ifade etmesine rağmen çeşitli sebeplerle bazı gıdaları yememesi bunun bir delili olabilir.(çekirge, sarımsak, çöl keleri) İşte bir sûfî de helali haram saymamak üzere bir kısım helalleri kullanmayabilir.

1122 Sühreverdî, Avârif, vr.148b.

1123 Hucurat Süresi, 6.

1124 Yavuz, Yusuf Şevki, “Fâsık”, TDVİA, İstanbul 1995, c. XII, ss. 202-4.

ederek göstermeye böylece kişiyi eğri tarafa sevk etmeye çalışır.” Öyle ise nefsin hâtrası gönüde doğduğu zaman, ona hemen uymak değil, bunun kimden geldiğini, melekten mi, şeytandan mı olduğunu, iyiye mi, kötüye mi sevk etmeye çalıştığını araştırmak gereklidir. Kul, nefsin hâtrasını bilip, onun gerçek olup olmadığını araştırması gerekir. İçine doğar doğmaz gereğini yapmada ve nefsin hevesleri peşinden gitmede acele etmez. Bu sebeple bazıları: “Edebin en basiti bilmediğin zaman haddi aşmaman, en yükseği de şüphe anında durmasını bilmendir.” demiştir.<sup>1125</sup>

Nefsin fitratı icabı günaha meyyal olmasından dolayı onu fâsik olarak niteleyen Sühreverdî, ondan gelen haberin/vesvesenin araştırılmaya muhtaç bir haber olduğunu vurgulayarak hadîs-i nefsin tahkikinin gerekliliğini<sup>1126</sup> izah etmektedir.

Nefis tezkiyesinde dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da kulun bu işte rabbine sığınması ve O’ndan yardım dilemesidir. Sühreverdî, bu konuya ayrı bir önem atfetmiştir:

“Nefsin aslını, kaynağını ve fitrî karakterini bilen kişi, ona karşı galebe etmenin Cenâb-ı Hakk’a ve onu yaratana sığınmak ve O’ndan yardım istemekle gerçekleşeceğini de bilir.”<sup>1127</sup>

Bu konuda delil olmak üzere Sühreverdî, Hz. Peygamber (s.)’in şu Hadis-i Şerifini nakleder:

“Şeyh Radiyyuddîn Ahmed b. İsmâil el-Kazvinî, Sa’id b. Ebi Hilâl (r.)’den, Hz. Peygamber (s.)’in: “Nefsini temizlemiştir.” âyetini okuduğu zaman biraz durduğu, sonra da şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: “Allah’ım, nefsimi takvanı ver. Sen onun velisi ve Mevlâ’sısın. Onu temizle. Muhakkak ki sen, nefisleri temizleyenlerin en hayırlısısın.”<sup>1128</sup>

Nefis tezkiyesi, kişinin tek başına ve kendi gücüyle başarabileceği bir iş değildir. Bu konuda Hz. Peygamber (s.) bile Hakk Teâlâ’ya sığınmış ve nefsin tezkiye ve hastalıklarının tedavisinde Allah’tan yardım istemişse bizim gibi aciz kulların bundan vareste olması düşünülemez.<sup>1129</sup>

1125 Sühreverdî, Avârif, vr.149a.

1126 Uludağ, Süleyman, “Havâtır”, TDVİA, İstanbul 1997, c. XVI, s. 526.

1127 Sühreverdî, Avârif, vr.146b; a.m., Risâle Fî’l-îrâde, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1393, vr.63b; Bu konuda farklı bir yorum için bkz: Balyanî, Abdullah b. Mesud, Mutlak Birlik, Haz: Ali Vasfi Kurt, İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 108-9.

1128 Sühreverdî, Avârif, vr.146a; a.m., Risâle Fî’s-Sülûk, vr. 96b.

1129 Selvi, Kuran ve Tasavvuf, s. 292.

## D. HÂLLER VE MAKAMLAR

### 1. TEVBİ

Sözlükte; pişmanlık, nedâmet, dönme,<sup>1130</sup> itiraf, vazgeçme, günâhi bırakıp Allah'a yönelme manaları ile; günahıtan af dileyerek ondan vazgeçme,<sup>1131</sup> isyandan itaate, günahıtan sevaba, hatadan doğruya, bâtıldan hakka dönme gibi manalara gelir.<sup>1132</sup>

Şeriatta ise tevbe mü'minin, kötü ve çirkin fiillerden, İslam'ın ruhuna aykırı davranışlardan samimiyetle övülen ve beğenilen güzel huylara rucu etmesidir.<sup>1133</sup>

Tasavvufî bir ıstılah olarak tevbe<sup>1134</sup>; âsiliikten itaatkârlığa ve nefisten Hakk'a dönmek,<sup>1135</sup> hatâların verdiği iç sancısı, kötü huyları iyi huylarla değiştirmek,<sup>1136</sup> kötü ve günah işlere pişman olup Hakk'a yönelmek, Allah'ın gerekli kıldığı fiillere sarılmak ve kerih gördüklerinden kaçınmak,<sup>1137</sup> Rabb'in hukukunu gözetmek, kalbteki kötülükte ısrar düğümünü çözüp Hakk'a dönmek, Allah'a muhâlefetten dönmek, kişinin zimmetinde oluşmuş başkalarının haklarından edâya güç yetirdiğini sahiplerine ödemek,<sup>1138</sup> mü'min için varlığın inihâl ve çözümlenmesinden sonra Yaratıcının huzurunda yeniden bir inşa ve binâ olunma, tazeleniş,<sup>1139</sup> kafirler için küfrü terk edip imana kavuşma, fasıklar için kötü işlerden iyi işlere dönme, iyiler (ebrâr) için kötü huylardan iyi huylara dönme, nebî ve veliler için ise mâsivadan Hakk'a dönmeyi ifade etmektedir.<sup>1140</sup>

Tevbe kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de türevleri ile birlikte seksen sekiz âyette geçmektedir.<sup>1141</sup> Bu âyetlerde, ya mutlak, yada tam bir pişmanlıkla Allah'a dönen kimse ile ilgili olarak "ilâ" harfi ceri ile,<sup>1142</sup> günahkâra affedici olarak yönelen Allah'a ait olan ise "alâ" harfi ceri ile<sup>1143</sup> birlikte sık sık kullanılmaktadır.

1130 er-Râzî, Muhtârû's-Sihâh, s. 83; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 169; İbn-i Manzûr, Lisânu'l-Arab, c.I, s.233; Tehânevî, Keşşâf, c.I, ss.161-62; el-Cürcânî, et-Ta'rîfât, s.95; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhît, s.79;el-Münâvî,et-Tevfîk, s. 213;Suâd, el-Mu'cemu's-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 238-43; Abdü'l-Münim el-Hifnî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 695-6.

1131 İbn Fâris, c.I, s. 357.

1132 Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.90; Soysaldı, H. Mehmet, "İslam'da Tevbe", İlmî, Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 6, s. 81.

1133 Kâşânî, Mu'cem, s. 192; Tehânevî, Keşşâf, c.I, s.162; el-Cürcânî, et-Ta'rîfât, s.95.

1134 Tevbe hakkında geniş bilgi için bkz. Dalgın, Nihat, "İslamda Tevbe", Diyânet İlmî Dergi, c. XXXII, sy.: III, 1996, ss. 39-63; Ateş, İslam Tasavvufu, s.158; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 156.

1135 Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb, s.542; Bursevî, İsmail Hakki, Tuhfe-i Vesimiyye, Haz:Şeyda Öztürk, İnsan Yay., İstanbul 2000, ss. 170-3.

1136 Gazâlî, İhyâ, (ter.: Ahmet Serdaroğlu), İstanbul, 1975, s. 10.

1137 İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kâhire, trs., c. I, s. 331.

1138 İbn Arabî, el-Fütûhât-ı Mekkiyye, tahk.: Osman Yahyâ, Kâhire, 1988, c. XI-II, s. 298.

1139 Ankaravî, Minhâcü'l-Fukara, s. 216; Kılıç, Sadık, Kur'ân'da Günah Kavramı, Konya, 1994, s. 368.

1140 Kuşeyrî, er-Risâle, ss.91-97; Serrâc, el-Lüma' fî Tarihi't-Tasavvufi'l-İslamî, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s.41; Cürcânî, Ta'rîfât, s.90; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Menâhicü'l-Ârifin, s. 4; a.m., Kitâbü'l-Mukaddimetü Fi't-Tasavvufi, s. 96; a.m., Kitâbü Sülûki'l-Ârifin, s. 157;Kâşânî, Mu'cem, s. 192; Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, ss.133-134; Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed,el-Cami li Ahkâmi'l-Kur'ân, Kahire 1959, c. XV, s. 268; İbn Kesir, İmamüddin, Tefsirü'l-Kur'ân, Darul Marife Beyrut 1984, c. IV, s. 59; Soysaldı, H. Mehmet, "İslam'da Günah Kavramı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 154.

1141 Abdalbâkî, Mu'cem, ss. 199-201.

1142 Tevbe, 5; Furkân, 71, 80, 81; Tahrîm, 8.

1143 Bakara, 37, 54, 187; Mâide, 39, 71; Tevbe, 117, 118.



Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996) ile Seyyid Şerif Cürçânî tevbe, “Kalble pişmanlık, dil ile af dileme ve bedenle günah<sup>1144</sup> işlememeye niyet etmektir”<sup>1145</sup> şeklinde tarif etmişlerdir.

İbn Hacer ise tevbe, günahı çirkinliği için terk etmek, yapılan fiile pişman olmak, onu tekrarlamamaya azmetmek ve mağdura hakkını vermektir diye tarif eder.<sup>1146</sup>

Tevbe, şeriatın kötü saydığı işlerden, sırf kötü oldukları için pişman olup vazgeçmek ve Allah’a dönmektir. “Tevbe” kelimesinin sözlükteki asıl manası ilk asla dönmektir.<sup>1147</sup> Tevbe kavramı, Kur’ân’da hem kullara hem de Allah’a nispet edilmiştir. Bu mana ile bağlantılı olarak tevbe, kula nispet edildiği zaman, arızî olan günah hâlini bırakıp aslî olan salah hâline dönmek anlamına gelir. Allah’a nispet edildiği zaman da talî olan gazap bakışından aslî olan rahmet bakışına dönmek anlamına gelir.<sup>1148</sup> Bunun için tevbede, hem kulun, günahını itiraf edip,<sup>1149</sup> ondan pişmanlık duyarak bir daha yapmamaya kararlı olması, hem de Allah’ın da bu müracaatı kabul ederek günahı bağışlaması<sup>1150</sup> anlamları vardır.<sup>1151</sup>

Kuşeyrî (ö.465/1072), Ebû Ali Dekkak (ö.405/1014)’tan rivâyetle tevbenin üç çeşit olduğunu kaydeder. Tevbe, inâbe<sup>1152</sup> ve evbe.

- a) Tevbe: Ceza korkusundan dolayı yapılan tevbeye denilir.
- b) İnâbe: Sevap tamahı ile yapılan tevbeye denir.

1144 Köse, Ali, “Günah, TDVİA, İstanbul 1996, c. XIV, ss. 285-6.

1145 el-Mekkî, Kûtu’l-Kulûb, c.I, s.179; Cürçânî, Ta’rifât, s.76.

1146 İbn Hacer, el-Askalanî, Fethu’l-Bârî bi Şerhi’l-Buharî, Kahire 1987, c. XI, sy. 106.

1147 Kübrâ, Necmüddîn, Usûl-i-Aşere, Şerh-i Usûl-i Aşere, (şrh: İsmail Hakkı Bursevi), Hızr: Mustafa Kara, (Tasavvufî Hayat), Dergah Yay., İstanbul 1980, s. 44; Smith, Margaret, “Gazâlî’nin Öncüsü el-Muhasibî”, Ter: Mesut Okumuş, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2002, y.3, sy. 9, s. 422.

1148 Elmalılı, Hak Dini, Kur’ân Dili, c.I, s.326.

1149 Sühreverdî, Nügbetü’l-Beyân, vr. 57b.

1150 Bebek, Adil, “Mağfiret”, TDVİA, Ankara 2003, c.XXVII, ss. 313-4.

1151 Sühreverdî, Nügbetü’l-Beyân, vr. 33a. İslam’da tevbenin kabulü ile ilgili kısaca bilgi vermek gerekirse; Allah’ın kesinlikle kabul edeceğine va’d ettiği tevbe ancak bilmeyerek kötülük yapıp da sonra çok geçmeden tevbe eden, günahında ısrar etmeyen kimselere aittir. “Yoksa fenalıkları yapıp da, ölüm gelip çatıldığı anda, ben şimdi tevbe ettim diyenlere ve de kâfir olarak ölenlere tevbe yoktur.” Nisa 17-18. buyrulur. Bu âyetten hareketle İslam alimlerinin çoğu tevbenin “fevrî” (günaha düşülür-düşülmez) yapılmasının vacip olduğu görüşündedirler. Binaenaleyh, bir günaha düşüldüğü anda tevbe edilmemesine de ayrıca tevbe etmek gerekir. Bu konuda ölçü şudur: Hayattan ümit kesme ve ölüm anından önce küfürden tevbe edip iman etmek makbuldür. (Sühreverdî, Nügbetü’l-Beyân, vr. 56a.) Ama can çıkma anında küfürden tevbe edip iman etme makbul değildir. Bkz: Şengül İdris, “Yeis Hâlindeki İman”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y., 1, sy. 1, s. 43. İmandan sonra hayırlı işler yapabilecek bir zaman bulunmalıdır. Fakat fasık mü’minin son nefesindeki tevbesi de kabul edilebilir. Çünkü mü’minlere “Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin.” Zümer, 53 buyrulmuştur. Yine Peygamberimiz (s.): “Allah kulunun tevbesini, can boğaza gelmedikçe kabul eder.” buyurmuştur. (Tirmizî, Deavât, 100; İbn Mâce, Zühed, 30.) Ne var ki, o andaki tevbenin kabul edileceği kesin değildir. İslam’da hiç günah işlemeyen insanların oluşturduğu bir toplum idealizmi yoktur. Nitekim, İbn Abbâs (r.), “(O güzel hareket edenler), ‘lemem’ hâric olmak üzere günahın büyüklerinden ve fuhsiyattan kaçınanlardır.” Necm, 32 meâlindeki âyet hakkında Rasûlullah (s.)’in şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: “Ey Rabbim, sen affedicisin, hepsini affet, küçük günah işlemeyen kulun yoktur.” Tirmizî, Tefsir, Necm, (3280); son nefeste tevbenin kabul edilmesi hakkında bkz: Soysaldı, H. Mehmet, “İslam’da Tevbe”, İlmî, Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 6, s. 87; Karaman, Hayreddin, Günlük Hayatımızda Haramlar ve Helaller, Nesil Yay., İstanbul 1987, s. 183.

1152 Ankaravî, Minhâcü’l-Fukara, s. 219.

- c) Evbe: Sevap arzusu veya ceza korkusu ile alakalı olmaksızın, sırf emre riâyet ederek yapılan tevbeye denir.

Ayrıca bunların birincisinin halkın, ikincisinin veli ve mukarrebûnun üçüncüsünün ise nebi ve rasullerin tevbesi olduğunu ilave eder.<sup>1153</sup>

İnâbe kelimesi sözlükte; dönmek, rucû etmek, bir hususta birini diğerinin yerine geçirmek, sık sık gidip gelmek, pişman olmak, tevbe etmek, nedâmet duymak, Allah'a pişmanlık ve hâlis amel ile dönmek<sup>1154</sup> gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1155</sup>

Tasavvufî bir terim olarak ise; günahlarından pişman olan kulun Allah'tan yine Allah'a dönmesi ve nefsin sırren salaha kavuşması şeklinde ifade edilmektedir.<sup>1156</sup> İnâbe ile tevbe birbirine yakın iki kavram olmakla beraber, mutasavvıflar ikisi arasında fark olduğuna dikkat çekmişlerdir. Tevbe, görünür günahlardan, inâbe ise insanın içindeki kusurlardan vazgeçip Allah'a dönmesidir.<sup>1157</sup> İnâbe, tevbenin ileri ve daha mükemmel bir derecesidir. İnâbe, her türlü maddî ve manevî engellerden yüz çevirip Allah'a yönelmektir. İnâbe edene münîb denmektedir.<sup>1158</sup>

"İnâbe" terimi de tevbeye yakın bir anlamdadır. İnâbe, muhtelif şekillerde tarif edilmiştir. Bazıları şunlardır:

İnabe, tevbe ve samimi amellerle Hakk'a dönmektir.<sup>1159</sup> Kalbi şüphe karanlıklarından söküp çıkarmaktır.<sup>1160</sup> Her şeyi bırakıp her şey kendisinin olana yönelmektir.<sup>1161</sup> Gafletten zikre, vahşetten ünse dönmektir.<sup>1162</sup> Duâya yönelmektir.<sup>1163</sup> Masiyetleri bırakarak, ihlasla Allah'a dönmek ve O'na yönelmektir.<sup>1164</sup>

Bu ve benzeri tariflerden de anlaşılacağı gibi inâbede esas olan, kulun lüzumsuz ve mahzurlu olan her şeyden yüz çevirip, içtenlikle Allah'a yönelmesi ve O'nda karar kılmasıdır.

Tefsirlerde "münîb kalb", her şeyden yüz çevirip bütün varlığıyla Allah'a teslim olan<sup>1165</sup> ve her fırsatta O'na yönelen,<sup>1166</sup> samimi,<sup>1167</sup> şirkten arınmış selîm bir kalb<sup>1168</sup>

1153 Kuşeyrî, er-Risâle, s. 94. Ayrıca bkz. Gümüşhanevî, Câmiu'l-Usûl, Mısır 1328, s.124, 173; bk. Kâşânî, Mu'cem, s. 193; Ankaravî, Minhâcû'l-Fukara, s. 217; Yılmaz, H. Kâmil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 160-161.

1154 el-İsfahânî, Müfredât, s.774.

1155 er-Râgıb el-İsfahânî, Müfredât, s. 827; İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, c.I, ss.774-5; Cürcânî, Ta'rifât, s.25; Âsim Efendi, Kâmus, c. I, ss. 516- 517; Abdü'l-Münim el-Hifnî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 654; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.961; Komisyon, el-Müncid, s.844.

1156 Sülemî, Tis'atu'l-Kütüb, Derecâtü'l-Muâmelât, s.23; Mahmud, Abdülhâlîm, Muhasibi, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri, Ter: M. Beşir Eryarsoy, İnsan Yay., İstanbul 2005, s. 185.

1157 Arpaguş, Hatice Kelpetin, "Mücrim", TDVİA, İstanbul 2006, c.XXXI, s. 445.

1158 Kuşeyrî, er-Risâle, s.94; Sülemî, Tis'atu'l-Kütüb, s.23.

1159 İsfahânî, Müfredât, s. 508.

1160 Cürcânî, Ta'rifât, s. 37.

1161 Kâşânî, Mu'cem, s. 195; Cürcânî, age., s. 37.

1162 Cürcânî, age., s. 37.

1163 Kurtubî, el-Câmi, IX, 60.

1164 Âsim Efendi, Kâmus, c. I, ss. 516- 517.

1165 İsmail Hakkı Bursevî, Rûhu'l-beyân, c. IX, s.132.

1166 Elmalılı, Hak Dini, c.IV, s. 2810.

1167 Kurtubî, el-Câmi, c. XVII, 15.

1168 Râzî, Mefâtiḥ, c. XXVIII, s. 154; Kurtubî, el-Câmi, c. XVII, s. 15.

diye açıklanırken, “münîb kul” da îlâhî sanatın eşsiz güzelliklerini tefekkürle<sup>1169</sup> gönlünü Hakk’a veren<sup>1170</sup> ve Allah korkusundan âdetâ titreyerek, büyük bir alçak gönüllülükle her an O’na yönelen<sup>1171</sup> kimse diye tarif edilmiştir.

Kur’ân’da inâbe, iki çeşittir: Birisi, bütün yaratılmışların îlâhî rubûbiyyete yönelip boyun eğmesidir ki bu nevi inâbede mü’min, kâfir, salih ve fâcir müsâvidir. Başlı daralan herkes o anda böyle bir inâbede bulunur.

İnâbenin ikinci türü ise Allah muhabbetini, O’na boyun eğmeyi ve yalnız O’na yönelip, kalben O’nun dışında her şeyden yüz çevirmeyi gerektiren çeşididir ki bu, Hak dostlarının inâbesidir.<sup>1172</sup>

İnâbenin ihtiva ettiği anlamlar içerisinde “acele davranmak”, “dönüş ve ileri atılış”, “öne geçiş” gibi mânalar da vardır. Bu itibarla “Allah’a münîb olan” demek, O’nun rızasını elde etmek için âdetâ koşan, her an O’na dönen ve Allah sevgisinde kendini önde tutmaya çalışan kimse demektir.<sup>1173</sup>

“Evbe” kelimesi ise, lügatte “süratli hareket etmek” ve “geri dönmek” mânasında kullanılır. Bulut ve rüzgar anlamına da gelir.<sup>1174</sup> Râğib el-İsfehânî, evbe kelimesinin irade sâhibi canlılar için kullanılabileceğini söyler.<sup>1175</sup> Evbe Kur’ân’da çeşitli kullanımları ile on yedi yerde geçer. Hepsinde de rücû etmek anlamı vardır. Evvâb kelimesi de evbe kökünden türetilmiştir.

Ergül ise, bu kavramları; tevbe, günahı bırakıp af talebine sarılmaktır. İnâbe de gönlü Hakk’a çevirmek ve bunu sürdürme azminde olmaktır. Evbe ise hiç bir şekilde Allah’tan yüz çevirmemek ve âdetâ gönlü O’na bağlamaktır.<sup>1176</sup> şeklinde tarif eder.

Bu anlamda, tevbede günaha tekrar düşmeme endişesi varken, inâbede gaflete duçar olmama hassasiyeti, evbede ise bir an bile Allah’ı hatırdan çıkarmama ve O’ndan başkasına meyletmeme titizliği vardır diyebiliriz.

Sûfiler tevbeyi üçe ayırır:

1- Avâmın tevbesi: Bunlar günahlarından tevbe ederler.

2- Havâs, yâni seçkin kulların tevbesi: Bunlar gâfil bulunmaktan tevbe ederler.

3- Hâssu’l-hâs, yâni en seçkin has kulların tevbesi: Bunlar da Allâh’a daha yakınlık/kurbıyyet makamına vuslat için tevbe ederler.<sup>1177</sup>

Zünnûn-i Mısrî (ö. 245/859); “Halkın tevbesi, günahattan; evliyanın tevbesi, gafletten;

1169 Âlûsî, Rûhu’l-Me’ânî, c. XXVI, s. 176; Bursevî, Rûhu’l-beyân, c.IX, s.107.

1170 Elmalılı, Hak Dini, c. VI, s. 4150.

1171 İbn Kesîr, Tefsîr, c. VII, s.374.

1172 Ergül, Kuran’da Kalb Kavramı, s.248; bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâric, c.I, s. 467.

1173 Ergül, Kuran’da Kalb Kavramı, s.248.

1174 er-Râğib el-İsfehânî, Müfredât, s. 97; İbn-i Manzûr, Lisan, c.I., ss.217-20, Âsim Efendi, Kamus, c.I, s. 140; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu’l-Muhîr, s.76;el-Münâvî,et-Tevfik, s.102;Komisyon, el-Mu’cemu’l-Vasît, s.32.

1175 er-Râğib el-İsfehânî, Müfredât, s. 97.

1176 Ergül, Adem, Kur’ân-ı Kerim’de Kalb Kavramı, Basılmamış doktora tezi, İstanbul 1998, ss.246-8.

1177 Eraydin, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 158; Yetik, İsmail Ankaravî, s. 185.

nebirin tevbesi başkalarının nail olduklarını görmekten olur.” demiştir.<sup>1178</sup>

Mutasavvıflara göre, tevbe,<sup>1179</sup> Allah ile kul arasındaki perdelerin kalkmasına vesile olan bir makamdır. Bu nedenle, tevbenin makbul olması için; kişinin çirkin ve kötü olduğu için günahı terk etmesi, işlediği günahdan dolayı pişmanlık ve üzüntü duyması, eğer yaptığı kötü bir iş alışkanlık hâline gelmiş ise onu terk etmeye azmetmesi ve nihâyet her kötülükten sonra vakit geçirmeden salih amel işleyerek sevap kazanmaya çalışması gerekmektedir.<sup>1180</sup>

Gerçek bir tevbede altı şartın bulunması gerekir: Günaha pişmanlık, farzları kaza etmek, yediği hakları iade etmek, haklarını yedikleriyle helalleşmek, bir daha dönmeye karar vermek, nefsi, günahlarla büyüttüğü gibi Allah’a itaatte eritmek ve ona masiyetlerin tadını tattırdığı gibi taatların acısını tattırmak.<sup>1181</sup>

Tevbe konusunda bu genel girişten sonra Sühreverdî'nin tevbe hakkındaki görüşlerinin incelemeye geçebiliriz.

Sühreverdî tevbenin gerekliliği konusunu âyet-i kerimelere<sup>1182</sup> ve Hadis-i Şeriflere<sup>1183</sup> dayanarak açıklar.

1178 Kelâbâzî, et-Ta'arruf, s.142. Tevbenin farklı bir taksimi olarak: Hasan el-Meğâzilî'ye tevbeden sorulduğunda: “Benden inâbe tevbesini mi, isticâbe tevbesini mi soruyorsunuz?” dedi. Soran kişi de: “İnâbe tevbesi nedir?” şeklinde sordu. O: “Allah'ın senin üzerindeki kudretinin büyüklüğünü hissederek O'ndan korkmandır.” cevâbını verdi. Aynı zât: “İsticâbe tevbesi nedir? diye sorduğunda da: “Cenâb-ı Hakk'ın sana olan yakınlığını yürekten duyarak O'ndan utanmandır.” cevabını verdi. Çağrı, Mustafa, “Haya”, TDVİA, İstanbul 1997, c. XVI, ss. 554-5.

Ruveym, tevbe; “tevbeden de tevbe etmek” şeklinde açıklamıştır. Tevbenin mânâsı Râbia'nın şu sözünde gizlidir: “(Elest Bezminde verdiğim) sözümdeki sadâkatsizlik ve samimiyetsizlikten, büyük olan Allah'ım sana sığınırım ve senden affımı isterim.”

Ebü'l-Hasan en-Nûrî: “Tevbe, Allah'ın dışındaki her şeyden tevbe etmek ve yalnızca O'na dönmektir.” demiştir. Sühreverdî, Avârif, vr.157b.

1179 Bazı sûflerin tevbe hakkında görüşleri: Muhammed Hâdimî; Günahın sonra hemen tevbe etmek, farzdır. Tevbeyi geciktirmek büyük günâhtır. Bunun için de, ayrıca tevbe etmek lâzımdır. Farzı yapmamanın günâhı ancak kazâ etmekle affolur. Her günâhın affı için, kalb ile tevbe etmek ve dil ile istiğfâr etmek ve beden ile kazâ etmek lâzımdır.

Lokman Hekim; Ey oğlum! Bir hatâ işlediğin zaman hemen tevbe et ve sadaka ver. Tevbeyi yarına bırakma. Çünkü ölüm, ansızın gelir.

Şakik-i Belhî; İnsanları iki şey helâk eder: Biri tevbe ederim diyerek günâh işlemleri, diğeri de sonra yaparım diyerek tevbeyi geciktirmeleridir.

Zünnûn-i Mısırî; Her uzvun tevbesi vardır. Kalbin tevbesi, harâm işleri yapmaya niyeti terk etmesi; gözün tevbesi, harâma bakmaması; ayakların tevbesi, harâma gitmemesi; kulakların tevbesi, haram şeyleri dinlememesi; karnın tevbesi harâm yememesidir.

İmâm-ı Gazâlî (ö.505/1111); Şartlarına uygun yapılandırmak muhakkak kabul olur.tevbenin kabul edileceğinde değil,tevbenin şartlarına uygun olup olmadığında şüphe etmelidir.

1180 Kâşânî, Mu'cem, s. 192; Cürçânî, Ta'rifât, s.70; Tehânevî, Keşşâf, c.I, ss.161-162; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss.156-158, Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss.50-51; Yılmaz, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss.168-170.

1181 Kâşânî, Mu'cem, s.192; Cürçânî, Ta'rifât, s. 70; Tehânevî, Keşşâf, c.I, ss.161-62; Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, s.159; Kara, Mustafa, TTT, ss. 50-51; Yılmaz, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss. 168-170; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 157.

1182 Sühreverdî, Avârif, vr.153b; Sühreverdî, Kalam fi's-Seyr ve't-Tayr, vr.188b. Cenâb-ı Hakk: “Ey mü'minler, topluca Allah'a tevbe edin ki felaha eresiniz,” Nur, 31.“Muhakkak Allah tevbe edenleri sever, temizlenenleri sever.” Bakara, 222.“Ey iman edenler, Allah'a yürekten tevbe edin. (Öyle tevbe edin ki tevbeniz, kendinize ve başkalarına öğüt verici, geçmişte yaptığınız hataları onarıcı olsun.)” Tahrim 8.buyurmuştur.

1183 Şeyhimiz Şeyhü'lislâm Ebu'n-Necib es-Sühreverdî'nin, Enes b. Mâlik (r.)'den rivâyetle bize bildirdiğine göre; “Hz. Peygamber (s.)'e bir adam geldi ve: “Yâ Rasûlallah, ben katı ve sert bir insanım. Aileme karşı oldukça sert davranıyorum.” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.): “İstiğfâr nerde, sen neredesin? Hâlbuki ben, bir gün ve bir gece yüz defa Cenâb-ı Hakk'a istiğfâr ediyorum.” buyurdu.

Diğer bir Hadis-i Şerifte Ebû Hureyre (r.), Efendimiz (s.)'in: “Muhakkak ben her gün Cenâb-ı Hakk'a yüz defa tevbe eder ve O'ndan mağfîret dilerim.” buyurduğunu rivâyet etmiştir. Sühreverdî, Avârif, vr.153b

Sühreverdî, tevbe, sâliklerin menzillerinin, tâliblerin makamlarının<sup>1184</sup> ilki olarak tanımlar.<sup>1185</sup>

“Tevbe kelime olarak dönmek anlamındadır. Şeriatla bununla kast edilen Allah’ın razı olmadığı şeylerden dönmektir.”<sup>1186</sup> diyerek tevbenin kelime ve istilâh anlamını<sup>1187</sup> verir.<sup>1188</sup>

Görüldüğü gibi Sühreverdî, bu tanımlarda klasik tasavvufî anlayış ile aynı düşünceye sahiptir. Tevbe, Allah’ın razı olmadığı hâl, söz ve davranışlardan Allah’ın razı olduğu hâl, söz ve davranışlara dönme ve önceki hâlden yüz çevirme olarak tanımlanmaktadır. Yine o, tevbe kalbin intibahının bir neticesi olarak izah eder.<sup>1189</sup>

Sühreverdî’ye göre tevbenin üç şartı vardır.

“Tevbenin üç şartı vardır: Birincisi yapılan günahlardan dolayı pişmanlık duymak, ikincisi günah işlemeyi terk etmektir, üçüncüsü o günaha ebedî olarak dönmemeye azmetmektir.”<sup>1190</sup>

Tasavvufî anlayışta tevbenin şartları çeşitli sayılarla ifade edilmektedir. Bu sayıları altya ulaştırın sûfler olduğu gibi sekiz ve hatta ona çıkaranlar da vardır. Ancak hepsinde ortak olan temel şartlar Sühreverdî’nin zikrettiği bu üç şarttır. Bu anlamda Sühreverdî, tüm görüşlerin özünü ifade edecek şekilde veciz bir açıklama yapmıştır.<sup>1191</sup>

Sühreverdî, tevbesini bozan sonra tekrar tevbe eden kişinin durumunu açıklarken bu kişinin tevbesinde yukarıdaki üç şart var olduğu müddetçe tevbesinin kabul olunacağını ifade eder.

1184 Uludağ, Süleyman, “Makam”, TDVİA, Ankara 2003, c.XXVII, ss. 409-10.

1185 Sühreverdî, İrşâd, vr.12a; Sühreverdî, Makamatü’l-Erbaîn, Esad Efendi, 3796, 26b; Hacı Bektaşî Veli de tevbe tarikata götüren yolun başlangıç noktası olarak görür. Hacı Bektaşî Veli, Makâlât, s.55.

1186 Sühreverdî, İrşâd, vr. 12a.

1187 Sühreverdî, Rahîku’l-Mahtûm, 11. vr.

1188 es-Sûsî’ye tevbeden sorulduğu zaman: “Tevbe, ilmin kötü ve kerih gördüğü şeylerden, iyi gördüğüne ve sevdiğine yönelerek dönmektir.” cevabını verdi. Sühreverdî, tevbenin ilimle münasebetini şu şekilde izah eder:

Kendisine ilmin bütün sarahati açıkça bildirilmiş kimse için bu, zahîrî ve bâtınî içine alan umûmî bir sıfattır. Çünkü, güneşin doğuşu ile ortada gece kalmadığı gibi, ilimle birlikte cehâlet de bulunmaz. Bu durum, umûmî ve husûsî bütün yönleri ile tevbenin kısımlarını içine alır. Bu ilim, umûmî ve husûsî tevbenin bütün özellikleri ile zahîrî ve bâtınî temizler ve öylece zahîr ve bâtınî ilminin oluşmasını sağlar.” Sühreverdî, Avârif, vr.157b.

1189 Sühreverdî, Rahîku’l-Mahtûm, 11. vr.

1190 Sühreverdî, İrşâd, vr. 12a. Ancak her amel-i sâlihte olduğu gibi tevbede de samîmiyet ve ihlâs şartı vardır. Öyle ki, birçok ehlullâh ettikleri tevbelere dahî tevbe olmışlardır.

1191 Kelam ve Fıkıh alimleri tevbenin şartlarını üç olarak kabul etmişlerdir, bunlar ise:1.Şeriatla muhâlif işleri yapmaktan pişmanlık duymak, (Kurtubî, Camîü li Ahkamî’l-Kur’ân, c.V, s. 91) 2. Hatalı ve günah işleri derhâl terk etmek. (İbn Kayyim, Medâricü’s-Sâlikîn, c. I, s. 301) 3. Eskiden işlenen günahların benzerini yapmamaya karar vermektir.(İbn Hacer, Fethu’l-Bâri, c. XI, s. 106) Fakat Kuşeyrî, sûflerin, “hakiki tevbede nedametini kafi olduğunu” ileri sürdüklerini, çünkü diğer iki şartın “pişmanlığın” akabinde geldiğini ve ona tabi olduğunu savunmuşlardır, der. Ve şunu ilave eder; şüphesiz bir kimsenin ısrarla yapmakta olduğu veya ileride yapmağa karar verdiği bir işin benzerinden pişmanlık duymamasını tasavvur etmek mümkün değildir. Bkz. Kuşeyrî, Risale, s. 91. Bazı alimler, yukarıda zikredilen şartlarla birlikte tevbenin şartlarını sekize çıkarmışlardır. Bu şartlar: İnsanların haklarını korumak, onlara reva görülen haksızlığı önlemek, geçmiş farzları kaza etmek, nefisle mücadeleye devam ederek, haram olan şeylerden kaçınmak, yiyecek ve giyecek v.s. helal yoldan temin etmek, kalbi tûl-i emelden, haset ve hileden temizlemek. Kuşeyrî, er-Risale, s. 94, ayrıca bkz. Gümüshânevî, Camîu’l-Usûl, s. 124. Tevbenin şartları hakkında geniş bilgi için bkz. Soysaldı, H. Mehmet, “İslam’da Tevbe”, İlmî, Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 6, ss. 84-6.

“Tevbe edip de günah işleyenin tevbesi bozulur, sonra tekrar tevbe ederse tevbesi kabul olur. İki kere de, üç kere de ilâ ahîr bu işi yapsa tevbenin üç şartı olduğu müddetçe bu böyledir.”<sup>1192</sup>

Tasavvufî düşüncede gelene git demek yoktur. Bu anlayışın zirveye ulaştığı Hazreti Mevlânâ<sup>1193</sup> ile aynı paralelde bir anlayışa sahip olan Sühreverdî, tevbesini defaatle de bozsa tekrar tevbe edenin tevbesinin kabul olunacağını ifade eder.<sup>1194</sup>

Sühreverdî, tevbeyi bütün makamların aslı ve özü olarak görür. Ona göre tevbe bütün hâllerin<sup>1195</sup> anahtarı ve ilk basamağıdır. O, tevbeyi, bütün makamların ilki olarak tarif eder. Bütün makam ve hâllerin tevbenin bir neticesi ve semeresi olduğu kanaatinde dir.

“Tevbe bütün makamların aslı ve özü, bütün hâllerin anahtarıdır.<sup>1196</sup> Bina için yer nasıl önemliyse, makamlar için de tevbe öyledir. Makamların ilkidir. Yeri olmayan kimsenin binası olmayacağı gibi, tevbesi olmayan kişinin hâli de, makamı da olmaz. Ben bildiğim, çalıştığım ve gayret ettiğim kadarı ile bütün makam ve hâlleri, tevbenin bir neticesi ve semeresi kabul ettim.”<sup>1197</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, tevbesi olmayanın hâlinin de makamının da olamayacağını açık bir biçimde ifade etmektedir. Gerçekten de kalbinde Allah'ın yasakladığı menhiyatı işlemeye karşı bir sevgi besleyerek bu hâlden kendini kurtaramayan ve bu durumdan kurtulmak için de bir mücadele de vermeyen kişinin manevîyat aleminde hangi hâli veya makamı sahih olabilir ki?

“Tevbenin, imanın şartları, akideleri ve sıhhatinden sonra üç şeyi topladığını gördüm. İman'dan sonra üç şeyi içine alan, tevbe-i nasûhtur.<sup>1198</sup> İkincisi, dünyaya karşı değer vermemek ve zâhid olmak, üçüncüsü; kalıp ve kalbe ait amelleri, zahiren ve bâtinen kusursuz ve eksiksiz yaparak yalnızca Allah için amel etmeye devam ederek ubûdiyyet makamını gerçekleştirmek.<sup>1199</sup> İmanla beraber bunlar dört oldu. Tevbeyi ve onunla birlikte bu dört şeyi hakiki ve manevî doğumun gerçekleşmesinde,<sup>1200</sup> Cenâb-ı Hakk'ın tabii doğumun husulü için koyduğu “tabâi-i erbaa” (hava, su, ateş, toprak) gibi gördüm.”<sup>1201</sup>

Sühreverdî, tevbeyi manevî doğumun gerçekleşmesinde iman, zühd ve ibadetleri

1192 Sühreverdî, İrşâd, vr. 12a. Bu sebeple, “Tevbemde duramıyorum, yine günah işliyorum; bu yüzden tevbe etmeyim” dememeli, dâimâ istiğfarda bulunmalıdır. Zîrâ Allâh Lutf eder de bir daha tevbe bozulmaz. Ancak bilmelidir ki tevbe, bir af dileme olduğundan samîmî pişmanlığın gerçekleşmesi ve affi istenen günahın bir daha yapılmaması husûsundaki katî azmi icap ettirir.

1193 “Gel! Gel! Ne olursan ol, yine gel!  
Kâfir, mecûsî veyâ putperest olsan da, gel!  
Bizim dergâhımız (olan İslâm) ümitsizlik dergâhı değildir.  
Yüz kere tevbeni bozsan, yine de gel!”

1194 Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, s.159.

1195 Hâl kavramı için bkz: Demirci, Mehmet, “Hâl”, TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 216-8.

1196 Sühreverdî, Kelam fi's-Seyr ve't-Tayr, vr.189a.

1197 Sühreverdî, Avârif, vr.153b.

1198 Tevbe-i Nasuh için bkz: İbn Kayyim, Medâricü's-Sâlikîn, Kahire trs. c:1, s. 356; Soysaldı, H. Mehmet, “İslam'da Tevbe”, İlmî, Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 6, s. 83.

1199 Sühreverdî, Avârif, vr.153b.

1200 Sühreverdî, Kelam fi's-Seyr ve't-Tayr, vr.188b.

1201 Sühreverdî, Avârif, vr.153b.

yerine getirmeyle birlikte dört ana temelden biri olarak görür.<sup>1202</sup> Maddî doğum için anâsır-ı erbaa (hava, toprak, ateş ve su) nasıl gerekli ise manevî doğum için de bu dört unsur mutlaka mevcut olmalıdır. Bu düşünceyle de tevbenin bütün hâl ve makamların anahtarı olduğu fikrini desteklemektedir. Tevbe olmazsa manevî doğum, manevî doğum olmazsa da hâller ve makamların zuhuru mümkün olamaz.

“Bu dört şeyin hakikatine kim sahip olursa, semâ’ların melekûtuna yükselir. Kaderin ve âyât-ı ilâhîyenin sırrına erebilir. Allah tarafından indirilmiş olan ilâhî kelâmı anlayabilir, onların zevkine varabilir. Bu dört şeyden çıkan, bunlarla var olup, bunlarla yerleşik hâle gelen makam ve hâllerin hepsine sahip olabilir.”<sup>1203</sup>

Görüldüğü gibi Sühreverdî, bu dört aslın hakikatine sahip olanın, manevî doğumu gerçekleştirerek göklerin melekûtuna<sup>1204</sup> yükselebileceğini ifade etmektedir. Ayrıca yine bu dört esasın hakikatine erenin Kur’ân’ın manalarını anlayabileceğini ve bu manaları zevk boyutuyla kavrayabileceğini düşünmektedir.

Yine Sühreverdî bu dört unsurun tahakkuku ile sâlike, bu dört şey üzerine diğer dört şeyi bütünü ile tamamlaması konusunda yardım edileceğini bunlarınsa, az konuşmak,<sup>1205</sup> az yemek, az uyumak ve insanlardan uzaklaşmak<sup>1206</sup> olduğunu söyler.

“Bütün makamlar tevbenin sıhhatli ve sahih olmasından sonra ortaya çıkar.<sup>1207</sup> Gerçek tevbede başarılı olan kişi, diğer bütün makamlara yükselmede de başarılı olabilir. Bunun da ilki, imandan sonra gelen tevbedir.”<sup>1208</sup>

Anlaşılabileceği üzere Sühreverdî, tevbeyi bütün makamların ve hâllerin bir başlangıç noktası ve anahtarı olarak görmekte ve tevbenin sâlik için yapılması gereken ilk şart olduğunu düşünmektedir.<sup>1209</sup>

Tasavvufî düşüncede tevbe bütün ibadet ve taatlardan önce yerine getirilmesi gereken bir emirdir. İnsanın işlemiş olduğu taat, ibadet, hayır, hasenât ve mücâhede Allah Teâlâ’ya, tevbeden sonra arz olunup geri döndürülmez. Nitekim bu husus “Tevbe edenler, ibadet edenler...”<sup>1210</sup> âyetinde ifade edilmiştir. Görüldüğü gibi tevbe edenler,

1202 Sühreverdî, Kelam fı’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.188b.

1203 Sühreverdî, Avârif, vr.153b.

1204 Tasavvufî düşüncede İbrahim (a.s.)’ın göklerin melekûtuna vakıf kılınması ile ilgili âyet derinlemesine tetkik edilmiş ve bu bir makam olarak kabul edilmiştir. Enam, 75. “İşte böylece yakînen bilenlerden olması için Biz, İbrahim’e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk.”

1205 Çok konuşmak, ruh için bir nevi kirliliktir ve fikri dağıtır. Bunun zıddı olan ve riyâzetin önemli bir saç ayağı konumunda bulunan az konuşmak veya sessizlik ise fikrin derinleşmesine, ruhun güçlenmesine vesile olabilir. Bu konuda bir araştırma da şöyle denmektedir: “Sessizlik, sözcüklerden, kavramlardan, sembollerden ve formüllerden daha fazla bir şey olarak, dilin zihin üstündeki sultanını kırar ve bizim iç ve dış gerçekliği tecrübe etmemize imkan sağlar.” Bkz. Emiroğlu, İbrahim, Sûfî ve Dil, İstanbul, 2002, s. 170.

1206 Sühreverdî, Avârif, vr.153b.

1207 Sühreverdî, Kelam fı’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.188b.

1208 Sühreverdî, Avârif, vr.153b.

1209 Makbûl bir tevbe, kul ile Rab arasındaki engelleri ve perdeleri kaldırır ki, amel-i sâlihler için bu hâl son derece mühimdir. Zîrâ hedefe varmaya mânî olan hususları ortadan kaldırmak ve böylece gönlü asıl gâyeye müsâit hâle getirmek gerekir. Bundan dolayıdır ki ruhî tekâmül için bütün tasavvuf yollarında seherlerdeki evrâda istiğfâr ile başlanır.

1210 Tevbe, 112. “(Onlar) Tevbe edenlerdir, ibadette bulunanlardır, hamd edenlerdir, oruç tutanlardır, rûkûa, secdeye varanlardır, mâruf ile emir ve münkerden nehy eyleyenlerdir ve Allah Teâlâ’nın hududunu muhafazada bulunanlardır. İşte (o) mü’minleri müjdele.”

ibadet edenlerden önce zikredilmiştir. Hâl böyle olunca, sâlike düşen ilk önce tevbe etmek, sonra da gerekli şartları yerine getirmektir.<sup>1211</sup> Sühreverdî de bu görüşe uygun olarak tevbenin bütün hâl ve makamların başlangıç noktası olduğunu düşünmektedir.

“Tevbe makamı bütün makamları topladığına göre, onun içinde bulunan şeyleri şöylece sıralayabiliriz: Zecr<sup>1212</sup> hâli, intibah hâli, teyakkuz hâli, nefse muhâlefet, takva, mücâhede, fiillerinin ayıplarını görme, inâbe, sabır, rıza, muhasebe, murâkabe, riâyet, şükür havf ve recâ.”<sup>1213</sup>

Anlaşılabacağı üzere Sühreverdî, tevbenin sayılan bu makamları şamil bir makam olduğunu söylemektedir. Şimdi biz, bu sayılan makamlarla, tevbe arasındaki münasebetin keyfiyetini yine Sühreverdî'nin fikirlerinde incelemeye çalışacağız.

Sühreverdî, tevbenin başlangıcında zecr ve teyakkuz hâllerinin varlığından bahseder. Kısaca menetme hâli olarak tanımlanabilecek olan zecr, kişiyi işlediği fiilden alıkoymadır. Bu kalbte meydana gelen bir heyecandır. Bu heyecanı ancak gafletten uyanmak ve yakaza hâli ile intibah teskin edebilir. Kişi yaptığıın hata olduğunu kalbinin bu heyecanından anlar ve bundan rahatsız olur.<sup>1214</sup>

“Kulda tevbe hâlinin başlaması, onu önce işlediği fiilden menetmekle başlar.<sup>1215</sup> Kulda zecr ve men'in hâl olarak bulunması tevbenin anahtarı ve başlangıcıdır.”<sup>1216</sup>

Sühreverdî, zecr hâlinin tevbenin başlangıcında zuhur ettiğini ifade ettikten sonra bunun ortaya çıkışının üç şekilde olduğunu bildirir.

“Tevbenin başlangıcında meydana gelen zecr ve men' hâli üç şekilde tezahür eder: 1. İlim yoluyla men', 2. Akıl yoluyla men', 3. İman yoluyla men'.”<sup>1217</sup>

Kanaatimizce zecr, kişinin yaptığıın hata olduğunu kalbinin çarpmasından anlaması neticesinde ilmen veya aklen veya imanen bu işten vazgeçmeye yönelten bir hâldir. Kişi ya ilmi ile bu işin kötü ve yanlış bir iş olduğunu bilir ve bu bilgisi onu bu davranıştan alıkoymak bir nuru kalbinde meydana getirir. Ya aklıyla bunun yanlış ve kötü bir iş olduğunu idrak etmesi kişiyi bu işten uzaklaştıran bir müessir olur. Ya da kişi imanının nuruyla bu işin kötü ve kaçınılması gereken bir iş olduğunu kavrar ve bu işten uzaklaşma arzusu içine doğar.

“Kul, gerçek tevbeye erişinceye kadar, hâl olan tevbe ile tekrar tevbe etmeye devam

1211 Gül, Hâlim, Mevlânâ'nın Kuran'daki Eşari Tefsiri, basılmamış doktora tezi, s. 148.

1212 Zecr kavramı için er-Râzî, Muhtârû's-Sihâh, s. 280; Kâşânî, Mu'cem, s. 80.

1213 Sühreverdî, Avârif, vr.156a.

1214 Bu hâli açıklamak üzere şu Hadis-i Şerif üzerinde düşünülebilir. Nevvâs İbnu Sem'an (r.) anlatıyor: “Rasûlullah (s.)'e iyilik (birr) ve günah hakkında sordum. Bana şu cevabı verdi: “İyilik (birr), güzel ahlâktır. Günah da içini rahatsız eden ve başkasının muttali olmasından korktuğun şeydir.” Müslim, Birr, 15; Tirmizî, Zühd, 52.

1215 Bazıları: “Menetme hâli (zecr), kalbte meydana gelen bir heyecandır. Bu heyecanı ancak, gafletten uyanmak, ardından da sahibini yakazaya götüren intibah hâli teskin edebilir.” demiştir. Yakaza hâline kesinlikle eren kişi, doğru ile yanlış apaçık görmeye başlar Bazıları ise: “Zecr ve men', kişiye maksadın yanlış tarafını gösteren kalbteki bir nurdur.” demiştir. Sühreverdî, Avârif, vr.153b.

1216 Sühreverdî, Avârif, vr.154a.

1217 Sühreverdî, Avârif, vr.152b.



eder.<sup>1218</sup> Tevbe eden bir kul, zecr hâline gidip gelmeye devam eder ki bu hâl, onu gerçek tevbeye götüren ilâhî bir mevhibedir. Kulda, tevbe ve zecr hâli yerleşip makam oluncaya ve nefsanî duygularını tamamen imha edinceye kadar kul, kendisini nefsin, hevâ ve hevesinin tesirinden kurtaramaz.”<sup>1219</sup>

Sühreverdî, hâl olan tevbe ile makam olan tevbe arasında farklılıklar görür.<sup>1220</sup> Zecr hâlinin kişinin kalbine yerleşmesi sonucu, kişi makam olan tevbeye ulaşır. Ancak bu makama ulaşıncaya nefsinin meyil ve arzularından kurtulmuş ve hevâ ve heves hastalıklarının tedavi etmiş olur.

Sühreverdî, zecr hâlinin sonra intibah hâlinin meydana geleceğini düşünür.

“İnsanın iç dünyasında bulunan, kötülükten men edici duygu (zâcir) Cenâb-ı Hakk’ın kişinin bânîna bahşettiği bir hâldir. Bu hâlin tevbe eden bir kulda mutlaka bulunması gerekir. Böyle bir men edilme hâlinin sonra, kul “intibah” hâlini hissetmeye başlar.”<sup>1221</sup>

Görüldüğü üzere tevbenin başlangıç aşamasında zecr hâli, onun akabinde de intibah hâli kalbe doğmaktadır. Zecr hâlini kalbe ilk doğan tavârik cinsinden kabul eden bazı sûfler, bu hâle sarılmanın kişiyi intibah hâline ulaştıracağını söylemişlerdir.

“İçinde ansızın doğan hâllere (tavârik) sarılan kişi intibaha erer ve gaflet uykusundan kurtulur.”<sup>1222</sup>

1218 Ebû Muhammed Sehl, kendisine: “Tevbe edip terk ettiği bir şeyi bilâhare hatırlayan, onu kalbinde hissederek, bunu görerek ve duyarak ayrı bir zevk alan insanın durumu sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “Bu tür beşerî zaafılardan zevk almak insan olmanın bir gereği ve onun tabiatında mutlaka bulunması lazım gelen bir şeydir. Kulun bu hâlâvetten kurtulmasının tek çâresi, kalbini Mevlâsına arz etmesi, bu zevki, kalbiyle reddederek ve kabul etmeyerek şikâyetini Cenâb-ı Hakk’a iletmesi, nefsinin bu zevki hor görmeye zorlaması ve bundan ayrılmasıdır. Kendisine bu zevki unutturması ve onun yerine kendi zikri ve taati ile meşgul edecek başka bir şey vermesi için dua etmesidir.” dedi ve şöyle devam etti: “Gönlüne doğan kötülükten zevk almayı, hor ve hakir görmekten bir an bile gafil olan kişinin, selâmette olamayacağından ve bu zevkin kalbine işlemeden korkarım. Bu zevki hissetmekle beraber, kalbini bundan alıkoymaya çalışır ve kederlenirse, bu durum ona fazla zarar vermez.” Sühreverdî, bu açıklamaya şu yorumu yapar: Sehl’in söylediği bu söz,tevbesini sahih ve sağlam yapmak isteyen samimi her mürid için yeterli ve gerekli bir husustur. Bânîndan mezkûr hâlâveti tamamıyla yok ettiği için bu durum hâli kuvvetli olan arife çok kolay gelir. Arif için bu zevkten kurtulmanın yolları çok çeşitlidir. Yalnızca yakın ve saf bir müşahade ile gönlüne Allah sevgisini dolduran kimsenin kalbinde başka hangi zevkler kalabilir? Hevâ ve hevese karşı duyulan zevk, Cenâb-ı Hakk’a karşı hissedilen sevginin yokluğundan veya azlığından kaynaklanır. Sühreverdî, Avârif, vr.157b.

1219 Sühreverdî, Avârif, vr.152b.

1220 Hâl ile makam arasında büyük benzerlik vardır. Şeyhlerin konu ile ilgili işaret ve sözleri çok çeşitlidir. Hâl ile makam birbirlerine çok benzedikleri ve yer yer birbirine karıştıkları için yekdiğeri ile ayırt edilememiş, bir şey, birine hâl, diğerine makam olarak gözükmüş ve böylece değerlendirilmiştir. Yine de birbirine oldukça yakın gözüken hâl ile makamı, yekdiğerinden ayıracak kesin bir delile ihtiyaç vardır. Hâl ile makam şeklindeki isimlendirme, aradaki bu farka işaret etmektedir. Hâl, sâbit ve kalıcı olmadığı, devamlı değiştiği için “hâl”, diye adlandırılmıştır. Bir şey, önce hâl olarak başlar, bilâhare “makam” hâline gelir. Meselâ, kulun gönlünde bir muhasebe duygusunun doğması, sonra bu duygunun nefsanî sıfatların galibe etmesi ile kaybolması; aynı şekilde bunun bazen ortaya çıkması, bazen da kaybolması bunu gösterir. Kulun bu durumu sürekli olduğu müddetçe muhasebe hâlini devam ettiriyor demektir. Nefsanî sıfatların zuhuru ile muhasebe hâlinin kaybolması, Cenâb-ı Hakk’ın ilâhî yardımı kula gelinceye kadar devam eder. Hakk’ın yardımı ile muhasebe hâli kula galip gelir, nefis mağlûp olur. Muhasebe hâli bütün etkisi ile onu kuşattır, hükmü altına alır. Muhasebe hâli, nefsin vatani, yerleşme yeri ve makamı hâline gelir. Bunun devamlı hâle gelmesi ve muhasebenin kulda yerleşik duruma yükselmesi hâlinde, muhasebe hâlinin muhasebe makamına yükselmiş olur. Sühreverdî, Avârif, vr.152b; a.m., Risâle fi’s-Sülûk, vr 95b. Krş. el-Luma, 60, 66; Kuşeyrî, er-Risale, s.91;et-Taarruf, 104-108; Keşfu’l-Mahcûb, c. II. ss, 408-412; Kutû’l-Kulûb, c.I. s. 178; Kâşânî, Mu’cem, s. 107.

1221 Sühreverdî, Avârif, vr.154a.

1222 Sühreverdî, Avârif, vr.154a.

Sühreverdî, intibahın alâmetlerini Bâyezid-i Bistâmî (ö.261/874)'den nakille şu şekilde beyan eder:

Bâyezîd el-Bistâmî (ö.261/874) ise: “İntibahın alâmeti beştir. Kul nefsinı hatırladığı zaman boyun büküp muhtaçlığını idrak eder, günahını hatırladığındatevbe ve istiğfar eder, dünyayı hatırladığında ibret alır, ahireti hatırladığında sevinir. Cenâb-ı Hakk'ı hatırladığında ürperir ve tüyleri diken diken olur.” demiştir.<sup>1223</sup>

Görüldüğü üzere kişinin kalbinde doğan, onu gûnahtan engelleyici ve yaptığının hata olduğu ikazını yapan bu hâllerin tamamı, Allah Teâlâ'dan bir mevhibedir.

Sühreverdî, intibah hâlinde sonra yakaza hâlinin zahir olacağını düşünür.

“Yakaza hâli tam olan kişi, bu hâli ile tevbe makamına yükseltilir.”<sup>1224</sup>

Sühreverdî, yakazayı “Hakk'tan korkan kimselerin kalbine Allah tarafından ihsan edilen ve onları tevbe etmeye yönlendiren İlâhî bir ikazdır.” şeklinde tanımlar.

Sühreverdî, bu konuyu açıklamak için aşağıdaki nakilden faydalanır.

“Bazı sûfiler de: “İntibâh, kişiyi hayra götüren hâllerin başlarında gelir. Kul gaflet uykusundan (intibah ile) uyandığı zaman, bu intibah onu yakaza hâline ulaştırır. Yakazaya erdiği zaman, bu teyakkuz, sahibinin doğru yolu istemesini sağlar. Hakk'tan başka bir yolda olduğunu bilip de doğru yola gitmeyi istediği zaman tevbe kapısına döner. İntibah hâli, teyakkuz hâlinin gelmesini sağlar.” demiştir.<sup>1225</sup>

Fâris der ki; “Hâllerin en üstün ve en faziletli, teyakkuz ve ibret alma hâlidir.” Ayrıca: “Teyakkuz, kurtuluş yolu ve çıkış kapısını gördükten sonra, oraya gidecek yolu apaçık ortaya koymaktır.” denmiştir. “Teyakkuzu sağlam olan kişi, tevbe yolunun başında bulunur.” denmiştir.<sup>1226</sup>

Görüldüğü üzere yakaza hâli, tevbenin başlangıcında zecr ve intibah hâllerinden sonra meydana gelen üçüncü bir hâldir ve bu hâl de yine mevhibe-i İlâhîdir. Bu hâlden sonra kişi tevbeye yönelir. Bu üç hâl tevbeden önce ve tevbenin başlangıç aşamasında meydana gelen hâllerdir.<sup>1227</sup> Zecri tam olanın intibahı tam; intibahı tam olanın yakazası tam; teyakkuzu tam olanın ise tevbesi tam olmaktadır.

Sühreverdî, tevbenin sahih olabilmesinin sağlam bir muhasebeden geçtiğini belirterek muhasebeyi açıklar:

“Tevbenin sağlam ve dosdoğru olması, iyi bir muhâsebe<sup>1228</sup> muhtaçtır. Tevbe ancak kâmil bir muhasebe ile tamam ve sağlam olur.”<sup>1229</sup>

1223 Sühreverdî, Avârîf, vr.154a.

1224 Sühreverdî, Avârîf, vr.154a.

1225 Sühreverdî, Avârîf, vr.154a.

1226 Sühreverdî, Avârîf, vr.154a.

1227 Sühreverdî, Avârîf, vr.154a.

1228 er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 232; Kâşânî, Mu'cem, s. 193; Abdül-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 940; Ankaravî, Minhâcü'l-Fukara, s. 220-1; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 159.

1229 Sühreverdî, Avârîf, vr.154a; a.m., Kelam fı's-Seyr ve't-Tayr, vr.188b; a.m., Risaletü's-Seyri ve't-Tayr, vr. 61b; a.m., Risâle fı's-Sülûk, vr 95b.

Gerçekten de kişi yaptığı hataların ciddî bir hesabını yapmadan onlardan geri dönemez. Hayatındaki manevî yaraları gerçekçi bir tespit yapması, bu hatalarını iyi bir şekilde teşhis etmesi onlardan vazgeçmesinde önemli bir adımdır.<sup>1230</sup>

Sühreverdî, muhasebeyi, nefesleri korumak, hisleri kontrol etmek, vakitleri gözeterek hakkını vermek ve mânevî bakımdan önemli olan işleri tercih etmek olarak<sup>1231</sup> tanımlar.

Sühreverdî, muhasebenin nasıl yapılacağını da teferruatlı bir şekilde izah eder.<sup>1232</sup>

“Gerçek bir muhasebe ve ilâhî hukuka riâyet<sup>1233</sup> makamı, sahih ve sağlam bir tevbeden sonra meydana gelir.”<sup>1234</sup>

Görüldüğü üzere başlangıçta tevbenin sağlam olması için muhasebe hâline ihtiyaç duyulmaktaydı. Bu aşamada ise muhasebenin gerçek bir muhasebe olması için sağlam bir tevbenin mevcudiyeti şart koşulmaktadır.<sup>1235</sup>

Kanaatimizce bu durum şu şekilde izah edilebilir. Kişi hâl ve hareketlerinin ciddi bir muhasebesini yapmadan gerçek bir tevbeye ulaşamaz. Samimi ve ciddi bir şekilde hatalarından tevbe edip bir daha dönmeye azmettiğinde ise, bu kararlı tevbenin bir neticesi olarak kendi hâl ve hareketlerini daima kontrol eden bir makama yükselir. Artık bu kişi devamlı ve ciddi bir şekilde muhasebe edenlerden olur. İşte bu ikinci muhasebe hâli, muhasebenin olması gereken kemalidir.

Sühreverdî, muhasebenin tevbenin elzem eşratından olduğunu ifadeden sonra ilâhî hukuka riâyetin ve murâkabenin de bu şartlardan olduğunu kaydeder.

“Muhasebe ile riâyet birbirini tamamlar. Tevbe de ancak bu ikisinin tam olması ile gerçek bir tevbe olma vasfını kazanır. Murâkabe ve sırra riâyet, tevbe makamının sahih ve sağlam olması ile gerçek sıhhatine kavuşan ve bu dereceden sonra makam olabilen değerli iki hâldir. Tevbe, bu ikisinin kıvam ve kemâli ile dosdoğru bir tevbe olur.

1230 Muhasebenin keyfiyeti ve lüzumu hakkında Hazreti Ali (r.)'nin şu sözü gerçekten zikredilmeye değerdir. Mü'minlerin emîri Hz. Ali (r.)'den şöyle dediği nakledilmiştir: “Kıyamette hesaba çekilmekten önce, kendinizi dünyada hesaba çekin. Ahirette tartılmadan önce, dünyada amellerinizi tartınız. Nefsinizi, her şeyin Allah'a arz edileceği kıyamet gününe hazırlayınız. O gün (hesap için padişahlar padişahı Allah'a) arz olunursunuz. Sizden hiç bir sır (Allah'a) gizli kalmaz.” Sühreverdî, Avârif, vr.154a; a.m., Risâle fi's-Sülûk, vr 95b. Muhasibî ise muhasebeyi, Allah'ın hakkına riâyet etmeyi isteyen insanın en esaslı görevi olarak niteler. bkz:Filiz,Şahin, “Klasiklerimiz, er-Riaye li Hukukillah” İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 1999,y.1,.2, s. 148.

1231 Sühreverdî, Avârif, vr.154a; a.m., Kelam fi's-Seyr ve't-Tayr, vr.188b.

1232 Kul, bir gün ve gecede Allah'ın kendisine rahmet olarak beş vakit namazı farz kıldığını, Cenâb-ı Hakk'ın kullarının her hâlini bildiğini anlar. Gafletin kendisini kuşattığını fark eder. Hevâ ve heves ile dünyanın kendisini bu vecibeden uzaklaştırmaması gerektiğini idrak eder. Beş vakit namazın, Cenâb-ı Hakk'ın rubûbiyyet hakkını yerine getirebilmek için nefsleri kulluk ve ubûdiyyet bölgesine çeken bir zincir olduğunu bilir. Kul, bir namazdan diğerine kadar olan zaman içinde nefsinin güzel bir muhasebe ile gözetim altında bulundurulur. Böyle bir muhasebe ve ilâhî emir ve yasaklara riâyetle kul, şeytanın gönlüne girme yollarını kapatır. Sühreverdî, Avârif, vr.154b; a.m., Risâle fi's-Sülûk, vr 95b.

1233 -Riâyet kavramı için er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 357; Abdü'l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü's-Süfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 768-9.

1234 Sühreverdî, Avârif, vr.154b. Kişinin, nefs-i emmâreden kurtulup nefs-i levvâmeye geçebilmesi için, mânevî tedâvide takip etmesi gereken en mühim usûl ise, kendini ciddî bir sûrette hesâba çekmektir. Kul, azamet ve celâl sâhibi Rabbinin her şeyi bilmekte olduğunu, kabirdeki suâlleri, mahşerdeki hesâbı, Cehennem'deki şiddetli azâbı düşünmeli ve tevbeyle azmetmelidir.

1235 Sühreverdî, Kelam fi's-Seyr ve't-Tayr, vr.188b.

Buradan murâkabe, muhasebe ve riâyetin, tevbe makamının zarurî şartlarından olduğu anlaşılmıştır.”<sup>1236</sup>

Görüldüğü üzere murâkabe ve riâyetin tevbe makamının sağlamlığına bağlı olarak makam derecesini elde edeceğinin altını çizen Sühreverdî, tevbenin de bu ikisinin doğruluğu ve sağlamlığı ile kemale ereceğini düşünmektedir. Bu düşünceden hareketle de murâkabe ve riâyeti, sahih bir tevbenin şartlarından saymaktadır.<sup>1237</sup>

“Bunların hepsi tevbenin sağlıklı ve sahih olması için şarttır. Aynı şekilde sahih birtevbenin bulunması da bu hâllerin kemâli için gereklidir.”<sup>1238</sup> diyen Sühreverdî, bu durumu şu şekilde açıklar:

“Çünkü hâtralar, azimetlerin, azimetler ve gayretler de amellerin başlangıcını oluşturur. Hâtralar kalbin irâdesi ile meydana gelir. Kalb ise organların emîri ve yöneticisidir. Organlar kalbin irâdesi ve hareketi olmaksızın bir yere kılmıdayamazlar. Kalbin murâkabe ile kontrol altına alınması, onun menfi hâtralarla olan alakasını keser. Murâkabenin tamamlanmasından sonra sahih bir tevbe meydana gelmiş olur.<sup>1239</sup> Organlara yardım olarak, kalbin menfi hâtralarla olan ilgisinin koparılması yeter. Çünkü murâkabe ile kalbin kötülöklere yönelik damarları kısılmıştır. Murâkabenin önünden kaçan bazı şeyler de muhasebe ile anlaşılır ve giderilir.”<sup>1240</sup>

Görüldüğü gibi tevbenin meydana gelmesinde murâkabe gerekli bir hâl iken, murâkabenin sıhhatinde de tevbe gerekli bir hâl olmaktadır.<sup>1241</sup>

Tevbenin murâkabe ile olan tertibi ve birinin diğeri ile olan münâsebetini, kulun tevbe etmesi ve sol tarafında bulunan, kötülöklere yazan meleğin yazacak bir şey bulamayacağı kadar tevbesinde samimî olması olarak<sup>1242</sup> izah eden Sühreverdî, bu makamdan sonra kulun, organlarını mâsiyetlerden temizleme derecesinden mâlâyânî ile meşgul olmama ve fuzûlî tek bir kelime söylememe, lüzumsuz tek bir hareket yapmama temizliğine yükseleceğini<sup>1243</sup> kaydeder.

Sühreverdî, riâyet ve murâkabeden sonra mücâhede<sup>1244</sup> makamının geldiğini ifade

1236 Sühreverdî, Avârîf, vr.155a; a.m., Risaletü's-Seyri ve't-Tayr, vr. 61b.

1237 Sühreverdî, Risâle fı's-Sülûk, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi 870/2, vr 95b.

Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) (k.s.): “İlâhî hukuka riâyeti düzgün olan kimsenin velâyeti ve Allah'a olan yakınlığı da devamlı olur.” demiştir.

el-Vâsitî'ye: “Amellerin en üstünü hangisidir?” diye sorulduğunda: “Sırrı gözetim altında tutmak, zahirî muhasebe, bâtnı da murâkabe ile imâr etmek.” diye cevap vermiştir.

Ebü Zür'a'nın, Cerîri'den naklen bildirdiğine göre şöyle demiştir: “Bizim yolumuz olan tasavvuf, iki asıl üzerine bina edilmiştir. Birincisi, sürekli olarak nefsi Allah ile murâkabe hâlinde bulundurmak, diğeri de zahirî şeriat ilmi ile kâim kılmaktır.”

Mürtaîş der ki: “Murâkabe, her düşünce, her söz ve her hareket esnasında Hakk'ı ve O'nun huzurunda bulunduğunu düşünerek, her an sırrını korumaya çalışmandır.” şeklinde açıklamıştır.

1238 Sühreverdî, Avârîf, vr.154b.

1239 Sühreverdî, Risaletü's-Seyri ve't-Tayr, vr. 61b.

1240 Sühreverdî, Avârîf, vr.155a.

1241 Uludağ, Süleyman, “Murâkabe”, TDVİA, İstanbul 2006, c.XXXI, s. 204.

1242 Sühreverdî, Kelam fı's-Seyr ve't-Tayr, vr.188b.

1243 Sühreverdî, Avârîf, vr.156b.

1244 Mücâhede ise, lügatte uğraşmak, mücâdele etmek, vuruşmak, savaşmak; tasavvufta ise, Allah'ın rızasını kazanmak için yapılan bütün mücâdele etmek ve bu yolda nefsi ezmek, onu etkisiz hâle getirmek için uğraşmak olarak tarif edilmiştir. er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 208; Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed, et-Tarifât, thk.: Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1987, 257; Tehânevî, Keşşaf, c.I, s.198;

ederek gerçek bir tevbenin ancak mücâhede ile mümkün olabileceğini söyler:

“Mücâhede, riâyet ve murâkabenin gerçekleşmesinden sonra meydana gelir.<sup>1245</sup> Tevbe, ancak gerçek bir mücâhede ile sahih olur.”<sup>1246</sup>

Kişinin tevbesinin sahih olabilmesi nefsi ile yapacağı gerçek bir mücâhedeye bağlıdır.<sup>1247</sup> Sâlik haramlardan kaçınmada ve farzları edada nefsi ile mücâhedeye girer. Daha önce yaptığı tevbenin devamını sadakatle sağlayabilmek için ciddi bir mücâhedeye ihtiyaç vardır.<sup>1248</sup> Kişi bu mücâhededeki sabrı ölçüsünde nefsinin hevâ ve heves damarlarını keser.<sup>1249</sup>

Bu durumun somut misali olarak da, sâlikin solunda bulunan meleğin yirmi sene boyunca hiçbir şey yazamamasını gösterir.<sup>1250</sup>

Sühreverdî, mücâhedenin sabırla tamam olacağını belirterek, sabrı tevbenin içinde bir makam olarak niteler.<sup>1251</sup>

“Mücâhede, ancak sabırla tamamlanır. Sabır, gerçek tevbeyle dâhil olan, yakîn sahiplerinin en yüce makamlarından biridir. Sabrın da, murâkabenin de esası tevbenin içindedir.”<sup>1252</sup> diyen Sühreverdî, bu hususu şu şekilde açıklar:

“Sabrın hakikati, nefsin itmi'nâna ermesinden, onun itmînâna ermesi, tezkiye edilmesinden, nefsin tezkiyesi de ancak tevbe ile ortaya çıkar. Nefs, tevbe-i nasûh ile tezkiye edildiği zaman karakterindeki kötü huylar kaybolur. Sabrın azlığı, nefsin kötü huylarından, iyiliklere karşı direnmesi ve isyan etmek istemesindedir. Tevbe-i nasûh, nefsi yumuşatır, ondaki tabii özellik ve kötülükleri çıkararak yumuşaklığa sevk eder. Çünkü nefis, murâkabe ve muhasebe ile saflaşır, hevâ ve hevâse tâbi olmakla tutuşan ateşi söner. Nefs bu itmi'nân hâli ile rızâ makamına ulaşır. Gücü yettiği kadar mutmainne vasfını kazanır.”<sup>1253</sup>

Anlaşılabileceği üzere, kişi, gerçek bir sabra ancak nefsin itmi'nâna ermesiyle ulaşabilmektedir. Nefsin itmi'nânı ise tezkiye-i nefsin bir neticesidir. Nefsin tezkiyesinin ilk basamağı da tevbedir. Tevbe sahih olunca nefsteki kötü hâller izale olacak ve kötülükleri istemede ve farzlara isyan etmede ısrarı zayıflayacaktır.<sup>1254</sup> Bu ise kişinin sabrına yardımcı olacak bir durumdur.

---

el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhîd, s.351;el-Münâvî,et-Tevfîk, s.638; Suâd, el-Mu'cemu's-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 724-6; Abdü'l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 939; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.142; Uludağ, TTS, s. 348; Cebecioğlu, TTDS, s. 520.

1245 Sühreverdî, Makâmâtü'l-Erbâin, 26b; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Menâhicü'l-Ârifin, s. 4.

1246 Sühreverdî, Avârif, vr.155a; a.m., Kelam fı's-Seyr ve't-Tayr, vr.188b; a.m., İrşâd, vr. 12b

1247 Sühreverdî, Rahîku'l-Mahtûm,Süleymaniye Kütüphanesi, H. Mahmud Efendi, 2882/1, 1. vr.

1248 Sühreverdî, Kelam fı's-Seyr ve't-Tayr, vr.188b; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Menâhicü'l-Ârifin, s.4.

1249 Sühreverdî, Rahîku'l-Mahtûm, 6. vr.; Fudâle b. Ubeyd: “Hz. Peygamber (s.)'den şöyle söylediğini işittim.” diyerek şu hadisi nakletmiştir: “Gerçek mücâhid, nefsi ile cihâd eden kişidir.”Tirmizî, Fezâilü'l-Cihâd, 2; İbn Hanbel, c. VI, 20-22.

1250 Sühreverdî, Risaletü's-Seyri ve't-Tayr, vr.61a.

1251 Mücâhede hakkında geniş bilgi için; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 97-100; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Menâhicü'l-Ârifin, ss. 4-6; Yetik, İsmail Ankaravî, ss. 181-3.

1252 Sühreverdî, Avârif, vr.155a.

1253 Sühreverdî, Avârif, vr.155b.

1254 Sühreverdî, Nüğbetü'l-Beyân, vr. 27b.

Sühreverdî, tevbeden sonra inabenin<sup>1255</sup> geleceğini bildirir.

“Tevbe sahih olduğu zaman, inâbe de sahih olur. Mücâhede, riâyet<sup>1256</sup> ve murâkabenin gerçekleşmesinden sonra meydana gelir.”<sup>1257</sup>

Sühreverdî, inabeye sahip olan münibi; dâima hak ve hakikat üzere olan, Allah’tan başka döneceği yer olmayan, Allah’tan yine Allah’a dönen kişi<sup>1258</sup> olarak tanımlar.

Sühreverdî, rıza makamının da<sup>1259</sup> tevbenin bir sonucu olarak görür.

“Rızâ, tevbe-i nasûhun semeresidir. Kul, tevbe-i nasûhtan geri kaldığı sürece rızadan da geri kalır. Tevbe, sabrın hâlini de, makamını da; rızanın hâlini de makamını da içine alır.”<sup>1260</sup>

Bu hususu şu şekilde açıklayabiliriz: Rıza kulun Rabbinden gelen her duruma razı olmasıdır. Günahlar evâmir-i îlâhîyeye isyan manası taşır. Bundan tevbe ile dönen kişi bu tevbesinin kemali nispetinde rızaya ulaşır. Emr-i îlâhîyi bir yük ve katlanılması gereken bir durum olarak değil, gönülden severek ifa eder. Bu düşünceden hareketle rızanın da tevbenin bir neticesi olduğunu söylemek mümkün olur.

Sühreverdî, tevbenin havf ve recâ ile olan münasebetini de izah eder.

Tevbe eden kimsenin, önce korkup, sonra tevbe ettiğini ve Cenâb-ı Hakk’ın mağfiretini ümitle beklediğini ifade eden Sühreverdî, tevbe eden bir kulun, korkan ve uman biri olmadığı müddetçe tevbe etmiş olamayacağını kaydeder.<sup>1261</sup>

“Havf ve recâ, yakîn ehline has değerli makamlardan, iki yüce makamdır. Bunlar da tevbe-i nasûhun içinde meydana gelir. Çünkü, kulun korkusu (havf), tevbeye yönelişinden hâsıl olur. Eğer korkusu olmasa tevbe de etmez. Recâsı olmasa korkmaz. Recâ ve havf bir mü’minin kalbinde mutlaka bulunması gerekli iki haslettir. Tevbesinde istikamet bulunan kişinin, havfı ve recâsı mutedil olur.”<sup>1262</sup>

Görüldüğü üzere havf ve recâ da tevbenin varlığıyla yakından ilişkili iki makam olarak karşımıza çıkmaktadır. Havf olmazsa tevbenin varlığından söz edilemeyeceği gibi recâ olmazsa da tevbenin varlığından söz edilememektedir. Aynı şekilde havf ve recâ duygusu da, tevbenin mevcudiyetinde olmazsa olmaz şartlardandır.

Sühreverdî, bütün makamların ve hâllerin tevbenin içinde mevcut bulunduğunu ifade ettikten sonra tevbenin faydası sadedinde şunları söyler:

1255 İnabe hakkında 14-31 no’lu dipnotlara bakılabilir.

1256 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.188b.

1257 Sühreverdî, Avârif, vr.155a. İbrahim b. Edhem (ö.161/778): “Kul, tevbesinde sâdik ve samîmi olduğu zaman münib (inâbe eden) olur. Çünkü inâbe, tevbenin ikinci derecesidir.” demiştir.

Ebû Sa’îd el-Kuraşî (ö.599/1202) ise: “Münib, kendisini Allah’tan alıkoyan her şeyden uzaklaşarak yalnızca O’na yönelen kişidir.” şeklinde açıklamıştır.

Kuşeyrî’ye göre inâbe, tevbeden daha ileri bir derecedir. Buna göre tevbe mü’minin, inâbe ise velî ve mukarreb olanların sıfatıdır Kuşeyrî, er-Risâle, s.94.

1258 Sühreverdî, Avârif, vr.155a.

1259 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189a.

1260 Sühreverdî, Avârif, vr.155b; a.m., Nüğbetü’l-Beyân, vr. 27b.

1261 Sühreverdî, Avârif, vr.156a.

1262 Sühreverdî, Avârif, vr.155b.

“Tevbe-i nasûh<sup>1263</sup> yürekten yapılır ve sahih olursa nefis tezkiye edilir, kalbin aynası parlar, dünyanın kötülüğü ondan uzaklaşır.<sup>1264</sup> Bu dereceye eren kimse, zühdü elde eder. Tevekkül, ancak zâhidde gerçekleşir. Zâhid, mevcut olana değer vermesi ile değil, kendisine vaat olunana güvenmesiyle zâhid olur. Allah’ın vaat ettiklerini sükûnetle beklemek, tevekkülün ta kendisidir. Kul, tevbe-i nasûhdan sonra kendisinde gerçekleşmeyen bazı makamlar varsa onları da dünyaya karşı gösterdiği zühd ile ikmâl eder.”<sup>1265</sup>

Buradan da anlaşıldığı gibi tevbe, nefsin tezkiyesini ve kalbin tasfiyesini sağlayan temel makamdır. Nefsi tezkiye olup, kalb aynası parlayan kişinin gözüne dünya gerçek hâliyle görünür. Bu makama tevbe ile ulaşan kişi, zühdü de elde etmiş olur. Dünyanın hakikatini gerçek bir surette gören hangi akıllı kişi, dünyaya ve dünyevî şeylere bel bağlar? Bu şekilde zühdü elde eden kişinin tevekküle ulaşacağını söyleyen Sühreverdî, zühdü de elde olana değer vermemek değil, va’d olunanı beklemek olarak tanımlar. Bu tanımlamada temelinde tevekkül düşüncesi ve va’d-i ilâhîye itimat anlayışı yatmaktadır.

Sühreverdî’ye göre kişi bu şekilde tevekkülü de elde eder. Eğer tevbe neticesinde elde ettiği bu makamlardan başka, ulaşamadığı makamlar varsa, bu makamları da yine tevbe neticesinde elde ettiği zühd makamının bir neticesi olarak elde eder.<sup>1266</sup>

“Kulun zühdü tam oldu mu, tevekkülü de tam olur. Çünkü kulun tevekkülündeki sadakat ve samimiyeti, onun dünyaya karşı zühdünü de sağlamlaştırır.<sup>1267</sup> Tevbede istikamet sahibi olan kimse, dünyaya karşı zâhid ve bütün makamları ihtiva eden, bütün hâlleri içine alan bu iki makamı gerçekleştirmiş olur. Bütün hâl ve makamlar, tevbe ve zühdün içinde bulunur.<sup>1268</sup> Bunlarla diğerleri de tahakkuk eder.”<sup>1269</sup>

## 2. VERA’

Vera’, Arapça bir kelime olup lügatte; el çekmek, uzak durmak, zayıf olmak, korkak olmak, küçük olmak, takva, Allah’tan korkmak, günahlardan hatta zelle ve şüpheli şeylerden uzaklaşıp sakınmak, mubah ve helallere bile titizlikle yaklaşmak<sup>1270</sup> olarak anlandırılır.

1263 Âyet-i kerime’de tevbenin ‘nasûh’ olması istenir. “Ey mü’minler! Allah’a Tevbe-i nâsûh ile tevbede bulunun. Umulur ki Rabbiniz sizden günahlarınızı örter ve sizi altlarından ırmaklar akan cennetlere girdirir. O gün ki Allah, Peygamberini ve O’nunla beraber imân etmiş olanları rüsva etmez. Nûrları önleri ve sağ tarafları arasında koşar. Derler ki: “Ey Rabbimiz! Bize nûrumuzu tamamla, bizim için mağfiret buyur. Şüphe yok ki Sen her şey üzerine hakkıyla kâdirsin.” Tahrir, 8. Nasûh kelimesinin aslında hâlis ve saf olma, bir söküğü dikip yırtığı yamayarak düzeltme manaları bulunduğu için İslam alimleri nasûh tevbenin, hâlis (samimi), ciddi, temiz ve insanın dinini çok tamir edecek etkili bir tevbe olduğunu söylerler. er-Râzî, Muhtârû’s-Sihâh, s. 688; er-Râgib el-İsfehânî, Müfredât, s. 808; İbn-i Manzûr, Lisânu’l-Arab, c.II, s. 615; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu’l-Muhît, s. 313.

1264 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189a.

1265 Sühreverdî, Avârif, vr.156a.

1266 Sühreverdî, Risaletü’s-Seyri ve’t-Tayr, vr. 62a.

1267 Sühreverdî, Risaletü’s-Seyri ve’t-Tayr, vr. 61b.

1268 Sühreverdî, bu durumu şu şekilde özetler: “Kulun zühdü, tevekkülünü gerçekleştirir. Tevekkülü de rızasını meydana getirir. Rızası sabrını, sabrı nefsin kontrol altına almasını, mücâhedesini sadâkatini, nefsin Allah için kontrol altına alması havfını, havfı da recâsını doğurur. Bu makamların hepsi tevbe ve zühd ile elde edilebilir.” Sühreverdî, Avârif, vr.156b.

1269 Sühreverdî, Avârif, vr.156b.

1270 er-Râzî, Muhtârû’s-Sihâh, s. 740; İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, c.III, s.388-9; Cürçânî, Ta’rifât, s.170; Şarkâvî, Mu’cem, s.284; Tehânevî, Keşşâf, c. II, s. 1480; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu’l-Muhît, s.995; el-Münâvî, et-Tevfik, s.724; Abdül-Münim el-Hıfî, Mevsûatü’s-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 1002-3; Komisyon, el-Mu’cemu’l-Vasît, s.1025; Komisyon, el-Müncid, s.896.

Tasavvufî bir terim olarak vera'; haram ve mekruh olan şeyleri terk etmekle birlikte, şüpheli olan hususlarla helal ve mubahların ihtiyaçtan fazlasını da bırakmaktır. Ayrıca, zerre kadar da olsa kimsenin hakkını üzerine geçirmemektir.<sup>1271</sup>

Diğer bir ifade ile vera', günah ve haramdan kaçınmak için şüpheli şeylerden uzak durmak olarak da tarif edilebilir.

Rasûlullah (s.) buyurdu ki: "Vera" sahibi ol ki, en çok ibadet eden insan olasin. Kanaatkâr ol ki, nimetin kıymetini en çok bilen (şükreden bir) kimse olasin. Kendin için arzu ettiğin bir şeyi başkaları için de arzu et ki, mü'min olasin. Yakınların ile iyi komşuluk yap ki, müslüman olasin. Az gül, çünkü gülmek kalbi öldürür."<sup>1272</sup>

Ebû Bekir es-Siddîk (r.): "Haramın herhangi bir babına gireceğiz korkusundan biz helalden yetmiş bab terk ederdik..." demiştir.<sup>1273</sup>

Ömer b. Hattâb (r.): "Takva sahibi olan ve vera'ı elde eden kimsenin, dünyalığı elinde bulunduranlara karşı boyun bükmesi lâıyk değildir." buyurmuştur.<sup>1274</sup>

Şiblî'ye vera'dan sorulduğunda: "Vera', göz açıp kapayıncaya kadar kısa bir zaman içinde bile olsa, kalbinin dağılarak Allah'tan gafil olmasından sakınmandır." cevabını vermiştir.<sup>1275</sup>

Kuşeyrî (ö.465/1072), vera'ı "Haramdan sakınmak, iffetli olup şüpheli şeyleri terk<sup>1276</sup> etmek" şeklinde tarif eder.<sup>1277</sup>

1271 Serrâc, el-Lüma', ss.42-43; Kelâbâzî, Ta'arruf, ss.207-210; Kuşeyrî, er-Risâle, s.110; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Kitâbü Sülûki'l-Ârifin, s.158; Kâşânî, Mu'cem, s. 218; Safer Baba, Tasavvuf Terimleri, s. 306; Yılmaz, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss.165-168; Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss.110-111; Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, s.255; Yetik, İsmail Ankaravî, s. 193; Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, ss.566-567; Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, ss.755-756; Altıntaş, Ramazan, "İtikadî Açından İbnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 126.

1272 Tirmizî, Zühd 2, (2306); İbnü Mace, Zühd 24, (4217). 7257 - Hz. Ebu Hureyre radiyallahu anh anlatıyor: "Rasûlullah (s.) buyurdular ki: "Ey Ebû Hureyre, vera' sahibi ol (harama götürme şüphesi olan şeylerden de kaçın) ki insanların Allah'a en iyi kulluk edenleri olasin! Kanaatkârlığı esas al ki insanların Allah'a en iyi şükredeni olasin. Nefsin için sevdiğini insanlar için de sev ki (kâmil) mü'min olasin. Sana komşu olanlara iyi komşuluk et ki (kâmil bir) müslüman olasin. Gülmeyi az yap, zira çok gülmek kalbi öldürür." Kütüb-ü Sitte, hadis no: 7257.

1273 Kuşeyrî, er-Risâle, s.110

1274 Sühreverdî, Avârif, vr.158a.

1275 Sühreverdî, Avârif, vr.158a.

1276 Bîşr-i Hâfî'nin sultanların şüpheli paralarla yaptırdığı çeşmelerden su içmediği kaydedilir. Kara, Mustafa, "Bîşr el-Hâfî", TDVİA, İstanbul 1992, c.VI, s. 222.

1277 Sûfilerin vera' hakkında görüşleri:

Şiblî: "Vera' demek, Allah'tan başka her şeyden sakınmak demektir." demiştir.

İbrahim b. Edhem (ö.161/778) de: "Vera' her şüpheliyi terk etmendir. Bu da, fuzûlîleri terk etmektir."

Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/837): "Vera' zâhidliğin ilk kademesidir (Zira zâhidlik katksız helali bırakmaktır. Vera' ise şüphelileri terk etmektir.) Sühreverdî, Avârif, vr.158a.

Ebu Osman: "(Allah katında) Vera'ın sevabı, (ahirette) hesabın hafiflenmesidir". (Çünkü vera' sahibi, dünyada nefsinin hesabı çekmiştir.) dedi.

Yahya b. Muaz (ö.258/872): "Vera' tevîl etmeksizin ilmin çizdiği hudutta durmaktır" dedi. Sühreverdî, Avârif, vr.158a.

Yine Yahya b. Muaz (ö.258/872): "Vera'ın incesine dikkat etmeyenin, âtanın (verginin) büyüğüne varamayacağı, muhakkaktır." dedi. "Din hususunda dikkatli, ince olanın kıyamette kadr ü kıymeti büyük olur."

Yunus bin Ubeyd buyurdu: "Vera, her şüpheliden uzak durmak ve her lahza nefsi hesaba çekmektir."

Süfyan Sevrî: "Vera'dan daha kolayını görmedim. (O da) Nefsinin gıdıklayıcı bırakmaktır."

Bîşr-i Hafî'nin kız kardeşi İmam Ahmed b. Hanbel'in yanına gelip, "Damlarımızda ip eğiririz, Zahirile-



Muhasibî vera'ı, "Allah'ın hoşuna gitmeyen şeylerden uzak durmak" olarak tarif eder.<sup>1278</sup> Yine o, kendisi hakkında şüphe edilen şeyi terk ederek kalbi bu tür düşüncelerden arındırmak olarak da tarif eder.<sup>1279</sup> Sülemî (ö.412/1021) ise; "Allah'tan başka her şeyden kaçınmaktır."<sup>1280</sup> der.

el-Havvâs: "Vera', korkunun; korku, marifetin; marifet de Allah'a yakın olmanın delilidir." demiştir.<sup>1281</sup>

Sühreverdî de vera'ı, şüphelileri terk etmek olarak tarif eder.<sup>1282</sup>

Yahya b. Muaz (ö.258/872)'ın, "Vera', tevilsiz ilim sınırında durmaktır." sözünü yorumlayan Sühreverdî, onun, bu sözünü ruhsatı terk edip Allah'ın rızâsına en yakın olan şeyle amel etmeyi kast etmiş olduğunu düşünür. Bu konuya numûne olarak da sırtlan etinin yenilip yenilmeyeceği konusundaki iki farklı hadis rivâyet edildiğini mevzu bahis ederek, "Sen haramlığı ifade eden görüşü al." demiştir.

Kadına dokunmakla abdestin bozulup bozulmamasında da, düşüncesi yine ihtiyatı elden bırakmamak ve azimetle amel etmektir. O bu hususta şu prensibi uygulamayı öğütler: "Sûfinin mezhebi yoktur. Onun mezhebi en ihtiyatlı olandır."<sup>1283</sup>

Vera' ve zühdü takvanın iki çeşidi olarak tarif eden Sühreverdî, takvanın hakikatini Allah'a ibadet ederek onun azabından sakınmak olarak tarif eder.<sup>1284</sup> Takvanın aslı şirkten sakınmak, sonra masiyetlerden sakınmak, ardından şüphelilerden sakınmak, nihâyet boş işleri terk etmektir." diyen Sühreverdî, bu tarifile takvanın vera' ile yakın ilişkisine dikkat çekmiştir.<sup>1285</sup>

"Vera'dan önce takvâ gelir. Çünkü takvâ, âbidlerin ilk mertebesidir. Onun bir üst

rin (o günkü idarecilerin mahlasıdır) şemadanları yanımızdan geçip gider. İşığı bize isabet eder. Acaba o ışıkların önünde ip eğirebilir miyiz?" diye sorunca İmam Ahmed: "Allah seni affetsin, sen kimsin?" Kadın, "Ben Bişr-i Hafî'nin kız kardeşiyim!" Bu cevap üzerine İmam Ahmed ağlayıp şunları söyledi: "Sizin aranızdan (ailenizden) doğru takvacı çıkar. O işığın önünde ip eğirme..."

İbrahim b. Ethem'den soruldu: "Neden Zemzem suyundan içmiyorsunuz?" Cevap olarak: "Eğer su çekmek için bir kovam olsaydı. Zemzem suyundan içerdim!" dedi.

Hâris el-Muhasibî elini şüpheli bir yemeğe uzattığında parmağının başında bir damar atardı onunla o yemeğin helal olmadığını bilirdi.

Hasan buyurdu: "Riyadan hâlis bulunan vera'dan bir zerre miskal elde etmek, bin oruç ve namazdan daha hayırlıdır."

"Ganimet malından Ömer b. Abdülaziz'e bir parça misk getirildiğinde burnunu kapattı ve buyurdu: Bu Misk'in ancak kokusundan istifade edilir. Ben tek başıma bundan istifade edip Müslümanlar istifade etmezse bu durum hoşuma gitmez." Kuşeyrî, er-Risâle, ss.110-1.

1278 Muhâsibî, Riâye, s.37; Mahmud, Abdülhâlim, Muhasibi, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri, ss. 285-7.

1279 Bolat, Ali, "Muhasibî'nin el-Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 11, s. 187.

1280 Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Kitâbü Sülûki'l-Ârifin, s.158.

1281 Sühreverdî, Avârif, vr.158a.

1282 Sühreverdî, İrşâd, vr.14a; a.m., Rahîku'l-Mahtûm, 12. vr.

1283 Sühreverdî, İrşâd, vr.14a. Vera' ile ilgili örnek olması açısından şu olay oldukça ilginçtir. Ebû Yezid arkadaşı ile beraber elbisesini yıkadı ve arkadaşı ona şöyle dedi: "Elbiseyi cömert bir kişinin duvarına asalım." Ona cevaben: "Kazığı insanların duvarına çakma" dedi. Arkadaşı, "Peki şu ağaca asalım" dedi. Ebû Yezid: "Hayır! Bu, aşılı ağacın dallarını kırar" dedi. Arkadaşı: "Yerdeki otların üzerine serelim." dedi. O da: "Hayır otlar hayvanların rızıkıdır örtmeyelim." dedi. Sırtını güneşe çevirdi gömleği sırtına koydu bir tarafı kuruyunca diğer tarafının kuruması için çevirdi. Sühreverdî, İrşâd, vr. 13b-14a.

1284 Sühreverdî, Sunûhu'l-Fütûh, vr. 73a;

1285 Sühreverdî, İrşâd, vr.14a.

mertebesi vera'dır.”<sup>1286</sup> diyen Muhasibî de bu hususu dillendirmektedir.

Nefsin arzu ve isteklerini dizginlemek için takip edilecek yol, takva ve vera' yoludur.<sup>1287</sup> Mü'min, her hâl ve hareketinde olduğu gibi, vera'sında da şeriata uygun hareket etmelidir. İslam'ın benimsemediği bir vera' anlayışı kişiyi bir nev'î ruhbanlığa götürebilir ki bu, İslam'da kabul edilmeyen bir durumdur. Tasavvuf da hiçbir zaman ruhbanlık olmamıştır. Mü'min önce haramlardan ve mekruhlardan uzaklaşacak sonra şüpheli ve faydasız şeylerden yüz çevirecektir.<sup>1288</sup> Yasaklara düşme endişesiyle kişinin daimî bir şekilde uyanık bulunması ve şüpheli şeylerden ciddiyetle sakınması genel olarak kabul gören bir davranış olacaktır.

Tasavvufî düşüncede belli bir dönem için sâlikin nefsî terbiye metodu olarak, helallerden de asgarî ölçüde faydalanması ve riyazet uygulaması vardır ki, bu durumu vera' olarak değerlendirmemek gerekir.

Zühd ile vera' arasında da yakın bir ilişki vardır. Ancak zühd, vera'dan daha özeldir. Vera', şüpheli şeylerin terk edilmesi ile olur ki, bu âriflerin zühdüdür. Bundan daha üstünü ise mukarrebûnun zühdüdür. Bu ise, ister dünya isterse cennet olsun, Allah'tan başka her şeyden yüz çevirmekle elde edilir.<sup>1289</sup> “Harama düşme endişesiyle şüpheli şeylerden kaçınmak”<sup>1290</sup> diye de tarif edilen vera' ile zühd arasında şöyle bir fark vardır: “Zühd, ahirette faydası dokunmayacak şeyleri terk etmek olduğu hâlde, vera', ahirette zararından korkulan şeyleri terk etmektir.”<sup>1291</sup>

Vera'ın, insanı zühde, zühdün ise marifetullaha ulaştıracağı düşünüldüğünde, vera'ın, marifetullaha ulaştıracak kapılardan birisi olduğu anlaşılır.

### 3. ZÜHD

Lügatte, bir şeyi küçümseyerek terk etmek, soğuk ve ilgisiz davranmak, rağbet etmemek, bir şeye meyletmemek<sup>1292</sup>, bir şeyi terk etmek ve ondan yüz çevirmek, aza rağbet etmek, kanaat etmek gibi anlamlara gelir.<sup>1293</sup> Bu terk etme işi, o şeyi küçümsemekten, günah saymaktan veya azlığından dolayıdır.<sup>1294</sup> Bazıları zühdü dinde,

1286 Muhâsibî, Riâye, s.37.

1287 Ankaravî, Minhâcû'l-Fukara, s. 244.

1288 “Şüphe vereni bırak, şüphe vermeyene bak.” Buhârî, Büyû', 3; Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme 60; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. III, 153; “Helâl bellidir, haram bellidir...” Buhârî, İman, 39; Müslim, Müsâkât, 107; Ebû Dâvûd, Büyû', 3; Tirmizî, Büyû', 1; “Gereksizi (mâlâyânî) terk etmek, kişinin kâmil müslûman olmasındandır.” Tirmizî, Zühd 11; İbn Mâce, Fiten, 12.

1289 Tehânevî, a.g.e., “zhd” md; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Kitâbü Sülûki'l-Ârifin, s.158; Afifî, Tasavvuf, s.87.

1290 Cürçânî, et-Ta'rifât, s.170.

1291 İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Fevâid, s. 153.

1292 Cürçânî, et-Ta'rifât, s. 153.

1293 er-Râzî, Muhtârü's-Sihâh, s. 280; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 384; İbn Manzur, Lisan, c. III, s.196-197; el-Firûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhît, s.365; el-Münâvî, et-Tevfîk, s.390; Suâd, el-Mu'cemu's-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 552-6; Abdü'l-Münim el-Hıfnî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 780-3; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.403; Komisyon, el-Müncid, s.308; Uludağ, TTS, s. 544; Cebecioğlu, TTDS, s.787.

1294 Zebîdî, Tâcü'l-'arûs, s. 2011.

zehâdeti ise dünyada olan perhizkârlık diye tarif etmektedir.<sup>1295</sup> Bazılarına göre ise zühd, dünyaya karşı rağbet ve hırsı gidermektir, zehâdet ise bütün eşyada söz konusu olup ona rağbet etmemektir.<sup>1296</sup> Arap diltçileri “z-h-d” kökünden türeyen bütün kelimelerde azlık ve azla yetinme mânâlarının esas olduğu hususunda ittifak hâlinde dirler. Nitekim malı az olan için müzhid, az yemek yiyene de zâhid tabirini kullanırlar.<sup>1297</sup> Bu sebeple zühdü “helallerden yetecek miktarda almak” diye tarif edenler de olmuştur. Aynı kökten türetilen zehîd de az olan mânâsına gelmektedir.<sup>1298</sup>

Tasavvufî terim olarak, Allah’a ve ahirete yönelmek maksadıyla dünyâdan el-etek çekmek,<sup>1299</sup> elde mevcut olsa bile gönülde mal ve mülk sevgisine ve nefsin dünyevî isteklerine yer vermemek<sup>1300</sup> şeklinde tarif edilmiştir.<sup>1301</sup>

Kur’ân’da dünyanın, oyun ve eğlence,<sup>1302</sup> aldatma metâi,<sup>1303</sup> önemsiz ve âhirete göre menfaati daha az,<sup>1304</sup> şımartan ve faydası geçici<sup>1305</sup> yönlerine dikkat çekilerek, insandan, imtihan için bulunduğu bu hayatta aldanmaması istenir.<sup>1306</sup> Böylece, Kur’ân’ın yaşanmasını tarif ettiği ve övdüğü hayat tarzında, dünya ve onun şahsında temsil edilen her şeye karşı dikkatli ve mesâfeli olunması gerektiği ortaya çıkmaktadır.<sup>1307</sup> Mutasavvıflar, bu noktadan

1295 Âsım Efendi, Kâmûs Tercümesi, “zhd” md.

1296 İbn Manzûr, Lisan, c. III, s. 196-197.

1297 Âsım Efendi, Kâmûs Tercümesi, “zhd” md.

1298 Tehânevî, Keşşâf, c.I, s.610.

1299 Kelâbâzî, Taarruf, s. 109; Kuşeyrî, er-Risâle, ss. 115; Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Derecâtü’l-Muâmelât, s.24; Uludağ, TTS, s. 544; Yetik, İsmail Ankaravî, ss. 192; Cebecioğlu, TTDS, s. 787; Aydın, Osman “Mu’tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 101; Mahmud, Abdülhâlim, Muhasibi, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri, ss. 287-9.

1300 Ankaravî, Minhâcü’l-Fukara, s. 241.

1301 Serrâc, el-Lüma’, s.44; Kelâbâzî, Taarruf, ss.142-143; Kuşeyrî, er-Risâle, s.115; Kübrâ, Usûl-i Aşere, s.47; Gazâlî, İhyâ, c.IV, ss.212, 213, 220, 221, 236; Hacı Bektaşî Veli, Makalât, s.28; Kâşânî, Mu’cem, s.216; İz, Tasavvuf, s.169; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s.173; Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, ss.274-5; Yılmaz, Tasavvuf ve Tarikatlar, s.189; Altıntaş, Ramazan, “İtikadî Açından İbnü’l-Cevzî’nin Tasavvufa Yaklaşımı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 126; Demirci, Mehmet, “Ölümdeki Hayat (Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm)”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y. 2, sy. 4. s. 10.

1302 Bu âyetler şöyledir: Ankebut, 64: “Bu dünya hayâtı sâdece bir eğlenceden, bir oyundan ibârettir. Ahiret yurduna (oradaki hayâta) gelince, işte asıl yaşam odur. Keşke bilmiş olsalardı.”En’am, 32: “Dünya hayâtı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Muttaki olanlar için ahiret yurdu muhakkak ki daha hayırlıdır. Hâlâ akıl erdiremiyor musunuz.”; Muhammed, 36: “Doğrusu dünyâ hayâtı ancak bir oyun ve eğlencedir.”; Hadîd, 20: “Bilin ki dünya hayâtı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve daha çok mal ve evlat sahibi olma isteğinden ibârettir.”Zühd anlayışının ortaya çıkmasına etkili olan amiller için bkz: Fazlurrahman, İslam, Ter: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1981, s. 161; Reynold, A. Nicholson, İslam Süfîleri, Ter: Komisyon, Ankara 1978, s. 4; Kara, Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1995, s. 113; Aydın, Osman “Mu’tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 101-2.

1303 Âl-i İmran, 185: “...Bu dünya hayâtı ise aldatma metâindan başka bir şey değildir.”

1304 Nisâ, 77: “... Onlara de ki: “Dünya menfaati önemsizdir.” Allah’tan korkanlar için âhiret daha hayırlıdır ve size kıl payı kadar haksızlık edilmez.”; Tevbe, 38: “...Dünya hayatını âhirete tercih mi ediyorsunuz? Fakat dünya hayatının faydası ahiretin yanında pek azdır.”

1305 Râd, 26: “...Onlar dünya hayâtıyla şımartıldılar. Oysa âhiretin yanında dünya hayâtı geçici bir faydadan başka bir şey değildir.”

1306 Uludağ, Süleyman, “Dünya”, TDVİA., İstanbul 1994, c.X, ss. 22-5.

1307 Dünya malı ve zenginliğin kötü bir şey olmadığı aksine İslam’da teşvik edildiği, sakınılması gereken şeyin zenginliğin kendisi değil fitnesi olduğu hususu göz ardı edilmemelidir. Akpınar, Ali, “Allah’ın ahlâkiyle Ahlâklanmak”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y.2, sy. 6, ss.77-8; Dünya ve değeri hakkında bir değerlendirme için bkz: Öztürk, Mustafa, “Kur’ân’ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı” İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy.16, ss. 65-86.

hareketle dünyayı, güzel ve süslü görünerek kendine çeken ve böylece Allah'a kavuşma yolunda insanları aldatan bir varlık olarak görmüşlerdir.<sup>1308</sup> Bunun neticesi olarak da, dünyadan ve hatta nihâî noktada Allah'tan başka her şeyden asıl itibâriyle kalbî boyutta yüz çevirmeyi ve onları terk etmeyi tercih etmişlerdir.<sup>1309</sup>

Sühreverdî, zühdü, dünyadan yüz çevirmek ve zaruret miktarından fazlasını terk etmek olarak tanımlar.<sup>1310</sup> O'na göre haramlardan kaçınmak zaten farzdır ve helallerin tamamını terk etmek de muvafık değildir. İnsanın beşeriyet icabı hayatîyetinin devamı için mecbur bulunduğu bir miktarda helallerin edinilmesi zühde aykırı değildir.<sup>1311</sup>

“Zühdün tanımında<sup>1312</sup> “Haram malı terk etmektir.” denilmiştir. Hatta “helâl malı bile

1308 Gazali, Kimya-yı Saâdet, çev: Faruk Meyan, Bedir Yay., İstanbul, 1979, s. 372; Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, İstanbul 1999, s. 114.

1309 Baz, İbrahim, Abdülehad Nûrî ve Tasavvuf Anlayışı, Basılmamış Doktora Tezi, s. 25. Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Derecâtü'l-Muâmelât, s.24; Uludağ, Süleyman, “Dünya”, TDVİA., İstanbul 1994, c.X, ss. 22-5; Akpınar, Ali, “Allah'ın ahlâkıyla Ahlâklanmak”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y.2, sy. 6, ss.77-8; Dihlevî, İslam Düşünce Rehberi, c.II, s. 262.

1310 Sühreverdî, Rahîku'l-Mahtûm, 15. vr; Sühreverdî, yaptığı vasiyette oğlunu dünyadan aza kanaat etmeye çağırır. Sühreverdî, Vasiyet, vr.16b; a.m., Risâle fi's-Sülûk, vr 96a; a.m., Risâle fi'l-Fakr, vr. 13b; a.m., İrşâd, vr. 18a.

1311 Zaruret miktarı tasavvuf ehline kabul edilen bir sınır olagelmıştır. Hemedânî, Hâce Yusuf, Rutbetü'l-Hayat s.56; a. m., Risâle fi enne'l-kevne musahharun li'-insan, s. 99; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Cevâmîu'l-Âdâbî's-Sûfiyyeti, s. 45; Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, s.275; İbn Cevzî, “Nefs insanın bineği gibidir. Yüce gayelere ulaşması için insanın bineğine yumuşak davranması gerekir. Nefs doyurma konusunda zararlı yöntemleri bırakıp faydalı yöntemlere bakılmalıdır. Helal olan düzenlemeleri terk etmek hem dine hem de bedene zarar verir.” demektedir. İbn Cevzî, Telbisü İblis, s. 136; Altıntaş, Ramazan, “İtikadî Açından İbnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 130.

1312 Süflilerin zühd tanımları: Ali b. Ebî Tâlib (r.), zühdden sorulduğu zaman şu cevabı verdi: “Mü'min olsun, kâfir olsun dünyayı yiyen kimseye aldırمامandır.” Sühreverdî, Avârif, vr.156b.

Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909): “Zühd, elde bulunmayan şeyin, gönülde de bulunmamasıdır.” demmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) bir başka sözünde ise zühd hakkında “dünyanın küçük görülüp izlerinin kalbten çıkarılmasıdır.” demektedir.

Şiblî'ye zühdden sorulduğunda: “Gerçekte zühd kendisine ait olmayan bir şeyde olur ki bu zühd değildir. Ya da kendisine ait bir şeyde zühd olur. Beraberinde ve yanında olan bir şeye zühd nasıl yapılır? Zühd, nefsin elinde olan bir şeyden el etek çekmesi ve onu başkalarına dağıtmasıdır.” demmiştir.

Seriyy es-Sakati: “Zühd; dünyada bulunan şeylerden nefsin hazlarını terk etmesidir.” demmiştir.

Şiblî'ye zühdden sorulduğu zaman: “Zühd, gaflettir. Dünya değersiz bir metadır. Değersiz bir şeye karşı zâhid olmak ise gaflettir.” cevabını vermiştir.

Bazı süfler şöyle söylemiştir: “Dünyanın değersiz bir varlık olduğunu gördüklerinde, onun bu zaafî ve bir kıymet ifade etmemesi sebebiyle zühdlerinin içinde de zâhid oldular.”

Abdullah b. Abdilaziz'e göre zühd, rızâdan ibarettir.

Yahyâ b. Muâz, Allah'ın dışında bütün isteklerden kalbini boşaltan kimse gerçek zâhidir.

Fudayl b. İyâd (ö.187/803): “Zühdün aslı Allah'tan razı olmaktır. Kanaatkâr kişi zâhidir. Zâhid ise zenginidir. Her kim yakîni elde ederse bütün işlerinde Allah'a güvenir, O'nun yazdığı kadere razı olur, ümitle korku hâlinde mahlûkâtın alâkasını keser. Bu durum onun gayrî meşrû bir yolla dünyayı talep etmesini engeller. İşte böyle yapan bir kimse dünyalık hiçbir şeye sahip bulunmasa bile zâhid ve insanların en zenginidir.”

İbn Şihâb ez-Zührî de zühdü “haramın sabra gâlip gelemediği, helâlin de şükre mâni olamadığı şeydir” diye tanımlamaktadır.

Süfyan es-Sevrî ise zühd “emeli azaltmak ve hıstan sıyırılmaktır. Yoksa ne âdi şeyler yemek ne de yırtık ve yamalı şeyler giymektir.” demmiştir. Yanındakiler kendisine “kişi hem zengin hem zâhid olabilir mi?” diye sorduklarında ise şöyle cevap vermiştir: “Evet zâhid olabilir. Yeter ki herhangi bir belâya uğradığında sabredebilsin, bir nimetle karşılaşınca da şükredebilsin”

Ebü Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/837)'ye göre “gerçek zâhid dünyayı ne zemmeder ne de metheder. Ona iltifat etmez. Dünya kendisine yöneldiğinde sevinmediği gibi ondan uzaklaştığında da üzülmez.”

terk etmektir.” denilmiştir. Haramı terk etmek farzdır. Zühd ise dünyadan yüz çevirmektir bu da ancak helâlleri ve mubahları -zaruret miktarı hariç- terk etmekle olur.”<sup>1313</sup>

Görüldüğü üzere haramları zühdün konusu dışında tutan Sühreverdî, zühdün helaller ve mubahlar için söz konusu olacağını düşünmektedir. Tasavvufî düşüncede ise bu, Allah tarafından ‘oyun ve oyalanma’<sup>1314</sup> diye tarif edilen dünyaya, fazla yüz vermemek şeklinde temel bir prensip olarak kabul edilmiştir. Bu prensip ise Allah’ın verdiği nimetlerden ‘yaşayacak kadarını almak’<sup>1315</sup> olarak genel kabul görmüştür.

Sühreverdî, zühdün gerekliliğini Hadis-i Şerif<sup>1316</sup> ve âyet-i kerimelere<sup>1317</sup> dayandırır.

Sühreverdî zühdün sebebini, kalbi dünyevî alakalardan boşaltılarak, Allah için ibadet etmede ihlas ve sadakate ulaşmak olarak açıklar.

“Dünyaya karşı zâhid olmak, ancak Allah rızası için amelleri devamlı yapmak üzere, gönlü sâir duygu ve alâkalardan boşaltmak ve böylece îlâhî inâyete mazhâr olmayı sağlamak için istenir.”<sup>1318</sup> Çünkü dünya aldatıcıdır ve kişinin selameti ve Hakk’ın rızasına kavuşması ancak ondan yüz çevirmekle mümkün olabilmektedir. Oğluna hitaben yazdığı vasiyetinde Sühreverdî, bu hususu şu şekilde ifade eder:

“Yavrum! Dünya ve dünyanın yaldızı seni gururlandırmasin, aldatmasin. Zira dünya yeşil, parlak, tatlıdır. Ona gönül bağlayan, peşinden gider. Onu terk edene kendisi gelir. Dünyanın kalıcı olmasına bir yol yoktur. Yavrum! Dünyayı terk et. Zira dünyayı istemekle dininin gitmesi söz konusudur. Dünyada bir yabancı gibi, yahut yolcu gibi ol ve kendini kabir ehlerinden say. Nasıl girdinse dünyadan öyle çık. Zira yarın kıyamet gününde isminin nasıl olacağını bilemezsin”<sup>1319</sup>

---

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, “Malı terk etmek zühd sayılmadığı gibi, övülmek, anılmak ve cömertlikle ün yapmak gayesi ile servet dağıtmak da zühd değildir. Aksine zühd “âhiretin güzel olduğunu, dünyanın ise hakîr olduğunu bilerek dünyayı terk etmektir.” demiştir.

Sehl b. Abdullah: “Aklın bin ismi ve bu isimlerden her birinin de bin ismi vardır. Bu isimlerden ilki, dünyayı terk etmektir.” demiştir.

1313 Sühreverdî, İrşâd, vr. 14a.

1314 Muhammed, 36.

1315 Dünyadan yüz çevirip Allah’a yönelmek, kalbin zikren ve fikren tamamen O’na yönelmesi demektir. Bu da ancak hayatietini devam ettirmekle mümkündür. Hayatın devamı ise, zaruri ihtiyaçların temini ile mümkün olmaktadır. Haddi aşmaksızın, ibadet maksadı ve vücuttan istifade niyeti ile onu beslemek mâsivâ ile meşguliyet sayılmaz. Hedefe götüren vasıta da hedeften sayılır diyen Gazâlî (ö.505/1111), bu konuda şu misâli zikretmektedir: “Hac yolculuğunda devesinin yemi ve suyuyla meşgul olan kimse hacdan yüz çevirmiş sayılmaz. Beden, hac yolculuğundaki deve mesâbesindedir. Yolculuk sırasında deveyi yedirip içirmekten maksat onu lezzete boğmak değildir. Bu itibarla ihtiyaç miktarı yiyip içmek, giyinmek, mal mülk edinmek de maddî lezzet, hevâ ve heves peşinde koşmak için olmayıp, kulluk içindir. Dolayısı ile bu kadarı zühdde mâni olmayıp, hatta zühdün şartıdır. İhya, c.IV, s.215; Sülemî, Tis’atü'l-Kütüb, Cevâmiu'l-Âdâbi's-Sûfiyyeti, s. 45, 85.

1316 Rasûlullah (s.): “Kendisine zühd hasleti verilen ve dünyaya karşı zâhid olan bir adamı konuşurken görürseniz ona yaklaşınız. Çünkü O, hikmet telkin eder.” buyurmuştur. İbn Mâce, Zühd, 1.

1317 Cenâb-ı Hakk Kârûn Kıssasında zâhidleri, âlimler diye adlandırmış ve şöyle buyurmuştur: “Kendilerine bilgi verilmiş olanlar ise: “Yazık size” dediler. İnanan ve iyi iş yapan kimse için Allah’ın sevabı daha hayırlıdır.” Kasas, 80. Burada geçen âlimler, zâhidler diye açıklanmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de: “Sabrettikleri ve âyetlerimize kesinlikle inandıkları zaman, onların içinden buyruğumuzla doğru yola ileten önderler yetiştirmiştik.” Secde, 24. buyurulmuştur. Âyetteki sabır, “dünyaya karşı tavır almakla” îzah edilmiştir. Sülemî, Tis’atü'l-Kütüb, Cevâmiu'l-Âdâbi's-Sûfiyyeti, s. 55, 82.

1318 Sühreverdî, Kelam fı's-Seyr ve't-Tayr, vr.189a; a.m., Avârif, vr 156b; a.m., Risâletü's-Seyri ve't-Tayri, vr.62a.

1319 Sühreverdî, Vasiyet, vr. 17a.

Kalbin mâsivâdan boşalması ve bâtnın Hakk ile beraberlik şuuruna ermesi durumunda<sup>1320</sup> dünya ve onunla alakalı bağlar kişinin kalbini meşgul edememekte ve bu durum ise zühdün faydası sadedinde düşünölmektedir.

“Kalbî amel, şer’î bir hükmün yerine getirilmesini istediğı bir meşgale ile birlikte kalbi tamamen kapladığı zaman, zahirî meşgale onun bâtnını bu kalbî amelden koparamaz, aksine kalbî amel, zühd ve takva ile birlikte kalbi kaplar ve amelleri devamlı ve Allah için dosdoğru yapmaya devam ederse, kul bütün faziletlerde kemâle erer. Kulluk ve ubudiyetle kemâle ermek için elinden gelen gayreti sarf etmekten geri kalmaz.”<sup>1321</sup>

Zühdün faydası sadedinde Sühreverdî hikmetin ancak zühd ile elde edilebilecek bir nimet olduğunu ifade eder:

“Dünyadan kopup uzaklaşmak (zühd) hikmetin ortaya çıkması için zaruridir. Dünyadan uzaklaşmayan, hikmet kazanmaya muvaffak olamaz.”<sup>1322</sup>

Gerçekten de dünyanın geçici alayışına gönöl kaptırılmış, bu sebepler dünyasında müsebbibü’l-esbabı unutmuş, kalbi nefsi arzularla dolu hâlde bulunan birisine hikmet kapılarının açılmasını beklemek hayaldir. Hikmet, ancak dünyanın gerçek hâliyle kalblerine görünmüş, nefslerinin hevâ ve heves bağlarından kurtulmayı başarmış, kalb aynaları parlamış gerçek zühd ehline nasip olacak bir mevhibedir.<sup>1323</sup>

Zühdün kısımları konusu da tasavvufî düşüncede tartışılmış bir meseledir. Mesela, Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) zühdü üç kısma ayırır:

“Zühdün üç şekli vardır. Birincisi haramı terk etmektir ki, bu avâmın zühdüdür. İkincisi helâl olan şeylerden fazla olanı terk etmektir ki, bu havassın zühdüdür. Üçüncüsü ise Allah’tan alıkoyan meşgaleleri terk etmektir ki, bu da âriflerin zühdüdür.”<sup>1324</sup>

Sühreverdî, haramları terkin zühd olmadığı düşüncesiyle Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)’den ayrılır. Çünkü ona göre haramı terk etmek zaten farz olan bir gerekliliktir.

Zühd hakkında bir başka taksimi de Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996) yapar:

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996), zühdün, varlıklı kişilerle yoksul kişilere göre farklılık arz ettiğini söylemektedir. Zenginin zühdü, malı elinden çıkarması ve kalbini ona bağlamamasıdır. Kişinin varlık içindeyken malı kendisi için alıkoyması uygun düşmez. Çünkü bu tutumu varlığa düşkün olduğunu gösterir. Fakirin zühdü ise yokluk içinde varlığa imrenmemek ve yokluğa rıza göstermekle olur.<sup>1325</sup>

1320 Uludağ, Süleyman, “Mâsivâ”, TDVİA, Ankara 2003, c.XXVIII, s. 76.

1321 Sühreverdî, Sunuhu’l-Fütüh 73a; a.m., Avârif, vr 156b.

1322 Sühreverdî, Avârif, vr 68b; Dünyadan uzaklaşmak ve bu meşguliyetten sakınmak ile ilgili geniş bilgi için; Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Cevâmîu’l-Âdâbî’s-Süfiyyeti, s. 82.

1323 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189a.

1324 Kuşeyrî, er-Risâle, ss. 117; Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Derecâtü’l-Muâmelât, s.127; İbn Sinâ, Makamâtü’l-Ârifin, (Ariflerin Makamları)Ter: Dilaver Güner, “Süfi İbn Sina ve Makamâtü’l-Ârifin’i”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi,Ankara 2001, y.2, sy. 6, s. 144; İbn Atâ’ya göre insanı Allah tefekküründen alıkoyan her şey dünyadır ve bundan yüz çevirmek gerekir. Ankaravî, Minhacü’l-Fukara, s. 164; ayr. bkz: Bolat, Ali, “Ebu’l-Abbas İbn Atâ’nın Bazı Tasavvufî Temel Kavramlara Bakışı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 13, ss. 306-7; a.m., “Muhasibî’nin el-Mekâsib’i Bağlamında Tasavvufî Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 11, s. 182; Ülgener, F. Sabri, Zihniyet ve Din, İstanbul 1981, s. 56, 76.

1325 Mekki, Kûtü’l-Kulûb, s. 248.

İmam Gazâlî (ö.505/1111) ise şöyle demektedir: “Zühd, bir şeye olan rağbeti, ondan daha iyisine çevirmekten ibarettir. Her hangi bir şeyden vazgeçmek ona rağbet etmemekten; o şeyin yerine başkasını almak ise, o aldığı şeye rağbetten ileri gelmektedir. Vazgeçtiği şeye nispetle kendisine zâhid adı verilir.”<sup>1326</sup>

Bununla birlikte Gazâlî (ö.505/1111), yüz çevrilen şeyin, heves edilecek bir yönünün bulunması gerektiğini, taş, toprak ve kum gibi heves edilir bir tarafı bulunmayan şeyleri terk edenin zâhid olamayacağını, altın ve gümüş gibi rağbet edilen şeyleri terk edene zâhid denebileceğini ifade etmektedir.<sup>1327</sup>

Yine Gazâlî (ö.505/1111)’ye göre bir kimsenin zâhid olabilmesi için dünyada birtakım imkanlara sahip olması gerekmektedir. Çünkü başka türlü onları önemsemediği anlaşılabilir.<sup>1328</sup>

Bu noktada fakirin zühdünden bahsetmek pek mümkün bulunmamaktadır. Çünkü onun yokluktan dolayı mı, yoksa zühdünden dolayı mı dünyadan uzak kaldığı ayırt edilememektedir. Bu düşünce el-Mekkî (ö.386/996)’nin düşüncesiyle paralellik arz etmektedir. Ancak o, fakirin zühdünün imrenmemek şeklinde mevcut olabileceğini ifade etmektedir.

Sühreverdî, ye göre zühdün aslı terk etmektir.<sup>1329</sup> Eşyaya sahip olmayan sahip olmadığı şeyi terk edemez.<sup>1330</sup>

Sühreverdî, zühdü yanlış olarak algılayıp çalışmayı terk etmeyi de doğru bulmaz.<sup>1331</sup> Bu konuda Şiblî’nin zühd hakkındaki görüşünü<sup>1332</sup> naklettikten sonra şöyle yorumlar:

“Burada Şiblî, zühdün çeşitlerine işaret ediyor. Eğer sözü biraz daha devam ettirseydi, çalışma ve kazanma kanununu da ortadan kaldıracaktı.<sup>1333</sup> Ancak Şiblî’nin bu sözden gayesi; zâhidin zühdünün kendisini aldatmaması ve onun gözünden zühdünün değerini

1326 Gazâlî, İhyâ, c.IV, s.203.

1327 Gazâlî, İhyâ, c.IV, s.203.

1328 Gazâlî, İhyâ, c.IV, s.203.

1329 Sühreverdî, İrşâd, vr.14b.

1330 Bu konuya örnek olmak üzere; Mâlik bin Dînâr, kendini kastederek şöyle demiştir; “İnsanlar, Mâlik bin Dînâr’ın zâhid olduğunu söylerler, ancak asıl zâhid, Ömer bin Abdülazîz’dir. Zîrâ o, boyun eğip ayağına geldiği hâlde, dünyaya aslâ rağbet etmemiştir.” İbn-i Hanbel, c.V, s.249.

1331 Hayat ve hâdiseler karşısında bu nebevî üslûbu benimseyenlerin şîârı olan “zühd” bâzen yanlış anlaşılabilir. Bunların, dünya nimetleri ve zenginlikten tamamen el-etek çekmek olduğu zannedilmektedir. Hâlbuki ancak varlıkla ifâ edilebilen mâlî ibâdetler de Hak katında çok kıymetlidir. Kur’ân-ı Kerîm’de iki yüz yerde infak kelimesi geçmektedir. İslâm’ın beş temel esâsından ikisi olan hac ve zekâtın ifâsı, dînen zenginliğin asgarî ölçüsü sayılan nisâb miktarı dünyalığa sahip olmakla mümkündür. Ayrıca “veren el”in “alan el”den üstün olduğu yolundaki İslâmî kâide (Buhârî, Zekât, 18.) de bu ibâdetlerin nisâbına sahip olmayı teşvik eden diğer bir keyfiyettir. O hâlde zühd, dînin teşvik ettiği bir husûsa aykırı olamaz.

1332 Şiblî’ye zühdten sorulduğu zaman: “Zühd, gâflettir. Dünya değersiz bir metadır. Değersiz bir şeye karşı zâhid olmak ise gâflettir.” cevabını vermiştir.

Şiblî’ye zühdten sorulduğunda: “Gerçekte zühd kendisine ait olmayan bir şeyde olur ki bu zühd değildir. Yada kendisine ait bir şeyde zühd olur. Beraberinde ve yanında olan bir şeye zühd naslı yapılır? Zühd, nefsin elinde olan bir şeyden el etek çekmesi ve onu başkalarına dağıtmasıdır.” demiştir.

1333 Tasavvufta kesb konusu büyük önemi haizdir. Bkz: Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, s. 50; Yetik, İsmail Ankaravî, ss. 180-1; Uludağ, Süleyman, “Dünya”, TDVİA., İstanbul 1994, c.X, ss. 22-5; Çağrırcı, Mustafa, “Kesb”, TDVİA., Ankara 2002, c.XXV, ss. 302-4.

düşürmektir.”<sup>1334</sup>

Anlaşılaçağı üzere Sühreverdî, çalışıp kazanmayı zühde aykırı görmemektedir ve bunun aksini savunmanın doğru bir düşünce olmadığını öngörmektedir.

Sühreverdî, zühd içinde zühd kavramını da izah eder. Bazı sûflerin; “sûfler, dünyanın değersiz bir varlık olduğunu gördüklerinde, onun bu zaafi ve bir kıymet ifade etmemesi sebebiyle zühdlerinin içinde de zâhid oldular.” şeklindeki düşüncelerine katılmadığı ifade eden Sühreverdî, bu hâli şöyle açıklar:

“Bana göre zühd içinde zühd, bu değildir. Zühd içinde zühd, zühd sırasında şahsî irâde ve ihtiyardan çıkmaktır. Çünkü zâhid, zühd yolunu tercih ettiği ve zâhid olmayı istediğı zaman, onun iradesi kendi ilmine dayanır; ilmi ise kısır ve kısıdır. Zâhid, irâdesini terk ve ihtiyarından kurtulma makamını yerine getirdiğı zaman Cenâb-ı Hakk ona, murâd-ı İlâhîsini açıkça gösterir. Dünyayı şahsî irâdesi ile değil, Hakk’ın irâdesi ile terk eder. Böylece onun zühdü, Allah’la birlikte ve O’nun yüce ilminin ve irâdesinin istikametinde meydana gelir. Zühdüne dünyevî bir şey karıştığı zaman bunun Hakk’ın muradı olduğunu bilir. Allah’ı her an yanı başında hissederek gerçekleştirdiğı zühdüne dünyevî bir şey arız olduğu zaman, bu arıza onun zühdüne zarar vermez. Zâhidin dünyevî bir şeye Hakk’la birlikte ve O’nun izn-i İlâhîsi ile girmesi, zühd içinde zühdün ta kendisidir. Zühd içinde zühde eren kimse nezdinde, dünyanın varlığı ile yokluğu aynı değerdedir. Dünyayı terk ederse Allah’la ve O’nun izni ile terk eder. Dünyayı alırsa, yine Allah’la ve O’nun müsâadesi ile alır. Anlatılan bu durum zühd içinde zühdür.”<sup>1335</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, zühdün ilk basamağının sâlikin kendi iradesi ve ilmi ile vücuda geldiğini, bunun ise nakıs bir durum olduğunu ifade etmektedir. Sâlik kendi iradesini terk ve ihtiyardan kurtulma makamına erince artık dünyadan ve dünyevî meşguliyetlerden kendi irade ve ilmi ile değil murad-i İlâhî ile yüz çevirir. Bu terk ediş, tamamen Hakk’ın ilmi ve iradesi altında cereyan eder. İşte bu makama ulaşan bir sâlike, dünyalık bir şey ulaşacak olursa zühdüne hâlel gelmez. Çünkü bunun da bir murad-ı İlâhî olduğunun bilincindedir. Bu makam zühd içinde zühd makamıdır ki, bu makama ulaşan bir kimse için dünyanın varlığı ile yokluğu arasında bir fark yoktur. Eline geçene sevinmediğı gibi elinden çıkana da üzülmez. Çünkü o, alırsa Allah ile birlikte alır, verirse Allah ile birlikte verir. Terk ederse de durum bu minval üzeredir.

Sühreverdî, bu makamdan daha üst başka bir makamın varlığından da bahseder.

“Zühdün bu son makamının da üstünde bir başka makam daha vardır. O da: İlminin

1334 Sühreverdî, Avârîf, vr 158a. Sûflerin, farklı kelimelerle dile getirdikleri ve genel anlamda dünya ismiyle temsil edilen her şeye karşı zâhid olmayı dilemeleri, onu bütünüyle reddetmek anlamında değildir. Reddedilen ve tehlikeleri karşısında uyanık olunması gereken hususlar, dünyanın çirkefikleri, menfaatperestlik ve bencillik, kin ve gayz dolu insânî ilişkiler, tüketim hastalığı, israf ve gösteriş tutsaklığıdır. Çünkü dünya diğer yönüyle, âhireti kazanma yeri, ilâhî güzelliklerin sergisi, Cemâl’in tecelligâhıdır. Kara, Mustafa, “Tasavvufî Düşüncede İnsan-Dünya Münâsebetleri ve Zihniyetimiz”, Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri, Bursa, 16-17 Haziran, 1990, s. 158-160. Ayrıca bkz. Kara, Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, ss. 104-106; Mehmet Demirci, “Zâhidlik Nedir? Dünya Âhiret Dengesi Nasıl Kurulur?”, DEÜİFD, İzmir, 1987, sy.: IV, s. 105-126; Uludağ, Süleyman, “Dünya”, TDVİA., İstanbul 1994, c.X, ss. 22-5; Baz, İbrahim, Abdülehad Nûrî ve Tasavvuf Anlayışı, Basılmamış Doktora Tezi, s.25.

1335 Sühreverdî, Avârîf, vr 158b.



genişliği, bakâ makamında nefsinin temizliği sebebiyle şahsî irâde ve ihtiyarlarını Cenâb-ı Hakk'ın kendilerine iade ettiği kimselerin makamıdır. Bunlar, zühd içinde zühdden sonra üçüncü bir zühdü gerçekleştiren kimselerdir. Gönlüne dünyayı terk ve ona değer vermeme hâli sapaşlam yerleştikten sonra kendilerine dünya, ilâhî bir bağış olarak lütfedilir. Bu makamdaki kişinin dünyayı terk etmesi, Allah'ın kendisine yeniden iade ettiği şahsî ihtiyarı iledir. Onun tercihi, Hakk'ın tercihindedir. Çünkü başka bir şeyi arzu etse de isteyemez. Enbiyâ ve sâlihlerin yolundan giderek bu hâlde de dünyayı terk etme yolunu tercih eder. Zühd içinde zühd makamında dünyayı almayı ve ondan istifâde etmeyi, hâl yönüyle kuvvetli sâdiklarla, enbiyâların derecesine erişemeyeceği hususundaki aczi sebebiyle kendisine lütfedilmiş bir nimet olarak görür. Sonra, Hakk'tan gelen bu lütfü da Hakk'la ve Hakk için terk eder. Bazen de, açık ilminin yönelttiği tedbirle nefsinde acıyarak dünyadan ve dünyalıktan şahsî tercihi ile istifâde eder. Bu makam, hâl ve makam yönünden kuvvetli ariflerin tasarruf makamıdır. Birinci defa Allah için zâhid oldukları, ikinci defa Allah ile birlikte zâhid oldukları gibi, üçüncü defada da Allah'la ve O'nun irâde ve ihtiyarı ile rağbet ettiler."<sup>1336</sup>

Sühreverdî'nin, zühd makamlarının en üstü olarak tarif ettiği bu makam, gerçekten ilginçtir. Bu, bakâ makamında bulunan sûfînin kendisine irade ve ihtiyarının tekrar geri verileceğini ve bu irade ve ihtiyarı ile isterse enbiya yolunu takip ile dünyadan yüz çevireceği; isterse ve nefsinde acıdığından dolayı da dünyevî şeylerden istifade edebileceği bir makamdır. Bu durum ise zühd içinde zühdden sonra üçüncü bir zühddür.<sup>1337</sup> Bu makamın hâl ve makam yönünden kuvvetli ariflerin bir makamı olduğunu söyleyen Sühreverdî, ilk zühdü Allah için sıdk ve ihlasla zâhid olmaları, ikinci zühdü, Allah ile birlikte zâhid oldukları, üçüncü zühdü de Allah'la ve onun iradesiyle birlikte rağbet ettikleri şeklinde açıklar.

Sülemî (ö.412/1021) de, dünyanın varlığı ile yokluğunu aynı değerde görmeyi zühd, zühdün en üst mertebesini ise zühd içinde zühde ermek diye yorumlamıştır. Zira zühdün bu mertebesi Allah'tan gelen önemli bir lütuftur. O hâlde Hakk'tan gelen bu lütfü Hakk'la Hakk için terk etmek yani zühd içinde zühdü yaşamak gerekir.<sup>1338</sup>

Sühreverdî, gerçek bir zühde ulaşmanın yolunun tevbe-i nasuh ile nefsin tezkiye edilmesi ve bunun neticesinde de kalbin aynasının parlamasından geçtiğini düşünür.

"Tevbe-i nasûh yürekte yapılır ve sahih olursa nefis tezkiye edilir, kalbin aynası parlar, dünyanın kötülüğü ondan uzaklaşır."<sup>1339</sup> Bu dereceye eren kimse, zühdü elde eder."<sup>1340</sup>

1336 Sühreverdî, Avârif, vr 158b.

1337 Bu konuyu İsmâil Ankaravî'nin şu değerlendirmesi ile açıklayabiliriz: "Cem'-i mâsivânın muhabbeti kalbinde kalmadıktan sonra, (baştan başa) dünya senin mülkün olsa zarar vermez." Minhâcü'l-Fukarâ, s. 164. Bu anlamda 'günah ve gaflete düşmek korkusuyla dünya nimetlerine müstağnî davranmanın, zühd ve takvâ îcâbı olduğu bir gerçektir. Lâkin, bu istiğnâ kalbidir; fiilî ve zâhirî değildir. Yâni zühd ve istiğnâ, dünya nimetleri ile meşgûl olmakla birlikte onları kalbe sokmamaktır. Bu itibarla zühd, fakirlik değil; zengin-fakir her mü'mine gereken kalbî bir tavrıdır. İlâhî takdîr neticesinde zâhiren fakr u zarûret içinde yaşayan bir kimse, kalben dünyevî arzular peşinde sürüklenmekteyse, zühd ve istiğnâ ehli sayılamaz. Zîrâ zühd ve istiğnâ, kaderin sevkîyle mecbûren aza kanaat değil; irâdî olarak kalbi dünyaya esîr olmaktan muhâfaza etmektir.' denilebilir.

1338 Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Derecâtü'l-Muâmelât, s.24; a.m., Kitâbü Sü'lûki'l-Ârifîn, s. 158.

1339 Sühreverdî, Kelâm fî's-Seyr ve't-Tayr, vr.189a.

1340 Sühreverdî, Avârif, vr 156a.

Gerçekten de dünya gerçek yüzüyle kendine görünmüş olan kişi gerçek bir zühde ulaşabilir. Dünyanın kendisine cazip ve albenili görüldüğü kimse bu hâliyle dünyadan yüz çevirmeye güç yetiremez. Bu durumdan kurtulmanın yolu da kalbin nurlanarak Hakk'ı Hakk olarak, batılı da batıl olarak görebilecek bir safiyete kavuşmasıdır. Bu ise nefsin tezkiyesi gerçekleşmeden kavuşulamayacak bir hâldir.

Sühreverdî, zühdü tevekkülle irtibatlandırır:

“Tevekkül, ancak zâhidde gerçekleşir. Zâhid, mevcut olana değer vermesi ile değil, kendisine va'd olunana güvenmesiyle zâhid olur. Allah'ın va'd ettiklerini sükûnetle beklemek, tevekkülün ta kendisidir.”<sup>1341</sup>

Görüldüğü üzere zühdü Allah'ın va'd ettiklerine güvenmek şeklinde açıklayan Sühreverdî, tevekkülün ise bu bekleyişin kendisi olduğunu söylemektedir.

Zühdün, Allah'tan başka her şeyden yüz çevirmek şeklindeki tanımlamaları hatırladığımız da bu izah ile pek uyumadığını görmekteyiz.<sup>1342</sup> Çünkü zâhid dünyadan ve dünyevî alakalardan yüz çevirdiği gibi ahiretten ve onunla alakalı olarak va'd edilen cennetten de yüz çevirerek sadece Allah'ı isteyen kişidir.<sup>1343</sup> Allah'ın va'd ettiklerini bekleyerek ve umarak dünyadan yüz çevirmek aslında bir ticaretten veya bir değiş-tokuştan başka bir şey değildir.<sup>1344</sup> Tevekkülün Allah'ın va'd ettiklerini sükûnetle beklenmesi olarak tanımlanması da bu manada muvafık görülmemektedir. Çünkü tevekkül eden Allah'a dayanır ve O'nun kendisi için gerçek ve sağlam bir dayanak olduğuna inanır. Mütevekkil, Allah'ın kendisine tevekkül edenleri yarı yolda bırakmayacağına ve her zaman yardımcısı ve destekçisi olduğuna inanır. Onun va'd ettiklerini beklemek ise başka bir hâldir.

Yine bu manada Sühreverdî, “Kulun zühdü tam oldu mu, tevekkülü de tam olur. Çünkü kulun tevekkülündeki sadakat ve samimiyeti, onun dünyaya karşı zühdünü de

1341 Sühreverdî, Avârif, vr 156a.

1342 Gazâlî (ö.505/1111) ise kendisine rağbet edilen şeyler bakımından zühdü üç dereceye ayırmaktadır: Birincisi, ahiret azabından kurtulmak için yapılan zühddür. Yani böyle kimseler başta cehennem azabı olmak üzere kabir azabı, hesabın şiddeti, sırat tehlikesi vb. elem verici şeylerden kurtulmak için zâhidliğe heves ederler. Bu ise zühdün en aşağı derecesi kabul edilmektedir. Bu korkanların zühdüdür. Acıdan kurtuluş ancak yok olmakla mümkün olacağından böyle kimseler yok olmaya bile razıdırlar. İkincisi, ahiret sevâbi elde etmek amacıyla yapılan zühddür. Yani kişinin, Allah'ın ona âhirette vereceği mükâfata, cennetteki hûri ve diğer nimetlere heves ederek zühd etmesidir. Bu ise birinci dereceye göre daha makbuldür. Üçüncü dereceye gelince, ne elem ve kederlerden kurtulmak ne de zevk almak, sadece Allah ve O'na ulaşmak için yapılan zâhidliktir. Burada zâhidin bütün istek ve arzusu Allah ve O'nun rızasıdır. Bu yüzden o, Allah'tan başkasına meyiletmeyen hakikî muvahhid kabul edilmiştir. Bu ise zühdün en üstün derecesidir.” İhyâ, c.IV, s.212; Konu ile ilgili bir yorum için bkz: Derin, Süleyman, “Gazâlî (ö.505/1111)'de Allah Sev-gisi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 5, Ankara 2001, ss. 148-9.

1343 Kübrâ, Usûl-i Aşere, s.48; “Zühd, insanı Allah'ın zikrinden gafil edenı terk etmek demektir.” Kuşeyrî, Risale, s.117; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Derecâtü'l-Muâmelât, s.24.

1344 Bu konuyu izah için; “Dünyâ malı zayıf kuşların, ahiret mülkü de üstün kuşların tuzağıdır. Hattâ pek büyük bir mülk olan ahiret tuzağı öyle büyük bir tuzaktır ki onunla en büyük kuşlar avlanır. Ey dünyâ mülküne sâhip olanlar, siz mülkün sâhibi olduğunuz hâlde, aslında o mülkün kulu, kölesisiniz. Gerçekten mala sâhip olan ve helak olmaktan kurtulan kimse, mala mülke esir olmayan kişidir. Ey şu dünyâyâ gönül veren ve onun esiri olan kişi! Sen tersine olarak, esir olduğun hâlde, kendine; “Dünyânın beyi, emîri!” de dertiyorsun. Aslında sen, bu dünyânın kulusun, rûhun da dünyâ mahpusu!. Sen ne vakte kadar, kendini dünyânın sâhibi, efendisi sanacaksın?” Mesnevî, beyt: 647-652; Çağrı, Mustafa, “Câh”, TDVİA, İstanbul 1993, c.VII, ss. 14-5.

sağlamlaştırır.”<sup>1345</sup> demektedir. Bu düşünce de yine, kendisine va’d olunana itmadının kuvveti oranında, kişinin bu dünyadan yüz çevireceği anlayışından kaynaklanmaktadır.

Sühreverdî, zühdün, manevî makamları elde etmede önemli bir rolü olduğunu düşünür:

“Kul, tevbe-i nasûhdan sonra kendisinde gerçekleşmeyen bazı makamlar varsa, onları da dünyaya karşı gösterdiği zühd ile ikmâl eder.”<sup>1346</sup>

Bu anlamda zühdün makamlar içindeki yerini şu şekilde izah eder:

“Kulun zühdü, tevekkülünü gerçekleştirir. Tevekkülü de rızasını meydana getirir.

Rızası sabrını, sabrı nefsinin kontrol altına almasını, mücâhedesini sadâkatini, nefsinin Allah için kontrol altına alması havfını, havfı da recâsını doğurur. Bu makamların hepsi tevbe ve zühd ile elde edilebilir.”<sup>1347</sup>

Sühreverdî, zühd ile fakr makamını da karşılaştırır. Zühdün fakrdan daha üstün bir makam olduğunu düşünen Sühreverdî, bunu şöyle açıklar:

“Çünkü fakir, bir şeyin yokluğuna mecburen katlanan, zâhid ise elinde olan şeylere kendi isteği ile yüz çeviren ve onlarla ilgilenmeyen kimsedir.”<sup>1348</sup>

Sühreverdî, kişinin elinde olmayan şeye sabrının mecburiyetten katlanılan bir durum olabileceğinden hareketle ifade ederek, fakirin zühdünden ziyade, fakrından bahsedebileceğini ifade etmektedir. Zühd ise, elinde olan kişinin, eline gönlünü kaptırmaması ve Allah için verebilmesidir.<sup>1349</sup>

Sühreverdî, tasavvuf, zühd ve fakrın mana bakımından birbirlerine yakın anlamlar ihtiva ettiğini kaydeder. Bunların birbirine karıştırılmaması gereken kavramlar olduğunu ve birbirinden farklarının izah edilmesini gerektiğini düşünür.

“Tasavvuf başka, fakr başkadır. Zühd başka, fakr başkadır. Tasavvuf başka, zühd başkadır. Tasavvuf, fakr’ın manaları ile zühdün manalarını cem eden bir isimdir. Bunlardan fazla olarak tasavvuf, kişinin sûfî olabilmesi için gerekli bazı sıfat ve özellikleri de cem etmektedir. Bu ziyade sıfatlar olmadan kişi “zâhid” ve “fakir” adını alsa bile “sûfî” adını alamaz.”<sup>1350</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, tasavvufun zühd ve fakrdan daha şümüllü bir kavram olduğunu düşünmektedir. Zühd ve fakrı gerçekleştirmiş bir kişi zâhid veya fakir adını alabilse de sûfî adını alamaz. Ancak sûfî adını almış bir kişiye zâhid ve fakir demek mümkündür.<sup>1351</sup>

1345 Sühreverdî, Kalam fî’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189a.

1346 Sühreverdî, Avârif, vr 156a.

1347 Sühreverdî, Avârif, vr 156b.

1348 Sühreverdî, Avârif, vr 156b; a.m., Risâle fî’l-Fakr, vr. 13b.

1349 Sühreverdî, Risâle fî’l-Fakr, vr. 13b. Bu konuda Ebû Yezîd el-Bistâmî’nin şu sözü kayda değerdir. “Zâhid, bir şeye sahip olmayan demek değildir. Asıl zâhid, malın mülkünü kendisine sahip olmadığı kimsedir” el-Mekkî, Kûtü’l-Kulûb, c.I, s. 269. Mal mülk esâretinden kurtulunca onu sarf etmek de kolaylaşacaktır.

1350 Sühreverdî, Avârif, vr.20a; Benzer değerlendirmeler için bkz: Afifi, Tasavvuf, ss.97-9.

1351 Sûfî ile zâhid ve fakir arasındaki farkı açıklama sadedinde; “Sûfî iki güzel hâl ve güzel huy ile karşılaştığından bunlardan daha güzelini seçebilenidir. Fakir veya zâhid ise iki güzel huy arasındaki farkı tam olarak

Sühreverdî, hâllerin makamlara dönüştüğü düşüncesindedir. Zühd konusunda da bu düşüncesini dile getiren Sühreverdî, “Zühdde de durum bundan farklı değildir. Kul, önce kendisine dünya ile meşgul olmayı terk etmenin lezzetini gösteren ve kendisinin ona doğru yönelmesini kınayan bir hâl ile zühde ermeye başlar. Bu zühd hâlinin tesiri, nefsin dünyaya karşı açgözlülüğü ve hırsla yönelişini kırar ve onun incelikle elde edilmesi gereken dünyevî şeyleri görmesini engeller, Cenâb-ı Hakk’tan kulu nefsinin elinden kurtaracak ilâhî bir yardım gelinceye kadar aynı hâl devam eder. Kul, böylece zühde erer, kendinde zühd yerleşik hâle gelir. Öylece hâl olan zühd, makam hâline dönüşmüş olur.”<sup>1352</sup> demektedir.

Anlaşılabileceği üzere zühd hâli kişiyi dünyadan ve dünya ile meşgul olmaktan uzak kalmasını temin etmektedir.<sup>1353</sup> Fakat başlangıç hâlindeki bu durum yeterli değildir. Kişinin içinde hâla dünyaya karşı bir ilgi bulunmaktadır.<sup>1354</sup> Zâhid olduğuna sevinmekte ve bunu önemsemektedir. Zühdü önemseme, dünyaya değer verme düşüncesinin gizli bir görüntüsüdür.<sup>1355</sup> Ancak zühdün hakikatine erip de zühd kişide makam hâline gelince artık dünya ve dünya ile alakalı şeylerden yüz çevirdiği gibi zühdünden de zâhid olur. Bu hâl dünyaya gerçekten değer vermediğinin ispatı olur. Bu hâlde dünyanın varlığı ve yokluğu zâhid için farksızdır.<sup>1356</sup>

---

kavrayamadığı gibi bazen terk edilmesi ve dünyevî meşgaleler arasına sokulmaması gereken davranışları bile seçip benimseyebilir. Bu konuda onlara, sahip oldukları bilgi etkili olur. Sûfi Cenab-ı Hakk’a olan il-ticasındaki sadakatı ona gönülden bağlılığı ve yakınlığı sebebiyle Allah nezdinde en güzelin ne olduğunu açıkça bilir. Çünkü onun marifet-i ilâhîyyeden nasibi vardır. Hakk Teâlâ onun gönlüne ilham etmektedir. Sühreverdî, Avârif, vr.20b.

1352 Sühreverdî, Avârif, vr 152b.

1353 Zühdün dereceleri hakkında Gazâlî (ö.505/1111): Birinci derece: Zühdün en düşük derecesidir. Kişinin nefsi dünyaya karşı arzu duyup, kalbi ona meyilli olduğu hâlde, mücâhede yoluyla dünyadan yüz çevirme-sidir. Böyle birine mütezehhid adı verilir. Mütezehhid, ilk önce nefsinin artırır. Heves ettiği şeyleri ise gön-lünden daha sonra çıkarır. Zâhide gelince evvelâ heves ettiği şeyleri gönlünden çıkarır ve sonra da onu ibadetle artırır. Bu yüzden zâhid, vaz geçtiği şeylere tekrar dönmek üzere sabreder. Mütezehhid ise nefsinin mağlup olup az da olsa dünyaya meylederek, dünyadaki istirahatına tekrar dönebilir. İkinci derece: Ümit ettiği şeye (cennet) nisbetle dünyayı hakir görerek dünyalığı terk etmektir. Tıpkı bu, iki kuruş için bir kuruşu seve seve feda eden kimseye benzemektedir. Biraz beklemek durumunda olsa bile bu ona ağır gelmez. İkinci derecedeki zâhid de zühdünü görüp ona meyledebilir, kendini ve zühdünü be-ğenebilir. Kendisine tahsis edilene daha büyük bir şey için terk ettiğini zanneder. İşte bu da eksikliklerdir. Üçüncü derece: Zühdün en üst derecesidir. Dünyayı isteyerek terk edip zühdünden de zühd etmektir. Yani zühdünü görmemeklerdir. Çünkü o, her hangi bir şey terk ettiğini düşünmemekte ve mücevhere kıyas-la çakıl taşı ne ise, dünyanın Allah’a ve ahirette vereceklerine nispetle aynı değerde olduğuna inanmakta-dır. Nasıl çakıl taşı verip mücevheri alan kişinin bu ticaretten vazgeçme ihtimali yoksa, böyle bir zâhidin de zühdünden dönme ve dünyaya meyletme ihtimali yoktur. İşte zâhidlikte kemâl budur.” İhyâ, c.IV, ss. 211-2.

1354 Bu hâlin kemalini Kuşeyrî şu şekilde ifade eder: “Zühd, nefsin, zorlanmadan dünyadan yüz çevirmesidir.” Kuşeyrî, Risale, s.117.

1355 Bu durumu açıklamak üzere; Şibli’ye zühdden sorulduğunda: “Yazıklar olsun size. Sivrisinek kanadı kadar bir kıymeti olmayan (dünyada) zâhid olmak ve ona değer vermemekten soruyorsunuz.”cevabını vermiş-tir. Bu anlayışa göre, değersiz olandan yüz çevirmenin de bir değeri yoktur. Eğer siz bu zâhidliğinize değer veriyorsanız dünyaya da değer veriyorsunuz anlamındadır.

Ebû Bekir el-Vâsıtî: “Kenef kadar kıymeti olmayan dünyayı terk etmeye ne zaman ulaşacaksınız. Allah ka-tnında sivrisinek kanadı kadar kıymet ifâde etmeyen dünyadan yüz çevirmeye ne zaman sahip olacaksınız?” dedi. Sühreverdî, Avârif, vr 156b.

1356 Kuşeyrî, zühdün temelini şu âyete dayandırır: “Ta ki elinizden kaçan için üzülmesiniz. Ve size verilen-den ötürü de (çılgnlık sevinci ile) sevinmeyiniz.”Âl-i İmran, 153. ve “Zâhid, dünyanın hiç bir varından ötü-rü sevinmeyeceği gibi hiç bir yokundan dolayı da üzülmeyecektir.” der.Kuşeyrî, Risale, s.116.

#### 4. FAKR

Sözlük bakımından fakr; fakir olmak, malı gitmek, muhtaç olmak, yoksulluk çekmek, ihtiyaç duymak, felâket, düşünce, hırs gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1357</sup> Dolayısıyla fakir, geçimini sağlayamayan, veya çok güç sağlayabilen kimse, muhtaç, düşkün ve yoksul demektir.

Tasavvufî manada ise; sâlikin hiçbir şeye malik ve sahip olmadığına şuurunda olması, her şeyin gerçek malik ve sahibinin Allah olduğunu idrak etmesidir. Sâlikin kendisini daima Allah'a muhtaç bilmesi, Allah'ın hiçbir şeye ihtiyaç duymadığının farkında olmasıdır.<sup>1358</sup>

Mutasavvıflara göre fakrın<sup>1359</sup> biri hakiki, diğeri resmî olmak üzere iki çeşidi vardır: Resmî yani şeklî fakr, zarurî iflastır. Maddî anlamda fakirliktir. Hakikî fakr ise, Hakk'a ihtiyarî bir yöneliştir.<sup>1360</sup> Sûfiler resmî fakrı değil, hakikî fakrı tercih etmişlerdir.

Sühreverdî ise fakrı, evliyanın şiarı, asfiyânın süsü<sup>1361</sup> olarak tanımlar. Ona göre

1357 er-Râzî, Muhtârû's-Sihâh, s. 517; er-Râgîb el-İsfehânî, Müfredât, s. 641; İbn Manzûr, Lisân, c.V, ss.60-65; Firûzâbâdî, Kâmusu'l-Muhîd, c.II, s.109; el-Cürçânî, et-Ta'rîfât, s.216; Tahânevî, Keşşâf, c.II, s.118; Şarkâvî, Mu'cem, s.226; Herevî, Menâzilu's-Sâirîn, s.28; Asım Efendi, Kâmûs, c.II, s.609; el-Firûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhîd, s.588;el-Münâvî,et-Tevfik, s. 562;Suâd, el-Mu'cemu's-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 884-7; Abdü'l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 902;Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.697; Komisyon, el-Müncid, ss.589-590.

1358 Serrâc, el-Lüma', s. 45; Kelâbâzî, Ta'arruf, ss.144-146; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 271 vd.; Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb, ss.99 vd.; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Derecâtü'l-Muâmelât, s. 26; a.m., Cevâmîü'l-Adâbi's-Süfiyyeti, s. 42; Kâşânî, Mu'cem, s. 279; Gazâlî, İhyâ, c.IV, s.352; Herevî, Menâzilu's-sâirîn, s. 28; Ateş, İslam Tasavvufu, s.260; Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, s. 124;Uludağ, Süleyman, "Fakr", TDVİA, İstanbul 1995, c.XII, ss.132-4; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 182; Affî, Tasavvuf, s.240.

1359 Sûfiler fakrı çeşitli şekilde tarif etmişlerdir:

İbnü'l-Cellâ; "Fakr, sana ait hiçbir şeyin bulunmamasıdır. Senin olan şeyi de başkalarını kendine tercih ederek onlara dağıtmandır."

Kettânî (ö.322/933): "Allah'a muhtaç olma hâli gerçekleşince, (fakr) Allah ile zenginlik hâli (gına) gerçekleşmiş olur. Çünkü bu iki hâlden biri olmadıkça diğeri gerçekleşmez."

Nûrî; "Fakirin özelliği, elinde mal olunca ıstırap duyması ve başkalarına dağıtmasıdır (isâr). Mal olmadığı zaman sükûneti korumasıdır."

İbrâhîm el-Havvâs; "Fakr, şeref hırkası; peygamberler ve salihlerin elbisesidir."

Sehl b. Abdullah'a, sâdik ve samimî fakirden sorulduğu zaman; "O, başkalarından bir şey istemez, verilene reddetmez, yanında olanı da yarın endişesi ile bekletmez." cevabını vermişti.

Mesûhî; "Fakir, nimet ve lütuflarla zenginlik hissetmeyen, musibet ve belâlarla da fakirleşmeyen kişidir." dedi.

Yahya b. Muâz: "Fakrın hakikati, kulun Allah'tan başka bir şeyle müstağni olmamasıdır. Fakrın resmi tarihi ve şeklini ise, tüm sebepleri ortadan kaldırmak, Allah'tan başka hiçbir sebebe istinat etmemektir."

Bazıları da fakrı, "ihtiyacın kalbte belirmesi ve Allah'ın dışındaki şeylere karşı muhtarlığın yok olmasıdır."

Ebu Bekir el-Misrî de şöyle tarif eder: "Fakir hiçbir şeye malik olamayan ve bir şeyin de kendisine malik olmadığı kişidir."

Ebü Bekir b. Tâhir, fakirin özelliği konusunda şöyle dedi: "Dünyaya karşı rağbetinin olmamasıdır. Eğer dünyaya karşı rağbet etmesi zarurî ise, bunun kifâyet miktarını geçmemesi, asgarî ölçüyü aşmaması gerekir." Fâris, üzerlerinde açlık ve bezginlik gördüğüm fakirlerden birine; "Niçin başkalarından bir şey istemiyorsun ki, onlar seni doyursunlar?" dedim. O: "İsteğimi karşılamaz, geri çevirirler de, bunun vebalinden bir daha kurtulamazlar diye, onlardan bir şeyler istemekten korkuyorum." cevabını verdi.

Hacı Bayram Velî de fakrın fenâ anlamına geldiğini zımnen ifade eder. bkz: Kılıç, Cevdet, "Hacı Bayram Velî'de İnsanın Ontolojik Varlığı ve Olgunlaşma Süreci", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2006, y.7, sy.16, s. 47.

1360 Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb, s.100.

1361 Sühreverdî, İrşâd, vr.28a-b; a.m., Vasiyet, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim efendi, 854/4, vr.17a; Sühreverdî, fakr konusunda mustakil bir risale yazmıştır. Sühreverdî, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 3787, Risâle fi'l-Fakr, vr. 13b.

fakr, Yüce Hakk'ın Peygamberler ve muttakîlerden özel kulları için seçtiği bir özelliktir.<sup>1362</sup> Tam anlamıyla tarifini ise şöyle yapar: Fakr, mevcut olanla yetinmek ve olabilecek olanı beklememektir.<sup>1363</sup> Nefsi kanaate alıştırmaktır.<sup>1364</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî fakrı, muttakîlerin seçilmişlerine Allah Teâlâ'nın bahşettiği bir sıfat olarak nitelemektedir.

Sühreverdî, fakirler sebebiyle mahlukatın bela ve musibetlerden korunduğunu ve rızıklandırıldığını düşünür.

"Fakirler (Fukara) Allah'ın özel kullarıdır. Yaratıklarının arasındaki sırların mekanıdır. Mahlukat, onların sayesinde korunur, onların bereketi ile üzerlerine rızık gelir. Sabırlı fakirler kıyamet günü Allah'la beraberdirler.<sup>1365</sup> Bundan dolayı Peygamber efendimiz (s.) şöyle buyurmuştur: "Her şeyin anahtarı vardır, cennetin anahtarı da sabırlı miskinleri ve fakirleri sevmektir. Onlar kıyamet günü Allah'la beraberdirler."<sup>1366</sup>

Mutasavvıfa arasında fakirlik<sup>1367</sup> övülmüş ve güzel görülmüştür. Kur'an'da "hayr", "fadl", "nimet", "bereket" gibi ifadelerle anlatılan malın aslında kötü bir şey olduğunu söyleyemeyiz. Bu sebeple fakirlik, kendinde "yokluğun" bulunması itibarıyla bizzat övülen bir şey değildir. Çünkü hayır ve bereket diye nitelendirilen malın, yokluğu da hayırsızlık ve bereketsizlik anlamına gelmektedir. Öyleyse fakirlik ancak başka kötülöklere imkân vermemesi yönüyle övülmüş olabilir, ya da ehven-i şer olarak ona değer atfedilir.<sup>1368</sup>

1362 Sühreverdî, İrşâd, vr.28a-b. Anlatıldığına göre, bir mecliste fakir bir adam ayağa kalkıp bir şey istedi. "Ben üç gündür açım." diyordu. Meclisteki bazı büyükler de hemen üzerine atılıp "Yalan söyledin. Muhakkak ki fakir Allah'ın bir sırrıdır. Taşımayanın yanında o sırrı bırakmaz." dediler. Sühreverdî, İrşâd, vr.28a-b.

1363 Sühreverdî, Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 32a.

1364 Sühreverdî, Rahîku'l-Mahtûm, 17. vr; Sülemî, Cevâmiü'l-Adâbi's-Süfiyyeti, s. 42; Smith, "Gazâlî'nin Öncüsü el-Muhasibî", y.3, sy. 9, s. 422; Guenon, Rene, İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış, s. 49.

1365 Sühreverdî, İrşâd, vr.28a-b.

1366 Konu ile alakalı olarak fakr ve fakirliği övme sadedinde vârid olan Hadis-i Şerifler şöyledir:

"Allah, bu ümmete, zayıfların duası, namazları ve ihlasları sebebiyle yardım eder." Nesâî, Cihâd, 43.

Suffe ehlinin muhtaç hâllerini görünce: "...Eğer Allah katında sizin için hazırlanmış olan nimetleri bilerseniz, ihtiyacınızın daha da artmasını isterdiniz." Tirmizî, Zühd, 39.

"Gölgelenecek bir ev, yiyecek bir ekmek, kişinin avretini örteceği bir elbise ve içeceği sudan fazlasına insanoğlunun hakkı yoktur." Tirmizî, Zühd, 30; Ahmed b. Hanbel, c. I, 62.

"Allah'ın, diğer insanlara zayıfların hatırına ve onların duaları sebebiyle yardım etmesi ve rızık vermesi" Buhârî, Cihâd, 76; Ebû Dâvûd, Cihâd, 70; Tirmizî, Cihâd, 24.

"Havzına ilk gelecek insanların, muhacirlerin fakirleri olduğunu belirtmesi" Tirmizî, Kıyamet, 15; Ahmed b. Hanbel, II, 132, V, 275; "Kendisini sevenlerin fakirliğe karşı bir zırh hazırlamalarını, zira onu sevenlere fakirliğin selden hızlı geldiğini belirtmesi" Tirmizî, Zühd, 36; "Allah'ın, iffetli, fakir mü'min kullarını sevdiğini açıklaması" İbn Mâce, Zühd, 5; "Kendisine cennetin gösterildiğini ve cennet ehlinin çoğunun fakir ve miskin kimselerden meydana geldiğini gördüğünü" Buhârî, Nikâh, 88, Rikak, 16, 51; Müslim, zikr, 94; Tirmizî, Cehennem, 11; "Fakirlerin cennete zenginlerden yarım gün yani dünya hesabıyla beş yüz yıl erken girecekleri" Tirmizî, Zühd, 37; İbn Mâce, Zühd, 6; Ahmed b. Hanbel, III, 63; Sühreverdî, Risâle fî'l-Fakr, vr. 13b; a.m., Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 32a. Hadisin bir yorumu için bkz: Ankaravî, Hüccetü's-Semâ', s. 375.

1367 Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Beyânü Züleli'l-Fukarâ, s.189; a.m., Cevâmiü'l-Adâbi's-Süfiyyeti, s. 42; Fakr iki çeşittir: a) Fakr-ı sûrî; kişinin malı mülkü olmamasıdır. b) Fakr-ı mânevî; kişinin kendisini mutlak sûrette Hakk'a muhtaç bilmesi, katında varlıklı olma ile yoksul olma hâllerinin bir ve eşit olmasıdır. Süflikte önemli ve değerli olan mânevî fakirdir. Uludağ, TTS, s. 161; Kuşat, Ali, "Nefis Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2002, y.3, sy. 9, s. 125.

1368 Beşer, İslâm'da Zenginlik, s. 63; İkbâl ise, insanın benliği yaşıyorsa fakir olamayacağını ifade eder. Ona göre fakir benliğini yok edip eritmiş kimsedir. Kılıç, Cevdet, "Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.1, sy.2, s. 61.

Bununla beraber malın kişiyi azdırma ihtimali de tartışmalara konu olmuştur.<sup>1369</sup> Sahîh-i Buhârî şârihlerinden İbn Battâl “fakirlerin cennete girmesi ve sayı olarak çoğunluğu oluşturmasının, onların sadece fakirlikleri sebebiyle değil, güzel amelleri yani daha iyi müslüman olmaları sebebiyle olduğunu, yoksa iyi davranışlar sergilemeyen kimselerin, fakirlikleri sebebiyle üstün olamayacağını ifade etmektedir.<sup>1370</sup> Burada fakirlerin dünyaya aşırı derecede düşkün olmayışları methedilirken, zenginlerin de dünyaya aşırı derecede hırslı oluşları yerilmekte, bu durum onların cennette daha az sayıda olmalarına sebep gösterilmektedir. Çünkü, dünyadaki bir çok kötülüğün temelinde dünya nimetlerine aşırı düşkünlük vardır.<sup>1371</sup>

Kıyâmet gününde, fakirlerin hesabının zenginlere göre daha kolay ve süratli olacağı çeşitli rivâyetlerde belirtilmektedir.<sup>1372</sup> Çünkü insanlar, bu dünyada sahip oldukları her şeyin hesabını Allah’ın huzurunda verecekler,<sup>1373</sup> mal, mülk ve zenginlik cinsinden olan varlıklarını nereden ve nasıl kazanıp, nereye harcadıklarından hesaba çekileceklerdir. Burada dikkatimizi çekmesi gereken esas şey, zenginlerin hesabının çetin olacağı ve içine haram karışmamış bir zenginliğin zor bulunacağı gerçeğinin kavranılmasıdır.

Peygamber Efendimiz (s.)’in övdüğü fakirlik, sahip olmamak değil, sahip olunan şeylere köle olmamak ve her şeyin gerçek mâlikinin Allah olduğunun bilinmesidir.<sup>1374</sup> Zira bir tek zengin vardır, o da Allah’tır. Bu sebeple, Allah’ın rızasına boyun eğerek O’nun aşkı ve sevgisi ile eşyaya hakim olmak gerekmektedir.<sup>1375</sup>

“Bana indireceğin her hayra muhtacım.”<sup>1376</sup> âyet-i kerimesi hakkında Sühreverdî, âyette geçen “enzelte” kelimesinden hareketle, “inzal”ın gerçek kurb makamından uzaklaşmak demek olduğunu ve bu yönüyle de fakirliğin ta kendisi olduğunu düşünür.

Ona göre gerçek fakir, indirilene kanaat etmez ve bizzat bu nimetleri indirenin yakınlığını murat eder.<sup>1377</sup> Bundan başkası onu tatmin etmez. Fakrı sahih olanın, ahiret işlerindeki fakrı da dünya işlerindeki fakrı gibidir. O dünyada ve ahirette Hakk’a rücu eder.<sup>1378</sup> Her iki dünyasının ihtiyaçlarını O’ndan ister. Onun nazarında dünya ve ahiret

1369 Sühreverdî, Salebe kıssasını anlatır. Sühreverdî, Nüğbetü’l-Beyân, vr. 84b.

1370 İbn Hacer, Fethü’l-Bârî, c. XXIV, s. 63.

1371 Dünya ve değeri hakkında bir değerlendirme için bkz: Öztürk, Mustafa, “Kur’ân’ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı” İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy.16, ss. 65-86; Spiegelman, M.-İnâyet Han, Vilâyet P.- Fernandez, Tasnim, Jung psikolojisi ve Tasavvuf, Ter: Kemal Yazıcı- Ramazan Kutlu, İstanbul 1994, s. 24.

1372 Buhârî, Nikâh, 87; Rikâk, 51; Müslim, Zikir, 93; Sühreverdî, Risâle fi’l-Fakr, vr. 13b.

1373 Sühreverdî, Nüğbetü’l-Beyân, vr. 85a.

1374 Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Beyânü Zülelî’l-Fukarâ, s.189; a.m., Cevâmiü’l-Adâbi’s-Süffiyeti, s. 42.

1375 Kıziler, Câhidî Ahmed Efendi ve Tasavvuf Felsefesi, Basılmamış Doktora tezi, s.262 ; Türer, Osman, Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, Seha Neşr., İstanbul 1998, s. 67; Sancaklı, Saffet, “Hz.Peygamber(s.)’in Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında İşâr(Diğergamlık) Kavramına VerdiğiÖnem”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy. 17, Ankara 2006, s. 41.

1376 Kasas, 24.

1377 Bu manada Sehl: “Kul, Allah’a muhtaç olma ve O’na sığınma miktarı kadar belâları tanır. Belâları tanıdığı ölçüde de Allah’a muhtaç olur. Allah’a ihtiyaç duyma hâlinin devam etmesi her türlü hayrın temeli, tari-kattaki ince bilgilerin anahtarıdır. Her nefesinde iftikar hâlinin bulunmasının mânâsı, Allah’a ihtiyaç hâlini hissetmeksizin tek bir kelime konuşmaması ve tek bir harekette bulunmamasıdır. Allah’a ihtiyaç (fakr) ve ona müracaat etme hissini bulunmadığı hiç bir hareket ve sözün sonunda hayır yoktur. Biz böyle bildik ve böylece de uyguladık.” demiştir. Sühreverdî, Avârif, vr.174b.

1378 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 32a.

ihtiyaçları müsavîdir.<sup>1379</sup> Onu Allah ile meşguliyetten alıkoyan mal, iki alemde fuzûlî meşguliyetin tâ kendisidir.<sup>1380</sup>

Bu açıklama fakr konusunda gerçekten orijinal bir düşünceyi yansıtmaktadır. Çünkü genel anlayışa göre fakr, elindekiyle yetinen ve bu hâliyle elinde hiçbir şey yoksa bile, itiraz etmeyerek sabredendir. Görüleceği üzere Sühreverdî, fakiri, indirilene kanaat etmeyen ve bizzat bu nimetleri indirenin yakınlığını murat eden olarak tanıtır. Bundan başkası (yani mün'imın yakınlığı dışındaki hiçbir hâl) onu tatmin etmez.

Fakirlik bazıları için ceza iken bazıları için de mükafattır.<sup>1381</sup> Sühreverdî, bu düşünceyi izah sadedinde, fakr sahibinin ahlâkının güzel olup olmadığına bakılarak ceza mı yoksa mükafat mı olduğuna karar verileceğini ifade eder:

Fakr sahibinin ahlâkının güzel olması fakirliğin mükafat oluşuna alâmettir ki, fakir bu suretle Rabbine mutî olur, hâminden şikâyet etmez ve fakirliğinden dolayı Allah'a şükreder. Fakirin ahlâkının kötü olması da fakirliğin ceza oluşunun alâmetidir. Çünkü fakir, bu kötü ahlâk sebebiyle Rabbine isyan eder, şikâyetleri eksik olmaz ve Hakk'ın kaderine isyankar olur.<sup>1382</sup>

Bu çerçevede Sülemî (ö.412/1021)'nin fakir tanımı gerçekten efradını câmi, ağyarını mani bir özelliktedir. Sülemî (ö.412/1021), fakirin sıfatını çok güzel bir şekilde ifade eder. "Fakirin elbisesi rıza, yemeği takva, ahlâkı îsar ve sehâ, özelliği huşu ve tevazu, sıfatı ve hâli başına geleni güleç yüz ve merhametli bir kalb ile karşılama olmalıdır."<sup>1383</sup>

Sühreverdî, Muzaffer el-Kırmisînî'nin "Fakir, Allah'a arz edilecek haceti olmayandır." sözünü açıklarken, fakirin Rabbine güveninin tam olduğunu ve bundan dolayı da fakirin, Rabbinin kendisini koruyacağını bildiğinden kulluk vazifesiyle meşgul olacağını kaydeder. Fakir, Rabbinin kendi hâlini bildiğini bildiğinden ihtiyacını gidermeye lüzum hissetmez. İstemeyi de zait görür.<sup>1384</sup>

Görüldüğü üzere fakrı, tevekkülle açıklayan Sühreverdî, fakirin, fakra Allah'a olan güven ve itimadının bir neticesi olarak sabredebildiğini ve bu anlamda Allah'ın kendisinin hâline vakıf olmasına olan inancından ve kendisini koruyup gözeteyeceğine olan güvencinden dolayı Allah'tan herhangi bir şey istemediği gibi, istemenin de zaid bir iş olduğunu düşündüğünü ifade eder.<sup>1385</sup>

Sühreverdî, tasavvufun fakr olduğunu ifade edenlerin fikrine katılmaz ve

1379 Sühreverdî, Nüğbetü'l-Beyân, vr. 83b.

1380 Sühreverdî, Avârîf, vr. 48b. Krş: Sülemî, Cevâmiü'l-Adâbî's-Süffiyeti, s. 46.

1381 Rivâyete göre Hz. Ali (r.) şöyle buyurmuştur: "Fakirlik mahlukatın bazıları için mükafat, bazıları için cezadır." Sühreverdî, Avârîf, vr.52a.

1382 Sühreverdî, Avârîf, vr.52a; a.m., Vasiyet, vr.17a. Fakirin özellikleri hakkında geniş bilgi için bkz: Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Beyânü Züleli'l-Fukarâ, s.201.

1383 Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Beyânü Züleli'l-Fukarâ, s.201; a.m., Cevâmiü'l-Adâbî's-Süffiyeti, s. 42.

1384 Sühreverdî, Avârîf, vr.20a; a.m., Risâle fi'l-Fakr, vr. 13b.

1385 Sühreverdî, bu hâli sıdk erbabının bir sıfatı olarak kabul eder: "Sıdk erbabının hâli odur ki, istediklerinde bilerek isterler. İstemekten vazgeçmeleri ise hâllerinin icabıdır. Verilene kabul etmeleri de yine bilerekdir. Mükâşefe ehlienden olanın, ilim şartına bağlı olarak, kesbi de istemesi de vâridtir, caizdir." Sühreverdî, Avârîf, vr.52a. Benzer düşünceye Sülemî de sahiptir. Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Beyânü Züleli'l-Fukarâ, s.189; a.m., Cevâmiü'l-Adâbî's-Süffiyeti, s. 42.



bunların birbirinden farklı manaları olduğunu ifade eder.

“Şam tarafının sûfleri tasavvuf ile fakrı birbirinden ayrı görmezler ve derler ki: “Allah Teâlâ: “Sadakalarınızı, kendilerini Allah yoluna adayıp yeryüzünde dolaşamayan fakirlere verin,”<sup>1386</sup> buyurur. Bu âyetteki özellik, sûflerin sıfatıdır. Bu yüzden Allah onları “fukarâ” diye isimlendirmiştir.”<sup>1387</sup>

Sühreverdî ise bu düşünceye itirazını şu şekilde ifade eder:

“Tasavvuf ile fakrın arasındaki farklı hâlin manasını sana açıklamak için derim ki: Fakir, fakr duygusuna sıkı sıkıya bağlıdır, fazileti onunla gerçekleştirmiştir. Fakirliği zenginliğe tercih eder, Allah nezdinde fakirliğe karşılık, alacağı mükafatı düşünür. Çünkü Allah Rasulü buyurur: “Ümmetimin fakirleri zenginlerinden yarım gün önce cennete gireceklerdir, o da beş yüz yıllık bir süredir.”<sup>1388</sup> Fakirliğin yerine verilecek ebedî karşılığı düşünen, fânî varlıktan vazgeçer, fakra sarılır, aza kanaat eder, fazileti ve uhrevî karşılığını kaybetmemek için fakirliğin ortadan kalkmasından korkar.<sup>1389</sup> Bu hâl, sûfler arasında manevî çarpıklığın ta kendisidir. Çünkü bu durum ahirette verilecek olanı düşünerek dünyalığı terk etmektir. Sûfi terk ettiği şeyleri onun yerine verilmesini va’d olunan karşılıklar için değil, hâl ve makamının gereği olarak bırakır. Çünkü sûfi “ibnü’l-vakt”<sup>1390</sup> tir.

Anlaşılabileceği üzere Sühreverdî, fakirin, fazileti fakr ile elde ettiğini ve bundan dolayı da elinden fakrın gitmesini istemediğini düşünmektedir. Bunu ise kendisine verileceği va’d olunmuş ebedî mükafatı istediği için yapar. Bu ise sûfler arasında bir sapma olarak değerlendirilmiştir. Bu durum bir nev’î alış-veriş gibi düşünülmüştür. Sûfi ise terk ettiğini ahirette verilecek nimetler için değil hâli gereği terk etmektedir.

Aynı şekilde fakirin, geçici hazzı bırakarak fakr ile yetinmesinin kendi irade ve ihtiyarıyla yaptığı bir davranış olduğunu söyleyen Sühreverdî, bu durumun yani şahsî irade kullanımının sûfi gözünde bir hastalık olarak nitelendiğini de kaydeder.

“Şahsî irade ise sûfinin hâline tesir eden bir hastalıktır. Çünkü sûfi eşya üzerinde, ilâhî irade ile kaimdir.<sup>1391</sup> Şahsî iradesiyle değil. Sûfi fakirlikte de, zenginlikte de bir fazilet

1386 Bakara, 273.

1387 Sühreverdî, Avârif, vr.19b.

1388 Ebû Dâvûd, ilim, 13; Tirmizî, Zühd, 37; İbn Mâce, Zühd, 6; İbn Hanbel, c.II, 296, 343, 451.

1389 Bu anlamda fakir şu şekilde tarif edilmiştir: “Gerçek fakir zenginliğin gönlüne girip fakirlik anlayışını bozmasından korkarak zenginlikten sakınandır. Nitekim zengin olan kimsenin, üzerine fakirliğin gelip zenginliğini bozmasından korkması gibi.”

Muzaffer el-Kırmisînî der ki: “Fakir, Allah’a arz edilecek haceti olmayandır.” Ebu Bekir el-Misrî de fakiri şöyle tarif eder: “Fakir hiçbir şeye malik olamayan ve bir şeyin de kendisine malik olamadığı kişidir.” Sühreverdî, Avârif, vr.20a.

1390 “İbnü’l-Vakit” tabiri, Arapça vaktin oğlu anlamına gelir. Tasavvufta geçmiş ve gelecek endişelerinden kurtulmuş, şimdiki anı yaşayan sûfiye ibnü’l-vakt denir. Her vakitte işlenmesi en hayırlı olan şeyle meşgul olan, o vakitte kendisinden istenilen görevi yerine getiren sûfi anlamında da tarif edilmiştir. Bu anlamda tasavvufun bir tarifi de şöyledir: Amr b. Osman el-Mekkî der ki: “Tasavvuf her zaman o vakitte yapılması en iyi olan şeyle meşgul olmaktır.” Kuşeyrî, Risale, s. 55; Cebecioğlu, TTDS, s. 294.

1391 Bu konu ile alakalı olarak Sühreverdî, Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)’in bir sözünü nakleder ve şu şekilde yorumlar: Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) der ki: “Tasavvuf, Hakk’ın seni seninle öldürüp, kendisiyle diriltmesidir.” Bunun manası, mutasavvıfın eşya üzerinde kendi nefsiyle değil, Allah ile kaim olmasıdır. Fakir ve zâhidin eşya üzerindeki tasarrufu iradelerine bağlı olarak kendi nefisleriyedir. İlimleriyle sınırlı olarak eşyaya gayret ederler. Sûfi ise nefsinin itham ettiğiinden ilmine güvenmez, bilgisine aldanmaz. Rabbinin iradesiyle kaimdir, nefsinin muradıyla değil. Sühreverdî, Avârif, vr.20b.

görmez; fazileti hakkın kendisini muvaffak buyurarak yönlendirdiği ve bu yönlendiriş sebebiyle o işte izn-i ilâhî bulunduğuna inandığı şeylerde görür. Bazen Allah Teâlâ izn-i ilâhîsiyle kulunu fakra ters düşen bir zenginliğe sevk eder. O zaman fakir, fazileti Allah'ın izniyle gelen bu zenginlikte görür.”<sup>1392</sup>

Görüldüğü üzere, sūfî kendi irade ve meşietiyile değil ilâhî irade ile hareket etmektedir. Bundan dolayı da sūfî, fakirlik veya zenginlik arasında bir fark görmez. Hangisi kendisine sunulduysa onu kabul eder ve fazileti o hâlin gereğini yerine getirerek elde etmeye çalışır. Fakirlik verilince sabır ve şükürünü ifa ederken; zenginlik verilince de yine şükür ve infakı yerine getirmeye çalışır. Sühreverdî, fakr ile tasavvuf kavramlarını açıklar ve aralarındaki farkı ortaya koyar. Sühreverdî'ye göre fakir, fakr duygusuna sıkı sıkıya bağlıdır, fazileti onunla gerçekleştirmiştir. Fakirliği zenginliğe tercih eder, Allah nezdinde fakirliğe karşılık, alacağı mükafatı düşünür. Fakirliğin yerine verilecek ebedi karşılığı düşünen, fânî varlıktan vazgeçer, fakra sarılır, aza kanaat<sup>1393</sup> eder, fazileti ve uhrevî karşılığını kaybetmemek için fakirliğin ortadan kalkmasından korkar.<sup>1394</sup>

Sühreverdî, bu hâlin manevî bir çarpıklık olduğunu düşünür. “Bu hâl, sūfîler arasında manevî çarpıklığın ta kendisidir. Çünkü bu durum ahirette verilecek olanı düşünerek dünyalığı terk etmektir.” diyen Sühreverdî, sūfînin terk ettiği şeyleri onun yerine verilmesini va'd olunan karşılıklar için değil, hâl ve makamının gereği olarak terk ettiğini ifade eder.

Gerçekten de eğer fakir bu hâli, ahirette kendisine verileceği va'd olunan karşılık için tercih etmişse bu hâl bir nev'î deşik tokuş mesabesinde olacaktır.<sup>1395</sup>

Tasavvufî düşüncede sâlikin iradesinden soyutlanarak iradesini Hakk'ın iradesine râm etmesi beklenir. Sūfî kendi irade ve ihtiyarıyla bir iş yapınca bu hâl onun nakisliğine ve nefsinin tesirinden kurtulamadığına bir alâmet sayılır.<sup>1396</sup> Bu hâl, kişinin her işinde rızayı ilâhîyi hesap ederek yaşaması sonucu kendisinde meydana gelecek bir hâldir ki artık kul ne yaparsa yapsın her hâl ve hareketi rıza-yı ilâhîye muvafık olmaya başlar. İşte bu makama gelmiş sâlikin kendi iradesi ile bir iş yapması uygun değildir.

Bu düşünceden hareketle Sühreverdî, sūfînin, eşya üzerinde, şahsî iradesiyle değil ilâhî irade ile kaim olduğunu, bundan dolayı da kendisine hangi hâl verilmişse fazileti onda aradığını düşünür. Sūfî fakirlikte de, zenginlikte de bir fazilet görmez; fazileti hakkın kendisini muvaffak buyurarak yönlendirdiği ve bu yönlendiriş sebebiyle o işte izn-i ilâhî bulunduğuna inandığı şeylerde görür.<sup>1397</sup>

Sühreverdî fakrı tasavvufun esası ve dayanağı olarak görür. “Fakr tasavvufun esası ve dayanağıdır. Bu anlayış, tasavvufî mertebelere ermenin yolunun fakr olduğu manasına göredir. Yoksa fakrın tasavvufuyla gerçekleştiği anlamına göre değildir.”<sup>1398</sup> diyerek de

1392 Sühreverdî, Avârif, vr.20a.

1393 Kanaat kavramı için bkz: Çağrıci, Mustafa, “Kanaat”, TDVİA, İstanbul 2001, c.XXIV, ss.289-90.

1394 Sühreverdî, Avârif, vr.20b.

1395 Bu anlamda fakir, âbid değil abd olmalıdır. Uludağ, Süleyman, “Abd”, TDVİA., İstanbul 1988, c.I, s. 57.

1396 Sühreverdî, Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 32a.

1397 Bu manada fakr ve zenginlik şu şekilde değerlendirilmiştir. Vasitî şöyle demiştir: “Allah'a muhtaç olduğun bilmek (iftikar) müridlerin en üstün derecesi, Allah'tan başka bir şeye talip olmamak (istiğna) siddıkların en üstün mertebesidir.” Sühreverdî, Avârif, vr.50a.

1398 Sühreverdî, Avârif, vr.20b.

konuya açıklık getirir. Buna göre kişi bir çok tasavvufî mertebeye fakr sıfatı sayesinde ulaşır, ancak tasavvufun fakrdan daha şümüllü olmasından dolayı tasavvufun temeli ve dayanağı olan fakr, tasavvufun tüm özelliklerini elde etmede yeterli değildir.<sup>1399</sup>

Bu konuyu daha açık bir hâle getirmek için şu ifadeleri kullanır:

“Tasavvuf başka, fakr başkadır. Zühd başka, fakr başkadır. Tasavvuf başka, zühd başkadır. Tasavvuf, fakr’ın manaları ile zühdün manalarını cem eden bir isimdir. Bunlardan fazla olarak tasavvuf, kişinin sūfî olabilmesi için gerekli bazı sıfat ve özellikleri de cem etmektedir. Bu ziyade sıfatlar olmadan kişi “zâhid” ve “fakir” adını alsa bile “sūfî” adını alamaz.”<sup>1400</sup>

## 5. TEVEKKÜL

Tevekkül sözlükte; güvenmek, vekil tayin etmek, bel bağlamak, havale etmek, terk etmek, bırakmak, teslim etmek, bir işte acizliğin ve yetersizliğin ortaya çıkması sebebiyle başka birine güvenerek işi ona teslim etmek, itimat etmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1401</sup>

Mutasavvıfa<sup>1402</sup> ise tevekkülü, her türlü tedbiri alıktan, gerekli tüm çabayı

1399 Bu manada Ma’ruf el-Kerhî der ki: “Tasavvuf, hakikatleri almak, insanların elindekinden ümit kesmek. Fakr’ı gerçekleştiremeyen tasavvufu gerçekleştirememiş sayılır.” Sühreverdî, Avârif, vr.20a.; Ruveym b. Ahmed el-Bağdâdî ise şöyle demiştir: “Tasavvuf üç haslet üzerine mebnîdir. Fakra sarılmak, sürekli vermek, kaza ve kadere itirazı terk etmektir. Sühreverdî, İrşâd, vr. 29a-b.

Yine Ruveym der ki: “Tasavvuf, üç haslet üzerine kurulmuştur. Birincisi fakr duygusuna bağlı olmak, ikincisi bezl ve işarı gerçekleştirmek, üçüncüsü başkalarının işlerine ve hâllerine karışmamak, iradeyi terk etmektir.” Sühreverdî, Avârif, vr.20a.

1400 Sühreverdî, Avârif, vr.20a.

1401 er-Râzî, Muhtârû’s-Sihâh, s. 740; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 882; İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, c.XI, ss.734-5; İbn Fâris, Mu’cem, c.IV, s.136; Cürçânî, Ta’rifât, s.100; Tehânevî, Keşşâf, c. II, s. 1511; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu’l-Muhît, s.1381;Suâd, el-Mu’cemu’s-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 1228-31; Abdü’l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü’s-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 699;Komisyon, el-Mu’cemu’l-Vasît, ss.1054-1055; Komisyon, el-Müncid, s.916.

1402 Süflerin tevekkül tanımları : Seriy es Sakati; “Tevekkül, Cenâb-ı Hakk’a karşı kulun her türlü güç ve kuvvetinden sıyrılmasıdır.” demiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) ise: “Tevekkül sende hiç bir varlık işareti yokmuşçasına her işini ve irâdeni Allah’a havale etmen ve Allah için olman; Allah’ın da yaratmadan önce olduğu gibi sana ulûhiyyet ve rubûbiyyeti ile tecellî etmesi ve senin işinin olmasıdır.” der.

Sehl: “Her makamın görünen ve görünmeyen zahîrî ve bâtınî bir tarafı vardır. Fakat tevekkülün yalnızca görünen bir vechesi vardır.” der. Bazıları: Sehl’in bununla kifâyet tevekkülünü değil inâyet tevekkülünü kastettiğini söylemiştir.

Zünnûn: “Tevekkül, nefsin tedbiri terk etmesi ve Cenâb-ı Hakk’a karşı her türlü güç ve kuvvetten soyutlanmasıdır.” demiştir.

Ebû Bekir ez-Zekkâk: “Tevekkül, hayati bir güne irca edip, yarın endişesini ortadan kaldırmaktır.” demiştir. Ebû Bekir el-Vâsîfî: “Tevekkülün aslı, fakr ve ihtiyaçta Allah’a karşı samimî olmak, emel ve ideallerinde tevekkülden bir an olsun ayrılmamak, aynı zamanda ömründe bir lâhza da olsa gözünü tevekkülden ayırmamaktır.” demiştir.

Bazıları: “Tevekkülün hakkını gerçek mânâda vermek isteyen kimse nefsinı gömeceği bir kabir hazırlasın, dünyayı ve dünyadakileri unutsun. Çünkü mahlûkâtın hiçbirisi, tevekkülün hakikatini kâmil mânâda gerçekleştiremez.” demişlerdir.

Sehl şöyle demiştir: “Tevekkül makamlarının ilki, kulun Allah’ın huzurunda, yıkayıcı elindeki ölü gibi teslimiyet içinde bulunmasıdır. Yıkayıcının ölüyü, hiçbir karşı hareket görmeden evirip çevirdiği gibi, ilâhî irâdenin de kulu öylece yönlendirmesidir.”

Hamdûn el-Kassâr (ö.271/884) tevekkülü; Allah’a sınıksız yapışmaktır, diye açıklamıştır.

Sehl, tevekkül, takva ve yakîn terazinin iki kufesi, tevekkül de o terazinin dili gibidir, Fazlalık ve eksiklikler

gösterdikten sonra işi Allah'ın takdirine bırakmak olarak anlamışlardır. Başka bir ifadeyle, Allah'ın katında olana güvenip, insanların elinde olana ümit bağlamamaktır.<sup>1403</sup>

Hamdûn el-Kassâr (ö.271/884) tevekkülü, "Allah'a sınımsız yapışmak ve O'na itimat etmektir"<sup>1404</sup> diye tarif ederken, Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) "Allah'a karşı kulun var olmadan önceki gibi olması, her işi Allah'a havale etmesi ve Allah için olması"<sup>1405</sup> şeklinde ifade etmektedir. Zünnûn Mısırî (ö. 245/859) ise, "Nefsi Rabb olma durumundan çıkarıp kulluk yapma vaziyetine getirmektir"<sup>1406</sup> diye tanımlamıştır.

Sühreverdî ise tevekkülü, kişinin, işini Allah'a havale etmesi Allah'ın kaza ve kaderinden kendisine gelenlerden razı olması şeklinde tarif eder.<sup>1407</sup> Tevekkülün mahâllinin kalb olduğunu<sup>1408</sup> söyleyen Sühreverdî, zahiren gayret etmenin, kalbin tevekkülüne aykırı olmayacağını kaydeder.<sup>1409</sup>

Sühreverdî, mütevekkilin, bir işi gerçekleştirdikten ve işin hakikatini bildikten sonra "Takdir Allah tarafından"dır." diye inanması gerektiğini ifade eder.<sup>1410</sup>

Bu durumda işi ya istediği gibi sonuçlanır, ya da başka bir biçimde neticelenir. Eğer arzuladığı şey olmazsa yine Allah'ın takdiri iledir. Eğer işi rast giderse Allah'ın kolaylaştırmasıdır.

Ebu Tûrâb Nahşebî (ö.245/859)'nin dediğine göre tevekkülün şartı şudur: "Bedeni kulluk için sarf etmek, kalbi Allah'ın rububiyetine bağlamak, kifâyet miktarıyla tatmin olmaktır. Verilirse şükreder, olmazsa sabreder."<sup>1411</sup>

İbrahim Havvas tevekkülde derinleşmişti fakat yanında iğne, iplik, matara ve makas eksik olmazdı. "Ya Eba İshak sen her şeyden âzâde olduğun hâlde niye bunları taşıyorsun?" denildi. "Bu türlü şeyleri taşımak tevekkülü bozmaz, diye cevap verdi."<sup>1412</sup> Çünkü Allah'ın

---

onunla bilinir. demiştir. Sühreverdî, Avârif, vr 161b.

Yine Sehl et-Tüsterî (ö.283/896), "tevekkül, kulluk hususunda bedeninin isteklerini bir tarafa bırakmak; kalbi rububiyete bağlamak ve güç, kudret sahibi olduğu iddiasından teberrî etmektir." demiştir. Öztürk, Mustafa, "Sehl et-Tüsterî ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2002, y.3, sy. 9, s. 252.

1403 Serrâc, el-Lüma', s. 49; Kelâbâzî, Ta'arruf, ss.151-152; Kübrâ, Usûl-i Aşere, s.49; Kuşeyrî, er-Risâle, s.162; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Derecâtü'l-Muâmelât, ss.24-5; Kâşânî, Mu'cem, s. 238; Altıntaş, Tasavvuf, s.134; Ateş, İslam Tasavvufu, 286; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s.166; Yılmaz, Tasavvuf ve Tarikatlar, s.181; Cebecioğlu, TTDS, s. 658; İbn Atâ da tevekkülü Allah'tan başkasından bir şey istememek olarak tanımlar. bkz: Bolat, Ali, "Ebu'l-Abbas İbn Atâ'nın Bazı Tasavvufî Temel Kavramlara Bakışı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 13, ss. 310-1.

1404 Kuşeyrî, er-Risâle, s.163; Ankaravî, Minhâcü'l-Fukara, ss. 255-6.

1405 Kelâbâzî, Ta'arruf, s.151.

1406 Kuşeyrî, er-Risâle, s.165; Gazâlî, İhyâ, c.IV, s.258; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Derecâtü'l-Muâmelât, s.24; Smith, "Gazâlî'nin Öncüsü el-Muhasibî", y.3, sy. 9, s. 423; Mahmud, Abdülhâlim, Muhasibi, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri, ss. 275-6.

1407 Sühreverdî, Rahîku'l-Mahtûm, 21. vr; a.m., Risâletü's-Seyri ve't-Tayri, vr.62a.

1408 Sühreverdî, İrşâd, vr. 18a.

1409 Sühreverdî, Kelam fî's-Seyr ve't-Tayr, vr.189a; a.m., Sunûhu'l-Fütûh, vr. 73a; a.m., Risâletü's-Seyri ve't-Tayri, vr.62a; Aynı düşünce Muhasibî'de de vardır. Bkz: Bolat, Ali, "Muhasibî'nin el-Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 11, s. 186.

1410 Sühreverdî, Kelam fî's-Seyr ve't-Tayr, vr.189a; a.m., Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 31a.

1411 Sühreverdî, İrşâd, vr. 18a.

1412 Sühreverdî, Nüğbetü'l-Beyân, vr. 15a.

üzerimizde farzları var. Fakirde ancak bir elbise olur. Bazen elbisesi yırtılabilir yanında iğne, iplik yoksa avreti ortaya çıkar. Namazı da bozulur. Matarası, iğnesi ve ipliği olmayan bir fakiri gördüğünde, onu namazı konusunda uyar.<sup>1413</sup> Mütevekkil o kimse ki aslanla karşılaştığında ondan korkmaması yaraşır. Yağmur senelerce yağmasa rızkı için endişe etmemesi yaraşır. Fakat Allah'tan rahmeti insanlar için diler çünkü yağmurun dinmesi Allah'ın insanlara bir azabıdır."<sup>1414</sup>

Bu mertebelerde, insanlardan ümidini tamamen kesmeli, maddî sebeplere sarılmaları bırakarak sırf Allah'a tevekkül etmelidir. Hatta kendi tevekkülünü bile aşmalı ve onun da farkında olmamalıdır. Esasen tevekkül, bir şuur hâlinin meydana gelmesidir.<sup>1415</sup> Ancak bu şuur hâli, fiilin yerine asla geçmemelidir. Kul, yapması gerekeni mutlaka yapmalıdır. Çünkü tevekkülde fiil ve amel inkarı yoktur.<sup>1416</sup> Aksine, sınırsız bir kuvvetten beslendiği inancı, kulu fiili terk etmeye değil, fiilde kararlı ve gayretli olmaya sevk eder. Böyle bir şuur, insanı ciddi anlamda bir zenginliğe ve atılım gücüne ulaştırır.<sup>1417</sup>

Sühreverdî, tevekkülün marifetullah miktarında olacağını düşünür. Ona göre, kul ne kadar marifete sahipse o miktarda tevekkül sahibi olur. Her şeyin kendisine havale edildiği Cenab-ı Hakk'ı bilen bir kulun, bu marifeti tam ise tevekkülü de tam olur. Tevekkülü tam olan kişi ise, işlerini havâle ettiği Vekil olan Allah'ı görmekte kendini kaybeder ve kendi tevekkülünün farkında bile olmaz.<sup>1418</sup>

Sühreverdî, kişinin Allah'ın taksiminde adaletli olduğu bilincine ulaşmasının, kendisini tevekkül düşüncesine götüren bir etmen olacağını düşünür. Çünkü Allah'a dayanmanın esası Allah'ın Adil ve Rezzak olduğuna inanmaktır.

Sühreverdî, "Haydi eğer inanıyorsanız Allah'a dayanıp tevekkül edin."<sup>1419</sup> "... Mü'minler Allah'a dayanıp tevekkül etsinler."<sup>1420</sup> âyetlerini açıklarken, Allah Teâlâ'nın, tevekkülle imanı bir arada zikretmiş olduğunu ve birini diğerinin neticesi olarak birbirine bağladığını ifade eder.<sup>1421</sup> Bu izahtan da anlaşılacağı gibi tevekkül imanın bir neticesi ve belki de en önemli görüntüsüdür.<sup>1422</sup> İmanı olanın tevekkülü, tevekkülü olanın da imanı vardır diyebiliriz.

Sühreverdî, şöyle der: "Marifetin kuvveti, Allah'ın yapmış olduğu taksimde adalet

1413 Kuşeyrî, er-Risâle, ss. 77-8; İbn Cüzey tevekkülü Üç kısma ayırır ve elbise, yemek gibi şeylerin terkinin caiz olmadığını belirterek bunun tevekküle aykırı bir şey olmadığını izah eder. geniş bilgi için bkz: Öztürk, Mustafa, İbn Cüzey'in Tefsirinde Tasavvuf, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 11, ss.206-7.

1414 Sühreverdî, İrşâd, vr. 18b; İbrahim el-Havvâs, hiçbir beldede kırk günden ziyâde ikamet etmezdi. Eğer bir beldede kırk günden fazla kalacak olursa, bunun tevekkülünü ifsat edeceğine inanırdı. Çünkü insanların kendisini bilip tanımaları tevekküle mâni görürdü. Sühreverdî, Avârif, vr 140a. ayrıca bkz. Sülemî, Kitâbü Mukaddimetü Fî't-Tasavvufi, s. 104-8; a.m., Kitâbü Sülûki'l-Ârifin, s. 159.

1415 Sülemî, Kitâbü Mukaddimetü Fî't-Tasavvufi, s. 104.

1416 Sühreverdî, Kelam fi's-Seyr ve't-Tayr, vr.189a.

1417 Kıziler, Câhidî Ahmed Efendi ve Tasavvuf Felsefesi, Basılmamış Doktora tezi, s.271; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Cevâmiu'l-Âdâbi's-Süfiyyeti, s. 50.

1418 Sühreverdî, Kelam fi's-Seyr ve't-Tayr, vr.189a; Karşılaştırınız: Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Cevâmiu'l-Âdâbi's-Süfiyyeti, s. 50.

1419 Maide, 23.

1420 Maide, 11.

1421 Sühreverdî, Avârif, vr 161b.

1422 Sühreverdî, Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 31a.

sahibi olduğunu, bilmeyi gerektirir. Rızıkların taksimi, verilecek kişilere dengeli olarak dağıtılmıştır.”<sup>1423</sup>

Görüldüğü üzere, marifetullahı tam anlamıyla sahip bulunan bir kulun tevekkülü de tam olmaktadır. Rızıkların dengeli bir şekilde dağıtılmış olduğuna olan inancı kişiyi tevekkül sahibi yapar.

Allah’tan başkasına bir şeyler umarak bakmanın, nefisteki cehâletten ve marifet kıtlığından kaynaklandığını düşünen<sup>1424</sup> Sühreverdî, tevekkülüne zarar veren bir durumun farkına varan herkesin, bunun nefisten kaynaklandığını göreceğini, tevekkülde eksikliğin, nefsin kötü sıfatları ile zuhurunun bir neticesi olduğunu, tevekkülün kemâlinin ise nefsin ve etkilerinin yok olması ile meydana geleceğini<sup>1425</sup> anlayacağını, ifade eder.

Kişinin olgunlaşması içindeki bencil yönlerin terbiye edilmesi demektir. Tevekkül kişinin imanının bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Tevekkülde bir eksiklik var ise bu Allah’ın adaleti ve rezzaklığına olan inancın zayıflığından ileri gelmektedir. Bu inanç zayıflığının sebebi ise nefsin tezkiye edilmeyişinin bir neticesidir.<sup>1426</sup>

Bu düşünceden hareketle Sühreverdî, tevekkülü sağlamlaştırmanın yolunun nefsi tezkiye ve bu suretle de inancı takviyeden geçtiğini ifade eder.

“Marifet ve iman konusunda güçlü olan kişiler, tevekküllerini sağlamlaştırmak yerine, kalbin muradını takviye etmek suretiyle nefislerini ortadan kaldırmanın mücadelesini verirler. Nefs kaybolunca cehâletin kökü kazınmış, tevekkül gerçekleşmiş, kul da tevekkülünü dahi göremeyecek hâle gelmiş olur.”<sup>1427</sup>

Sühreverdî, nefsin tezkiyesinin tevekkülü meydana getirişini şu şekilde açıklar: “Tevbe-i nasûh yürekten yapılır ve sahih olursa nefis tezkiye edilir, kalbin aynası parlar, dünyanın kötülüğü ondan uzaklaşır. Bu dereceye eren kimse, zühdü elde eder. Tevekkül, ancak zâhitte gerçekleşir. Zâhid, mevcut olana değer vermesi ile değil, kendisine vaat olunana güvenmesiyle zâhid olur. Allah’ın vaat ettiklerini sükûnetle beklemek, tevekkülün ta kendisidir.”<sup>1428</sup>

Görüleceği üzere tevekkül, zühd ehlinde zuhur etmektedir. Zühdü elde etmeyenin tevekküle ulaşması mümkün değildir.<sup>1429</sup> Dünyadan ve dünyevî lezzet ve isteklerden yüz çevirememiş, kalbinden dünyayı çıkaramamış bir kişinin tevekkülü kabullenmesi mümkün değildir.<sup>1430</sup> Tevekkül de Allah’ın vereceklerine itimat ile sükunetle beklemek var iken, nefsin tesiriyle dünyadan kurtulamamış ehl-i dünyanın kalblerinde ise hırs ve tama’ vardır.<sup>1431</sup>

1423 Sühreverdî, Avârif, vr 161b.

1424 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189a; a.m., Risâletü’s-Seyri ve’t-Tayri, vr.62a.

1425 Sühreverdî, Avârif, vr 161b. Benzer görüş için bkz. Sülemî, Kitâbü’l-Mukaddimeti Fi’t-Tasavvufi, s. 104.

1426 Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Kitâbü Mukaddimetü Fi’t-Tasavvufi, s. 104; a.m., Cevâmiu’l-Âdâbi’s-Sûfiyyeti, s. 50.

1427 Sühreverdî, Avârif, vr 161b; a.m., Risâletü’s-Seyri ve’t-Tayri, vr.62a.

1428 Sühreverdî, Avârif, vr 156a.

1429 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189a.

1430 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 31a.

1431 Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Derecâtü’l-Muâmelât, s.24.

“Kulun zühdü tam oldu mu, tevekkülü de tam olur. Çünkü kulun tevekkülündeki sadakat ve samimiyeti, onun dünyaya karşı zühdünü de sağlamaştırır.”<sup>1432</sup>

Bu hususta nefsi tezkiyenin temel dayanağını da izah eden Sühreverdî, “Gönüllerde kalan nefse ait ufacık bir kırıntı kımıldadığı zaman hemen içlerinde: “Allah, onların kendisinden başka ne gibi şeylere yalvardıklarını bilir.”<sup>1433</sup> âyetinin sırrı ortaya çıkar. der. Bu kişinin nefsinin Allah’tan başkasından bir şey bekleyerek, Allah’tan başkasına yalvarmak gibi mezmûm bir sıfatla itham etmesidir.

Bu hâle hiçbir mü’min razı olamayacağı için, kişi nefsinin tevekkül hususundaki eksikliğini bu şekilde izale edebilir.

Sühreverdî, “Süffilerin nazarında Hakk’ın varlığı bütün âyân ve mükevvenâtı kaplar. Kâinatı kendi kendisi ile müstakil bir varlık sahibi olarak değil, ancak Allah’la görürler.”<sup>1434</sup> diyerek tevekkülün diğer bir temel dayanağını izah eder.<sup>1435</sup>

Bu ifadelerde Sühreverdî, süffinin mahlukatı Hakk ile kaim olarak gördüğünden hareketle, dünyevî sebeplerin peşinden koşmayacağını, zira onları, kendi başlarına düşünüldüğünde, hayatî değeri olmayan cansız varlıklar olarak gördüğünü anlatır.

“Bu durumda tevekkül ihtiyarî değil, ızdırârî olmuş olur. Zayıf kişilerin tevekkülünü lekeleyen; sebep ve vasıtaların mevcudiyeti, ızdırârî tevekkül sahiplerinin tevekkülüne zarar vermez.<sup>1436</sup> Çünkü o, dünyevî sebepleri, hayatî değeri olmayan cansız varlıklar olarak görür.<sup>1437</sup> Bu tür tevekkül, marifet ehlinin önde gelenlerine has bir tevekküldür.”<sup>1438</sup>

Görüldüğü üzere tevekkülü ihtiyarî ve ızdırârî olarak ikiye ayıran Sühreverdî, ihtiyarî tevekkülün dünyevî sebeplerin varlığıyla zedeleneceğini ancak eşyayı Hakk ile kaim olarak görme makamın ulaştığı marifet ehlinin tevekkülü olan ızdırârî tevekkülün dünyevî sebeplerin ve eşyanın varlığıyla zedeleneceğini düşünmektedir.

## 6. KABZ VE BAST

Arapça bir kelime olan kabz, lügatte, elle tutma, kavrama, daralma, kapanma, darlık çekmek, sıkıntılı olmak, kapanmak, tutmak, tutulmak, ruhun dertli olması, üzüntülü olmak, elemli ve endişeli bir hâlde olmak ve ölüm gibi manalara gelmektedir.<sup>1439</sup>

1432 Sühreverdî, Avârif, vr 156b.

1433 Ankebut, 42.

1434 Sühreverdî, Avârif, vr 162a; Mahv-ı Fil için bkz. a.m., Risâletü’s-Seyri ve’t-Tayri, vr.62a.

1435 Tevekkülün iki farklı aşaması olduğu fikri Kübrâ’da da vardır. O, avâmın tevekkülü ile havassın tevekkülünü ayırır. Kübrâ, Usûl-i Aşere, s.50.

1436 Sühreverdî, Kalam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189a.

1437 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 31a.

1438 Sühreverdî, Avârif, vr 162a.

1439 er-Râzî, Muhtârü’s-Sihâh, s. 560; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 652; İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, c. VII, ss. 213-16; Cürçânî, et-Ta’rifât, s.220; Firûzâbâdî, el-Kâmûsu’l-Muhît, c.II, ss.339 vd.; Âsım Efendi, Kâmus, c.II, s.1291; el-Münâvî, et-Tevfik, s.572; Suâd, el-Mu’cemu’s-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 897-9; Abdü’l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü’s-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 667; Safer Baba, Tasavvuf, s.149; Komisyon, el-Mu’cemu’l-Vasîf, s. 711; Uludağ, TTS, ss.290-291; Cebecioğlu, TTDS, s. 333.

Bast ise lügatte, neşe, sevinç, keyif, niyaz, yalvarmak, gönlü şen olmak, zihni açık olmak, rahat ve huzur hâlinde olmak demektir.<sup>1440</sup>

Tasavvuf terminolojisinde kabz kavramı, bast kavramı ile birlikte kullanılır. Kabz, bastın zıddıdır. Tasavvufî düşüncede, havf ve recâ makamlarını geçen sâlikin, bu iki hâlde mücehhez olacağı kabul edilir.

Bu iki zıt terimden biri, emin olunan şeyden korkmak, diğeri de korkulan şeyden feraha çıkmak ve ondan emin olmak anlamlarını ihtiva eder. Kabz, cezayı gerektiren manevî bir durumun kalbte belirmesiyle meydana gelir. Bast ise, sâlikin mükâfat ümidiyle gönlünde oluşan ferahlık hâlidir.<sup>1441</sup>

Kabz kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de dokuz yerde geçmektedir.<sup>1442</sup> Bast kelimesi ise yirmi beş yerde geçmektedir.<sup>1443</sup>

Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'ye göre, bast nur içinde nur, kabz ise nur altında zulmettir.<sup>1444</sup>

Serrâc(ö.378/988),heriki hâlidemarifetehlininhâlleriolarakdeğerlendirmektedir.<sup>1445</sup> Kabz, hicap hâlindeki tutulan kalblerin, bast ise keşf hâlindeki kalblerin açılmasından ibarettir.<sup>1446</sup>

Sühreverdî, "Bunlar, tasavvufta iki yüce hâldir."<sup>1447</sup> diye tanıttığı kabz ve bastın, havf ve recâyâ, benzediğini ancak havf ve recânın avâm ve havas için olduğunu, kabz ve bastın ise özellikle makam sahiplerine ait bir hâl olduğunu ifade eder.<sup>1448</sup> Bu düşüncesi ile kabz ve bastın âriflere, havf ve recânın tasavvufa yeni girmiş sâliklere ait hâller olduğunu düşünen Kuşeyrî (ö.465/1072) ile aynı görüşü paylaşır.<sup>1449</sup>

Sühreverdî, kabz ve bast ile havf ve recâ arasındaki farkı açıklarken kabz ve bastın gelecek zamanda değil, şimdiki zamanda olduğunu<sup>1450</sup> ifade eder:

1440 er-Râzî, Muhtârû's-Sihâh, s. 73; er-Râgîb el-İsfehânî, Müfredât, s. 122-3; İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, c. VII, ss. 213-16; Firûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-Muhît, c.II, ss.339 vd.; Âsım Efendi, Kâmus Tercümesi, c.II, s.1291; el-Münâvî, et-Tevfîk, s.130;Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.56; Uludağ, TTS, s.86; a.mlf., "Kabz", ss.44-45; Cebecioğlu, TTDS, s.140.

1441 er-Râzî, Muhtârû's-Sihâh, s. 73; el-Münâvî, a.g.e., s.130; Serrâc, el-Lüma', s.293; Kuşeyrî, er-Risâle, ss.58-59; Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb, ss.524-526; Kâşânî, Mu'cem, ss. 352-4, 160; Cürçânî, Ta'rifât, s.114; Tehânevî, Keşşâf, c.I, s.126-31; Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, s. 128; Uludağ, Süleyman, "Kabz", TDVİA, İstanbul 2001, c.XXIV, ss.44-5; Ateş, İslam Tasavvufu, s. 442; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 185; Erkal, Alternatif Düşünceler Sözlüğü, s. 160.

1442 Bakara, 245,283;tevbe, 67; Tâhâ, 96; Furkân, 46; Zümer, 67; Mülk, 19.

1443 Bakara, 245, 247; Mâide, 11, Şura, 27, Maide, 28, İsrâ, 29, Ra'd, 26 vd. Bkz, Abdulkaki, Mucem, s. 151.

1444 Abdülhâlim Mahmud, Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî, s. 129.

1445 Serrâc, el-Lüma', s.293.

1446 Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb, s.525.

1447 Sühreverdî, Avârif, vr.167b.

1448 Sühreverdî, İrşâd, vr. 5a.

1449 Kuşeyrî, er-Risâle, s. 58.

1450 Kuşeyrî de bu konuda aynı düşüncededir. "Kabz ile havf, bast ile recâ arasındaki fark şudur: Havf geleceğe ait bir hususla ilgilidir. İleride arzu edilen bir şeyi elden kaçırma veya sakınılan bir duruma maruz kalma endişesinden doğar. Recâ için de durum böyledir. Yani gelecekte elde edilmesi arzu edilen bir şey hakkındaki ümide veya sakınılan bir şeyin ortadan kalkması emeline veya hoşâ gitmeyen bir durumun sona ermesi temennisine recâ adı verilir. Kabz ise gelecek zamanda değil, şimdiki zamanda, kalbi ile, gelecek ile alâka hâlinindedir. Kabz ve bast sahibi ise, içinde bulunduğu zamanda onu, galebe ve hükmü altında tutan



“Kabz ve bast şimdiki zamanda olurlar. Kabz kişinin kalbine, kusuruna ve kusurundan dolayı te’dibi hak ettiğine işaret eden bir şeyin, Allah tarafından gelmesidir. Bast, kişinin kalbine Allah’ın lütfuna, keremine, genişliğine işaret eden bir şeyin gelmesidir. Bazen kabz ve bast hâlinde olan sâlik bunların sebebini bilmeyebilir. Kabz sahibinin (takip edeceği) yolu, bilinmeyen sebebini vakti geçinceye kadar teslimiyettir.”<sup>1451</sup>

Görülebileceği üzere Sühreverdî, kulun kalbine bir kusurundan dolayı tedibi hak etmesi sebebiyle veya kusuruna işaret etmek üzere, Allah tarafından bir duygunun gelerek, onu tutuk bir hâle sokacağını ifade etmektedir. Kabzın sebebini bu şekilde ifade eden Sühreverdî, bastın sebebini ise, Allah’ın merhameti, affı ve bağışlamasının genişliği konusunda bir duygunun kulun kalbine gelmesi olarak izah eder. Bu durumda kul bundan rahatlayarak neşe ve sevinç hâline girmektedir.<sup>1452</sup>

Sühreverdî, kabz ve bastın zuhurunu çok güzel bir şekilde açıklamıştır. O, ruh ve kalbe herhangi bir vâridat vaki olduğunda nefsin kulak hırsızlığı yapacağını - yani bu vâridâtı duyup anlamaya çalışacağını- ifade ederek, nefsin bu şekilde bir ihsan-ı ilâhiye nail olması hâlinde istiğna göstererek, taşkınlığa başlayacağını kaydeder. Nefsin bu taşkınlığının sebebini, vârid olan ihsan-ı ilâhî olarak açıklayan Sühreverdî, sevinçteki bu ifrat veya bast hâlinin aşırısının,<sup>1453</sup> vâridâtın çoğalmasına mani olacağını düşünmektedir. Nefsin hemen taşkınlık göstermesinin sebebi olarak da onun, mevâhib-i ilâhiyyeyi ihata edecek genişlikte olmamasını gösterir. Sühreverdî, bu şekilde bastın zuhurunu açıklamış olmaktadır.

Sühreverdî, bu duruma örnek olarak Hazreti Musa (a.s.)’nın, Cenab-ı Hakk’ın mükâlemesi neticesinde ihsan-ı ilâhî ile dolup taşmasını, nefsinin de kulak hırsızlığına devam ederek bu ihsanlara muttalî olduğunu ve bu ihsanlara muttali olunca da istiğna göstererek, kendisine ulaşan vâridat ile dolup taştığını ve ağzının bağı çözüldüğünü bunun neticesinde de aşırı sevinçten haddi aşarak “Ya Rabbi, bana Kendini göster de Sana bakayım.”<sup>1454</sup> deyivermesini anlatır.<sup>1455</sup>

Sühreverdî, Musa (a.s.)’ın, bu sözünden sonra, daha fazlasına nail olmaktan mutlak olarak men’ olduğunu söyleyerek ilginç bir tespitte bulunur. Ona göre, bu örnekte kurb ehli ve güzel hâl sahipleri için ince bir işaret söz konusudur. Her kabz hâlinde, bir

---

vârit sebebiyle vaktinin esiridir.” Kuşeyrî, er-Risâle, s. 58.

1451 İrşad, vr. 5a-5b. Kuşeyrî, bu beklemenin sebebini, “Çünkü zoraki hareketlerle bu nevî kabzı kendinden uzaklaştırmak veya kendisine gelmekte olan kabz hâlini iradesi ile defetmeye hazırlanmak kabz hâlini daha da fazlalaştırır.” diyerek açıklar. Kuşeyrî, s. 58.

1452 Sühreverdî, bu konuda Kuşeyrî ile aynı düşüncededir. Kuşeyrî kabz ve bastın zuhurunu şu şekilde açıklar: “Kabzı icap ettiren şeylerin en aşığı şudur: Sâlikin kalbine bir vârit (mânâ) gelir. Bu mânâda sâlikin azar işiteceğine bir işaret veya edeplendirmeyi hak ettiğine dair bir remiz bulunur. Bu yüzden behemehâl sâlikin kalbinde bir kabz hâli meydana gelir. Bazı vârit ve mânâlarda ise Allah’ın kulunu kendisine yaklaş- tıracağına veya bir nevî lütf ve ferahlandırma ile kuluna teveccüh edeceğine dair işaret bulunur. Bu sebeple kalbe bast hâli gelir.” Kuşeyrî, er-Risâle, s. 58.

1453 Bast hâlinin aşırısı olarak tasavvuf terminolojisinde ‘arbede’ kavramı kullanılmıştır. Uludağ, Süleyman, “Arbede”, TDVİA, İstanbul 1991, c.III, ss. 347-8.

1454 “Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr’a) gelip de Rabbi onunla konuşunca “Rabbim! Bana (kendini) göster, seni göreyim!” dedi. (Allah): “Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!” buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Musa da baygın düştü. Ayrılcıca dedi ki: Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim.”A’râf, 143.

1455 Sühreverdî, Avârif, vr.93a.

ceza söz konusudur. Çünkü her kabz hâli, ihsan kapısını kapatır. Bast hâlindeki ifrat, kabz ile cezalandırılmayı gerektirir.<sup>1456</sup>

Anlaşılabacağı üzere Sühreverdî, kabz hâlinde bir cezalandırmanın<sup>1457</sup> söz konusu olduğunu ve bunun ise bast hâlinin itidalden uzak bir şekilde ifrata ve aşırılığa kaçarak gerçekleşmesinin bir sonucu olduğunu düşünür. Ona göre bast hâli itidalli bir şekilde gerçekleşirse kabz hâline maruz kalınmaz ve bu hâl ile oyalanılmaz.<sup>1458</sup>

“Bast, itidal üzere olunca, kabz ile oyalanmak gerekmez. Bast hâlinin itidali kalb ve ruh üzerine inen mevâhib-i İlâhiyyeyi nefse kaydırmadan, yine onlar üzerinde tutmaktır.”<sup>1459</sup> diyen Sühreverdî, bunun örneğini ise Miraç Gecesinde Hazreti Peygamberimiz (s.)’in tavrında bulur.

“Nitekim O (s.), Miraç’ta kendisine vaki olan mevâhib-i İlahiyye karşısında nefsinin yokluk ve hiçliğe mahkum etmiş, Allah’tan haya ederek yine O’na sığınmıştı ki bu hâl, edebin en üst noktasıdır.”<sup>1460</sup>

Sühreverdî, Rasûlullah (s.)’in bu edebi ile nefsi bastta ifrata varmadığı için, kabz ile mukabele görmediğini ve mevâhib-i İlahiyyeden nasibinin artarak “Kâbe kavseyin”<sup>1461</sup> makamına eriştiğini kaydeder.<sup>1462</sup>

Anlaşılabacağı üzere Sühreverdî, bastı, nefsin ihsan-ı İlâhî’ye muttali olması neticesinde taşkınlık ve sevinç göstermesi olarak algılarken, kabzı da bu taşkınlığın bir sonucu olarak görür. Kabz, bast hâlindeki taşkınlığın ve ifratın bir cezasıdır.

Sâlikin, bastının itidalini şart olarak gören Sühreverdî, bunun yolunun da ihsan-ı İlâhînin nefse kaydırılmaması olarak izah etmektedir.

Sühreverdî, kabz ve bastın kendilerine has vakit ve mevsimlerinin olduğu fikrindedir.<sup>1463</sup> Ona göre kabz ve bast ne bu mevsimden önce, ne de sonra meydana

1456 Sühreverdî, Avârif, vr.93a.

1457 Sühreverdî, kabzı bu şekilde anlarken Herevî (ö.481/1089) ise kabzın dört farklı sebepten zuhur ettiğini kaydeder: Bunlar, te’dîb, tehziib, cem ve tefrika kabzıdır. Te’dîb kabzı, bir gafletin, kötü düşüncenin cezası, tehziib kabzı, daha sonara gelecek değerli bir bastın öncüsüdür, kalbi ona hazırlar. Cem kabzı ise kalbi sıkıp bu âlemden uzaklaştıran ve yalnız Allah’a tahsis eden bir hâldir. Tefrika kabzını ise, kalbin Allah’tan ayrılıp dağda, bayırda dolaşmasından oluşan bir kabz şeklinde tanımlar ve bunu, Allah’ın zikrinden ayrılmamanın cezası olarak algılar. Ona göre bu çeşit kabz, ölümden de beter bir hâldir. İbn Kayyım el-Cevziyye, Medâricu’s-Sâlikin, Kahire trs., c. III., ss. 295-96; Gül, Hâlim, Mevlânâ’nın Kuran’daki Eşari Tefsiri, basılmamış doktora tezi, s. 164.

1458 Kübrâ, Fevâih, s.127

1459 Sühreverdî, Avârif, vr.93a.

1460 Sühreverdî, Avârif, vr.93a.

1461 “Onunla arasındaki mesafe, iki yay kadar, yahut daha az kaldı.” Necm, 9.

1462 Sühreverdî, Avârif, vr.93a.

1463 Hazreti Mevlânâ, “O, içinde rahat edesiniz diye geceyi, çalışsınız diye gündüzü aydınlık olarak, sizin için yarattı. Elbette bunda, Kur’ân’ı dinleyecek olan kavim için bir çok ibretler vardır.” Yunus, 67. âyet-i kerimesini açıklarken âyette geçen “gece ve gündüz” ü sâlikin tasavvufî eğitiminde karşılaştığı manevî bir hâl olan kabz ve bast kavramları ile tefsir etmekte, geceyi kabz, gündüzü ise bast olarak tevîl etmektedir. O şöyle der: “Böylece kalblerin kabza mübtela olması, maslahat bakımındandır. Kendilerinin biraz rahat etmesi ve kuvvet bulmaları içindir. Eğer geceler olmasaydı bütün halk, hırs ve tamahla çalışıp yorulmaktan kendilerini yakarlardı. O vakit herkes kazanç heves ve hırsı ile bedenlerini çok yormuş, âdetâ yakmış olurlardı. İnsanlar hırs ve tamahtan bir müddet kurtulsun diye, gece rahmet hazinesi gibi zuhûr eder. Ey sâlik; sana kabz gelince me’yûs olma ki, o senin salahın içindir. Çünkü, bast hâlinde sen harç ve masrafta bulu-

gelmezler. Bunların vakti, havassa ait muhabbetin ilk başlarında ortaya çıkar. Bu hâlden önce veya bunun sonlarında olmaz. İman hükmü ile avâma ait muhabbet makamında bulunan kimsede, kabz ve bast hâli görülmez. Bu durumda birisinin ancak havfı ve recâsı vardır, Bazen, kabz ve bast hâline benzer duygular hisseder ve bunu da gerçek kabz ve bast zanneder. Hâlbuki öyle değildir. Kendisine arız olan bir sıkıntı hâlidir. Ancak o kabz zanneder veya nefsânî bir rahatlama ve tabii bir neşedir. Fakat o, bunu bast zanneder.”<sup>1464</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, kabz ve bastı ariflere ait bir hâl olarak izah eder. Bu seviyede olmayan kişinin kendisinde kabza ve basta benzer hâller zuhur edebileceğini fakat bunların havf ve recâ olduğunu, kabz ve bast olmadığını ifade etmektedir.

Sühreverdî, bu şekilde sıkıntı ve ferahlık hâllerinin kabz ve bast olarak kabul edilmeyeceğini düşünür. Ona göre, bu sıkıntı ve ferahlık, o kişinin üzerinde, nefsânî sıfatların kalıntısından dolayı, yine nefsten doğan hâllerdir. Kişide nefs-i emmâreye ait sıfatlar bulunduğu sürece bu tür rahatlık ve ferahlık ortaya çıkar.<sup>1465</sup>

Sühreverdî, kabz ve bastın vaktini şu şekilde izah eder:

“Kul, avâma ait makamından, havassa ait muhabbet makamının ilk basamaklarına yükseldiği zaman, hâl, kalb ve nefs-i levvâme sahibi olur. Kabz ve bast nöbetleşe birbiri ardından gelmeye başlar. Çünkü o, iman mertebesinden ikân mertebesine ve havassa ait muhabbet hâline yükselmiştir.”<sup>1466</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, kişinin avâm hâlinden ve makamından çıkarak, havassa ait muhabbet makamının ilk basamaklarına eriştiği kabz ve basta maruz kalacağını düşünmektedir.

Tasavvufî anlayışta<sup>1467</sup> önce kabz, sonra bast gelir. Her iki hâl de ileri makamlarda yok olur.<sup>1468</sup> Sühreverdî ise yukarıdaki izahıktan da anlaşılacağı gibi, önce bastın geldiğini, kabzın ise ondan sonra gelen bir nev’i bast hâlinin cezası olduğunu düşünür.

Sühreverdî, daha önce ifade edildiği gibi, her kabzın, nefsin hareketinden ve tabii

---

nursun. Masraf içinde bir ırat lazımdır.Eğer daima yaz faslı olsa idi ve güneşin harareti bağ ve bahçelere vursa idi.Bağ ve bahçedeki nebâtatı kökünden öyle yakardı ki o kavru lan nebâtât bir daha tazelenemezdi.Kışın yüzü ekşidir ama şefkatlidir. Yaz güler yüzlüdür ama yâkıcıdır. Sana kabz âriz olunca, onda bast gör. Yaz ol ve alnını buruşturma. Mesnevî, c. III., 3753. Mevlânâ (ö.672/1273), bastı yaz mevsimine, kabzı ise kış mevsimine benzetmektedir. Görünüşte insanlar hep yaz mevsimini arzu ederler, hâlbuki, sürekli yaz mevsimi olsaydı yer yüzünde bitkiler kökünden kavrulurdu. İşte sâlik de sürekli bast hâlinde kalırsa nefsi ferahladığı için ondan haz alır. Kabzda ise bunun tam tersine, nefsin daralması ve sıkılması söz konusu olduğu için bu da nefse zor gelmektedir. Nefse zor gelen her şey Mevlânâ (ö.672/1273)’nin ifâdesiyle: “Sâliğin, salahına sebeptir.” Nitekim Mevlâmız bunu Kur’ân-ı Kerim’de şöyle beyan etmektedir: “Muhakkak ki, güçlükle beraber kolaylık var. Muhakkak güçlükle beraber kolaylık var.” İnşirâh, 5-6. Gül, Hâlim, Mevlânâ’nın Kuran’daki Eşari Tefsiri, basılmamış doktora tezi, s. 164.

1464 Sühreverdî, Avârif, vr.167b-168a.

1465 Sühreverdî, Avârif, vr.168a.

1466 Sühreverdî, Avârif, vr.168a.

1467 Serrâc, el-Lüma’, s.293; Kuşeyrî, er-Risâle, ss.58-59; Hucvîrî, Keşfu’l-Mahcûb, ss.524-526; Cürcânî, Ta’rifât, s.114; Tehânevî, Keşşâf, c.II, s.1198; Uludağ, Süleyman, “Kabz”, DİA, c.XXIV, ss.44-45.

1468 Râgıb el-İsfahânî, Müfredât, s.60; İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, c. VII, ss. 258-260; Firûzâbâdî, el-Kâmûsu’l-Muhît, c.II, ss.339 vd.; Âsım Efendi, Kâmus Tercümesi, c.II, s.1291; Komisyon, el-Mu’cemu’l-Vasîf, s.56; Cebecioğlu, TTDS, s.140; Uludağ, TTS, s.86; a.mlf., “Kabz”, ss. 44-45. Sühreverdî, Avârif ‘de Fâris’in şu sözünü nakleder:“Önce kabz, sonra da bast meydana gelir. Kul, manen biraz yükseldi mi, kabz da, bast da ortadan kalkar.” Sühreverdî, Avârif, vr.168a.

vasfı ile ortaya çıkmasından kaynaklandığını düşünür. Eğer, nefis tam terbiye edilerek, cibillî özelliğini değiştirebilseydi, o zaman isyan ve baş kaldırma yoluna giremeyecek, kalb de, rûh ile ünsiyetine devam ederek, kabz ile karşılaşma durumunda kalmayacaktı.<sup>1469</sup>

Sühreverdî, mutmainne makamına ulaşan sâlikte kabz ve bastın ortadan kalkacağını ifade eder.

“Kabz ve bastı yok olan ve bunlardan daha yüksek makama erişen kimsenin nefsi, mutmainne derecesine ulaşır. Artık nefsten kabzı icap ettiren bir etki meydana gelmez. Nefsin tabiat denizinde, hevâ ve heveslerden oluşan bir dalgalanma vuku bulmaz ki, ardında bast zuhura gelsin.”<sup>1470</sup>

Sühreverdî, kabz ve bastın sebebinin nefis-i levvâme olduğunu ifade eder. Bu durumda nefis-i mutmainne makamında bulunan sâlikte bu hâller zuhur etmez. Sühreverdî, mutmainne nefis makamındaki sâlikte de bazen kabz ve basta benzer hâller meydana gelebileceğini, ancak bunun, nefsin tabîî sıfatlarından değil, mutmainne hâminden doğduğunu kaydeder. Bu hâldeki sâlikin nefsinin, kalbin özelliklerine bürünerek mutmainne nefis durumuna geçeceğini ve kabz ve bastın da mutmainne nefis üzerinde cereyan edeceğini düşünür. Bu makamda bulunan sâlikin kalbinde kabz ve bastın olmayacağını, bunun sebebi olarak da, onun kalbinin, ruhunun nûrânî şuaları ile kuşatılmasını ve kurbîyyet sükûnetine yerleşmiş olmasını<sup>1471</sup> gösterir.

Bu hususu Sühreverdî, şu şekilde açıklar: “Bil ki, kabzın varlığı nefsin sıfatının ortaya çıkması ve sahibini kuşatmasındandır. Bastın zuhuru ise kalbin sıfatının çıkması ve sahibini kuşatmasından dolayıdır.”<sup>1472</sup>

Anlaşılabileceği üzere kabz ve bast nefis ve kalbin sıfatlarının zuhurundan kaynaklanmaktadır. Mutmainne makamına ulaşan sâlik, nefsten de, kalbten de kurtulunca bu hâllerden de kurtulmaktadır.

“Nefis, levvâme sıfatında olduğu sürece bazen gâlip olur; dediklerini yaptırır. Bazen da mağlup olur. Sahibine söz geçiremez. Buna göre kabz ve bast, nefis-i levvâmeden kaynaklanır. Kalb sahibi kimse, kalbe ait vasıfların üzerinde bulunmasından dolayı nûrânî bir hicap, nefis sahibi olan kimse de, nefse ait sıfatların bulunması dolayısıyla zulmânî bir hicap altındadır. Kalbten yükselip, hicaplardan kurtulduğu zaman, hiç bir hâl ona hükmedemez. İşte o zaman kabz ve bastın etkisinden sıyrılmış olur. Kişi kalbten yükselip, nûrânî hicabın varlığından kurtulduğu, kalb ve nefse ait hicaplar olmaksızın kurbîyyet makamına erdiği zaman ne kabz, ne de bast hâline düşmez.”<sup>1473</sup>

Kuşeyrî (ö.465/1072) bu hususu farklı bir bakış açısıyla ifade eder: “Hakikat ehli olanlar kabz ve bast hâllerini, Allah’a sığınılması gereken hâller olarak görürler. Çünkü bu iki hâl, kulun helâk olması (istihlâk, istiğrâk, fena, bekâ) ve hakikatin hükmüne girmesi gibi daha yüksek hâllere nisbetle fakirlik ve mahrumiyettir.”<sup>1474</sup>

1469 Sühreverdî, Avârif, vr.167b.

1470 Sühreverdî, Avârif, vr.168b.

1471 Sühreverdî, Avârif, vr.168b.

1472 Sühreverdî, Avârif, vr.168a.

1473 Sühreverdî, Avârif, vr.168a.

1474 Kuşeyrî, er-Risâle, s. 59.

Anlaşılabacağı üzere kabz ve bast hâlleri, sâlikin, sülûkunda belli bir mertebede yaşayacağı hâllerdir. Bu hâller sülûkun ilerleyen devrelerinde ortadan kalkacaktır. Hakikat ehlinin bu hâllerden Allah'a sığınması, bu mertebeden ileri aşamaları istemiş olmalarındandır.

## 7. HAVF VE RECÂ

Arapça'da, bir şeyden korkmak kaygılanmak, endişe etmek, uyanık hâlde bulunmak, ihtiyatlı olmak, bilmek, güdültü, savaş, kıtal ve korkmak gibi manalara gelen havf,<sup>1475</sup> tasavvuf istilahında ise, Allah'ın kahrından korkarak dinde sabit olmak, sevdiğini gücendirmekten korkmak, Allah'tan uzak kalmaktan, kendisini O'nun gözünden düşürecek aykırı davranışlarda bulunmaktan korkmak ve gelecekte meydana gelmesi beklenen hoş gitmeyen bir şey ve olaydan korkarak kalbin yanması ve rahatsız olması şeklinde tarif edilmiştir.<sup>1476</sup> Ayrıca, yasaklanan şeylerden ve günahlardan utanmak ve bu hususta üzüntü duymak manalarına da gelmektedir.<sup>1477</sup>

Kur'ân-ı Kerim'de havf kelimesi müştaklarıyla beraber yüz otuz yerde geçer.<sup>1478</sup>

Muaz b. Cebel (ö.18/640) (r.) şöyle demiştir: "Mü'minin kalbi, cehennem köprüsünü geride bırakınca kadar mutmain olmaz ve onun korkusu dinmez."<sup>1479</sup>

Serrâc (ö.378/988), havfı, Allah'ın, "Seni sana bırakmasından, korkmandır."<sup>1480</sup> diye tarif ederken, Kuşeyrî (ö.465/1072)'ye göre ise havf, "Allah'ın halkı ibadete ve iyi işlere sevk etmek için kullandığı bir kamçıdır."<sup>1481</sup> Gazâlî (ö.505/1111) ise havfı, ileride kötü bir durumla karşılaşılacağı beklentisinin insanın rûhunda sebep olduğu elem ve huzursuzluk olarak tanımlar.<sup>1482</sup>

Sehl: "İmanın kemâli ilim; ilmin kemâli de havf iledir. İlim, imanı; havf ise marifeti kazanmaktır." demiştir.<sup>1483</sup>

Yahya b. Muaz (ö.258/872) da şöyle demiştir: "Ademoğlunun miskini, fakirlikten korktuğu gibi ateşten korksaydı cennete girerdi."<sup>1484</sup>

1475 er-Râzî, Muhtârû's-Sihâh, s. 196; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 303; İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, c.IX, ss.99-100; el-Cürçânî, et-Ta'rîfât, s.137; Şarkâvî, Mu'cem, ss.132-135; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhît, ss.1045-6;el-Münâvî, et-Tevfîk, s.328;Suâd, el-Mu'cemu's-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, s. 726; Abdü'l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 742-3;Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s. 262; Komisyon, el-Müncid, s.199.

1476 Serrâc,el-Lüma', s.55; Kuşeyrî, er-Risâle, s.125; Kelâbâzî, Ta'arruf, s.147; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Derecâtü'l-Muamelât, s.24; a.m., Kitâbü Sülûkî'l-Ârifîn, s.159; Kâşânî, Mu'cem, s. 208; Safer Baba, Tasavvuf, s. 103; Ateş, İslam Tasavvufu, s. 404; Kara, Mustafa, "Havf", TDVİA, İstanbul 1997, c. XVI, s.529; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss. 185-6.

1477 Tehânevî, Keşşâf, c.I, s.444; Yetik, İsmail Ankaravî, s. 190; Cebecioğlu, TTDS, s.257.

1478 Abdalbaki, Mucem, ss. 313-4.

1479 Sühreverdî, İrşâd, vr. 15b.

1480 Serrâc, el-Lüma', s.55.

1481 Kuşeyrî, er-Risâle, s.125; Gazâlî, İhyâ, c.IV, s.152; Ankaravî, Minhâcü'l-Fukara, s. 236.

1482 Gazâlî, İhyâ, c.IV, s.155, 158; Smith, Margaret, "Gazâlî'nin Öncüsü el-Muhasibî", Ter: Mesut Okumuş, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2002, y.3, sy. 9, s. 423.

1483 Sühreverdî, Avârif, vr.161a.

1484 Sühreverdî, İrşâd, vr. 15b.

Ebû Ömer ed-Dimaşkî: “Gerçek havf sahibi, şeytandan daha çok, kendi nefsinden korkan kişidir.” demiştir. Gerçek havf sahibi, ondan bundan korkarak gözünü ovuşturan kimse değil, azaba uğramasına sebep olmasından korktuğu şeyleri terk eden olarak da tanımlanmıştır.<sup>1485</sup>

Sühreverdî, havfı, Allah’ın cezalandırmasından korkarak O’na isyanı terk etmek olarak tarif eder.<sup>1486</sup> Yine Sühreverdî, havfı, “Kişinin gelecekte sevdiği bir şeyi kaybetmesinden korkması yada hoşlanmadığı bir şeyin başına gelmesinden korkmasıdır.”<sup>1487</sup> diyerek tanımlar.

Sühreverdî, havf ve recâyi, yakîn ehline has değerli makamlardan, iki yüce makam olarak tanımlar. Bu makamların aslının da tevbe-i nasuh olduğunu düşünür. Ona göre, kul, korkmazsa tevbe etmez. Recâsı olmazsa da korkmaz. Recâ ve havf bir mü’minin kalbinde mutlaka bulunması gerekli iki haslettir.<sup>1488</sup> Havf ve recâ, tevbe edip tevbesinde müstakîm olana aittir.<sup>1489</sup>

Sühreverdî, tevbeyi bütün makamların aslı ve ilk basamağı olarak görür. Ona göre havf kişiyi tevbeye sevk eden bir unsurdur. Korkmayan tevbeyi de aklına getirmez. Günahlarından tevbe eden, ahirette hesap ve azaptan korktuğu için tevbe etmiştir. Bu manada havf tevbe için bir saik ve sebep olmaktadır.

Tevbe eden kimse, önce korkar, sonra tevbe eder ve Cenâb-ı Hakk’ın mağfiretini ümitle bekler. Tevbe eden bir kul, korkan ve uman biri olmadığı müddetçe tevbe etmiş olmaz.<sup>1490</sup>

Sühreverdî, “Sizden önceki kitap verilenlere de, size de ‘Allah’tan korkun’ diye tavsiye ettik.”<sup>1491</sup> âyetini tefsir ederken, bu âyetin Kur’ân’ın mihrini olduğunu söyler<sup>1492</sup> ve âyetteki “korkun” emrinin dinin temeli olduğunu ve bütün evâmîr-i ilâhîyenin ifasının ve menhiyatın terkinin bu korkuya bağlı olduğunu ifade eder.

Cenâb-ı Hakk’ın, mü’minlere ayrı ayrı özellikler hâlinde verilen, hidâyet, rahmet, ilim ve rızâ gibi vasıfların hepsini, gerçek havf sahiplerinde topladığını kaydeden<sup>1493</sup> Sühreverdî, gerçek havf sahiplerinin hasletlerini izah sadedinde şu âyet-i kerimeleri açıklar:

“Öfkesi dinince Mûsâ (a.s.), levhâları aldı. O levhâlarda Rabblerinden korkanlar için yol gösterme ve rahmet vardır.”<sup>1494</sup> Bu âyet-i kerimede “hidâyet” ve “rahmet” Allah’tan korkanlara (rahbet) verilen bir nimet olarak ifade edilir.

1485 Sühreverdî, Avârif, vr.160b-161a.

1486 Sühreverdî, İrşâd, vr. 15b.

1487 Sühreverdî, İrşâd, vr. 5a.

1488 Kübrâ, Fevâih, s.127; Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Derecâtü’l-Muâmelât, s.24; ; a.m., Kitâbü Sülûki’l-Ârifin, s.159; Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, s. 125; Ayr. bkz: Öztürk, Mustafa, İbn Cüzey’in Tefsirinde Tasavvuf, İlimi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 11, s.205; Mahmud, Abdülhâlim, Muhasibi, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri, ss. 188-9.

1489 Sühreverdî, Avârif, vr.155b.

1490 Sühreverdî, Avârif, vr.156a.

1491 Nisa, 131.

1492 Sühreverdî, Avârif, vr.161a.

1493 Sühreverdî, Avârif, vr.161a.

1494 A’râf, 154.

“Kulları içinde ancak bilginler, Allah’tan (gereğince) korkar.”<sup>1495</sup> Bu âyette ise, Allah’tan korkanlara (haşyet) ilim sıfatı verilmiştir.

“Allah onlardan razı olmuş, onlar da O’ndan razı olmuşlardır. Bu (mükâfat) Rabbime saygı gösterenlere mahsûstur.”<sup>1496</sup> Bu âyette ise, Allah’tan korkanlara (haşyet) Allah’tan razı olma ve Allah’ın da kendilerinden razı olması hasletleri verilmiştir.

Havfın karşıtı olan recâ, lügatte, ummak, ümit etmek, beklenti içinde olmak, dilemek, yalvarmak, rica etmek, temenni etmek, kaygı ve endişe duymak, korkmak, iyimserlik hâline sahip olmak, niyaz, talep, taraf, yön gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1497</sup>

Tasavvuf literatüründe ise, kalbin hoşlandığı bir şeyi beklemesinden rahatlık ve ferahlık duyma hâli, havf ehlinin kalblerine Allah’tan gelen bir rahatlama ve ferahlama,<sup>1498</sup> ileride meydana gelecek olan veya arzu edilen bir şeye karşı kalbin duyduğu ilgi olarak tarif edilmiştir.<sup>1499</sup>

Kur’ân’da recâ kelimesi yirmi sekiz yerde geçmektedir.<sup>1500</sup>

Ebû Abdullah b. Haffî (ö.371/981): “Recâ, kalblerin, her şeyin kendisinden ümitle beklendiği Cenâb-ı Hakk’ın keremini görerek rahata ermesidir.” demiştir.<sup>1501</sup>

Şah el-Kirmânî ise “Recânın alâmeti, güzelce itaat ve ibadet etmektir.” demiştir. Yine recâ, “Recâ, celâl tecellilerini cemâl gözü ile görmektir.” ve “Recâ, kalbin, Cenâb-ı Hakk’ın lütfuna yaklaşmasıdır.” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>1502</sup>

Sühreverdî ise, recâyı, sevap arzusu ile ibadeti güzelleştirmek olarak tarif etmiştir.<sup>1503</sup> yine o, “Recâ, sevdiği bir isteğe kavuşmayı ummak ya da üzerinde hoşlanmadığı bir şeyin ortadan kalkmasını temennî etmesidir.” demiştir.<sup>1504</sup>

Ona göre recâ üç<sup>1505</sup> kısımdır:

1-Kişi iyi bir iş yapar ve onun kabulünü arzu eder.

2-Kişi kötü bir iş yapar ve sonra tevbe eder, bağışlanmayı diler.

1495 Fâtır, 28.

1496 Beyyine, 8.

1497 er-Râzî, Muhtârû’s-Sihâh, s. 267; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 346; İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, c.XIV, ss. 309-11; Şarkâvî, Mu’cem, ss.150-151; Tehnevî, Keşşâf, c. 1, s. 593; el-Cürçânî, et-Ta’rîfât, s.146; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu’l-Muhîd, s.1660; el-Münâvî, et-Tevfik, s.356; Abdü’l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü’s-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 763; Komisyon, el-Mu’cemu’l-Vasît, s.333; Komisyon, el-Müncid, s.252.

1498 Ankaravî, Minhâcü’l-Fukara, s. 239.

1499 Kuşeyrî, er-Risâle, s.132; Gazâlî, İhyâ, c.IV, s.139; Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Derecâtü’l-Muâmelât, s.24; a.m., Kitâbü Sülûkî’l-Ârifîn, s.159; Kâşânî, Mu’cem, s. 221; Ateş, İslam Tasavvufu, s. 407; Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, s. 131; Yetik, İsmail Ankaravî, s. 191; Smith, “Gazâlî’nin Öncüsü el-Muhasibî”, y.3, sy. 9, s. 423.

1500 Abdalbaki, Mucem, s. 386.

1501 Sühreverdî, Avârif, vr.161a.

1502 Sühreverdî, Avârif, vr.161a.

1503 Sühreverdî, İrşâd, vr. 15b.

1504 Sühreverdî, İrşâd, vr. 5a.

1505 İrşâd, vr. 16a. Temennîyi açıklamak sadedinde şu Hadis-i Şerif calib-i dikkattir: Şeddâd İbn Evs (r.) anlatıyor: “Rasûlullah (s.) buyurdular ki: “Akıllı kimse, nefsini muhâsebe eden ve ölümden sonrası için çalışandır. Aciz de, nefsinin hevâsının peşine takan ve Allah’tan temennide bulunan kimsedir.” Tirmizî, Kıyâmet 26, (2461).

3-Yalancı recâ ise günahlarda aşırıya varıp sonra bağışlanmayı arzu ediyorum, demektir.<sup>1506</sup>

Sühreverdî'nin, yalancı recâ olarak izah ettiği hâli Kuşeyrî (ö.465/1072) ise temennî olarak açıklar. Recâ ile temennînin birbirine karıştırılmaması gerektiğine dikkat çeken Kuşeyrî (ö.465/1072), bunların arasındaki farkı ise, temennînin, insanı atalete ve tembelliğe sürüklemesi ve cehd ve gayret sarf etme yoluna sevk etmemesi olarak izah eder.<sup>1507</sup> Recâ, kulun ibadet ve taatını güzelce yaptıktan, ihlas ve takvaya sıkı sıkıya sarıldıktan sonra Rabbinden kendisini affetmesini ve kendisinden razı olmasını ummasıdır. Ümit ve arzu edilen bir şeyin gerçekleşmesi, gerekli şartların yerine getirilmesine bağlıdır. Bu mücibât yerine getirilmezse ümit etmek, değil temennî etmek mevzu-ı bahstir. Ümit, ancak gereken şartların ifasından sonra söz konusu olabilir.<sup>1508</sup>

İbn Atâ da kulun imanındaki istikametinin sağlam olması için, havf ve recâ arasında olması gerektiğini, zira recâyâ ağırlık verenin imanının zayıflayacağını, havfe ağırlık verenin de ümitsizliğe düşeceğini ifade eder.<sup>1509</sup>

Sühreverdî, recâyı temellendirmek için şu Hadis-i Şerifleri nakleder:

Rasûlullah (s.), bir hadis-i kudsîde Cenâb-ı Hakk: "Kalbinde hardal tanesi ağırlığında imanı olanı, cehennemden çıkarın." der. Sonra da: "İzzetim ve Celâlim hakkı için gece ve gündüz bir an bile olsa Bana iman edeni, Bana iman etmeyenle bir tutmam."<sup>1510</sup> buyurur.

Rivâyet edildiğine göre, bedevî bir Arap, Hz. Peygamber(s.)'e gelerek: "Mahlûkâtı hesaba çekecek kimdir?" diye sordu. O da: "Allah Tebâreke ve Teâlâ Hazretleridir." cevabını verdi. Bedevî: "Bizzat Kendisi mi?" diye sordu. Hz. Peygamber (s.): "Evet" cevabını verince, bedevî hafifçe güldü. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.): "Niçin güldün?" diye sordu. O: "Muhakkak kerîm olan güçlü olunca affeder, hesaba çekince de mûsamaha gösterir."<sup>1511</sup> cevabını verdi.

Anlaşılabileceği üzere, recânın temelinin, Allah Teâlâ'nın bağışlaması ve affının büyüklüğü oluşturmaktadır. Kişi kendi yaptığı yarım yamalak ibadetlerine ve hayr ü hasenatına bakarak hiçbir zaman ümitvâr olamaz. Ne zaman ki Allah'ın

1506 Kuşeyrî, er-Risâle, s.132. Ateş, İslam Tasavvufu, s. 407.

1507 Kierkegaard da, recâ konusunda şöyle demektedir: "Umutsuzluk üç şekilde ortaya çıkar. Birincisi, bir benliği olduğunun farkında olmayan umutsuz kişidir ki bu gerçek umutsuzluk değildir. İkincisi, kendisi olmaya umutsuz kişidir. Üçüncüsü, kendisi olmak isteyen umutsuz kişidir. Umutsuz olan insan bu umutsuzluğa kendi başına yok etmek isterse, ondan çıkamayacağını ve çabasının kendisini daha derin bir umutsuzluğa sokacağını görecektir. Umutsuzluğa düşen insan, kendi benliğinden kurtulmaya çalışır. Böylece kendine ideal olarak düşündüğü tipin şekline bürünmeye gayret eder." diyerek, sanki tasavvufta mürşidin konumuna dikkat çekmektedir. Çünkü havf ve recâ makamında bulunan sâlik, ancak şeyhinin gözetiminde bir üst makama çıkabilir. Kiergaard, Soren, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, çev.: Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, ss. 21-9.

1508 Bolat, Ali, "Ebu'l-Abbas İbnAtâ'nın Bazı Tasavvufî Temel Kavramlara Bakışı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 13, s. 312.

1509 Buharî, İman, 15, Rikâk, 35; Müslim, İman, 148; Ebû Davûd, Libas, 63; Tirmizî, Fiten, 17; İbn Mâce, Zühd, 16.

1510 Ebû Dâvûd, Sünnet, 23; İbn Hanbel, c. I, 58, c. VI, 105.

1511 Bakara, 195.



merhamet, gufran ve affına bakacak olsa ümidi artar ve kalbi rahatlar. İşte ilk nakledilen Hadis-i Şerifte bu husus ifade edilmektedir.

İkinci rivâyette ise, Allah'ın kerîm olduğundan hareketle hesaba çekerken kullarına karşı müsamahakâr davranacağı müjdesi verilmektedir. Bu da mü'minin ümitvâr olmasını sağlayacak bir unsurdur.

Sühreverdî, "(Mallarınızı) Allah yolunda harcayın. Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın."<sup>1512</sup> âyet-i kerîmesinde, kişinin kendisini elleri ile tehlikeye atmasını, kebâir işleyen bir kulun, "Artık ben helak oldum, bittim, bana amelim fayda vermez." demesi şeklinde açıklandığını nakleder.<sup>1513</sup>

Sühreverdî, Mutarrif'in "Mü'minin havfı ile recâsı tartılsa birbirine denk olurdu." şeklindeki sözünü şu şekilde açıklar:

"Havf ve recâ imân için iki kanat gibidir. Allah'tan korkan, kimse, ümidi kadar korku, O'ndan ümit eden de korkusu kadar ümit sahibi olur.<sup>1514</sup> Çünkü, havfın gereği imandır, imanla da recâ ortaya çıkar. Recânın gereği de imandır. Havf da imandan doğar. Bu anlamda Hz. Lokman (a.s.)'ın oğluna tavsiyesinde şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Allah'tan, O'nun mekrinden emin olmaksızın kork. O'ndan recân, havfından daha çok olsun." Bunun üzerine oğlu: "Benim tek kalbim var. Bunu nasıl başarabilirim?" diye sordu. O da: "Bilmiyor musun ki mü'minin iki kalbi vardır. Birisi ile korkar, birisi ile ümit eder. Çünkü ikisi de imanın hikmetlerindedir." cevabını verdi."<sup>1515</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, havfı da recâyı da imanın bir gereği olarak kabul etmektedir. Hatta havf ve recâ imanın bir tezahürüdür. Bu konuda o; "Nefsini günahların içinde gören kimsede korku hâlinin recâ hâlinde fazla olması yaraşır. Havf ve recâ imanın şartlarındandır. Havf ve recâ kendisinden zail olan kimse kâfirdir."<sup>1516</sup> demektedir.

Anlaşıldığı gibi Sühreverdî, korkunun ve ümidin inanan insanın iki özeliği olduğunu düşünmektedir.

Ebû Ali Ruzbârî de konu ile alakalı olarak "Havf ve recâ bir kuşun iki kanadı gibidir. Kuşun iki kanadı birbirine denk olunca, rahat uçabilir." demiştir.<sup>1517</sup>

Havf ehli, recâ sayesinde kalblerine gelen bu ferahlık ve rahatlama dolay, helak olup akıllarının başlarından gitmelerinden kurtulmaktadırlar. Zira havf ve recâ, gece ve gündüz gibidirler. Gündüzün güzelliği, ancak gecenin karanlığı ile anlaşılacaktır.<sup>1518</sup> Recâ ile havf, kulu frenleyen iki dizgin gibidirler. Kişiyi her zaman ve her işte doğrulturlar. Recânın alâmeti, kulun gücü yettiğinde ibadete yönelmesi, havfın alâmeti ise, kulun bütün aykırı davranışlardan kaçınmasıdır.

1512 Sühreverdî, Avârif, vr.156a.

1513 Gürbüz Ahmet, Harabede Define, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 208.

1514 Sühreverdî, Avârif, vr.161a.

1515 Sühreverdî, İrşâd, vr. 16a.

1516 Sühreverdî, Avârif, vr.161a.

1517 Serrâc, el-Lüma', s. 57.

1518 Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Derecâtü'l-Muamelât, s.24; a.m., Kitâbü Sülûki'l-Ârifin, s.159.

## 8. FENÂ VE BAKÂ

Fenâ Arapça kökenli bir kelime olup, lügatte fânî olmak, yok olmak, ölmek, kulun kendi amelini görmemesi, kulun kendi irâdesine göre değil, Allah'ın irâdesine göre hareket etmesi, hiçlik, geçici olmak, helak, zeval, ölüm gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1519</sup>

Bakâ ise bâki kalmak, varolmak, yaşamak, son bulmamak, yok olmamak, devamlı olmak, kötü huyların yerine iyilerinin gelmesi, Allah'ın sıfat ve vasıflarıyla süslenmesi, fenâ olunan varlıkla birlikte veya onda yaşamak gibi manalara gelmektedirler.<sup>1520</sup>

“Fenâ” kelimesi “f” harf-i ceriyle, “bakâ” kelimesi ise “bi” harf-i ceriyle kullanılır. Bu durumda “fenâ an” bir şeyden geri durmak, o şeyi unutmak ve o şeyin bilincinde olmamak anlamında; “Bakâ bi” ise, bir şeyle birlikte, yada onda yaşamak anlamda kullanılır.<sup>1521</sup>

Fenâ, kulun haz ve arzularını kaybetmesi, nesnelere sūfînin gözünden silinmesi, içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fânî olması manasına gelmektedir.<sup>1522</sup>

Tasavvufî anlayışta fenâ; nefsin kötü sıfatlarının yok olmasıdır. Meydana gelen hâle teslim olmak veya ona engel olmaya çalışmamaktır. Fenâ, kulun fiillerinde, kendisinin Allah ile kaim olduğunu idrak ederek kendini görmekten fânî olmasıdır.<sup>1523</sup>

Fenâ, aslında hiçliğe ulaşma ve yok olma anlamlarında kullanılır. Fakat bu hiçlik, Hind mistisizmi ve diğer mistik öğretilerdeki anlamda değildir. Hind mistisizminde hiçlik, fenâyı ifade ederken, İslam Tasavvufunda kul hiçbir zaman hiç olmaz; hiçin yerine Allah'ın sıfatları geçer.<sup>1524</sup> Bunun anlamı ise kulun, insan olarak taşıdığı sıfatları ve huyları terk ederek, fenâyâ ererek, kamil hâle gelir, olgunlaşır. Bu terk ettiği kötü sıfatların ve ahlâkın yerini ilâhî sıfatlar veya ilâhî huylar alır. Hind mistisizminde olduğu gibi, yokluğa gidiş, yokluk, hiçlik söz konusu değildir. Aksine ahlâkî yenilenme ve terakkî ve yükselme söz konusudur.

1519 er-Râzî, Muhtârû's-Sihâh, s. 517; İbn-i Manzûr, Lisân, c.XV, ss.164-5, c. V, ss.3477-3478; İbn-i Fâris, Mu'cem, c.IV., s. 453; Tehânevî, Keşşâf, c. II, s. 1157; el-Cürçânî, et-Ta'rîfât, s.217; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhît, s.1704;el-Münâvî, et-Tevfîk, s.565;Safer Baba, Tasavvuf, s. 71; Abdü'l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 905-6; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.704; Komisyon, el-Müncid, s.597; Uludağ, TTS, s. 175; Cebecioğlu, TTDS, s. 267.

1520 er-Râzî, Muhtârû's-Sihâh, s. 73; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 138; İbn-i Manzûr, a.g.e., c.XIV, ss.79-81; Tehânevî, Keşşâf, c.I., s.159; el-Cürçânî, et-Ta'rîfât, s.343; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhît, s.1631;el-Münâvî, et-Tevfîk, s.139;Safer Baba, Tasavvuf, s. 25; Suâd, el-Mu'cemu's-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 201-203; Abdü'l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 669; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.66; Uludağ, TTS, s. 90; Cebecioğlu, TTDS, s. 80; Ensârî, Abdülhak, Şeriat ve Tasavvuf, çev.: Yusuf Yazar, Rehber Yay., Ankara, 1991, s. 55.

1521 Ensârî, Abdülhak, Şeriat ve Tasavvuf, çev., Yusuf Yazar, Rehber Yay., Ankara 1991, s.55; Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, s. 124.

1522 Kübrâ, Fevâih,s.119; Sülemî, Kitâbü Sülûki'l-Ârifîn, s. 167; Guenon, Rene, İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış, s. 52; Çelik, İsa, Vuslata Davet, İnsan Yay., İstanbul 2004, ss. 46-7; Günaydın, Yusuf Turan, “Ahmet Remzi Efendi'nin Reh-Nümâ-yı Mârifet Tercümesi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy.16, s. 260; Demirci, Mehmet, “Ölümdeki Hayat (Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm)”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y. 2, sy. 4. s. 10.

1523 Serrâc, el-Lüma', s.292; Kelâbâzî, Ta'arruf, ss.182-192; Kuşeyrî, er-Risâle, s.67; Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb, ss.365-371; Sülemî, Tisâtü'l-Kütüb, Kitâbü Sülûki'l-Ârifîn, s. 167; Kâşânî, Mu'cem, s. 365; Uludağ, TTS, ss.188-189; Cebecioğlu, TTDS, ss.267-268; Kara, Mustafa, “Fenâ”, TDVİA, İstanbul 1995, c.XII, ss.333-5; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 196; Demirci, Mehmet, “İsmail Hakkî Bursevî'nin Evcibe-i Hakkiyye'si”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 32.

1524 Uludağ, TTS, ss.188-189; Cebecioğlu, TTDS, ss.267-268; Kara, Mustafa, “Fenâ”, DİA, c.XII, ss.333-335.

Serrâc (ö.378/988), beşeriyetin yok olması düşüncesinin yanlışlığını şu şekilde ifade eder. “Bazıları insanın bedeni zayıfladığında beşeriyetini kaybedeceğini ve ilâhî sıfatlarla donanacağını zannederek, yeme ve içmeyi terk etmişlerdir. Ancak bu hatalı bir anlayıştır. Zira siyah rengin siyahtan, beyazın beyazdan bir parça olduğu gibi ‘beşeriyet’ de insandan ayrılamaz. Sadece beşeriyet ahlâkî, ilâhî hakikatlerden gelen güçlü nurlarla değişebilir.”<sup>1525</sup>

İslam tasavvufunda, “hiç” makamına gelen sûfî, beşerî huy ve sıfatları terk ederek Allah’ın sıfatlarıyla bezenir. O hâlde fenâ, kulun olgunlaşarak kemale erişmesini ifade etmektedir.<sup>1526</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909), fenâyı “Kulun Allah için yaptığı işleri görmekten fânî olması,”<sup>1527</sup> diye tarif etmiştir. yine o: “Fenâ beşerî ve nefsanî vasıfların bütünü ile susturulması, tüm varlığın Cenâb-ı Hakk’la meşgul olmasıdır.”<sup>1528</sup> diye açıklamıştır.

Kelâbâzî (ö.380/990) ise “Fenâ, kulun nefsanî haz ve arzulardan fânî olması ve temyiz özelliğini kaybetmesidir.”<sup>1529</sup> demiştir.

Harrâz ise fenâyı “Fenâ, Hakk’ta yok olmak, bakâ ise yalnız Hakk ile beraber bulunmaktır.”<sup>1530</sup> diye tarif etmiştir.

Kuşeyrî (ö.465/1072) ise, sûflerin fenâ sözü ile insandaki kötü sıfatların yok olmasına, bakâ sözü ile de insanın güzel vasıflar edinerek bunda devam etmesine işaret ettiklerini kaydeder.<sup>1531</sup>

Kuşeyrî (ö.465/1072), fenâyı üçe<sup>1532</sup> ayırır:

1525 Serrâc, el-Lüma, s. 543.

1526 Serrâc, el-Lüma’, s.292; Kelâbâzî, Ta’arruf, ss.182-192; Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, s.131; Kuşeyrî, er-Risâle, s.67; Hucvirî, Keşfu’l-Mahcûb, ss.365-371; Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Kitâbü Sülûki’l-Ârifin, s. 167; Kâşânî, Mu’cem, s. 367; Uludağ, TTS, ss.188-189; Cebecioğlu, TTDS, ss.267-268; Kara, Mustafa, “Fenâ”,TDVIA, c.XII, ss.333-5; Erkal, Alternatif Düşünceler Sözlüğü, s. 53.

1527 Serrâc, el-Lüma’, s.292.

1528 Sühreverdî, Avârif, vr.169a.

1529 Kelâbâzî, Ta’arruf, s.182.

1530 Sühreverdî, Avârif, vr.169a.

1531 Kuşeyrî, er-Risale, s. 67; Kuşeyrî, bu iki kısım vasıflardan birinin kulda bulunmasını zaruri olarak görür. Ona göre, bu huylardan biri bulunmadığı zaman, behemehâl diğeri bulunacaktır. Bir kimse kötü vasıflarından fânî olursa, güzel sıfatlar o şahısta zuhur eder. Bir kimsede kötü hasletler gâlip olursa, o kimsede iyi sıfatlar tesirsiz bir şekilde gizli kalır. Kuşeyrî, er-Risale, s.68.

Kuşeyrî fenâ türlerini şu şekilde açıklar: “Bir kimse şeriat dili ile yerilen fiillerini terk ederse, o “Şehvet ve nefsanî arzularından fânî oldu” denilir. Nefsanî arzulardan fânî olunca ubûdiyetindeki niyeti, kasti ve ihlâsı ile bâkî kalır. Bir kimse kalbi ile dünyadan yüz çevirirse (zühd), o “Dünyaya rağbet etmekten fânî olmuştur” denir. “Dünyaya rağbet etmekten fânî olunca, inâbesindeki (Allah’a dönüşündeki samimiyet ve) sıdkı ile bâkîdir,” denilir. Bir kimse huylarını düzeltmek için uğraşır da haset, kıskançlık, kin, cimrilik, hasislik, hırs, kibir gibi nefsanîyetin bölünüşü ve benliği ile ilgili huyları kalbinden uzaklaştırırsa; o, “Kötü huylarından fânî oldu” denilir. Kötü huylarından fânî olunca fütüvvet ve sıdk ile (civanmertlik ve doğrulukla) bâkî kalır. Bir kimse (taat, isyan, saadet, dalâlet gibi) hükümlerde tesirli olan (ilâhî) kudretin cereyan tarzını müşahede ederse, o “Yaratıklar üzerinde halkın tesirini hesaba katmaktan fânî oldu” denilir. Eser ve olayları Allah’tan başkasından vehmetme hâlinde fânî olursa “Beşerî sıfatlardan fânî oldu ve Hakk’ın sıfatları ile bâkî kaldı” denilir.

Bir kimseyi hakikat sultanı (ve Hakk’ın tecellisi) istilâ eder de, Allah’tan başka olan şeylerden (mâ sivâAllah) hiçbir şeyi; ne maddî bir varlığı ne de onun eserini, ne bir şekli ne de onun gölgesini müşahede edemezse; o, “halktan fânî oldu, Hakk ile bâkî oldu” denir.Kuşeyrî, er-Risale, s.68.

1532 Fenânın çeşitleri şu şekilde de izah edilmiştir:

1.Fenâ fi’l-kusûd: Kulun kendi irade ve arzusuna göre değil, Allah’ın irade ve isteğine göre hareket etmesi,

1. Kulun kötü sıfatlarını terk ederek fânî olması.Birinci fenâ.
2. Hakk'ı temaşa eden kulun Hakk'ın sıfatlarından da fânî olması. İkinci fenâ.
3. Hakk'ın varlığında yok olan kulun, kendi fenâsını görmesinde de fânî olmasıdır. Üçüncü fenâ.<sup>1533</sup>

Fenâ ve bakâyı, kötü huyların ve davranışların yok olması, yerlerini güzel huyların ve iyi davranışların alması şeklinde tarif edebiliriz. Kulun kendi nefsanî sıfat ve vasıflarından sıyrılıp çıkması fenâ, Allah'ın sıfat ve vasıflarıyla süslenmesi bakâdır. Nefsinden fânî olan Hak ile bâkî olduğu gibi, Allah'ta fânî olan da Allah ile bâkî olur.<sup>1534</sup>

Sühreverdî de fenâyı, bütün hazzardan sıyrılmak, hiçbir şeye karşı haz duymamak olarak tanımlar.<sup>1535</sup> Öyle ki böyle bir kimse kendisinden fânî olduğu, Cenâb-ı Hakk'la meşgul bulunduğu için bütün eşya ile alâkasını kesmiş olur.<sup>1536</sup>

Sühreverdî, fenânın ardından bakânın geldiğini söyler. Bakâyı ise, kulun kendisine ait olan şeylerden fânî ve Allah için olan şeylerle bakî olması şeklinde tarif eder.<sup>1537</sup>

Sühreverdî, mutlak mânâda fenâyı, Allah Teâlâ'nın emirlerinin kul üzerinde kesin bir hâkimiyet kurması olarak açıklar. Ona göre fenâ, Cenâb-ı Hakk'ın bütün tasarruf ve tecellîleri ile kulun üzerinde otorite tesis etmesidir.<sup>1538</sup>

Sühreverdî, fenâyı zahirî ve bâtinî fenâ olmak üzere ikiye ayırır:

Zahirî fenâyı; Cenâb-ı Hakk'ın fiilleri ile tecellî etmesi ve kulu, şahsî irâde ve

---

kendi iradesini Allah'ın iradesinde fânî kılması ve yok etmesidir. Bu durumda sâlik, "Lâ ma'bûde illallah", "Lâ maksûde illallah" ve "Lâ matlûbe illallah" der.

2.Fenâ fi'ş-şuhûd: Allah'tan başka bir şey görmeme, aşk ve vecdin tesiriyle her şeyi Allah'ın tecellîsi olarak görmektir. "Lâ meşhûde illallah" bu hâldeki sâliklerin sözüdür.

3.Fenâ fi'l-vücûd: Varlıkta fânî olmak, her şeyi Allah olarak görmek ve bilmek, bu hâle zevkle ulaşmaktır. Bu mertebede bulunanlar, "Lâ mevcûde illallah" derler. Kuşeyrî, er-Risâle, s. 68; Serrâc, Lüma', s. 292.

- 1533 Kuşeyrî, er-Risale, s.67. Ona göre kulun fiilleri, huyları (ahlâk) ve hâlleri olmak üzere üç değişik vasfı vardır. Fiiller kulun iradesine dayanan tasarruflardır. Huylar insanda doğuştan bulunur. Fakat sürekli bir tedavi ve terbiye ile değiştirilebilir. Hâller ise başlangıç itibarıyla (iradenin tesiri olmaksızın ilâhî bir hibe olarak) kula gelir, fakat ameller hâlis ve temiz olduğu nispette saflaşır (yani Allah'ın hibesi olan hâlleri, kul ihlaslı ameli ile daha da saf hâle getirir). Hâller bu bakımdan huy (ahlâk) gibidir. Zira kul kalbi ve iradesi ile ahlâkını düzeltmek için çalışıp fenâ huyları kendinden defetmeye uğraşırsa, Allah ona ahlâkını güzelleştirme imkânını lütfeder. Bunun gibi kul, bütün gücünü sarf ederek amelinin temiz ve ihlaslı olmasına devamlı olarak gayret ederse, Allah ona hâllerini saflaştırmayı, hatta tam ve mükemmel bir şekilde getirmeyi ihsan eder. Kuşeyrî, er-Risale, s.67

- 1534 Kuşeyrî, er-Risâle, s. 67; Serrâc, el-Lüma', s. 292; Sülemî, Tisâtü'l-Kütüb, Derecâtü'l-Muâmelât, s.33; a.m., Kitâbü Sülüki'l-Ârifin, s. 167; İbn Arabî, Fenâ Risalesi, Ter: Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 2006, ss. 35-7; Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri, s. 175; Ayrıca; Eric, Geoffroy, Süfism: Love & Wisdom, "Approaching Süfism", World Wisdom, Inc, 2006, s. 60.

- 1535 Sühreverdî, fenâyı, terk-i ihtiyar ve fiil-i ilâhîye vukûfun adı olarak tanımlar.Sühreverdî, Avârif, vr.49a.; a.m., İrşâd, vr.7a.

- 1536 Sühreverdî, Avârif, vr.168b. Sühreverdî, bu hâle örnek olarak Amir b. Abdullah'ın şu sözünü nakleder: "Kadın mı, yoksa duvar mı gördüm. Hiç aldımıyorum."

- 1537 Sühreverdî, Avârif, vr.168b; a.m., İrşâd, vr.7a. Kuşeyrî de bu konuda aynı kanaattedir: "Cehlinden fânî olan, ilmi ile bâkî olur; şehvet ve arzudan fânî olan, Allah'a dönüş hâli ile bâkî olur; dünyaya rağbet etmekten fânî olan, zühd ile bâkî olur; hevâ ve hevesinden fânî olan, Allah Teâlâ'nın irâdesi ile bâkî olur. Diğer bütün sıfatlar için de aynı şey söylenebilir. Kuşeyrî, er-Risale, s.67; Konunun farklı bir tarzda izahı için bkz: Hökelekli, Din Psikolojisi, ss. 327-8.

- 1538 Sühreverdî, Avârif, vr.169a.

ihtiyarından arındırması olarak tarif eden Sühreverdî, bu makama eren sûfnin kendisine ve başkasına ait olan hiçbir şeyi, onlara izafe etmeden, Cenâb-ı Hakk'a ait tecellîler olarak gördüğünü ve bütün muamelesine, bu görüşünün oranında Allah'la devam ettiğini kaydeder. Bu hâle örnek olarak da fenânın bu makamına erdirilen bazı kimselerin günlerce yiyip içmediklerini duyduğunu anlatır. Bu kimselerin, Cenâb-ı Hakk'ın fiilinin kendilerine tecellîsi ve istediği ve dilediği gibi, kendisini doyuracak birisini gönderinceye kadar bu hâl üzere devam ettiklerini kaydeden Sühreverdî, bunu fenânın ta kendisi olarak niteler. Çünkü ona göre, böyle bir kimse, Allah'tan başkasına ait fiilleri ortadan kaldırmak suretiyle, yalnızca Cenâb-ı Hakk'ın fiiline nazar ettiği için, hem kendisinden, hem de başkalarından fânî olmuş ve bunların etkilerinden kurtulmuştur.<sup>1539</sup>

Sühreverdî, bâtnî fenânın ise; kulun bazen Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarını, bazen de zât tecellîlerinin azametini müşahade etmekle meydana geldiğini düşünür. Bu hâle ulaşmış bir sûfnin iç dünyasına bütünü ile Cenâb-ı Hakk hâkim olduğu için kendisinde ne nefisten gelen hâcis, ne de şeytandan gelen visvâs kalır.<sup>1540</sup>

Sühreverdî, fenâ makamının göstergesi olarak kulun duygularının kaybolmasını şart koşmaz. Ona göre bazı kimselerde duygular kaybolabilir. Fakat bu mutlak olarak fenânın sonuçları anlamına gelmez.<sup>1541</sup>

Sühreverdî, zahirî fenâyı, kalb ve hâl sâhiplerin fenâsı olarak, bâtnî fenâyı ise, hâl bağı çözülüp salıverilen ve serbest bırakılan kimselerin fenâsı olarak niteler.<sup>1542</sup>

Sühreverdî, fenâ ve bakâ hakkında hulasa mahiyetinde şunları kaydeder: “Kendi şahsî ve beşerî irâde ve ihtiyarını terk ederek Cenâb-ı Hakk'ın fiilini bekleyen kişi fenâyâ ermiştir. İşlerinin teferruatında bile gönlünü Allah'a yönelterek her konuda O'nun iznini bekleyen kişi de fenâyâ ermiştir. Cenâb-ı Hakk tarafından ihtiyarı kendisine iade edilen, bir izin veya fiil beklemeksizin dilediği gibi irâdesini kullanıp, tasarruf yetkisi tanınan kişi de bakâ mertebesine ermiştir. Bakâ makamına erişen kişiyi, Hakk, halktan engellemez, halk da Hakk'tan engelleyemez. Fenâ hâlinde bulunan kimse ise, Hakk ile halktan perdelenmiştir.”<sup>1543</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, fenâyı kişinin kendi irade ve ihtiyarını terk ederek, Allah'ın fiilini beklemek olarak görmektedir. Bakâyı ise, kulun iradesinin Hakk tarafından kendisine geri iade edilmesi ve onun da bir izin beklemeden kendisince tasarrufta bulunduğu makam olarak tarif etmektedir.<sup>1544</sup>

1539 Sühreverdî, Avârif, vr.169a; a.m., Futuhât, vr. 7a.

1540 Sühreverdî, Avârif, vr.169a; a.m., Futuhât, vr. 7a. Sühreverdî, zahirî ve bâtnî fenâyı şu şekilde izah eder: “İrade hevânın en latif olan kısmıdır. İradenin fanî olması fenâ-ı zahirîdir. Fenâ-ı bâtnî, Hakk'ın vücudu ve müşahadenin meydana getirdiği nurun parıltısıyla, vücut ve varlık izlerinin yok olmasıylaadır ki, o da tecellî-i zât anında olur. Dünyada yakînin en üstün derecesi budur. Cenâb-ı Hakk'ın zatının bizzat tecellîsi ise ancak ahirette olacaktır. Bu tecellîyi müşahade sadece Hz. Peygamber (s.)'e Mîraç Gecesinde nasip olmuştur.”Sühreverdî, Avârif, vr.49a.

1541 Sühreverdî, Avârif, vr.169a.

1542 Sühreverdî, Avârif, vr.169b; a.m., Futuhât, vr. 7a.

1543 Sühreverdî, Avârif, vr.169b.

1544 “Fenâ ve bakâ hâlinin izahı sadedinde Sühreverdî şu açıklamayı yapar: “Şahsî tedbiri terk etmek, kişinin kendisini Cenâb-ı Hakk'ın irâdesinde yok etmesi ve fenâyâ ermesi demektir. Kulun tedbir ve ihtiyarına sahip olması, Allah'ın kuluna kendisi ile tasarruf edebileceği bir ihtiyar ve tercih kabiliyetini vermesi demektir. Yaptığını Hakk'la yapan, düşündüğünü Hakk'la düşünen ve O'nun emir ve yasaklarına aykırı ufak bir

## 9. SABIR

Arapça bir kelime olan sabır, lügatte, tahammül etme, direnme, birini bir şeyden engelleme, hapsetmek, tutmak, alıkoymak, dayanmak, elem ve belalara şikâyeti terk etmek gibi manalarına gelir.<sup>1545</sup>

Tasavvufta ise sabır; başa gelen musibetlerden dolayı Allah'tan başka hiç kimseye şikâyetçi olmamak, sızlanmamak, yakınmamak ve kendine acındırmamak demektir. Kul, karşılaştığı sıkıntı ve belaların verdiği üzüntüyü sadece Allah'a arz eder ve O'nun inâyetini ister.<sup>1546</sup>

Sabır, benliğin zorluklara tahammülüdür.<sup>1547</sup>

Sabır, müştaklarıyla beraber Kur'ân-ı Kerim'de altmış dokuz yerde geçmektedir.<sup>1548</sup>

Sülemî (ö.412/1021)'ye göre sabır, başa gelen bela ve musibetlere dayanarak onlardan lezzet almaktır. İnsanların çoğunun bildiği sabır, aslında "tasabbur (zoraki sabır)"dur. Asıl sabır bela oklarına hedef olup lezzet almaktır.<sup>1549</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)'ye göre ise sabır, yüzü hiç ekşitmeden acıyı yudum yudum içine sindirmektir.<sup>1550</sup>

Yine Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)'ye sabrın ne olduğu soruldu. Dedi ki: "Zorluk ve sıkıntı zamanı geçinceye kadar, rızık sıkıntısına Allah için tahammül göstermektir."<sup>1551</sup>

Sehl ise "Sabır, felâketler karşısında kurtuluşu Allah'tan beklemektir." demiştir.<sup>1552</sup>

Ebû Ali Dekkâk (ö.405/1014), sabrı şöyle tanımlar; "Sabrın tarifi ve sınırı takdire itiraz etmemektir."<sup>1553</sup>

---

şeye yönelemeyen kimsenin durumu bakâ makamıdır. Bu makam, kulun kendisinde var olan beşerî istek, temayül ve tavirlardan sıyrılarak her zaman Hakk'la birlikte olan bir varlığa kavuşmasıdır. Böyle bir kulda, zerre kadar eğrilik kalmaz. Kullukla zahiri ve bâtnı dosdoğru olur. İlim ve amel, zahiri ve bâtnını mamur eder. Allah'a karşı itaat, ibâdet ve iftihara sarılarak her an Cenâb-ı Hakk'ın huzurunda bulunduğu inanan ve ona göre davranan bir nefis ile Allah'a yakınlık (kurbîyyet) duyma makamına yerleşir."Sühreverdî, Avârif, vr.157a.

1545 er-Râzî, Muhtârü's-Sihâh, s. 375; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 474; İbn-i Manzûr, Lisan, c.IV, ss. 437-42; İbn Fâris, Mu'cem, c.III, s.329; Asım Efendî, Kamus, c.II, s.458; Tehânevî, Keşşâf, c. II, s. 823; el-Cürcânî, et-Ta'rîfât, s.172; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhîr, ss.541; el-Münâvî, et-Tevfîk, s.447; Abdü'l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 824-5; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasîr, s. 506; Komisyon, el-Müncid, ss.414-415; İbn Kayım el-Cevziyye, Uddetü's-Sâbirin ve Zahiretüş-Şâkirîn, (Sabredenler ve Şükredenler), Ter: Zeynelabidin Tatlıoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 15.

1546 Serrâc, el-Lüma', s.47; Kelâbâzî, Ta'arruf, ss.143-144; Kuşeyrî, er-Risâle, s.183; Kübrâ, Usûl-i Aşere, s.63-4; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Kitâbü Sülûki'l-Ârifin, s. 159; Gazâlî, İhyâ, c.IV, s.80; Hacı Bektaşî Veli, Makâlât, s.56; Kâşânî, Mu'cem, s. 246; Ateş, İslam Tasavvufu, s. 300; Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, s. 131; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss.165-166; Yılmaz, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss.179-181; Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar, s.108; Cebecioğlu, TTDS, ss. 529-30.

1547 Sabır hakkında geniş bilgi için Serrâc, el-Lüma', ss.47-8; Kelâbâzî, Ta'arruf, s. 94; el-Mekkî, Kütü'l-Kulüb, c. I, s.324; Gazâlî, İhyâ, c. IV, s. 80; Kuşeyrî, er-Risâle, ss. 183-8; Kâşânî, Mu'cem, s. 246; Abdülkâdir Geylânî, Fethu'r-Rabbânî, s. 30; Öztürk, Mustafa, İbn Cüzey'in Tefsirinde Tasavvuf, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 11, ss.208-9.

1548 Bakara,45,153,175; Âl-i İmrân, 120,125,186.

1549 Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Kitâbü Sülûki'l-Ârifin, s. 159; Ankaravî, Minhâcû'l-Fukara, s. 269.

1550 Kuşeyrî, er-Risâle, s.183; İrşâd, vr.19b.

1551 Serrâc, el-Lüma', s. 48.

1552 Sühreverdî, Avârif, vr 159a; Kelâbâzî, Ta'arruf, s.143.

1553 Kuşeyri, er-Risâle, s. 188.

Zünnûn (ö. 245/859) şöyle demiştir: “Sabır, muhâlefetten uzaklaşmak ve belalar ve sıkıntılar çoğaldığında sakin olmak ve maişet meydanında fakirlik çöreklediğinde istiğna hâlini izhar etmektir.”<sup>1554</sup> “Sabır nimet ile sıkıntı hâllerinin ikisinde de gönlü hoş tutarak aralarında ayırım gözetmemektir.”<sup>1555</sup>

Bazıları ise, sabır bela geldiğinde şikâyet etmemektir, demişlerdir.<sup>1556</sup>

Safer Baba da sabrı, “acıya katlanmak, onu geçirmek için mukavemet etmektir ki her ferahın, her muvaffakiyetin anahtarıdır.” diyerek tanımlar.<sup>1557</sup>

Sabır; îtidâli muhâfaza etme, tahammül gösterme, acıya katlanma, sıkıntı ve meşakkatlere karşı soğukkanlılıkla mukâvemet etme, aklın ve dînin gösterdiği yolda sebât etme mânâlarına gelir. İmam Nevevî şu açıklamayı yapar; “Sabır, nefsi emredilen şeyleri yapmaya mecbur kılmaktır. Bu da ibâdetlerin meşakkatlerine, belâlara ve günah dışındaki zararlara tahammülle gerçekleşir.”<sup>1558</sup>

Günümüz psikolojisi açısından sabır, inancın özüdür. Sabır, tasavvufi hayatın bir tür anahtarı durumundadır.<sup>1559</sup> Sûfî, kötü yıkıcı duygularını durdurmada hep sabrı kullanır. İç huzur ve ahenk bu şekilde temin edilir.<sup>1560</sup>

Sühreverdî, ise sabrı, kazanın ve kaderin cilveleri karşısında şikâyeti terk etmek suretiyle nefsi hapsetmek olarak tanımlar.<sup>1561</sup>

Sühreverdî, sabrın çeşitleri<sup>1562</sup> hakkında Ebû Ali Dekkak (ö.405/1014)’dan şu nakilde bulunur: O şöyle demiştir: “Sabır çeşitli kısımlara ayrılır: Kişinin kendi yaptığına sabır, kişinin kendi yapmadığına sabır. Kişinin kendi yaptığına sabretmek de iki kısma ayrılır: Allah’ın emrettiği şeyi yapmaya <sup>1563</sup> ve Allah’ın nehy ettiği şeyi terk etmeye sabır göstermektir. Kişinin kendi yapmadığına sabır ise meşakkat olan hususlarda Allah’ın hükmünün bir neticesi olarak insana gelenlerden doğan sıkıntılara sabretmektir.”<sup>1564</sup>

Sühreverdî sabrı, farz ve fazilet olmak üzere iki kısma ayırır. Farz olan sabrı, farzları edâ ve haramlardan kaçınmak için gösterilen sabır olarak nitelendiren Sühreverdî, fazilet olan sabrı ise; fakra karşı gösterilen sabır, felâketle ilk karşılaşıldığında sığacağı sığacağına gösterilen sabır, açlığı ve güçlükleri gizlemek, şikâyeti terk etmek için gösterilen sabır, fakirliği gizlemek için gösterilen sabır, ilâhî lütuf ve kerametleri, âyetleri ve ibretleri

1554 Sühreverdî, İrşâd, vr. 19b.

1555 Sühreverdî, İrşâd, vr. 20a.

1556 İbn Kayim el-Cevziyye, Uddetü’s-Sâbirîn, s. 17; Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Cevâmiu’l-Âdâbi’s-Sûfiyyeti, ss. 40, 57.

1557 Safer Baba, Tasavvuf Terimleri, s.240.

1558 Kaya, Üsve-i Hasene, c.I, s.

1559 Martin Heidegger’e göre de sıkıntı “tam ayırdedici rûh hâli”dir. Bu ruh hâli insanı değişmez sınırlılığı ile yüz yüze getirerek, dünyanın korkunçluğunu açığa çıkarır. Yine sıkıntı, insanın sınırlılığı gibi, onun geçiciliğini de açığa çıkarır. Yani onun ölümlüğünü ortaya çıkarır. Frank Magill, Ekzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği, Dergah Yayınları, İstanbul 1992, s. 57.

1560 Sayar, Sûfî psikolojisi, s. 25-6.

1561 Sühreverdî, Rahîku’l-Mahtûm, 19. vr.

1562 Sabrın çeşitleri hakkında geniş değerlendirme için bkz:İbn Kayim el-Cevziyye, Uddetü’s-Sâbirîn, ss. 23-54; Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Kitâbü Sülûki’l-Ârifin, s. 159.

1563 Sühreverdî, Nüğbetü’l-Beyân, vr. 12a.

1564 Sühreverdî,İrşâd, vr. 19b.

görmeyi sağlamak için gösterilen sabır<sup>1565</sup> olarak tarif eder.<sup>1566</sup>

Görüldüğü gibi Sühreverdî, farz olan evamir-i İlahiyyeyi yerine getirme ve haramlardan uzak durma hususlarındaki sabrı farz olarak kabul etmektedir. Çünkü farzları terk haram olduğu gibi, nehylerden kaçınmak da farzdır. Bu durumda, farzı İfa ve haramdan ictinab farz olmaktadır.<sup>1567</sup> Bunları gerçekleştirmek ise, gerçekten ciddî bir sabrı gerekli kılmaktadır ki bu sabrın hükmü de farzdır.<sup>1568</sup>

Sühreverdî, belâ<sup>1569</sup> ve musibetler ve benzeri durumlar için gösterilmesi gerekli olan sabrı fazilet olarak görmektedir. Bu anlamdaki farklılık gerçekten mühimdir. Çünkü fazilet olan sabrı, farz olan sabırla aynı kategoride değerlendirmemiz insanlara kaldıramayacakları bir yük yüklemek olacaktır. Mü'minler farzı edaya ve haramlardan kaçınmaya mecbur olduğu hâlde<sup>1570</sup> bela ve musibetlere sabretmek farz kılınmamıştır.<sup>1571</sup> Bu hâl sadece kişinin nakisliğine işaret sayılır.

Sühreverdî, bu sayılan çeşitlerden başka, ilâhî hukuka riâyet ve menfî hâtırdan kurtulmak için, Allah'a karşı gösterilmesi gereken, bir başka sabır türünden daha bahseder. "Sabrın farz ve fazilet olan çeşitleri pek çoktur, insanların çoğu sabrın bu kısımlarını yerine getiriyor fakat, murakabenin sıhhati, ilâhî hukuka riâyet ve menfî hâvâtırdan kurtulmak için Allah'a karşı gösterilmesi lâzım gelen sabrı yapamıyorlar."<sup>1572</sup> diyen Sühreverdî, bu tür sabrın genel olarak ihmal edilen ve hatta farkında olunmayan bir sabır çeşidi<sup>1573</sup> olduğunun altını çizer.

Sühreverdî, nimetlere karşı sabrı da sabrın bir çeşidi sayar.<sup>1574</sup> Ona göre bu sabır, verilen nimetleri Allah'a isyanda kullanmamak şeklinde yerine getirilmelidir.<sup>1575</sup>

Bu konuda Sühreverdî, Sehl b. Abdullah'ın şöyle dediğini nakleder: "Afiyet ve iyiliklere karşı sabretmek, belâ ve musibetlere karşı sabretmekten daha güçtür."<sup>1576</sup>

Yine Sühreverdî, Ashâb-ı Kirâm'dan bazılarının da, "Sıkıntı ve güçlüklerle imtihan edildik sabrettik ama, bolluk ve genişliğe müptelâ olduğumuzda sabredemedik." dediklerini<sup>1577</sup> sabrın niteliğini anlatmak üzere nakleder.

1565 Sühreverdî, Avârif, vr 155a.

1566 Sühreverdî, nefsin hoşlandığı her şeye karşı direnmeyi sabır olarak niteler. "Mürîdin sermayesi nefsin hoşlandığı herkese sabır göstermektir. Zaruret ve fakirlik hâlinde başına gelecekleri rıza ve sabırla karşılar. Az olsun çok olsun nefsinin hoşlandığı hususlarda muarızayı ve istemeyi terk eder." İrşad, vr. 37b; Ayrıca bkz: Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Cevâmiu'l-Âdâbi's-Süfiyyeti, s. 55.

1567 Sühreverdî, Nüğbetü'l-Beyân, vr. 12a.

1568 Kübrâ ise sabrı, Nefsin alışkanlıklarına karşı direnme olarak tarif eder.Kübrâ, Usûl-i Aşere, s.64.

1569 Sühreverdî, Nüğbetü'l-Beyân, vr. 8a.

1570 Çağrı, Mustafa, "Musibet", TDVİA, İstanbul 2006, c.XXXI, ss. 255-6.

1571 Sühreverdî, Avârif, vr 155a-b.

1572 Sabır çeşitleri hakkında bkz: Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Kitâbü Sülûki'l-Ârifin, s. 159.

1573 Sühreverdî, Nüğbetü'l-Beyân, vr. 51a.

1574 Sühreverdî, Makâmâtü'l-Erbâin, 26b; a.m., Avârif, vr 155b.

1575 Sühreverdî, Avârif, vr 155b.

1576 Sühreverdî, Avârif, vr 155b.

1577 "Ve işte böyle, sizi ortada yürüyen bir ümmet kıldık ki, siz bütün insanlar üzerine adalet örneği ve hakkin şahitleri olasınız, Peygamber de sizin üzerinize şahit olsun. Daha önce içinde durduğunuz Kâ'be'yi kible yapmamız da şunun içindir: Peygamber'in izince gidecekleri, iki ökçesi üzerinde geri döneceklerden ayrıalım. Bu iş elbette Allah'ın hidâyet ettiği kimselerin dışındakilere çok ağır gelecekti." Bakara, 143.



“Rıza ve gazapta orta yola riâyet, insanların övgüsüne karşı direnme, belâ ve musibetlere tahammül için gösterilen sabır da sabrın çeşitlerindedir.” diyen Sühreverdî, bu sözleriyle itidalin bir sabır çeşidi olduğunu vurgulamaktadır. Kur’ân-ı Kerim, Ümmet-i Muhammed’i vasat bir ümmet olarak niteler.<sup>1578</sup> Bu hâle ulaşmak için kişinin sabır göstermesi gereklidir.

Sühreverdî, sabrın en zor çeşidinin ne olduğu ile ilgili konuyu izah etmek için şu hadiseyi nakleder:

“Adamın biri Şiblî’nin önünde durmuş ve “Sabırlılar için katlanması en güç olan sabır hangisidir?” diye sormuş. Şiblî: “Allah için sabır.” Adam : “Hayır” demiş. Şiblî: “Allah ile birlikte sabır.” demiş. Adam, “Bu sefer de olmadı” demiş. Şiblî: “Peki onun hangisi olduğunu sen söyle.” demiş. Adam: “Allah’tan ayrı kalmaya sabır!” cevabını verince Şiblî, öyle bir bağırdı ki az kalsın canını verecekti.”<sup>1579</sup>

Sühreverdî, bu olayı şöyle yorumlar:

“Sabırlılar için dayanılması en güç sabır çeşidi olan “es-Sabrü anillah”, müşahede makamlarının en yüksek derecelerinde meydana çıkar. Kul bu makamda Cenâb-ı Hakk’tan ve O’nun azametinden utanır. Huzûr-ı İlâhî’de bulunmanın hassasiyetini hisseder. Basireti, Rabbinden utancından erimiş, ezilmiş ve büzülmüş hâle gelir. İlâhî feyz ve bereket mevkilerinde varlığı kaybolur. Hakk’ın tecellilerindeki azameti hissetmesinden dolayı kendini gizlemeye ve kaybetmeye çalışır, işte bu tür sabır, sabrın en zor olanlarındandır. Çünkü “es-Sabrü anillâh”, Hakk’ın celâl tecellilerinin gereğini yapmak için mevcut hâlinin devam ettirilmesini ister. Ruh da, basiretinin Hakk’ın cemâl tecellilerinin nuru ile sürmelenmesini arzu eder. Nefs, sabrın bütün çeşitlerine karşı direndiği gibi, ruh da Allah’tan sabra karşı gelir. Allah’tan uzak kalmaya sabrın zor olmasının sebeplerinden biri budur.”<sup>1580</sup>

Anlaşılabacağı gibi Sühreverdî, sabrın derunî bir çok mertebelerinden bahsetmektedir. Ruhunun, Cemal tecellilerinden nasibini almayı istemesine rağmen, celal tecellilerinin tesiri ile basireti erimiş bir hâlde bulunan kulun, Allah’tan ayrı kalmaya karşı gösterdiği sabır gerçekten de en zor sabır çeşididir.

Sühreverdî, sabrın en faziletli olarak, himmet ve gayreti bütünüyle Allah’a yönelik olarak bulundurmaya, kalbi sâdik bir murakabe ile gözetim altında tutmayı ve onun düşük hatırlarla ilgisini kesmeyi görür.<sup>1581</sup>

Gerçekten de bütün himmeti Allah’a yönelik bulundurmak demek, evâmîr-i İlahiyyeyi canla başla yerine getirmeye hazır oluş demektir. Kalbi sadık bir murakabe ile daima kontrol altında tutmak ise nefsin ve şeytanın vesveselerine karşı daim uyanık bulunmak ve haramlara karşı teyakkuz hâlinde durmak demektir. Yine kalbini muvafık olmayan hatırdan uzak tutulmaya çalışmak da onun selameti açısından mühim bir hadisedir.<sup>1582</sup>

1578 Sühreverdî, Avârif, vr 159a.

1579 Sühreverdî, Avârif, vr 159a.

1580 Sühreverdî, Avârif, vr 155a.

1581 Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Cevâmiu’l-Âdâbî’s-Sûfiyyeti, s. 41, 65, 82.

1582 Sühreverdî, Avârif, vr 155a.

Kişinin bu durumların devamına göstereceği sabır, kendisini haramlardan ve havâtrdan uzak tuttuğu gibi, farzları da edaya hazır hâlde bulunduracaktır. Şu hâlde bu sabrın en faziletli sabır olması tabiatıyla gerçeği yansıtan bir tespittir.

Sühreverdî, tevbenin ancak gerçek bir mücâhede ile sahih olacağını belirttiikten sonra, kulun, mücâhedesinde muvaffak olmasının şartının da ancak sabır olduğunu ifade eder. Ona göre mücâhede ancak sabırla tamamlanır.<sup>1583</sup> Sâlik sabredince mücâhedesinde başarılı olur. Bu mücâhede ise sâlikin tevbesinin sahih olmasını temin edecek en mühim unsurlardandır.

Sühreverdî, sabrın azlığının, nefsin kötü huylarından, iyiliklere karşı direnmesi ve isyan etmek istemesinden kaynaklandığını düşünür. Bunun çaresi olarak da Tевbe-i nasûhu işaret eder. Tевbenin nefsi yumuşatacağını ve bu suretle de ondaki tabii özellik ve kötülükleri ortaya çıkararak onu tedavi edeceğini ifade eder. Çünkü nefis, murakabe ve muhasebe ile saflaşır, hevâ ve hevese tâbi olmakla tutuşan ateşi söner. Bütün bunlar ise ancak ciddi ve sadık bir sabır ile mümkün olabilecek hâllerdendir.<sup>1584</sup>

Sühreverdî, “Her şeyin bir özü vardır. İnsanın özü akıl, aklın özü de sabırdır.” şeklindeki sözü şu şekilde açıklar:

“Sabır, nefsi olgunlaştırır. Bu olgunlukla nefis yumuşar ve sabır, sabreden kişide alıp verilen nefes gibi dolaşmaya başlar. Kişi, zahirî ve batinî her türlü menfî, mekruh ve kötülüklerden sakınmak için sabra muhtaçtır. İlim yol gösterir, sabırsa bu yolu kabul eder. Sabrın kabulü olmaksızın, ilmin yalnızca yol göstermesi pek fayda sağlamaz. Zahirde ve batinde yöneticisi ilim olan kişinin bu durumu, ancak sabrı kendisine mesken ve makam olması ile tamamlanır. İlim ve sabır, rûh ile ceset gibi birini diğerinden ayırmak mümkün olmayan iki ana unsurdur. Her ikisinin de aslı ve dayanağı akıldır. Her ikisi, kaynakları bir olduğu için birbirinin akrabasıdır. Akıl, sabırla nefse hâkim olur, ilimle de ruha doğru yükselir. İlimle sabır, her biri kendi yerinde sapsağlam durduğu sürece rûh ile nefis arasında bir berzah, bir ayırıcı rolünü oynarlar. Bu konuda, gerçek bir itidal ve apaçık bir adalet vardır.”<sup>1585</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, kişinin, zahirî ve batinî her türlü menfî, mekruh ve kötülüklerden sakınmak için sabra muhtaç olduğunu, kişinin kalbinde olan ilmin yol gösterici olduğunu, sabrın ise bu yolu kabul edeceğini, bu sabrın kabulü olmaksızın ilmin yalnızca yol göstermesinin pek fayda sağlamayacağını ifade etmektedir. Zahirî ve Batinî, her hâlde ilimle hareket eden kişinin bu hâlinin teyid edilip tamamlanması için ilmin gereklerini ifade sabırlı olması gerekir. Sühreverdî, ilim ve sabrın dayanağının ve aslının akıl olduğunu düşünür. Gerçekten de akli olmayanın ilmi olamayacağı gibi ilmi ve akli olmayanın da sabrı olamaz. Sabır ancak akıllı kişinin kâridir. Akıl nefse ancak sabır sayesinde hakim olur.<sup>1586</sup>

1583 Sühreverdî, Avârif, vr 155b; bu anlamda Sülemî de sabrın etkisinden bahsetmiştir. Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Kitâbü Sülûki'l-Ârifin, s. 159; Jaspers de, “acı çekmeden dolayı varoluş uyanır” diyerek, belâ ve musibetin insanın gerçek benliğini bulmasına vasıta olacağına dikkatleri çekerek, sabrın kişinin tekamülündeki rolüne işaret etmektedir. Jasper, Felsefeye Giriş, s. 121.

1584 Sühreverdî, Avârif, vr 159a.

1585 Bu manada, Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) şöyle demiştir: “Muhakkak Cenâb-ı Hakk mü'minlere imanı; imana akli; akla da sabrı bir lütuf olarak ihsan etmiştir. İman, mü'minin; akıl, imanın; sabır da aklın süsü ve zinetidir.” Sühreverdî, Avârif, vr 159b.

1586 Zümer, 10.

Sühreverdî, sabrın fazileti sadedinde “Ancak sabredenlere, mükâfatları hesapsız olarak ödenecektir.”<sup>1587</sup> âyetinde herkesin ücretinin ve mükafatının mahdûd ve sınırlı olduğu hâlde, sabredenlerin ecrinin, sonsuz ve hesapsız olacağını izah eder.<sup>1588</sup> Mükafatının hesapsız olarak verilecek olması sabrın faziletini anlatmaya kafidir.<sup>1589</sup>

Aynı cümleden olarak, Cenâb-ı Hakk, Peygamberimiz (s.)’e: “Sabret, Senin sabrın ancak Allah (ın yardımını)’ladır. Onlara da üzülme. Kurdukları tuzaklardan da sıkıntıya düşme.”<sup>1590</sup> şeklindeki hitabını, Allah’ın sabrı, kendi zâtına izafe etmesi olarak yorumlar.

Sühreverdî, sabredenleri de makamlarına göre üçe ayırma taraftarıdır. O, bu düşüncesini, Ebu’l-Hasan b. Salim’in şu sözleriyle dile getirir: “Sabredenler mutasabbır, sâbir ve sabbâr (sabûr) olmak üzere üç çeşittir.

Mutasabbır; Allah’ta sabreden kişidir. Bir defa sabreder. Diğerinde sabretmez. (Sabırda sıkıntı çeken kimsedir.)

Sâbir: Allah’ta ve Allah için sabreden ve asla sabırsızlık göstermeyen kişidir. Fakat az da olsa zaman zaman ondan şikâyetler vuku bulabilir. Sabırsızlık göstermesi mümkündür.

Sabbâr (sabûr) sabrı, Allah’ta, Allah için ve yalnız Allah’la olan kişidir. (Sabrını hayatının akışı içinde daimî bir şuur hâline getirendir.) Böyle birinin başına bütün felâketler gelse, yine de bir an bile sabırsızlık göstermez. Cenâb-ı Hakk’a karşı durumu yönüyle onda, zerre kadar değişiklik olmaz.”<sup>1591</sup>

Bu anlamda “sabr” ile “tasabbur” arasında da fark vardır. “Sabır, nimet ile sıkıntı hâllerinin her ikisinde gönlü hoş tutarak, aralarında ayırım gözetmemektir. Tasabbur ise sıkıntının ağırlığını hissetmekle beraber bela ile sakin olabilmektir.”<sup>1592</sup>

Sühreverdî, Seh’ın “Sabır, sabırda da sabretmektir.” şeklindeki sözünü şu şeklide yorumlar: Yani, içinde bulunduğu hâlden çıkış yolunu beklememen demektir.<sup>1593</sup> Nitekim Cenâb-ı Hakk: “Antlaşma yaptıkları zaman antlaşmalarını yerine getirenler; sıkıntı, hastalık ve savaş zamanların da sabredenler, işte doğru olanlar onlardır, (Allah’ın azabından) korunanlar da onlardır.” buyurmuştur.

Görüldüğü üzere bu, sabrın, daha derin bir boyutudur. Kişi karşılaştığı olumsuz duruma direnç gösterir, fakat bir an evvel de bu durumdan kurtulmak ister. İşte bu hâl onun sabrına sabretmediğinin alâmetidir. Ancak kişi sabreder ve bu olumsuz hâlin

1587 Sühreverdî, Avârif, vr 159a.

1588 Sabrın fazileti hakkında İbrahim b. el-Havvas şu şiiri söylemiştir:

Eziyetlerin bütününden korkarak bir kısmına sabrettim. Nefsime sabırsızlık yüzünden düşeceği hatâdan korudum da öylece değeri yükseldi. Nefsime pek hoş olmayan bu eziyetlere alışınca kadar, onlara katlanmaya çalıştım. Eğer bu ezalara dayanmaya alışmasaydım nefsim buna dayanamazdı. Dikkat edin, zillet ve tezellül veren şeylerle izzet bulan ve şeref kazanan nice nefis vardır. Mal mülk sahibi olmak için: “Benden isteyin” diyen Allah’tan başkasına el açtığım zaman, zarar eder, helak olurum. Bütün gücümle bu belâlara sabredeceğim. Çünkü sabırda izzet ve yücelik vardır. Ne kadar az olursa olsun, bana verilen dünya ve dünyalığıma razı olacağım.” Sühreverdî, Avârif, vr 159b.

1589 Nahl, 127.

1590 Sühreverdî, Avârif, vr 159b.

1591 Sühreverdî, İrşâd, vr. 19b.

1592 Sühreverdî, Avârif, vr 159a.

1593 Bakara, 177.

kendisinden gitmesini ve kurtulmayı da bekleyip gözlemez. İşte bu durumda sabretmiş ve sabrına da sabretmiş demektir.<sup>1594</sup>

Sabır, dinin teşvik ettiği ahlâkî ve rûhânî bir sıfattır. Allâh'a îmânın bir tezâhürüdür.<sup>1595</sup> Sabrın gâyesi, beklenmedik olaylar ve içine düşülen güçlükler karşısında tedirgin olmamak, tahammül göstermek ve paniğe kapılıp uygunsuz bir harekette<sup>1596</sup> bulunmamaktır.

Ancak sabır; mahkûmiyete, meskenete ve zillete râzı olmak; haksız tecâvüzlere, insan haysiyetine gölge düşürecek saldırılara katlanmak ve bunlara ses çıkarmamak anlamına gelmez. Çünkü meşrû olmayan şeylere karşı sabretmek câiz değildir. Bunlara karşı fiilî ve sözlü mücâdelede bulunmak, eğer bu mümkün olmazsa en azından kalben buğz etmek gerekir.<sup>1597</sup> İnsanın kendi gücü ve irâdesiyle üstesinden gelebileceği kötülöklere katlanması yada giderebileceği ihtiyaçları karşısında lâkayt kalması sabır değil, acziyet ve tembelliktir.

Sabır konusunu Hazreti Mevlânâ'nın sabrın önemini anlatan şu beyitleriyle bitirelim: "Lokman da dedi ki: Sabır da iyi nefeslidir, nerede bir gam keder varsa onun gidericisidir.

Cenâb-ı Hakk, sabrı, Hakk'a yaklaştırmış ve bir biri arkasından zikretmiştir. Ey filan; "Ve'l- Asr" sûresinin sonunu dikkatle oku.

Cenâb-ı Hakk yüz binlerce kimya yarattı. Fakat insanoğlu, sabır gibi faydalı bir devâ görmedi."<sup>1598</sup>

1594 Bu manada Şiblî, "Aşk ve şevkin elemi, ayrılığın korkusundan dolayı, seven kişinin sesi kendisine ve çevresine zarar veriyor. Sabır buna katlandı. Sabır da bu sabırdan yardım istedi. Bu yüzden seven kişi, Allah'a: Senden sabır için de sabır istiyorum, diye bağırdı." Sühreverdi, Avârif, vr 159b.

1595 Hazreti Mevlânâ (ö.672/1273) da sabrın imandan kaynaklandığını şu mısraları ile izah etmiştir. Sabrın sonundaki ferec ü ferah kalbe imandan gelir. İmandaki zaaf, ümitsizlik ve karın ağrısıdır.Sabır, imanda baş tâci olur. Sabır olmazsa iman da olmaz.Hz. Peygamber buyurdu ki: Tabiatında sabır olmayan kimseye Allah Kemâl-i iman vermemiştir. Mesnevi, c.II, byt. 605.

1596 Musibet karşısında insan sıkıntısını başka insanlara anlatırsa sabrına hâlel gelip gelmeyeceği konusu tartışılmıştır. Acaba insan başına gelen bela ve musibeti başkasına anlatması sabra bir zarar verir mi? Bu mu-kadder soruya Dekkâk (ö.405/1014), şöyle demektedir; "Şikâyet etmeksizin başa gelen musibetleri açıklamak sabra zıt düşmez" Kuşeyrî, er-Risale, 188, Bu düşüncesini ispat etmek için Eyûb (a.s.)'ın "Başıma musibet geldi" Enbiyâ, 88, dediğini nakleder. Aslında bu âyetin, ümmetin zayıflarının nefes almaları için bir ruhsat olduğunu da ilave etmektedir. Kuşeyrî, er-Risale, s. 188, Fakat Ankaravî, sabrı, kulun şikâyetini Allah'tan başkasına yapmamasıdır, şeklinde tanımladıktan sonra, Eyub (a.s.) ile ilgili âyetleri; ki yukarıda zikrettiğimiz âyet ve bir de "Ben onu sabreden ne güzel bir kul olarak buldum. O işlerinde daima Allah'a yönelirdi." Sad, 30-31. Bu âyeti zikrederek o, Allah'a yapılan şikâyetlerin sabırsızlık demek olmayacağını belirtmektedir. Ankaravî, Minhacü'l-Fukara, s.269. Nitekim Yûsuf Suresinde Hz. Yakub (a.s.)'ın hüznü ve şikâyetini kullara değil, sadece Allah'a yapması, insanlara şikâyetlenmemesi şeklinde olan sabra, sabrı cemil, yani güzel sabır denilmektedir. "Gömleğinin üstünde sahte bir kan ile geldiler. (Hz.Yakub) dedi ki: "Bilakis nefisleriniz size (kötü) bir işi güzel gösterdi. Artık (bana düşen) hakkıyla sabretmektir. Anlattığınız karşısında (bana) yardım edecek olan, ancak Allah'tır." Yusuf, 18. (Hz.Yakub) dedi ki: "Ben derdimi ve hüznümü ancak Allah Teâlâ'ya arz ederim, ve ben Allah Teâlâ'dan sizin bilmeyeceğiniz şeyi bilirim." Yusuf, 86.

1597 Bu anlamda şu hadise oldukça calib-i dikkattir.Târik İbnu Şihâb anlatıyor: "Bayram hutbesini okuma işini namazdan önceye alan ilk kişi Mervan'dır. O, bu işe tevessül edince cemaatten birisi ayağa kalkarak: "Yanlış iş yapıyorsun, namazın hutbeden önce kılınması gerekir." dedi. Mervan: "Artık o usûl terk edildi." diyerek devam etmek istedi. Ebu Saîdu'l-Hudrî ortaya atılarak: "Bu adam, üzerine düşen vazifesini yaptı. Zira ben Hz. Peygamber (aleyhissalâtu vesselâm)'in şöyle söylediğini işittim: "Sizden kim (sünnetimize uymayan) bir münker görürse (seyirci kalmayıp) onu eliyle düzeltsin. Buna gücü yetmezse lisanıyla düzeltsin. Buna da gücü yetmezse kalbiyle buğzetsin. Bu kadarı imanın en zayıf mertebesidir." Melâhim 17, (4340); Müslim, İman 78 (49); Ebu Dâvud; Salâtu'l-İydeyn 248 (1140); Tirmizî, Fiten 11 (2173); Nesâî, 17 (8, 111); İbnu Mâce, Fiten 20, (4013).

1598 Mesnevi, c.III, byt. 1853.

## 10. ŞÜKÜR

Şükür, Arapça bir kelime olup, sözlükte iyiliğin kıymetini bilme ve iyilik yapana bu hissi gösterme, nimeti dile getirmek ve onun değerini bilmek, teşekkür etmek, iyiliği yapanı övmek, yapılan iyilik konusunda memnûniyet duyulduğunu dile getirmek, nankör olmamak,<sup>1599</sup> gibi manalara gelmektedir.

Tasavvuf terminolojisinde ise; yapılan iyiliği anarak makbule geçtiğini dile getirmek, bu iyiliği yapanı övmek, nankör olmamak ve sahip olduğu nimetlerin kıymetini bilmek şeklinde tarif edilmiştir. Ayrıca kul, Allah'ın nimetlerini dile getirir ve O'nu överse şükretmiş olur. Şükür nimetin artmasına da vesile olur.<sup>1600</sup>

Şükürün zıddı küfürdür. Küfür, örtmek, unutmak, nankörlük etmek ve nimeti görmezlikten gelmek anlamlarında kullanılmaktadır. Nitekim kâfire kâfir denilmesi, gerçeği örtmesi, hakkı gizlemesi sebebiyledir.<sup>1601</sup>

Şükür; ihsanda bulunanın nimetini itiraf ederek, ona minnet duygularıyla boyun eğmektir. Şekûr; şükür kökünden mübalağa ism-i fâildir. Çok şükreden, bütün çabasını şükre sarf eden, kalbi, dili, ve tüm bedeniyle her vakitte şükürle meşgul olan demektir.<sup>1602</sup>

Şükür, mecaz yolu ile Allah hakkında da kullanılır. Allah'ın şekûr olması, Allah'ın kullarının ameline sevap verici olması anlamındadır.<sup>1603</sup> Allah'ın şekûr olması, Allah'ın, az amele çok sevap vermesi olarak da açıklanmıştır. Bu nedenle Araplar, verilen otun azlığına rağmen semizliğini fazla gösteren hayvana "şekûr hayvan" tabirini kullanırlar.<sup>1604</sup>

Kulun Allah'a şükretmesi; O'nun nimetini, ihsanını anarak O'ndan övgüyle bahsetmesidir. Allah'ın kuluna şükretmesi ise; Allah'ın, kulun taati demek olan ihsanını kabul ederek onu övmesi anlamına gelmektedir.<sup>1605</sup>

Sühreverdî bu konuda klasik tasavvufî düşünceyle aynı kanaati taşımaktadır. Yüce Allah'ın şekûr ismiyle tavsif edilmesinin, hakiki mânâda değil, mecazî mânâda kullanıldığını ifade eden Sühreverdî, Allah'ın eş-Şekûr olmasının anlamını, şükretmelerinden dolayı kullarını mükafatlandırması olarak kabul eder. Bu düşünceden hareketle şükürün karşılığı şükür olarak görülmüştür.<sup>1606</sup> Allah'ın şekûr oluşunun anlamını Sühreverdî de kolay amele çok sevap vermesi şeklinde anlar.<sup>1607</sup>

1599 er-Râzî, Muhtârû's-Sihâh, s. 354; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 461-2; İbn-i Manzûr, Lisan, c.IV., s.424; Asım Efendi, Kamus, c.II, s. 447; Tehânevî, Keşşaf, c.I, ss.288, 747; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhît, ss.537-8; el-Münâvî, et-Tevfîk, s. 435; Abdü'l-Münim el-Hıfnî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 815; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.490; Komisyon, el-Müncid, ss.397-398; Ulu-dağ, TTS, s. 460; Cebecioğlu, TTDS, s. 677.

1600 Kelâbâzî, Ta'arruf, s.150; Kuşeyrî, er-Risâle, s.173,248; Gazâlî, İhyâ, c.IV, s.78; Hacı Bektaşî Veli, Makâlât, s.56; Kâşânî, Mu'cem, s. 250; Ankaravî, Minhâcü'l-Fukara, s. 268; Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, s.133; Ateş, İslam Tasavvufu, s.308; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s.168; Yılmaz, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 183.

1601 Âsım Efendi, Kâmus Tercümesi, "kfr" md.

1602 er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 461-2; Abdü'l-Münim el-Hıfnî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 815; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.490; Kuşeyrî, er-Risale, s.174.

1603 Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s. 490.

1604 Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c. VI, s. 3953.

1605 el-Cürçânî, et-Ta'rîfât, s.169; Mahmud, Abdülhâlîm, Muhasibi, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri, Ter: M. Beşir Eryarsoy, İnsan Yay., İstanbul 2005, s. 171.

1606 İrşâd, vr. 18b-19a.

1607 Sühreverdî, İrşâd, vr. 18b.

Hakiki manada kulun şükrüne gelince; Allah'ın kendisine verdiği nimeti dili ile ikrar ve kalbi ile tasdik etmektir.<sup>1608</sup> Kulun, Allah'ın bahşettiği göz, kulak ve bunlar dışındaki bütün nimetlerini yaratılış gayesine uygun olarak kullanmasıdır.<sup>1609</sup>

Bu kelime, Kur'ân-ı Kerim'de müştakları ile birlikte yetmiş beş yerde geçmektedir.<sup>1610</sup>

Kuşeyrî (ö.465/1072)'ye göre şükür, ihmanda bulunanın nimetini ona boyun eğerek itiraf etmektir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) ise şükürü, "Kendini nimete ehil ve layık görmemek" olarak tanımlar.<sup>1611</sup>

Gazâlî (ö.505/1111) ise, şükürü, nimeti bilme, elde edilen nimet sebebiyle sevinç duyma, nimete karşılık olarak yapılması gerekeni, dil, beden ve kalb ile yerine getirmek<sup>1612</sup> şeklinde tarif eder.

Sühreverdî, şükür kelimesinin lügatte; açmak ve açığa çıkarmak anlamında<sup>1613</sup> olduğundan hareketle, nimetlerin dil ile sayılıp, zikredilmesi ve yayılmasını şükür olarak tanımlar.<sup>1614</sup> Ona göre şükürün zahirî ve batnî olmak üzere iki şekli vardır<sup>1615</sup> ki nimetlerin dil ile sayılıp, zikredilmesi zahirî şükür sayılırken; batnî şükür ise nimetleri, günâh ve mâhiyetlerde değil, ibâdet ve taatlarda kullanmaktır.<sup>1616</sup> İşte nimetin şükürü budur.<sup>1617</sup>

Sühreverdî, şükürün hakikatini;<sup>1618</sup> kulun, dinine zarar verenler dışında kendisi hakkında takdir edilen her şeyi nimet olarak bilmesi şeklinde izah eder.<sup>1619</sup> O bu düşünceye, Allah'ın, mü'min kulu için ancak, onun hakkında nimet olan şeyi takdir edeceğinden hareketle ulaşır. Allah mü'min kuluna hayırdan başka bir şey takdir etmez. Öyle ise kulun dinine zarar veren küfür, şirk, nifak ve dalalet gibi durumlar dışındaki tüm hâlleri bir nimet olarak algılanmalıdır.<sup>1620</sup> Kul karşılaştığı bütün bu durumları bir nimet olarak kabul ederse, onlara da şükretmesi gerekecektir.<sup>1621</sup>

"Bu nimet, kulun bilip anlayabileceği dünyevî bir nimet, ya gelebilecek kötülükleri tehir edici bir nimet veya derecesini yükselten, günahları azaltan ve yok eden bir nimet olabilir. Kul, Mevlâ'sının kulunu, kulun kendisinden daha çok düşündüğünü ve onun menfaatine olan şeyleri ondan daha iyi bildiğini ve bununla birlikte, Allah'tan gelen her

1608 Kuşeyrî, er-Risale, s. 174; Şâtîbî, el-Muvâfakât, Ter: Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1990, c. II, s. 321; Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili, c. VI., s. 3953; Topaloğlu, Bekir, "Hamd", TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 442-5.

1609 el-Cürcânî, et-Ta'rîfât, s.169; Kuşeyrî, er-Risale, s. 174; Ankaravî, Minhâcu'l-Fukara, s.268; Ateş, İslam Tasavvufu, ss. 308-9.

1610 Muhammed Fuâd, Mu'cem, ss. 489-91.

1611 Kuşeyrî, er-Risâle, s.174.

1612 Gazâlî, İhyâ, c.IV., s. 78.

1613 Sühreverdî, Avârif, vr.160b.

1614 Sühreverdî, Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 9a.

1615 Sühreverdî, Nüğbetü'l-Beyân, vr. 12a.

1616 Bu manada Attar da şükürü, Allâh Teâlâ'nın lütfettiği nimetle O'na âsî olmamak ve o nimeti masiyete sermaye eylememektir. Ferîdüddin Attar, Tezkiretü'l-Evliya, s. 318.

1617 Sühreverdî, Avârif, vr.160b.

1618 Sühreverdî, bir başka yünden şükürün hakikatini, "Güzellik bahşediciyi verdiği güzelliklerden dolayı övmektir." şeklinde izah eder. Sühreverdî, İrşâd, vr. 19a.

1619 Sühreverdî, Nüğbetü'l-Beyân, vr. 51a.

1620 Sühreverdî, Avârif, vr.160b.

1621 Sühreverdî, Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 9a.

şeyin de kendisi için nimet olduğunu idrak edince, şükretmiş olur.”<sup>1622</sup>

Sühreverdî, “Görmediniz mi Allah, göklerde ve yerlerde bulunan her şeyi size boyun eğdirdi ve size zahir ve bâtın (dışı ve içi görülen; bildiğiniz ve bilmediğiniz) nimetleri bol bol verdi”<sup>1623</sup> âyetinde geçen zahirî nimetlerin, afiyet ve ğinâ; bâtınî nimetlerin de musîbetler ve fakr olarak tefsir edildiğini<sup>1624</sup> ifade ederek musibetlerin ve fakrın nimet olmasını, mükafatlarının ahirette olmasından kaynaklandığı düşünür.<sup>1625</sup> Bunlar, bu özelliklerinden dolayı uhrevî nimetler olarak kabul edilmiştir.

Bu anlamda nimete şükredenle musibete şükreden arasında bir farktan da söz edilir. İhsana ve kendisine faydası dokunana şükreden kimseye şâkir denirken, verilmeyene hatta belaya ve musibete şükreden kimseye ise şekûr denir.<sup>1626</sup>

Sühreverdî, şükür; dil, beden ve kalb ile şükür olmak üzere üç kısma ayırır.

1. Dil ile yapılan şükür,<sup>1627</sup> tevazu ile nimeti itiraf etmektir.<sup>1628</sup>

2. Beden ve azalarla şükür,<sup>1629</sup> bu da yüce Allah’a hizmetle muttasıf olmaktır.<sup>1630</sup>

3. Kalb ile şükür,<sup>1631</sup> süreklili haramlardan sakınmakla şühûd makamına yönelmektir.<sup>1632</sup>

Şükür, dil ve kalb ile olursa eksik kalır. Tam bir şükür, bunlara fiilî şükürü de ilâve etmek sûretiyle gerçekleşir. Allah Teâlâ her şeyi bir gâye ve hikmetle yarattığı gibi, insana verdiği nimetleri de bir maksatla ihsân etmiştir. İnsana verilen hayat, îmân, rızık, sağlık

1622 Sühreverdî, Avârif, vr.160b.

1623 Lokman, 20.

1624 Hazreti Mevlânâ, nimete şükürle musibete şükür konusunda ilginç bir yaklaşım sergiler: “Şükür bir bağdır, nimetler ise bir av. Şükür sesi işittiğin zaman daha fazla elde edilmiş olmaya hazırlan, Allah bir kulu nu severse, onu belâyâ uğratar. Sabrederse kendisi için seçer. Şükrederse onu daha fazla beğenir ve ayırır. İnsanların bazıları Allah’a, kahır için, bazıları da lütfu için şükrederler. Bunların her ikisi de hayırlıdır. Çünkü şükür, kahır lütuf şekline koyan bir panzehirdir. Kemâle ermiş olan akıllı, açıktan açığa veya gizlice cefaya şükreden kimsedir ve bu Allah’ın beğenip seçtiği bir insandır.” Fihî Mâ Fih, s.276.

1625 Sühreverdî, Avârif, vr.160b.

1626 Şöyle bir olay anlatılır: Adamın biri Sehl b. Abdullah’a gelir ve: “Evime bir soyguncu girmiş ve bütün eşyalarımı alıp götürmüş” demiş. Sehl de ona: “Allah Teâlâ’ya şükretmelisin, şâyet soyguncu kalbine girseydi ve tevhid akideni alıp götürseydi ne yapacaktın” diye karşılık verir. Kuşeyrî, er-Risale, s. 176; Kelâbâzî, Ta’arruf, s. 150; Uludağ, Süleyman, “Belâ”, TDVİA, İstanbul 1992, c.V, s. 380.

1627 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 11b. Kavli şükürle alakalı olarak Allah Teâlâ, Hazreti Peygamber (s.)’e ve onun şahsında bütün insanlara “Rabbinin nimetine gelince, onu minnet ve şükranla an.” buyurmuştur. Duhâ, 11.

1628 Bir başka ifadeyle söz ile şükür; nimet vereni zikretmek, O’nu övmek ve bu husûsta lisan ile yapılabilecek şeyleri yerine getirmektir. Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 11b.

1629 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 11b. Bedenle yapılan şükür, sahip olunan nimetlerden Allah’ın kullarını yararlandırmak demektir. Ayrıca her uzvun yaratılış gayesi istikâmetinde kullanılması ve onlara mahsus kulluk vazifelerinin yerine getirilmesi de fiilî şükür olarak kabul edilmektedir. Nitekim Allah Teâlâ’nın Dâvûd ailesine “şükredin.” Sebe, 13 şeklindeki hitâbı, “Allah’a ibadet edin, fil ve hareketlerinizle şükürü yerine getirin.” demektir. Zemaşşerî, Keşşaf, c. III, s. 283.

1630 Bir başka ifadeyle fiilî şükür, vücûdun âzâlarını ve diğer nimetleri Allâh’ın rızâsı istikâmetinde kullanmaktır. Diğer bir ifade ile herkesin imkân ve konumuna göre, Allâh’ın kullarını koruyup kollaması, varlığından ihtiyaç sâhiplerini hissedâr kılmasıdır. Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 11b-12a.

1631 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 11b. Kalb ile şükürün izahı sadedinde, Elmalılı, şükürün sadece nimeti, nimetin zevk ve neşesini sezmek değil, nimeti vereni tanımak ve Allah’ın bahşettiği nimetlere karşılık, O’nu yüceltmek olduğunu söylemektedir. Yazır, Hak Dini, c. VI, s. 4313.

1632 İrşad, vr. 19a. Bir başka ifade ile Kalb ile şükür, nimeti vereni tanımak ve O’nu tasdik etmektir. Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 11b.

gibi nimetler onun Allah'a şükretmesi ve yolunda hizmet etmesi içindir.<sup>1633</sup> "Allah sizi analarınızın karnından, hiçbir şey bilmez olduğunuz hâlde çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalbler verdi."<sup>1634</sup> âyet-i kerimesi bunu göstermektedir. Allah insana baş verir, şükür olarak secde ister; ayak bağışlar, şükür olarak da hizmet ve ibâdet ister.

Sühreverdî, organlardan her birini ayrı bir nimet olarak görür. Onların şükürünü ise, onları kötülükten uzak tutmak, ibâdet ve itaatte kullanmak olarak açıklar.<sup>1635</sup>

Hakîkatte, Allâh Teâlâ'nın kimsenin şükrüne ihtiyacı yoktur. O'nun ilâhlığı, yüceliği ve hakimiyeti herhangi bir kimsenin şükrü veya küfrü ile ne bir derece yükselir, ne de bir derece eksilir. O, bizzat kendisi her şeye hâkimdir.<sup>1636</sup> Nitekim Cenâb-ı Hak Süleyman (a.s.)'in dilinden bu hakîkati şöyle ifâde eder:

"Kim şükrederse, ancak kendisi için şükretmiş olur. Kim de nankörlük ederse, şüphesiz ki Rabbim, kimsenin şükrüne muhtaç değildir; O, lütuf ve kerem sâhibidir."<sup>1637</sup>

Şükredenlere üstün nimetler ve Allâh'ın kurbiyeti lütf edilirken, şükretmeyenlerden de güzellik, hüner ve mârifet alınır. O kadar ki artık onda bu güzel hasletlerden bir iz bile kalmaz.

Kur'ân'da şükür, emredilmektedir.<sup>1638</sup> Ancak insanın, saymakla bitiremeyeceği Allah'ın nimetlerine<sup>1639</sup> hakkıyla şükredebilmesi de gerçekten zor bir iştir. Bu durum Kur'ân'da "Kullarımdan şükredenler pek azdır."<sup>1640</sup> âyetiyle tescil edilmiştir. O hâlde kul bu emr-i ilâhîyi nasıl gerçekleştirecektir?

Nitekim bu konuda Ankaravî (1042/1633), de şöyle demektedir: "Hakk'ın kulu olan kimse, kendisini Allah'a şükretmekten aciz görmediği müddetçe hakiki şâkir olamaz."<sup>1641</sup>

1633 Sühreverdî, Nüğbetü'l-Beyân, vr. 51a.

1634 Nahl, 78.

1635 Sühreverdî, Avârif, vr.156a; Sühreverdî, Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 11b.

1636 İbn Kesîr, Tefsir, c. III, s. 364.

1637 Neml, 40. Nitekim bu hakikat kutsî bir hadiste şöyle dile getirilmiştir: "Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: Ey kullarım! Siz -geçmiş ve gelecek- bütün insanlar ve cinlerle bir araya gelerek, aranızdaki en muttakî biri gibi olsanız, sizin bu durumunuz, benim hâkimiyetimi zerre miktarı artırmaz. Yine ey kullarım! Siz, -geçmiş ve gelecek- bütün insanlar ve cinler bir araya toplansanız, aranızdaki en günahkâr biri gibi olsanız, benim hâkimiyetime en ufak bir noksanlık getiremezsiniz. Ey kullarım! Hakınızda itibar ettiğim şey amellerinizdir. Daha sonra siz, onlara göre eksiksiz olarak mükâfatlandırılacak ya da cezâlandırılacaksınız. O hâlde her kim bir hayır işlemeye muvaffak olursa, bundan dolayı Allah'a şükretsin. Her kim de hayırdan başka bir şey işlerse, bundan dolayı da kendini suçlasın." Müslim, Birr, 55; Tirmizî, Sıfatü'l-Kıyâme, 48; İbn Mâce, Zühd, 30; Ahmed b. Hanbel, c.V, 160.

1638 "O hâlde beni anın, ben de sizi anayım. Bana şükredin de nankörlük etmeyin." Bakara 152; "Ey imân edenler! Size rızık olarak verdiğimiz şeylerin tertemiz olanlarından yiyeceğiniz ve Allah'a şükrediniz. Eğer siz ancak O'na ibadette bulunuyorsanız." Bakara, 172; "Artık Allah'ın size rızık olarak verdiği şeylerden helal ve temiz olarak yiyeceğiniz. Allah'ın nimetine şükredin, eğer gerçekten O'na ibadet edecekseniz." Nahl, 114; "Siz Allah'ı bırakıp sadece birtakım putlara tapıyor, asılsız sözler uyduruyorsunuz. Bilmelisiniz ki, Allah'ı bırakıp da taptıklarınız, size rızık veremezler. O hâlde rızık Allah katında arayın. O'na kulluk edin. Ancak O'na döndürüleceksiniz." Ankebut, 17; "Andolsun ki Sebe' kavmi için oturdukları yerde bir ibret vardı. Sağ ve soldan iki bahçe. (onlara): "Rabbimizin rızıkından yiyeceğiniz de O'na şükredin, ne güzel bir belde ve çok bağışlayıcı bir Rab!" (denildi)." Sebe, 15.

1639 "Ve size istedikleriniz şeylerin hepsinden vermiştir ve eğer Allah'ın nîmetini sayacak olsanız sayıp bitiremezsiniz. Şüphe yok ki insan elbette çok zalimdir, çok nankördür." İbrahim, 34; "Oysa Allah'ın nimetlerini saymak isteseydiniz, sayamazsınız. Herhâlde O, çok bağışlayan, çok merhamet edendir." Nahl, 18.

1640 Bakara, 243; Gâfir, 61.

1641 Ankaravî, Minhâcu'l-Fukara, s. 268; Sühreverdî, de bu düşüncüyü paylaşır. Sühreverdî, Cezzâbü'l-Kulûb, vr.



Bu meseleyi Sühreverdî sûfilerden nakille izah etmeye çalışır:

Yahya b. Muâz er-Râzî: “Şükrettiğin sürece şükredici değilsin. Şükürün son mertebesi, hayret hâlidir. Çünkü şükür de Allah’ın bir nimetidir. Ona da ayrıca şükretmek gerekir.”<sup>1642</sup> demiştir.

Dâvûd (a.s.)’dan rivâyet edilen bir haberde: “Yâ İlâhî, sana nasıl şükredebilirim? Ben senin lütfun olan ikinci bir nimetinle ancak sana şükredebilirim.” diye duâ ettiği ve ardından Cenâb-ı Hakk’ın: “Bunu bildiğin takdirde şükretmiş olursun.” şeklinde vahy ettiği bildirilmiştir.<sup>1643</sup>

Gerçekten de şükür, nimetlerin büyüklerindedir. Nimete şükür eden bir kişi, kendisine şükür etme nimetini verdiği için, ayrıca bu şükür nimetine de şükretmelidir. Bu ise devam eder gider. Onun için tasavvufî düşüncede hakiki şükür, kulun şükürden aciz olduğunu idrak etmesidir.<sup>1644</sup>

İnsanı sevindiren her nimet ve geride bırakılan her sıkıntı, bir şükürü gerekli kılar. Esâsen, Sa’dî-i Şîrâzî (691/1292)’nin dediği gibi biri aldığımız diğeri de verdiğimiz için olmak üzere, her nefeste iki şükür borcumuz vardır. Buna güç yetiremeyeceğimize göre, en azından Allah’ın bizden istediği farz ibadetlere ilâveten, Rasûlullah Efendimiz (s.)’in yaptığı nâfilelere müdâvim olmalıyız. Ayrıca nîmetlere kavuştuğumuzda veya bir musîbetten kurtulduğumuzda da Allah’a şükür secdesine kapanıp kulluğumuzu ve minnettarlığımızı arz etmeliyiz. Böyle zamanlarda yoksullara ve ihtiyaç sâhiplerine yapılan yardımlar da Allah rızâsı için kılınan namazlar gibi birer şükür ifadesi olur.<sup>1645</sup>

Nimet ve musîbetlerin kalbi arındırmada en temel fonksiyonları, Allah’ı hatırlatmaları ve O’na yönelip teslim olmayı gerektirmeleridir. Zira ihsan edeni sevmek zarurîdir. Sevgi ise teslimiyetin temelidir. Binâenaleyh nimetler, gönülün temizliğine sebep olma bakımından önemli bir fonksiyona sahiptir. Ancak bunun en önemli şartı, ihsân edeni görebilmektir. Aksi hâlde nimetler kalbi arıtmak yerine karartabilir ve hatta onu körleştirebilir.<sup>1646</sup> Zira iman ile şükür arasında sıkı bir bağ bulunduğu gibi, inkâr ile nankörlük arasında da sıkı bir ilişki vardır.<sup>1647</sup> Nitekim Kur’ân’da anlatılan Kârûn kıssası bu gerçeğin açık bir misâlidir.<sup>1648</sup>

İnsan, zenginlik ya da güç sâhibi olduğunda umûmiyetle zalimleşmeye, zorbalaşmaya ve vicdansızlaşmaya meyleder. Şükür ise insanı azgınlaşmaktan koruyan güzel bir ahlâkî vasıftır. Zîrâ şükür, şımarıklığa, aşırılığa, dolayısıyla nimetin zevâline engel olma gayretidir.<sup>1649</sup> Şükreden insan bilir ki eline geçen her nimeti Allâh vermiştir ve bunları O’nun istediği şekilde kullanmakla yükümlüdür. Kendilerine büyük makam, mülk ve hakimiyet verilen Hz. Dâvûd (a.s.) ve Hz. Süleyman (a.s.) gibi peygamberlerin

10b.

1642 Sühreverdî, Avârif, vr.160b.

1643 Sühreverdî, Avârif, vr.160b.

1644 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 10b.

1645 Kaya, Usve-i Hasene, c.I, s.

1646 Kef Sûresi’nde nimeti Allah’tan değil de kendinden gören bir kimsenin durumu anlatılarak aslında böy-  
lelerinin gizli bir şirk içinde bulunduğuna işaret edilir. Kef, 31-42.

1647 İzutsu, Kur’ân’da Allah ve İnsan, s. 129.

1648 Kasas, 76-83.

1649 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 11b.

tevâzû ve olgunluklarının esâsı bu inançtır. Elindeki mülk nedeniyle azgınlaşan Kârun'un hazin akıbete uğramasının asıl sebebi de, bu anlayıştan mahrum olup şükretmeyi bilmemesidir.<sup>1650</sup>

## 11. RIZA

Arapça asıllı bir kelime olan rıza, sözlükte; memnun olmak, seçmek, yetinmek, beğenmek, tercih etmek, birini memnun etmek, tasvip etmek, razı olmak, kabul etmek, kanaat etmek, sızlanmamak, yakınmamak anlamlarına gelmektedir. Öfke ve gazabın ziddi olup, hoşnut olmak demektir.<sup>1651</sup>

Tasavvufî manada ise rıza; İlahî hükümün ve kaderin tecellilerinin akışı altında kalbin sükûn hâlinde bulunmasıdır.<sup>1652</sup>

Teslîmiyet de bu anlamda kullanılan bir diğer kavramdır. Hoşa gitmese bile itirazda bulunmama, Allah'ın emrine boyun eğme ve kaderin tecellisini rızâ ile karşılama, mukadderatı kabullenme, başa gelen belâ sebebiyle zâhiren ve bâtînen değişmeyip sebat göstermek<sup>1653</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Dışta ve içte herhangi bir değişme olmaksızın inen belaya sabretmeye teslim<sup>1654</sup> denmiştir.<sup>1655</sup>

Teslimiyet, kainatta cereyan eden bütün olayları tam bir serinkanlılıkla ve gerçekçilikle karşılamadır. Âdil bir hükümdarın, zâlim bir hükümdara galip gelmesiyle, ona mağlûp olmasını aynı derecede tabîî bulma ve kabullenmedir.<sup>1656</sup> Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya göre, teslimiyet, belâ yağmuru yağarken değirmenin alt taşı gibi sabit olmaktır.<sup>1657</sup>

Serrâc (ö.378/988), rızayı Allah'a açılan en büyük kapı ve dünya cenneti olarak vasıflandırmaktadır.<sup>1658</sup>

İbn Atâ ise rızâyı, "sâlikin, Hakk'ın ezeli tercihinin, kendi tercihinden daha iyi olduğunu kavrayarak kızmayı ve şikâyeti bırakması" şeklinde tarif etmiştir.<sup>1659</sup>

Dekkak (ö.405/1014), rızayı, belayı hissetmemek olarak niteler.<sup>1660</sup>

1650 Kasas Süresi'nde bildirilen Kârun sâlih bir kul iken, sefil bir gâfil ve rezil bir âsî olarak ebedî saâdetini perîşân etmiştir. Cenâb-ı Hak, onu, dayanıp güvendiği ve sırtını yaslayarak böbürlendiği servetiyle beraber yerin dibine geçirmiştir. Hangi mânevî makam, mertebe ve üstünlük olursa olsun, her hâlükârda kulların içindeki nefis dâimâ pusuda beklemekte ve fırsatını bulur bulmaz gönülleri hüsrâna uğratabilmektedir.

1651 er-Râzî, Muhtârû's-Sihâh, s.267; er-Râğıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 356; İbn Manzûr, Lisân, c. XIV, ss.323-4; İbn Fâris, Mu'cem, c.II, s.402; el-Cürçânî, et-Ta'rîfât, s.148; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhî, s.1662; el-Münâvî, et-Tevfîk, s.365; Suâd, el-Mu'cemu's-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 728; el-Hıfînî, Mevsûat s. 768; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.351; Komisyon, el-Müncid, s.265.

1652 Serrâc, el-Lüma', s.50; Kelâbâzî, Ta'arruf, s.152; Kuşeyrî, er-Risâle, s.194; Sülemî, Tisâtü'l-Kütüb, Kitâbü Sülûki'l-Ârifin, s. 159; Kâşânî, Mu'cem, s. 248; Safer Baba, Tasavvuf, s. 233; Eraydın, Tasavvuf ve Tarîkatlar, s.180; Ateş, İslam Tasavvufu, s. 450; Cebecioğlu, TTDS, s. 517; Afifî, Tasavvuf, s.243.

1653 Kübrâ, Usûl-i Aşere, s.68; el-Cürçânî, et-Ta'rîfât, s.413; Ankaravî, Minhâcü'l-Fukara, s. 272.

1654 Suâd, el-Mu'cemu's-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 588-9.

1655 Cebecioğlu, TTDS, s. 654.

1656 İsmail Ankaravî, Minhâcü'l-Fukarâ, s. 177.

1657 Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetnâme, ss. 364-371.

1658 Serrâc, el-Lüma', s. 50.

1659 Serrâc, el-Lüma', s. 50.

1660 Cebecioğlu, TTDS, s. 517.

Kuşeyrî (ö.465/1072), Râbia'dan nakille rızayı "Allah'ın nimeti kadar musibetinin de kulu memnun etmesi" şeklinde nakletmektedir.<sup>1661</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) rızayı, kulun irâdesini terk etmesi olarak, Zünnûn Mısrî (ö. 245/859) ise, "Kaderin tecellileri karşısında kalbin neşe içinde olmasıdır."<sup>1662</sup> diye tarif etmiştir.

Zünnûn (ö. 245/859) ise rızâyı "Kaderin acılığını kalbin sevinçle karşılaması" diye açıklamıştır.<sup>1663</sup>

Rıza konusunda ilk söz söyleyenlerden olan Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857)'ye göre rıza, makam değil hâldir. İlâhî irâde hükmünü icra ederken, kalbin huzur ve sükûn içinde olmasıdır. Çünkü rıza muhabbetin neticesidir. Seven, sevgilisinin yaptığı şeylere razı olur.<sup>1664</sup>

Sühreverdî ise, "Rıza, Allah'ın takdirine itirazı terk etmektir." diyerek rızayı tanımlamıştır.<sup>1665</sup>

Ayrıca Sühreverdî, sohbet âdâbını açıklarken, konuşanın sözlerine dikkat etmesi gerektiğini ifade eder ve konuşurken "şöyle olsaydı bu olmazdı. Keşke şu şöyle olsaydı da böyle olmasaydı. Şöyle olmasını umarım." gibi sözler sarf etmenin, sûflilerin anlayışına göre kadere itiraz mâhiyeti taşıdığını kaydeder.<sup>1666</sup>

Anlaşılabacağı üzere Sühreverdî, kadere rızayı, rıza makamının bir gereği olarak görürken, bunun konuşmalarda bile dikkat edilmesi gereken bir ehemmiyeti olduğunu düşünür.

Rızâ iki türlüdür: Allah'ın kulundan râzı olması ve kulların Allah'tan râzı olmaları.<sup>1667</sup> Bu iki rızâ hâlini gerçekleştiren nefse, "nefs-i mardiyeye" ve nefs-i râdiye" denir.<sup>1668</sup> Allah'ın kuldan razı olması, kulun emir ve yasaklara uyduğunu görmesi, kulun Allah'tan razı olması ise, Allah'ın kendisi hakkındaki hükmünü kötü görmemesidir.<sup>1669</sup>

1661 Kuşeyrî, er-Risâle, s.195.

1662 Kelâbâzî, Ta'arruf, s.152.

1663 Sühreverdî, Avârif, vr.162a.

1664 Smith, "Gazâlî'nin Öncüsü el-Muhasibî", y.3, sy. 9, s. 426; Mahmud, Abdülhâlîm, Muhasibi, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri, ss. 304-6; Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb, ss.287-288;

1665 Sühreverdî, İrşâd, vr.20b; Sühreverdî, Rahîku'l-Mahtûm, 23. vr. Rızanın hadisten dayanakları olarak Sühreverdî, şu Hadis-i Şerifleri nakleder:

Hz. Peygamber (s.): "Rab olarak Allah'a razı olan kişi imanın lezzetini tatmıştır." Müslim, iman, 56; İbn Hanbel, C. I, 208. buyurmuştur.

Diğer bir hadiste: "Allah Teâlâ hikmeti gereği sevinç ve neşeyi rıza ve yakînde; üzüntü ve kederi de şüphe ve hoşnutsuzlukta yaratmıştır."Suyutî,Camiu's-Sağîr, c. I, s. 86. buyurmuştur. Sühreverdî, Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 9b.

1666 Sühreverdî, Avârif, vr.141b; a.m., Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 11b.

1667 Sühreverdî, Nüğbetü'l-Beyân, vr. 66a.

1668 Kuşeyrî, er-Risâle, s. 194; a.m., Risâletü's-Seyri ve't-Tayri, vr.62a; Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb, s. 219; Sülemî, Tisâtü'l-Kütüb, Kitâbü Sülûkî'l-Ârifîn, s. 159; a.m., Derecâtü'l-Muâmelât, s. 27; Gazâlî, İhyâ, c. III, s. 333; Kâşânî, Mu'cem, s.114; Affî, Tasavvuf, s.244.

1669 Râgıb el-İsfahânî, Müfredât, s.286; Gazâlî, İhyâ, c.III, s.333; Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s.436; Cebeciöğlü, TTDS, ss. 474-5. bu konuyla alakalı olarak Sühreverdî, şu olayı nakleder: "Talebenin birisi hocasına şöyle sorar: "Kul Allah'ın kendisinden razı olduğunu bilebilir mi?" Hoca da: "Hayır bunu nasıl bilsin, Allah'ın rızası gaybtır." Talebe şöyle söyler: "Ben bunu biliyorum." Hoca: "Nasıl?" dediğinde şöyle devam eder: "Kalbimi Allah'tan razı olarak bulduğumda biliyorum ki O da benden razıdır." Bunun üzerine hoca:

Sühreverdî rızanın çeşitleri bağlamında İbn Sem'un'dan şu nakilde bulunur: “Rıza, Hakk ile, Hakk için ve Hakk'tan olur. Hakk'la rıza; düzenleyici ve tercih edici olarak O'ndan razı olmak; Hakk'tan rızâ O'nun taksim edip vermesine razı olmak; Hakk için rıza, Rabb ve İlâh olarak O'ndan razı olmaktır.”<sup>1670</sup>

İbn Sem'un'un bu sözü rızanın tüm çeşitlerini toplamıştır. Bunlar, taksim edici olarak Hakk'tan razı olmak, sonra O'nun taksimine razı olmak ve O'ndan Rabb ve İlah olarak razı olmak.<sup>1671</sup>

Sühreverdî, rızanın kesbî mi yoksa vehbî mi olduğu konusunda meşayih arasında ihtilaf olduğunu söyler. Bir kısım mutasavvıfların rızanın makam gibi kesbî olduğunu, bazılarının ise rızanın kesbî olmadığını söylediklerini nakleden Sühreverdî, kesbî olmadığını söyleyenlerin, rızanın, diğer hâller gibi kalbe hulûl eden bir şey olarak kabul ettiklerini kaydeder. Sühreverdî, bu hususta bir yorum yapmaz. Ancak bizim kanaatimize göre Sühreverdî de rızanın kesbî olduğu düşüncesindedir. Bu kanaatimize sebep ise onun rızayı anlatırken, kalbin inşirahından ve yakîn nurundan bahsederek bunları bir yol haritası olarak göstermesidir.<sup>1672</sup>

“Nûr bâtna girince, sadr genişler. Basiret gözü açılır. Kul, Allah Teâlâ'nın tedbirinin güzelliğini görür. Hoşnutsuzluk ve sıkıntı hâli de ortadan kalkar. Çünkü sadrın genişliği, sevginin ve sevgilinin yaptıklarından, gerçekten seven kişinin rızâsı gibi tat almayı ihtiva eder.”<sup>1673</sup>

Sühreverdî, rıza ve muhabbetin hem bu dünyada, hem de ahirette var olacak hâller olduğunu, Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)'nin şu sözüyle izah eder: “Rıza, kalblere vasıl olan ilmin, sağlam ve sahîh olmasıdır. Kalb, ilmin hakikati ile yüz yüze gelince, ilim onu rızaya yönlendirir. Rıza ve muhabbet, havf ve recâ gibi değildir. Bunlar dünyada da, ahirette de kuldan ayrılmayan iki hâldir. Çünkü, cennette de rızâ ve muhabbetten müstağni kalınmaz.”<sup>1674</sup>

Sühreverdî, Şiblî'nin, Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)'in huzurunda: “Lâ havle velâ kuvvete illâ billâh” dediğini Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)'in ise: “Senin bu sözün, canının sıkıldığını gösteriyor.” dediğini Şiblî'nin de: “Doğru söyledin.” dediğini, buna karşılık Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)'in: “Can sıkıntısı, takdire rızayı terk etmenin işaretidir.” dediğini naklederek şu şekilde yorumlar:

“Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) bu sözü ona; rızanın aslına dikkat çekmek için söylemiştir. Çünkü rıza, kalbin inşirahından, kalbin inşirahı da yakîn nurundan meydana gelir. “Allah'ın göğsünün İslâm'a açtığı kimse, Rabbinden bir nûr üzerinde değil mi? Allah'ı anmağa karşı yürekleri katlaşmış olanlara yazıklar olsun. Onlar apaçık bir sapıklık içindedirler.”<sup>1675</sup> Nûr bâtna girince, sadr genişler. Basiret gözü açılır. Kul, Allah Teâlâ'nın

“Ne güzel söyledin evlat” dedi. Sühreverdî, İrşâd, vr.21a.

1670 Sühreverdî, Avârif, vr.162a.

1671 Rıza hakkında bilgi için bkz: Özarslan, Selim “Bir Kur'ân Âyeti Bağlamında Yaratıcıdan Razı/Hoşnut Olmak”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 9, Ankara 2002, ss. 106-9.

1672 Sühreverdî, Kelam fî's-Seyr ve't-Tayr, vr.189a; a.m., Risâletü's-Seyri ve't-Tayri, vr.62a.

1673 Sühreverdî, Avârif, vr.162b.

1674 Sühreverdî, Avârif, vr.162a; a.m., Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 11b.

1675 Zümer, 22.

tedbirinin güzelliğini görür. Hoşnutsuzluk ve sıkıntı hâli de ortadan kalkar. Çünkü sadrın genişliği, sevginin ve sevgilinin yaptıklarından, gerçekten seven kişinin rızası gibi tat almayı ihtiva eder. Çünkü seven, sevgiliden gelen her şeyi kendisinin muradı ve tercihi olarak görür. Sevgilinin tercihinin görmeyen lezzeti ile, şahsî tercihinin göremez hâle gelir. Bu mânâda: “Sevgilinin yaptığı her şey sevimidir.” denmiştir.<sup>1676</sup>

Anlaşılabileceği üzere Sühreverdî, rızayı kalbin inşirahının/ genişlemesinin bir sonucu olarak gösterir. Kalbin inşirahı ise, yakîn nurundan neşet etmektedir. Zümer Sûresindeki âyet-i kerimeyi ise bu düşüncesinin temel dayanağı olarak takdim eder. Sühreverdî göre yakîn nuru kalbe girince gönül ve sadr genişler ve basireti açılır. Bunun sonucu olarak da Allah’tan gelen her şeyi hoşlukla kabul edecek bir hâle yükselir. Hoşnutsuzluk ve sıkıntı hâli de ortadan kalkar.<sup>1677</sup>

Bu hâle yükselmesinde muhabbetin rolü de çok mühimdir. Çünkü seven sevdiğinin her yaptığına razı ve olur. Hatta o mertebeye ulaşır ki, seven kendi tercihinin bırakır da, sevdiğinin isteğinden tat almaya başlar.<sup>1678</sup> Hatta seven, sevgiliden gelen her şeyi sevgilisinin değil de, kendisinin muradı ve tercihi olarak görmeye başlar. Sevgilinin tercihinin görmeyen lezzeti ile, şahsî tercihinin göremez hâle gelir.

Rıza makamında kul, huzur ve sükûnete kavuşur. Artık evrende her hangi bir çelişki, ikilik, kötülük, çirkinlik, acı, gam, keder vs. görmez. Zira rıza, Allah sevgisinin zirvesidir.<sup>1679</sup> Bu zirveye kavuşmanın yolu ancak beşerî irâdeyi, ilâhî irâde içinde eritmekten geçer. Rıza hâlini yaşayan kul, belalardan da lezzet çıkarabilecek bir duruma gelmiş demektir.<sup>1680</sup> Aslında onun için artık bela ve musibet denilecek bir şey de kalmamıştır.<sup>1681</sup>

Rızânın fazileti ve şerefi konusundaki haberler, rivâyetler ve hikâyelerde anlatılan şeylerin, sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade eden Sühreverdî, rızâyı, tevbe-i nasûhun semeresi olarak görür. Ona göre kul, tevbe-i nasûhtan geri kaldığı sürece rızadan da geri kalır.<sup>1682</sup>

Gerçekten de tevbesi olmayanın rızasından bahsetmek söz konusu olamaz.<sup>1683</sup> Hâlâ kalbinde günah kirleri ve menhiyata karşı muhabbet besleyen bir kişinin Allah’ın has kullarına lütf edeceği makamlardan biri olan rıza makamına ulaşması için ilk yapması gereken iş tevbe-i nasuhtur.<sup>1684</sup>

1676 Sühreverdî, Avârif, vr.162b.

1677 Bu manada İbn Atâullah: “Rıza, Allah Teâlâ’nın kul için takdir ettiği ezeli ihtiyarı, kalbin sükûnetle karşılaşmasıdır. Çünkü Allah, onun için en iyi olanı seçmiştir. Böylece kul takdire rıza göstermiş ve hoşnutsuzluktan kurtulmuş olur.” demıştır. Sühreverdî, Avârif, vr.162a.

1678 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189a; Karşılaştırınız; Sülemî, Tisâtü’l-Kütüb, Kitâbü Nesîmü’l-Ervâh, 176; a.m., Kitâbü’l-Mukaddime fi’t-Tasavvuf, ss. 110-1.

1679 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189a. Benzer görüşler için; Sülemî, Tisâtü’l-Kütüb, Kitâbü Sülûki’l-Ârifin, s. 159.

1680 Kıziler, Câhidî Ahmed Efendi ve Tasavvuf Felsefesi, Basılmamış Doktora tezi, s.244.

1681 Bu konuyla ilgili olarak; Hz. Ali (k.v.): “Rıza yaygısına oturan kimseye, Allah’tan hoşuna gitmeyen hiçbir şey gelmez. İstek (ve suâl) yaygısına oturan ise hiçbir şekilde Allah’tan razı olmaz.” demıştır. Sühreverdî, Avârif, vr.162a; a.m., Risâletü’s-Seyri ve’t-Tayri, vr.62a.

1682 Sühreverdî, Avârif, vr.155b.

1683 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.188b.

1684 Bu manada Ebû Tûrâb: “Kalbinde zerre kadar dünyalık bulunan kimse Allah’ın rızasına nail olamaz.” demıştır. Sühreverdî, Avârif, vr.162a.

Kazaya rıza konusunda, unutulmaması gereken bir hususu ifadeden vareste kalamayız. O husus da kişinin şekavet ve benzeri hâller şeklinde zuhr eden kazaya razı olmak muvafık değildir. Aksine buna razı olmamak ve boyun eğmemek lazımdır.

Bu hususu, Elif Efendi şu şekilde ifade etmiştir: “Rıza makamı, varlık sahasında görünen ve var olan her şeyin, ancak Allah’ın kudretinden, yine O’nun iradesi ve hikmetine uygun olarak ortaya çıktığını yakînen bileninin makamıdır. Dolayısıyla bu makama eren, herhangi bir şeyi asla kerih görmez. Ancak o şey, şeriata ters ise ondan hoşlanmaz ve şeriat lisânı üzere ona karşı çıkar. Bunu da, Allah Teâlâ’nın emrine uymak için yapar, yoksa o şeyin, Âlim ve Hakîm olan Allah’ın hükmü gereği var olduğunu göz önüne alma açısından değil.”<sup>1685</sup>

## 12. MUHABBET

Muhabbet, lügatte,<sup>1686</sup> hoşlanılan şeye karşı duyulan meyil, sevgi, sevme, aşk, ilgi, alaka, dostluk, dostça konuşma, sohbet, yarenlik,<sup>1687</sup> duruluk ve beyazlık, yükseklik ve ortaya çıkma, bağlanmak ve sebat etmek, bir şeyin özü, muhafaza etmek ve tutmak gibi manalara gelmektedir.<sup>1688</sup>

Bu mânâlar muhabbet için gerekli olan şeylerdir. Çünkü muhabbet, sevginin safı, kalbin sevgilisine duyduğu arzuların heyecanıdır.<sup>1689</sup> Muhabbetin yükselip ortaya çıkması,

1685 Elif Efendi, *Semeratü'l-hads*, s. 47; Kurt, Hüseyin, *Haririzâde Mehmed Elif Efendi ve Tasavvuf Anlayışı*, Basılmamış doktora tezi, Ankara 2005, s.326.

1686 Muhabbet kelimesinin hub, hubab, habab, hab, habbe, hib ve hibbe gibi Arapça köklerden türediğini söyleyen rivâyetler vardır. Her bir köke göre değişik manalar verilmiştir. Onun lügatteki kökünden uzunca bahsetmişlerdir. Bazıları hub (kökü) sevginin katksızına denir, demiştir. Çünkü Araplar, dişlerin beyazlığı ve parlaklığı için “hübbibe’l-esnânu” derler. Hub kökünden gelen, hubab, şiddetli yağış anında su üzerinde beliren kabarmaya denir. Bu görüşe binaen muhabbet, mahbûbun mülakatına susanıldığı anda kalbte kabaran mana demektir. Muhabbet, suyun derinliği manasına gelen habab kökünden geldiği de söylenir. Bu adı almasının sebebi; kalbteki mühim meselelerin son hedefi, muhabbettir. Başka bir deyiş ise, Muhabbet, lüzum ve sebatan gelmektedir. Nitekim, deve çöküp kalkmadığı zaman “ahabbe’l-bairu” tabiri kullanılır. Sanki muhib, kalbi ile, mahbûbun zikrine çöküp, kalkmamaktadır. Başka bir tarif, hub, küpe manasına gelen hab kelimesinden alınmıştır, nitekim (bu manada) şair: “Yı1an sallanan dilini gösterdi. Fakat küpenin yeri (Kulağı) kendisini sevindireni dinlemeye koyuldu.” demiştir. Küpeye, hab ismi verilmesi ya kulakta daimi durmasındandır veya daimi sallandığındandır. Bu iki mana da doğrudur. Başka bir tarif, Muhabbet, habbenin çoğulu olan hib kelimesinden alınmıştır. Kalbin hibbesi kalbin direğine denir. Binaenaleyh burada nesne merkezini ismini almış oluyor. Başka bir tarif, hab ile hub, amir ile ömür gibidir. (Yani kelimelerin manası bir, okunuşları değişiktir.) Başka bir tarif, muhabbet, çöl tohumu manasına gelen hibbe kökünden alınmıştır. Sevgiye hibbe denilir, çünkü hayatın tohumudur. Nitekim çöl tohumları da bitkilerin köküdür. Başka bir tarif, muhabbetin kökü olan hib, su testisinin payandalığını yapan dörtgen sehpa manasına gelir. Binaenaleyh muhabbete hib ismi mahbûbun hem izzetini, hem de zilletini kabul edişinden verilmiştir. Başka bir tarif, Muhabbet, içinde su bulunan testi manasına gelen hib kelimesinden alınmıştır. Çünkü testi içindekini dökmeden korur. İçindeki nesne ile dolu olduğundan başka bir nesneyi içeriye kabul etmez. Kalb de sevgi ile dolduğunda mahbûbun gayrisini kabul etmez. (Zira doludur). Geniş bilgi için Kuşeyrî er-Risale, ss. 317-28.

1687 er-Râzi, *Muhtârû’s-Sihâh*, s. 517; er-Râgib el-Isfehânî, *Müfredât*, s. 214-5; İbn Manzûr, *Lisan*, c.I, ss. 289-95; İbn Faris, *Mu’cem*, c. II, ss. 26-28; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmusu’l-Muhîth*, s.90.

1688 Kuşeyrî, *Risale*, s. 318; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâric*, c. III, ss. 11-12; Tehânevî, *Keşşaf*, c.I, s.270; Suâd, *el-Mu’cemu’s-Sûfî*, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 301-10; Abdü’l-Münim el-Hıfnî, *Mevsûatü’s-Sûfiyye*, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 713-4, 940-3; Komisyon, *el-Mu’cemu’l-Vasîf*, ss.150-151; Komisyon, *el-Müncid*, s.113; Cebecioglu, *TTDS*, s. 405.

1689 Ankaravî, *Minhâcü’l-Fukara*, s. 303.

kalbin sevgiliye ayrılmamacasına bağlanmasından, sevenin en şerefli şeyi olan özünü ve kalbini sevgiliye vermesinden, azim, irade ve düşüncelerinin ona yönelmesindedir.<sup>1690</sup>

Hub, saf sevgi ve muhabbetir. Muhabbet de bu hâlis sevginin ismidir. Aynı kökten gelen habbetü'l-kalb kalbin ortasındaki kara sevda olarak isimlendirilirken, habîb de sevgili ve arkadaş demektir.<sup>1691</sup>

Kur'ân'da muhabbetle ilgili diğer önemli bir kavram "meveddet" kelimesidir. Bu kelime Arapça'da "bir şeyi sevmek ve olmasını istemek" anlamına gelen "vüdd" mastarından türemiştir.<sup>1692</sup> Hatta "çok sevilen" yada "kendisine yönelene muhabbet eden" mânalarına gelen "Vedûd" bir isim olarak Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a nispet edilmiştir.<sup>1693</sup>

Sevmek anlamındaki ha-be-be ve türevleri Kur'ân-ı Kerim'de seksen beş yerde geçmektedir.<sup>1694</sup> Ancak "muhabbet" olarak sadece bir yerde yer alır.<sup>1695</sup>

Tasavvufî anlamda muhabbetin<sup>1696</sup> hakikati, her şeyini sevdiğine bağışlanan ve kendine de sende olan hiçbir şeyi bırakmamandır.<sup>1697</sup>

Kâşânî (ö.730/1330), sevginin özünü tanımlarken şöyle der: "Tüm sevgi türlerinin aslı olması sebebiyle, zâtı, başka bir şey itibariyle olmaksızın, sırf zâtı sebebiyle sevmesidir.<sup>1698</sup>

Yahya b. Muaz (ö.258/872) sevginin önemini şu sözü ile ne güzel dile getirmektedir: "Hardal tanesi kadar muhabbet, muhabbetsiz yetmiş yıllık ibadetten daha çok hoşuma gider."<sup>1699</sup>

Ebû Yezid el-Bistâmî, "Muhabbet, nefsinden gelen çoğu, az görmen, dostundan gelen azı, çok görmendir." demiştir.<sup>1700</sup>

Sehl ise muhabbeti, taatın boynuna sarılmak ve muhâlefetten ayrılmak olarak tarif eder.<sup>1701</sup>

1690 İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâric, c.III, s.10.

1691 Kuşeyrî, Risale, s. 320; İbn Kayyim el-Cevziyye, c. III, s. 12; Ateş, İslam Tasavvufu, s. 417.

1692 Vüdd kavramı için er-Râzî, Muhtârü's-Sihâh, s. 740; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 860; İbn Manzur, Lisan, c.III, s. 453-5; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhîd, s.414-5; el-Münâvî, et-Tevfîk, s.722;Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasîf, s.1020.

1693 Hûd, 90; Burûc, 14.

1694 Abdalbâki, el-Mu'cem, ss.243-245.

1695 Tâhâ, 39. Kur'ân'da muhabbet kavramı ve türevlerini kullanımı hakkında bilgi için bkz: Scattolin, Giuseppe, "İslam Tasavvufunda Allah Sevgisi", Ter: Ali Galip Gezgin, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 5, Ankara 2001, ss. 237-52.

1696 Muhabbet hakkında sûfler çeşitli tanımlar yapmışlardır: Muhabbet, şaşkın bir kalb ile daimi bir meyilden ibarettir.Muhabbet, mahbûbu, elde bulunan her şeyden üstün tutmaktır Muhabbet, huzurda ve gaybda habbe uymaktır. Muhabbet, muhibbin sıfatlarının yok olup mahbûbun zatının ispatıdır. Muhabbet, kalbin Cenâb-ı Hakk'ın iradelerine uyum sağlamasıdır. Muhabbet, hizmeti yürütmekle beraber hürmetin terkinden korkmaktır. Geniş bilgi ve başka tanımlar için bkz: Kuşeyrî, er-Risale, ss. 318-9; Uludağ, Süleyman, "Muhabbet", TDVİA, İstanbul 2005, c.XXX, ss. 386-8.

1697 Serrâc,el-Lüma', s.53; Kelâbâzî, Ta'arruf, ss.161-163; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Derecâtü'l-Muâmelât, s.31; Kuşeyrî, er-Risâle, s.318; Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, ss.480-481; Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, ss.341-342.

1698 Kâşânî, Mu'cem, s. 307.

1699 Kuşeyrî, Risale, s. 322.

1700 Kuşeyrî, Risale, s. 318.

1701 Kuşeyrî, Risale, s. 319; Uludağ TTS. s. 59; Subaşı, Muhsin İlyas, Kayserinin Manevî Mimarları, Ankara 1995, s. 261,

Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) ise, “Muhabbet, mahbûbun sıfatlarını muhibbin sıfatları yerine ikame etmektir.” demiştir.

Haris el-Muhasibî, “Muhabbet demek, senin bütününle sevdiğine meylettmen, meylettikten sonra onu nefesine, ruhuna ve malına tercih ettikten sonra, gizlide ve açıkta ona uymam demektir. Bütün bunlardan sonra da, onun hakkında kusurlu olmanı bilmen demektir.” demiştir.<sup>1702</sup>

Abdullah b. Mübarek ise, “herhangi bir kimseye muhabbetten bir şey verilir de o nispette korku verilirse, o kimse aldatılmıştır.”<sup>1703</sup> diyerek muhabbet konusunda önemli bir yöne dikkat çekmiştir.

Muhabbetin mahiyetine yönelik yapılan tanımların yetersizliğine işaret eden<sup>1704</sup> İbn Kayyim, hakikatte muhabbetin tarif edilemeyeceğini ve bu sebeple onun en iyi tanımının yine “muhabbet” olduğunu ifade eder. Ona göre, yapılan tanımlar muhabbetin mahiyetinden çok, sebepleri, gerekleri, alâmetleri, neticeleri ve hükümleri hakkında bir takım bilgilerden ibarettir.<sup>1705</sup> Herkes kendi anlayış ve hâline göre muhabbeti tanımlamaya çalışmıştır.<sup>1706</sup>

Sühreverdî muhabbetin tanımını yaparken, Allah’ın kuluna gösterdiği muhabbetle, kulun Rabbine gösterdiği muhabbeti farklı değerlendirir.<sup>1707</sup> Ona göre muhabbet, Allah’tan kuluna doğru olursa, o zaman Allah’ın kulunu özel nimetler için seçmesi, kendine yakın kılması<sup>1708</sup> ve ona yüce hâller bahşetmesi anlamına gelirken;<sup>1709</sup> kuldan Rabbine doğru olursa, kulun ibadetlerinin semeresi olarak Allah’ın lütfunu gönlünde hissetmesi anlamına gelir.<sup>1710</sup>

1702 Mahmud, Abdülhâlim, Muhasibi, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri, ss. 309.

1703 Kuşeyrî, Risale, s. 319.

1704 Jaspers, sevginin kökeni dünya değildir; deneysel realite olarak tanımlamaz olduğundan, realist onun var olduğunu yadsır; o araştırmancın bir konusu olamaz, bir başka yerden gelmişcesine onun bilincine varıldığından, onu metafiziki sevgi diye adlandırırız. Onun varolup olmadığını, zaman ve mekân içinde iki insan arasında bir real durum olup olmadığını hiç kimse bilemez, diyerek sevginin tanımlanamayacağını ama gücü ve önemi fark edebileceğini dile getirir. Jaspers, Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu, s. 151.

1705 Bu anlamda batılı bir düşünür olan Fromm, sevginin kaynağını tasavvufun çok farklı bir düzlemde narsizm de aramıştır. Fomm, Eric, Sevgi ve Şiddetin Kaynağı, Ter: Selçuk Budak, Öteki Yay., İstanbul 1994, ss. 63-93.

1706 İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâric, c. III, s.10; Pakalın, Osmanlı Terimleri, C.I, s. 100; Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, ss. 118-9.

1707 Allah’ın kulunu sevmesi, velf ve dost edinmesi demektir. Allah’ın kulunu sevmesi, kulun O’nu sevmesinden öncedir. Eğer Allah kulunu sevmeseydi, kulun O’nu sevmesi mümkün olmazdı. Âlemin yaratılış sebebi sevgidir. Allah her şeyi sever, her şey de Allah’ı sever. İnsan, Allah’ın lütfuna, nimetine, kendisini koruyup kayırmasına, ezelde kendisini sevmiş ve hidâyet nasip etmiş olmasına bakarak O’nu sever. Serrâc,el-Lüma’, ss.56-7; Kelâbâzî, Ta’arruf, ss.161-163; Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, s.31; Kuşeyrî, er-Risâle, s.318;Uludağ, TTS, ss.341-342;Cebecioğlu, TTDS, ss.480-1; Derin, Süleyman, “Gazâlî’de Allah Sevgisi”, İlimi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 5, Ankara 2001, ss. 147-9; Dihlevî, İslam Düşünce Rehberi, c.II, s. 195.

1708 Alexis Carrel de şöyle demektedir: “Sevmesini bilene çok yakın olan Allah, akli ile anlamak isteyen de o kadar uzaktır, gizlidir. O’nu anlatmaktan söz ve fikir aciz kalır.” Alexis Carrel, Yarınlar Doğru ve Dua, çev.: Refik Özdek, Yağmur Yay., İstanbul 1977, s. 193.

1709 Bu sevginin kaynağı merhamet-i ilâhîdir. İbn Arabî, İlâhî Aşk, Mahmut Kanık, İnsan yay., İstanbul 2004, ss. 42-3; Çağrı, Mustafa, “Merhamet”, TDVİA, Ankara 2004, c.XXIX, ss. 184-5.

1710 Sühreverdî, İrşâd, vr. 33a; a.m., Rahîku’l-Mahtûm, 25. vr; Çelebi İlyas, “Lutuf”, TDVİA, Ankara 2003, c.XXVII, ss. 239-41.



Sühreverdî, Allah'ın iradesinin tek bir sıfat olduğunu ve taalluk ettiği şeylerin farklılıklarına göre farklı isimler aldığını ifade ederek,<sup>1711</sup> muhabbeti açıklamaya çalışır. Bu düşünceden hareketle Sühreverdî, Allah'ın iradesinin cezaya taalluk ettiği zaman, gazap olarak adlandırılacağını kaydeder. Ona göre irâde-i îlâhî "genel nimet"lere taalluk ettiği zaman, "rahmet" olarak adlandırılırken, "özel nimet"lere taalluk ettiğinde ise "muhabbet" olarak adlandırılmaktadır.<sup>1712</sup>

Sühreverdî, muhabbetin zahirî ve bâtnî olmak üzere iki yönü olduğunu düşünür. Ona göre muhabbetin zahiri, sevgili olan Cenâb-ı Hakk'ın rızası peşinde olmak; bâtnî ise, her şeyden uzaklaşarak yalnız sevgiye tutulması ve kendisinde ne başkaları, ne de kendisi için bir şeyin kalmamasıdır.<sup>1713</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, muhabbetin dış tezahürünü zahirî yönü olarak değerlendirirken, kalbî yöne taalluk eden tezahürünü ise bâtnî tarafı olarak algılamaktadır. Şurası muhakkak ki sevgi, sadece kalbe ait bir sıfat olarak varlığını devam ettiremez. Sevgi kişinin söz, fiil, tavır ve davranışlarında kendini açık eder, dışa vurur. Muhabbet-i îlâhîden bahsediliyorsa, bunun zorunlu sonucu olarak sevenin, sevgilisinin rızasını araması ve buna mâtuf hâl ve davranışlar içinde bulunması kaçınılmaz olacaktır. Sevilen Allah ise, kul her an ve mekanda rıza-i îlâhînin peşinde, onun arayıcısı ve isteklisi olacaktır.<sup>1714</sup>

Sevginin kalbî yönü ise onun ruhu ve özüdür. Kulun her şeyden uzaklaşarak, her şeyini sevgilisine adaması ve kendisinde kendine ait hiçbir şey bırakmaması olarak ifade edilen hâl, muhabbetin bâtnını oluşturmaktadır.<sup>1715</sup>

Sühreverdî, muhabbetin dışa vurumunu ve sevenin sevdiğine muvafakatini açıklamak için Rabiâ'dan şu sözü nakleder:

"Hem Allah'ı sevdiğini söylüyor, hem O'na isyan ediyorsun. Yemin ederim ki bu tutarsızlık çok tuhaf bir şeydir. Eğer sevginde samimi olsaydın O'na itaat ederdin. Çünkü seven, sevdiğine itaat eder."<sup>1716</sup>

Rabia (ö.135/752)'nın da dediği gibi, seven sevdiğine itaat eder, boyun eğer. Sevgilisinin tüm istekleri sevenin istekleri olur. Onun her talebini canla başla yerine getirmeye çabalar. İsyân ve muvafakatsizlik sevginin zaafına işarettir.<sup>1717</sup>

Bu anlamda Sühreverdî, muhabbetin diğer hâller için bir kıstas olduğunu düşünür. Ona göre hâller için muhabbet, makamlar için tevbe gibidir. Yani makam iddia edenin tevbesine bakıldığı gibi hâl iddia edenin de muhabbetine bakılır.<sup>1718</sup> Muhabbeti var ise hâli vardır, yok ise hâli de yoktur. Yine Sühreverdî, muhabbet iddiasında bulunanın da tevbesine itibâr edileceğini ifade eder.<sup>1719</sup> Ona göre tevbe, "muhabbet ruhunun kalıbı

1711 Sühreverdî, Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 26b.

1712 Sühreverdî, İrşâd, vr. 33a.

1713 Sühreverdî, Avârif, vr.164b; a.m., Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 26b.

1714 İbn Teymiyye, el-Akîdetü'l-Vâsıtyye ve Şerhi, Ter: M. Beşir Eryarsoy, Guraba Yay., İstanbul 2000, s. 91.

1715 Sühreverdî, Kelam fı's-Seyr ve't-Tayr, vr.189a.

1716 Sühreverdî, Avârif, vr.164a.

1717 Güzel, Abdürrahim, Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid, Erciyes Üniversitesi,Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy: 11, y: 2001, s. 199.

1718 Sühreverdî, Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 26b.

1719 Sühreverdî, Kelam fı's-Seyr ve't-Tayr, vr.189a; benzer düşünce Sülemî'de de mevcuttur. Sülemî, Tis'atü'l-

hükmündedir. Bu ruhun ayakta durması, tevbe kalıbıyla mümkün olur.”<sup>1720</sup>

Tasavvufî düşünce söz konusu olunca, hemen herkes muhabbet aşk ve sevgiden bahseder. Ancak bu arada gözden kaçırılan bir husus şudur ki, seven sevgisini, sevgilisine olan uygunluğu ve onu razı etmesiyle ispat eder.<sup>1721</sup> Zahirî hiçbir emrini yerine getirmeyip biz kalben Allah’ı seviyoruz diye muhabbet iddiasında bulunanlara karşı takınmamız gereken tavrı Sühreverdî, bu ifadeleriyle açıklamış olmaktadır. Ona göre, tevbesi olmayanın muhabbeti, muhabbeti olmayanın da hiçbir hâli olamaz.

Sühreverdî, muhabbetin tezahürünü, Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)’in muhabbetin tanımını yaptığı şu sözünü naklederek izah eder.

“Muhibbin, kendi sıfatları yerine mahbûb olan Allah’ın sıfatlarına bürünmesidir.”<sup>1722</sup>

“Bu ifâde, hadis-i kudsîde işaret edilen: “Beni kulum sevdi mi, onun gözü, kulağı olurum.”<sup>1723</sup> mânâsına uygundur. Muhabbet saf ve kâmil olduğu zaman, kendi vasfı ile sahibini mahbûbu tarafına çeker. Cehdinin son noktasına vardığında durur. Sevgisi ile arasındaki rabita kökleşmiş ve kuvvetli hâle gelmiştir. Muhabbet vasfının kemâli, muhib ile mahbûbu arasındaki engelleri kaldırır.<sup>1724</sup> Muhabbet vasfının kemâli sayesinde, sevgiye zarar veren engellerden arındırılmış kişiye, lütuf olarak mahbûbun sıfatları verilir. Bütün gücünü harcamasına rağmen yine de kusurlu olduğu hâlde, sevgisinden dolayı bu lütfâ uğrar. Böylece muhib, mahbûbun sıfatlarını almanın feyzine yönelir.”<sup>1725</sup>

Anlaşılabacağı üzere Sühreverdî, muhabbetin kemal hâlini, seveni sevgilisi tarafına çekip götürmesi olarak tarif eder. Seven kendi elinden gelen her türlü çabayı sarf eder. Bu mertebeden sonra muhabbetinin tesiri ortaya çıkar ve sevenle sevgilisi arasındaki tüm engelleri kaldırır.<sup>1726</sup> İşte o zaman sevende bulunan sıfatlar izale edilerek yerine sevgilisinin sıfatları verilir.<sup>1727</sup> Seven, kendinde var olan kusur ve hatalara rağmen

---

Kütüb, Kitâbü Nesîmü’l-Ervâh, s.176.

1720 Sühreverdî, Avârif, vr.164a.

1721 Sevginin tezahürü sevilene uygunluk ve itaattir. Geniş bir yorum için bkz.İbn Arabî, İlahî Aşk, ss. 27-38; Derin, Süleyman, “Gazâlî’de Allah Sevgisi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 5, Ankara 2001, ss. 156-7; yine sevenin sevdiğine uzun uzun bakması, sevgiyi derinden derine seyre dalması, sevginin alâmeti olarak kabul edilir. Cüceloğlu, Doğan, İnsan ve Davranış, Psikolojinin Temel Kavramları, İstanbul 1994, s. 539-40; İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, Sevgiye ve Sevenlere Dair, Ter: Mahmut Kanık, İstanbul 1985, s. 80; Muhabbet muvâfakatsiz olmaz. bkz:Bursevî, İsmail Hakkı, Tefsirü Ruhî’l-Beyân, Beyrut trs., c. II, s. 23; Okudan, Rifat, “İnsanî Bir İnsiyak Olarak Rabîta”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 208.

1722 Sühreverdî, Avârif, vr.164a.

1723 Hz. Ebû Hureyre (r.) anlatıyor: “Rasûlullah (s.) buyurdular ki: “Allah Teâlâ Hazretleri şöyle ferman buyurdu: “Kim Benim veli kuluma düşmanlık ederse, Ben de ona harp ilan ederim. Kulumu Bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım şeyleri edâ etmesidir. Kulum Bana nafîle ibadetlerle yaklaşmaya devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi, artık Ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı (aklettiği kalbi, konuştuğu dili) olurum. Benden bir şey isteyince onu veririm, Benden sığınma talep etti mi, onu himayeme alır, korurum. Ben yapacağım bir şeyde, mü’min kulumun ruhunu kabzetmedeki tereddüdüm kadar, hiç tereddütte düşmedim: O ölümü sevmeyiz, Ben de onun sevmediği şeyi sevmem.” Buhârî, Rikak 38.Bu hadisin açıklaması ve konu ile ilgili geniş bir yorum için bkz: Reis, Bedriye, “Muhaddis ve Mutasavvif Gözüyle Bir Hadis”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.5, sy. 12, ss.208-24.

1724 Sühreverdî, Kelam fî’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189a.

1725 Sühreverdî, Avârif, vr.164b.

1726 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 26b.

1727 Sevgi, seven ile sevileni birbirine yaklaştıran ve hatta birçok konuda aynıleştiren bir fonksiyona sahiptir. Sosyal ve psikolojik bir vâkia olarak birbirini seven kimselerin zamanla birbirlerine duygu, düşünce, dav-

muhabbetinin hatırına bu makama getirilir.

Sühreverdî, Allah'ın sevdiği kulunu<sup>1728</sup> gören gözü, işiten kulağı, tutan eli ve yürüyen ayağı olmasını, kulun sıfatlarının izale edilerek, ona, Hakk'ın sıfatlarının verilmesi olarak değerlendirir.

Sühreverdî, bu makama gelmiş olan bir kulun hâlini şu şekilde açıklar:

“Bu makama eren muhib şöyle der:

Ben sevdiğim kişiyim. Sevdiğim kişi de ben. Biz bir bedene girmiş iki ruhuz.<sup>1729</sup> Beni gördüğünde onu görürsün. Onu gördüğünde beni.”<sup>1730</sup>

Sühreverdî, bu ifadelerinin yanlış anlaşılmasına için açıklama yapma ihtiyacı duymuştur. “Bizim burada ifade ettiğimiz şey Hazreti Peygamber (s.)’in “Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanınız.”<sup>1731</sup> hadisinin hakikatidir.”<sup>1732</sup>

Sühreverdî, mü’minin ahlâk-ı hamide sahibi olması gerektiğinden hareketle ahlâkın en güzeli<sup>1733</sup> olarak da Hazreti Peygamberimiz (s.)’in ahlâkını hedef edinir. Bilindiği

---

ranış ve hatta şeklen benzedikleri bilinen bir husustur. Bu mahiyetteki yorumlar için bkz; Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Kitâbü Nesîmü’l-Ervâh, s.176; Gündüz, İrfan, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita”, MÜİFD, sy. 7-10, İstanbul 1995, s. 243-4.

1728 Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerim’de, bir taraftan dilediği bazı kullarını, görünen bir sebebe bağlı olmadan da sevebileceğine işaret ederken Tâhâ, 39, diğer taraftan da genel bir sünneti olarak ihsân erbâbını Bakara, 195, tevbe edenleri, tertemiz olanları Bakara, 222, takvâya riâyet edenleri Âl-i İmrân, 76, adâletli olanları Mâide, 42, Allah’a güvenip dayananları Âl-i İmrân, 159, sabredenleri Âl-i İmrân, 146, kendi uğrunda saf saf cihât edenleri Saff, 4, seveceğini, buna mukabil haddi aşanları Bakara, 195, bozguncuları Mâide, 64, nankörleri Bakara, 276, günahkârları Nisâ, 107, zâlimleri Âl-i İmrân, 57, böbürleneni Nisâ, 36, emânete riâyet etmeyenleri Enfâl, 58 ve israf edenleri Enâm, 141, de sevmeyeceğini açıkça beyan etmektedir. Bu itibarla ilâhî muhabbete mazhar olmak, ihsân-ı Rabbânî olduğu kadar kulun kesbiyle de yakından ilgili bir husustur, denilebilir. Fakat kesb diye adlandırılan amellerin de Allah’ın lütfu, ihsânı ve tevfikî ile gerçekleştiği göz önünde tutulursa istenilen muhabbete erişmenin ancak Allah’ın yardımıyla mümkün olacağı açıkça anlaşılır. Binaenaleyh Allah’tan muhabbet talebinde bulunmak, kulluğun zarurî bir gereği olmaktadır. Ergül, Tez, s. Çelebi, “Lutuf”, TDVİA, c.XXVII, ss. 239-41.

1729 Bu manada Mevlâna Hazretleri de şöyle der: “Birisi geldi, bir dostun, bir sevgilinin kapısını çaldı. Sevgilisi içerden; “Ey güvenilir kişi, kimsin?” diye seslendi. Kapıyı çalan; “Benim.” deyince, sevgilisi; “Git! Senin için içeri girme zamanı değildir. Böyle bir mânevî nimetler sofrasında ham kişinin yeri yoktur.” dedi. Ham kişiyi, ayrılık ve firak ateşinden başka ne pişirebilir? Nifaktan, iki yüzlülükten onu ne kurtarabilir? O zavalı adam kapıdan döndü, tam bir sene yollara düştü, sevgilisinin ayrılığı ile yandı, yakıldı. O yanık âşık, ayrılık ateşi ile pişerek döndü geldi, dostun evi etrafında yine dolaşmağa başladı. Ağzından sevgiliyi incitecek bir söz çıkmasın diye, yüzlerce korku ile yüzlerce defa edebî gözeterek kapının halkasını vurdu. Sevgilisi içerden; “Kapıyı çalan kimdir?” diye seslendi. Adam; “Ey gönülümü almış olan! Kapıdaki de sensin.” cevabını verdi. Sevgilisi; “Mâdemki şimdi ‘sen’ ‘ben’sin. Ey ‘ben’ olan, ‘ben’den ibâret olan içeri gir. Bu ev dardır, bu evde iki ‘ben’i alacak yer yoktur. İğneden geçirilecek iplik, iki ayrı iplik olursa, ucu çatallaşır da iğneden geçmez. Mâdemki sen tek katsın, birsin; gel bu iğneden geç!” dedi.”Mesnevî, byt. 3052-3064; Aşk ateşini Bursevî çok güzel işlemiştir. “Ben cehennem ateşini şiddetli olarak tavsif ettim. O, dünyadaki aşkın sûretidir.” Demirci, Mehmet, “İsmail Hakkî Bursevî’nin Evcibe-i Hakkıyye’si”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 33; Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanma konusu için bkz: Aydın, Mehmet S., Âlemden Allah’a, s. 33.

1730 Sühreverdî, Avârif, vr.164b.

1731 Suyutî, el-Camî’us Sagir, Beyrut 1391, s.123

1732 Ve sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin. Kâlem, 4.

1733 “Sa’d bin Hişâm (r.), Aişe (r.) vâlidemiz’e:

– Ey mü’minlerin annesi! Bana Rasûlullâh (s.)’in ahlâkını anlat, dediğinde o:

– Sen Kur’ân’ı okumuyor musun, diye sordu. Sa’d:

– Evet, okuyorum, cevabını verince Hz. Aişe (r.):

üzere Hazreti Peygamber (s.)'in ahlâkı Kuran'dı.<sup>1734</sup> Bu anlamda Allah'ın ahlâkından kasıt Kur'ân'da talim buyurulan ve övülen ahlâk-ı Muhammedî'dir.

"Vuslatı<sup>1735</sup> bu söylediklerimizin dışında bir şey zanneden ve onu bunun haricinde bir hâl olarak hayal eden kimse, Hıristiyanların lâhut ve nâsût görüşüne girmiş olur." diyen Sühreverdî, sözlerinin bu anlamda anlaşılması gerektiğini ifade eder.

Yoksa kuldaki sıfatların yerini ilâhî sıfatların alması demek ve yine sevenin sevgiliyle bir olması demek bir hulul inancı<sup>1736</sup> taşımamaktadır. Belki de Sühreverdî, bu türden sözleri söyleyen sûflerin hulul gibi sapık bir inancı taşımamalarına rağmen, başlarına gelen acı âkıbeti bildiğinden bu konuda oldukça ihtiyatlı cümleler sarf etmektedir.<sup>1737</sup>

Yine o, muhibbin Hakkı halkta göreceğini ifade eder. Muhib, uzun mücâhedeler neticesinde eşyayı Hak ile görme makamına ulaşmıştır.<sup>1738</sup> Bu makama eren muhib, her işin ondan sadır olduğunu, her sözün ondan çıktığını anlar. Her sözü onun sözü gibi dinler.<sup>1739</sup>

Sühreverdî muhabbetin mevhibe-i ilâhî olduğunu<sup>1740</sup> beyan eder:

"Muhabbet ise bir mevhibe-i Rabbânî olup, tezkiyeye bağlı değildir. Fakat, Cenâb-ı Hakk, cârî olan sünnetine uygun olarak, sevdiklerinin nefislerini hüsn-i tevfiği ve teyidi ile tezkiye eder. Allah, nefisine nezâhet ve temizlik nasip ederek muhabbet cazibesi ile ruhunu cebzettığı kimseye sıfatlarından ve ahlâkından bir hilat giydirebilir. Bu, ona göre bir vuslat rütbesidir."<sup>1741</sup>

Anlaşılacağı üzere Sühreverdî, muhabbetin tezkiyeye bağlı olmadığını düşünür. Kuldaki muhabbet Allah tarafından bir mevhibe olarak verilir. Bununla beraber muhabbete

---

– Nebiyy-i Muhterem Efendimiz (s.)'in ahlâkı Kur'ân idi, dedi." Müslim, Müsâfirîn, 139.

1734 Vuslat ve aşk ateşi ile ilgili güzel bir değerlendirme için bkz; Kübrâ, Fevâih, s.120; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Kitâbü Nesîmü'l-Ervâh, s.176.

1735 Yavuz, Yusuf Şevki, "Hulûl", TDVİA., İstanbul 1998, c.XVIII, ss. 341-4; Hökekleli, Din Psikolojisi, s. 317.

1736 Lahut ve nasut düşüncesi ve tasavvufi vuslattan farklılığı için bkz: Fuad, Ali, "Ceride-i Süfiyyeden Lahut ve Nâsut" (haz: Hâlim Gül), İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2002, y. 3, sy. 8, ss. 158-60; Hululiyey'nin görüşleri için bkz. Bağdadî, Abdülkahir, el-Fark beyne'l-Fırak, Kahire 1990, ss.254-60, İkbâl de hulul anlayışı hakkında uyarıda bulunur ve 'mutlak ben'e ulaşma arzusunun bu uyarısıyla açıklar. İkbâl, Cebraîl'in Kanadı, Ter: Y. Salih Karaca, İstanbul 1983, s. 70; Hulul hakkında geniş bilgi için bkz. Kemikli, Bilal, "Tasavvuf Edebiyatında Hulul ve İttihada Dair Bir Risale: Risâle-i Redd-i Hulul ve İttihâd", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 5, Ankara 2001, ss. 115-6; Ayr bkz: Yavuz, A. Şevki, "Gulûv", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIV, ss.192-5. Nicholson da sûflerin vuslattan hulul ve panteizmi anlamadıklarını ifade etmiştir. Nicholson, Reynold A., The Idea of Personality in Süfîsm, Kashmiri Bazar, Lahore 1964, s. 37.

1737 Uludağ, Süleyman, "Muhib", TDVİA, İstanbul 2006, c.XXXI, s. 34..

1738 Sühreverdî, Futuhât, vr.5b.

1739 Serrâc, Hasan b. Ali'nin muhabbeti; "sevgili ne yaparsa yapsın, her şeyini onun yoluna vermektir." şeklinde tarif ettiğini kaydetmektedir. Serrâc, el-Lüma', s.54.

Sülemî ise muhabbeti; insanın seçme yeteneğinin düşmesidir. derken, muhabbetin insanın kontrolünü kaybettiren şiddetli bir sevgi olduğuna dikkat çekmektedir. Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, s.31.

Muhabbetin çalışarak kazanılamayacağını anlatmak için Maruf Kerhî; "muhabbet öğretmekle olmaz, çünkü muhabbet Hakk'ın mevhibe ve ihsânlarından biridir" demektedir. Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Kitâbü Nesîmü'l-Ervâh, s.176.

Râbiatü'l-Adeviyye,"gerçek anlamda Allah'ı seven kimsenin inlemesi ve aşkı, Allah'a kavuşmadıkça dinmez" diyerek, muhabbetin derin bir aşk olduğunu söylemektedir. Sühreverdî, Avârif, vr.164a.

1740 Sühreverdî, Avârif, vr.164b. Ayrıca bkz: Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Kitâbü Nesîmü'l-Ervâh, s.176.

1741 Tirmizî, Deavât, 70-73.

erdirdiği kullarının nefsinin Allah, hüsn-i tevfiği ve teyidi ile tezkiye eder. Muhabbetinin cazibesi neticesinde ilâhî sıfatlardan ve ahlâk-ı ilâhîden bir nasip verilir.

Sühreverdî, şeyhlerin “istiğrak” ve “fenâ” hakkındaki işaretlerinin hepsinin anlamının, sâlikin kalbini yakîn nurunun istilâsına, kalbteki zikrin hâlis olmasına, nefisteki eğrilik kalıntılarının ortadan kaldırılarak hakka’l-yakînin gerçekleştirilmesine ve muhabbet makamını tahakkuk ettirmeye yönelik olduğunu ifade eder.<sup>1742</sup>

Bu şekilde Sühreverdî, istiğrak, fenâ ve muhabbetullah gibi kavramların mecrasından saptırılarak, başka anlamlarda yorumlanmasını engellemeye çalışır.

Sühreverdî, Hazreti Peygamber (s.)’in yaptığı bir duayı muhabbet konusunu açıklamak için nakleder:

“Yâ Rabbî, Sana olan sevgimi, kendime, gözüme, kulağıma, aileme, malıma ve soğuk suya olan sevgimden daha ziyâde kıl.”<sup>1743</sup>

Hazreti Peygamber (s.)’in bu şekilde Cenâb-ı Hakk’tan katksız bir sevgi istediğini ifade eden Sühreverdî, katksız sevgiyi ise; Allah Teâlâ’yı yürekten sevmek olarak yorumlar.

Sühreverdî, insandaki muhabbet sâiklerinin çok çeşitli olduğunu düşünür. Bunları ruhun muhabbeti, kalbin muhabbeti, nefsin muhabbeti ve aklın muhabbeti olarak sıralar.

Yukarıda zikri geçen Rasûlullah (s.)’in duasında, aile, mal ve soğuk suyu zikretmesinin manasını, Allah’a muhabbet ile diğer şeylere kayan muhabbet damarlarını tıkmak ve böylece Allah’a olan muhabbeti hakim kılmak, olarak izah eder. Sühreverdî’ye göre kul, böylece Allah’ı, kalbi, ruhu ve yüreği ile sever de Allah sevgisi fitratında ve tabiatında da soğuk su sevgisinden daha üstün hâle gelir.<sup>1744</sup>

Sühreverdî, muhabbeti genel ve özel sevgi olarak ikiye ayırır:<sup>1745</sup>

Genel anlamdaki sevgiyi, emirleri yerine getirmek olarak açıklayan Sühreverdî, bu sevginin genellikle nimet ve lütufları bilmekten kaynaklandığını düşünür. Genel mânâdaki bu sevginin elde edilmesinde, kulun şahsî gayretinin dahil bulunduğu da söylenebileceğini ifade eder.<sup>1746</sup>

Özel mânâdaki sevgiyi<sup>1747</sup> ise—ki bu tür sevgiyi “muhabbet-i hassa” olarak isimlendirir—; ruhun, Cenâb-ı Hakk’ı yakînen bilmesinden doğan bir zât sevgi olarak tarif eder. Bu sevgide, kulun kendinden geçme hâli olduğunu söyleyen Sühreverdî, bunun, Cenâb-ı Hakk’tan gelen bir lütf ve Hakk’ın kulu seçmesi (istifa) ile hâsıl olacağını kaydeder. Özel

1742 Sühreverdî, Avârif, vr.163a.

1743 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189b; İbn Cüzey de kulun Rabbine olan sevgisini aynı şekilde genel sevgi ve özel sevgi olarak ikiye ayırır. bkz: Öztürk, Mustafa, İbn Cüzey’in Tefsirinde Tasavvuf, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 11, s.204.

1744 Sühreverdî, Avârif, vr.163a; Benzer izah için bkz: Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Kitâbü Nesimü’l-Ervâh, s.176.

1745 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189b.

1746 Sühreverdî, “Allah dilediğini kendine seçer” Şûrâ, 13. âyetinde, sevilenler hakkında seçme fiilinin kesbe bağlanmadığının, Allah’ın kendisinin seçtiğinin açıkça ifade edildiğini söyler. “Dine bağlı kalın ve onda tefrikaya düşmeyin, diye dinden Nuh’a buyurduğunu, size de teşri buyurdu. Sana vahy ettiğimizi ve İbrahim’e, Musa’ya, İsa’ya buyurduğumuzu. Kendilerini çağırдыңın bu şey; müşriklere ağır geldi. Allah; dilediğini kendisine seçer. Kendisine yöneleni de hidâyete iletir.” Şûrâ, 13.

1747 Sühreverdî, Avârif, vr.163a.

mânâdaki sevgiyi, manevî hâllerden bir hâl olarak niteleyen Sühreverdî, bunun ilâhî bir mevhibe olduğunu,<sup>1748</sup> kulunu kazanmasında bir etkisi ve kesbi olmadığını söyler.<sup>1749</sup>

“Özel sevgiyi gerçekleştiren kimsenin nefsi yumuşar ve katılığı kaybolur gider. Sevgi rağbeti, rağbeti yaktıktan sonra zühd, ondan hangi rağbeti çekip alacak? Tevekkül onun neyini temizleyecek; çünkü onun basireti Vekîl’in (Allah) mütalaasından başka şeylerden soyulmuştur. Rızâ, yürekten teslim olmayanlarda görülen hangi kavga ve karşı koyma damarını dindirecek?”<sup>1750</sup>

Görüldüğü gibi Sühreverdî, muhabbet-i hassaya<sup>1751</sup> sahip olanın, tüm makamları ihata eden bir makama ulaştığını ifade etmektedir. Zühd dünyaya rağbetin terkini hedeflerken, dünyadan tamamen kopmuş kişiye zühdün ne etkisi olabilir? Tevekkül ve rıza gibi diğer makamlar da bu şekildedir.<sup>1752</sup>

Bu özel muhabbete ulaşmanın diğer makamlardaki durumunu Sühreverdî, şu şekilde açıklar:

“Özel sevgi tarikini tutan kimse, Hakk’ın fazilet nurlarına bürünerek, makamlardaki değişikliklerden kurtulma yolunu bilir. Daimî olarak Allah’a yönelik olan, hâllerin periyodik olarak gelmesinden korunmuş ve belâlardan muhafaza edilmiş bir ruhla, kurb ehlinin<sup>1753</sup> nurdan elbisesini giyinen kimseyi, hiçbir talep rahatsız etmez, hiç bir menfî duygu onu hâlinden alıkoymaz. Zühd, tevekkül ve rıza, has muhabbete kavuşmuş kimsede olur. O kimse, onlarla değildir. Kendisinde takallub meydana gelen böyle biri, rağbeti olsa bile zâhittir. Çünkü onun rağbeti nefsten değil, Hakk’tandır. Bu kimsede esbaba sarılma hâli görülse de yine mütevekkildir. Hoşnutsuzluk gösterse de rıza hâlidir. O’nun hoşnutsuzluğu nefsi sebebiyledir. Nefsi, Hakk için olduğundan, hoşnutsuzluğu da Hakk içindir. Çünkü onun nefsi ona, bütün tesir ve sıfatlarıyla Hakk’ın lütfuna ermiş, ilâhî tecellîlerle yüklü, vehbî hâllere sahip ve tertemiz olarak iade edilmiştir. Artık, derdin kendisi onun için devâ, hastalık da şifâyâ dönüşmüştür. Hakk’ın talebi, onun zühd, rızâ ve tevekkülden olan taleplerinin yerine geçmiştir. Rızâ, tevekkül ve zühdden istediği şeylerin yerine Hakk’tan istediği şeyler geçer. Bunlardan bir şeyler beklemek yerine Allah’tan bekler.”<sup>1754</sup>

Anlaşılabacağı gibi Sühreverdî, özel muhabbete ulaşmanın, seyr u sülûk esnasında kat’ edilecek tüm makamların üstesinde bir makama sahip olduğunu düşünmektedir. Zühdün, tevekkülün ve rızanın hakikî manada bu mertebeye ulaşmış kişide olacağını ancak, bu mertebeye eren kişinin sayılan bu makamlarda olmadığını izah eder.<sup>1755</sup>

1748 Sühreverdî, Avârif, vr.163b.

1749 Tasavvuf literatüründe bu anlamda istinâ kavramı kullanılmıştır. Bu kavram Allah’ın bir kulumu özel dost edinmesi anlamındadır. Uludağ, Süleyman, “İstinâ”, TDVİA, İstanbul 1999, c. XIX, s. 213.

1750 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189b.

1751 Ateş, Süleyman, “Kurb”, TDVİA, Ankara 2002, c. XXVI, ss. 432-3.

1752 Sühreverdî, Avârif, vr.164a.

1753 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189b.

1754 Sühreverdî, Avârif, vr.165a.

1755 Sözlük anlamı açısından sevk; gönlü meyletmek, arzulamak, heyecanlandırmak, bir şeyi diğer bir şeye bağlamak, özlemek, cezb etmek, kendine çekmek, iştîyak duymak demektir. er-Râzî, Muhtârû’s-Sihâh, s. 354; İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, c.X, s.192; Tehânevî, Keşşâf, c. 1, s. 770; el-Cürcânî, et-Ta’rîfât, s.170; el-Münâvî, et-Tevfîk, s.442; Abdü’l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü’s-Sûfîyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 818; Komisyon, el-Mu’cemu’l-Vasît, s.500; Komisyon, el-Müncid, ss.408-409.

Tasavvuf terminolojisi açısından ise; gönlün sevgili ile buluşma arzusu veya Allah’a kavuşma özlemine

Sühreverdî, muhabbetin sonunun olmayacağını şu şekilde ifa der:

“Muhib, sevdiğine karşı sürekli iştîyak hâlinde bulunur. Çünkü Hakk’ın tecellîlerinin sonu yoktur. Muhib hangi hâle ulaşırsa ulaşsın, bilir ki onun gerisinde daha mükemmel ve daha yüce hâller vardır. Sühreverdî, bu anlamda şu şîri nakleder:

“Benim hüznüm senin hüsnün gibidir. Hüsnünün nasıl sonu yoksa, benim hüznümün de sonu yoktur.”<sup>1756</sup>

Sühreverdî, muhabbetin bir çeşidi olan şevk<sup>1757</sup> konusunu da açıklar:

Şevk’in muhabbetten bir çeşit olduğunu söyleyen Sühreverdî, bununla beraber şevkin muhabbetten daha fazla olduğu kanaatindedir.<sup>1758</sup> Ona göre şevk, kalblerin, sevgiliye kavuşmaya susamasıdır.<sup>1759</sup> Kalb, sevgiliye kavuştuğu zaman şevk sakinleşir (yatışır).<sup>1760</sup> İştîyak<sup>1761</sup> ise sevgiliye kavuşmak ile kaybolmaz.<sup>1762</sup>

---

denmektedir. Bunun dışında, sevgili anıldığı zaman gönlün heyecanlanması da şevk olarak ifade edilmektedir. Serrâc, el-Lüma’, s.58; Kâşânî, Mu’cem, s. 311; Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Derecâtü’l-Muâmelât, s. 32; Kuşeyrî, er-Risâle, s.329; Necmuddin Kübrâ, Tasavvufî Hayat, ss.66, 128; Gazâlî, İhyâ, c.IV, ss.314-318; Ateş, İslam Tasavvufu, s. 432.

İbn Atâ’ya göre şevk, yüreğin yanması, kalbin tutuşması ve ciğerin parçalanmasıdır. Kuşeyrî, er-Risâle, s.330.

Sülemî ise, “sevgi ne kadar çoksa şevk de o kadar fazladır” diyerek, şevkin sevgiye bağlı bir his olduğunu ifade etmiştir. Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, s.31.

1756 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 27a.

1757 Sühreverdî, Rahîku’l-Mahtûm, 13. vr. Gazâlî (ö.505/1111), “Aşkın maşukuna kavuşması için, onun sevgisiyle yok olması ne kadar gerekli ise, kulunda Allah’a vuslatı için, O’nun sevgisinde fânî olması en az o kadar gereklidir,” diyerek tasavvufî aşk motifini izah eder. Gazâlî, İhyâ, c. I, s. 428.

1758 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 27a.

1759 Ebû Ali Dekkâk (ö.405/1014), şevk ile iştîyak arasında fark olduğunu belirtmek için; “şevk, sevgiliye kavuşunca sükûn bulur, ancak iştîyak, kavuşmakla zâil olmaz.” demiştir. Kuşeyrî, er-Risâle, s.329; Kübrâ, Usul-i Aşere, s. 66.

1760 İrşâd, vr. 33a; Sühreverdî, Rahîku’l-Mahtûm, 12. vr.

1761 Aşk Arapça bir kelime olup, sarmaşık manasına gelen “ışk” kökünden alınmış olup, sevgi, aşırı derecedeki sevgi, iptila, tutkunluk gibi anlamlara gelmektedir. Sarmaşık, sarıldığı yeri nasıl kaplarsa, aşk da girdiği kalbi hatta insanın tüm vücudunu öyle kaplar. İbn Manzûr, Lisan, c.X., ss. 251-52; Mustafa b. Şemseddîn, Ahteri Kebîr, Der seâdet 1316, c. II, s. 679; Tehânevî, Keşşâf, c. II, s.1012; Suâd, el-Mu’cemu’s-Süfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 303; Abdü’l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü’s-Süfîyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 872-3; Komisyon, el-Mu’cemu’l-Vasî, s.603; Pakalın, Mehmet Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, c.I., s. 100.

1762 İslamî literatürde aşk, ilâhî ve beşerî olmak üzere başlıca iki anlamda kullanılmış, ilâhî aşka, genellikle “hakiki aşk”, beşerî aşka da “meczazî” veya “özürlü aşk” denilmiştir. İlahî aşk, geniş ölçüde tasavvufî ele alınmış, kelama dair bazı kaynaklarda ise mutasavvıfların bu aşk anlayışı tenkit edilmiştir. Örneğin, Hanbelî alimlerden İbnü’l-Cevzî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım bu konuda en sert tepki ve eleştiri getirenlerdendir. Geniş bilgi için bkz. Kübrâ, Fevâih, s.120; İbnü’l-Cevzî, Zemmü’l-Hevâ, Kahire 1962, ss. 458-465; Ankaravî, Mînhâcü’l-Fukara, ss. 306-7; Bursevî, İsmail Hakkı, Tuhfe-i Ömeriyye, Haz:M. Ali Akidil, İnsan Yay., İstanbul 2000, ss.86-7; Uludağ, Süleyman, “Aşk” TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., ss. 11-6; Ateş, İslam Tasavvufu, s. 420; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss. 203-4; Wilcox, Lynn, Süfizm ve Psikoloji, ss. 23, 226; Arberry, A. J., Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış, s.48.

Yine Sühreverdî, aşk<sup>1763</sup> kavramına da değinir. Onun tutumu sûfilerin<sup>1764</sup> genelinden <sup>1765</sup>farklıdır.

“Falanca Allah’a âşık oldu gibi sözler söylemek caiz değildir. Çünkü aşk sevgide haddi aşmaktır. Hakk olan yüce Allah, bir kişinin ona olan sevgisinde haddi aşması ile nitelenemez. Bütün insanların sevgisi bir insanda toplanmış olsa, yüce Hakk’a layık olan sevgiye nail olamaz. Allah’a âşık oldu diye nitelenemez. Kul da Allah’ın sıfatları ile ilgili olarak Allah’ı kendine âşık etti diye nitelenemez.”<sup>1766</sup> diyen Sühreverdî, bu sözleriyle Allah’a gerçek manada şükredilemediği, O’na gerçek manada ibadet edilemediği ve O’nun gerçek manada tanınamayacağı gibi O’nun layık-ı vech ile sevimleyeceğine ve hiç kimsenin buna güç yetiremeyeceğini izah etmek ister.

Aşk sevgide haddi aşmak olarak tarif edince, kimsenin Allah’a olan sevgisinde haddi aşmaya kadir olamayacağından dolayı, Allah’a âşık oldu denilemeyeceğini vurgular.

Sühreverdî’ye göre, bunun tersinin de, yani Allah’ın kuluna âşık olduğunu söylemek de doğru değildir. Allah’ın samed ve Ganî gibi esması ve ilgili sıfatlarından hareketle, kulun Allah’ı kendisine âşık ettiğini söylemek de yanlıştır.<sup>1767</sup>

Söz konusu kavramın, Allah sevgisini ifade etmede kullanılıp kullanılmayacağı konusu İslâm âlimleri tarafından tartışıla gelmiştir.<sup>1768</sup> Ancak kabul etmek gerekir ki bu nev’î tartışmalar kavrama yüklenen anlamla doğru orantılıdır. Zira “aşk” kelimesiyle,

1763 Gazâlî (ö.505/1111): Allah’ı tanıyan O’nu sever. Marifet arttıkça sevgide gelişir ve güçlenir. İşte bu sevgiye aşk denir. Sevginin bu şekilde aşk hâlini alması, kulun marifette yetkinleşerek İlâhî güzelliği idrak etmesinden ileri gelir, bu idrak arttıkça aşk da güçlenir. Nitekim Hz. Muhammed (s.)’in Hira’da ibadete kapandığını gören Mekke müşrikleri, “Muhammed Tanrı’sına âşık oldu” demişlerdi. Gazâlî, İhyâ, c. II, ss. 279-80. Tanıma ile muhabbet arasındaki irtibat için bkz: Ateş, İslam Tasavvufu, s.421; Cebecioğlu, Ethem, “Seyyid Burhaneddin’in Bazı Kur’ân Âyetlerine Getirdiği İşarî Yorumlar-I”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 1999, y.1, sy.2, s. 15.; İbn-i Arabî (ö.638/1240)’ye göre bu kelime Kur’ân-ı Kerim’de kinaye yoluyla ifade edilmiştir. Çünkü o aşkı muhabbetin ifrat derecesi olarak tarif etmiştir. Kur’ân-ı Kerim’de şu âyet-i kerime ile “...İman edenlere gelince onların Allah’a muhabbetleri her şeyden güçlüdür...” (Bakara, 165.) muhabbetin en şiddetlisinden söz edilmekte ve onu kâmil imanın belirtisi saymaktadır. İbn Arabî, Fütühât, c. IV, s. 104; St. Augustine de “Bir şeyi yalnızca onu sevdiğiniz derecede anlayabilirsiniz.” diyerek sevgi ve tanıma ilişkisini ifade etmiştir. Spiegelman, M.-İnâyet Han, Vilâyet P.- Fernandez, Tasnim, Jung psikolojisi ve Tasavvuf, Ter: Kemal Yazıcı- Ramazan Kutlu, İstanbul 1994, s. 31; İkbâl ise aşkı, aktif bir kuvvet olarak algılar ve salikin kişisel gelişiminde önemli bir katalizör olduğunu kaydeder. İkbâl’in düşüncesi için bkz: Kılıç, Cevdet, “Muhammed İkbâl’in Düşüncesinde Benlik Felsefesi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.1, sy.2, s. 60; Hacı Bektaşî Veli ise aşkın, canın dirilmesinin sebebi olduğunu kaydeder. Hacı Bektaşî Veli, Makâlât, s. 83; Âşık olan kişinin en büyük eğlencesi, hayatının her anında nefesini, malını, mülkünü, gayretini, hizmetini ve hatta cânını aşk yoluna ve mâşûk uğruna vermek, o yolda fedâ etmektir. Çünkü âşıklar, maşûka tutulmaktan, Allah’ı sevmekten mutlu oldukları gibi, Allah’ta kendine âşık olanları sever. Baz, İbrahim, Abdülehad Nûrî ve Tasavvuf Anlayışı, Basılmamış Doktora Tezi, s. 82; Tasavvuf tarihinde Allah’a duyulan muhabbetten hareketle aşka nispetle anılan tarikat okulları bile mevcuttur. Uludağ, Süleyman, “Aşkîyye” TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., s. 22; Fahri, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, s.104.

1764 Sühreverdî, İrşâd, vr. 33a.

1765 Bu konuda İbn Cevzî, Sühreverdî ile aynı paralelde düşünmektedir. İbn Cevzî, Telbisü İblis, s. 154; a.m., Zemmü’l-Hevâ, s. 172.

1766 Uludağ, “Aşk”, c.IV, ss. 11-3.

1767 Bakara, 165.

1768 Gazalî ve İbn Debbâğ’ın aşk kavramı hakkında batıda yapılmış bir çalışma İslam’da aşk temasını işlemiştir.bkz. Abrahamov, Binyamin, Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of Al-Ghazali and Al-Dabbagh, Routledge, London-New York 2002, ss.42-135.



Allah'a karşı iman edenlerde bulunması gereken "şiddetli sevgi" âyetteki ifadesiyle "eşeddü hubb"<sup>1769</sup> kastediliyorsa, kelimeye karşı çıkmak anlamsız olacaktır. Bu bakımdan, "aşk" kelimesinin kullanılmayacağı hakkındaki görüşler değerlendirilirken, görüş sahibinin "aşk" anlayışının bilinmesi gerekmektedir.<sup>1770</sup>

## E. TASAVVUFÎ UYGULAMALAR VE SEYR Ü SÛLÛK KAVRAMLARI

### 1. NAMAZ

Namaz, Farsça bir kelime olup<sup>1771</sup> Arapça'da "salat" olarak kullanılır. Salat ise sözlükte, duâ, Hz. Peygamber için yapılan dua, veya Hz. Muhammed (s.)'in adı anıldığı zaman söylenen söz gibi manalara gelmektedir.<sup>1772</sup>

"Salat" kelimesi ve türevleri Kur'ân-ı Kerimde doksan dokuz yerde geçmekte ve hemen hemen hepsi de namaz manasına gelmektedir.<sup>1773</sup>

Sühreverdî, namazı, kul ile rabbi arasında bir kavuşma vesilesi olarak tanımlar.<sup>1774</sup>

Tasavvuf literatüründe namaz aşığın maşukuna kavuşması, vuslat olarak tasavvur edilmiştir. Bu anlamda Hazreti Peygamber (s.)'in "Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi. Kadın, güzel koku ve gözümün nuru namaz."<sup>1775</sup> Hadis-i Şerifi de bu anlamda yorumlanmıştır.

Yine namazın özü, Allah'ın huzurunda kalbin huşu ile dolması, dil ile Allah'ın anılması, bedenle O'na azami derecede saygı ve tazim tavrı sergilenmesinden ibaret<sup>1776</sup> olarak nitelendirilmiştir.<sup>1777</sup>

Sühreverdî de namazı bu anlamda algılamış ve kuru bir zorunluluk olarak yerine getirilmesi gereken bir ibadet olmadığını aksine muhabbetle ifa edilen ve iştiaqla beklenen bir vuslat vasıtası olduğunu ifade etmiştir.

Sühreverdî namazın mahiyeti hakkında "Namaz hizmettir, yakınlaşmadır, kavuşmadır. Hizmet şeriattır, yakınlık tarikattır, kavuşmak ise hakikattir. Namaz bu üç hasleti cem eder. Bu konuda şöyle söylenmiştir: Şeriat O'na ibadettir, tarikat O'nun huzuruna varmaktır, hakikat ise O'nu müşahede etmektir."<sup>1778</sup> demektedir.

1769 Kanar, Mehmed, Büyük Farsça ve Türkçe sözlük, s. 661.

1770 er-Râzi, Muhtârû's-Sihâh, s. 375; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 490-2; İbn Manzûr, Lisan, c.XIV, s. 464-8; Tehânevî, Keşşâf, c. II, s. 860-4; el-Firûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhît, s.1681; el-Münâvî, et-Tevfik, ss.461; Suâd, el-Mu'cemu's-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 697-9; Abdü'l-Münim el-Hifnî, Mevsûatû's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 833; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.522.

1771 Abdalbâkî, el-Mu'cem, ss. 524-25.

1772 Sühreverdî, Avârif, vr.99a.

1773 Nesâî, İşretü'n-Nisâ 1, (7, 61).

1774 Demirci, Mehmet, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, İbadetlerin İç Anlamı, Ankara 1999, y., 1, sy., 3, s. 16; namazda kalb, beden, dil ve aklın katılacağı unsurlar vardır. Bunlar; beden için kıyam, ruku, secde, oturuş ve eğilip kalkma; dil için tekbir, hamd, istiaze, istiane, tesbih, istiğfar ve ve dua anlamları taşıyan çeşitli lâfızlarla salavât ve Kur'ân âyetlerini telaffuz etme; akıl için düşünme ve anlam; kalb için huşu ve manevî lezzet alma.Certel, Hüseyin, "EbuTalib el-Mekki'de Namazın Psikolojisi", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 139.

1775 Ankaravî, Minhâcü'l-Fukara, ss. 150, 240.

1776 Sühreverdî, İrşâd, vr.3b.

1777 Sühreverdî, Avârif, vr.99b.

1778 Gafir, 60.

Bu tanımlamadan da anlaşıldığı gibi namazın şeriat, tarikat ve hakikat makamlarının hepsinde ayrı bir yeri ve ehemmiyeti vardır. Namaz bütün makamların aslı ve mütemmimidir.

Yine Sühreverdî, namazın sözlük anlamının dua olmasından hareketle namaz kılanın adeta bütün organlarıyla Allah'a dua ettiğini ifade eder. Ona göre namaz kılan kimse kalbi ile Allah'a yönelmiş ve nefsinin isteklerini ve dünyayı tümüyle terk etmiştir.

“Namaz kılan kimse, kalbi ile Allah'a yönelmiş, nefsinin isteklerini, dünyayı ve topyekun masivayı terk etmiştir. Salât lügatte “dua” manasındadır. Namaz kılan kimse, adeta bütün organlarıyla Allah'a dua eder, O'nun bütün organları zahiren ve batınen, sanki dil kesilmiştir. Muhtaç olduğu için isteyen, yalvaran kimsenin yalvarmalarında zahiri, şekil ve hareketleriyle batınının tazarrularına iştirak eder.”<sup>1779</sup>

Bu makamda kılınan namazın, sahibinin tüm isteklerine kavuşmasını mümkün kılaçağını ifade eden Sühreverdî bu hususu şu şekilde dile getirir:

“Kul bütün azalarıyla Allah'a yalvarıp dua edince, o da buna icabet eder. Çünkü bu, O'nun va'd-i ilâhîsidir. “Bana dua edin, duanızı icabet edeyim!”<sup>1780</sup>

Görüldüğü üzere namazı klasik tasavvufî yorumun bakış açısı içinde yorumlayan Sühreverdî, rabb ile kul arasında var olan ilişkinin muhabbet ikliminde gerçekleştiğini düşünmektedir.

“Namazda miraç sırrı vardır ve namaz kalblerin miracıdır. Teşehhüd, semâ'vatın katlarında tedricen ilerleyip, mesafeleri kat edip vuslat makamına ermek, huzura varmaktır. et-Tahıyyat da alemlerin Rabbi'ne selam vermektir. Buna göre insan, söylediğini düşünmeli, kiminle konuştuğunun şuuruna ererek edep takınmalıdır.”<sup>1779</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, namazı mü'minin miracı<sup>1780</sup> olarak gören anlayışa katılmaktadır. Bunu ise namazın sonunda okunan ve Hazreti Peygamber (s.)'in miraçta selamlaması ve selamına mukabele edilmesi anlamında kabul edilen tahıyyat duasının okunmasını izah ederek delillendirmektedir.

Mü'min, namazda Rabbini güzel vasıflarla över ve bu hâliyle rabbinin rızasına kavuşarak onun katında mânen yükselir. Namaz esnasındaki huşu ve hudu<sup>1781</sup> sayesinde bu terakkiyatı artar ve neticede namazın miraç olma sırrı tahakkuk eder. Bu makamda olan mü'min okuduğuna dikkat etmeli ve kimin huzurunda olduğunun farkında olmalıdır. Mü'min tüm isteklerinin karşılanacağı bir makamda bulunmaktadır. İsteklerini hüsn-i edeple istemeli ve bu makamın değerini bilmelidir. Namazdan sonra dua etmemizin sebebi de işte bu düşüncedir.

Sühreverdî, namazın ehemmiyetini kulluğun gerçekleşmesinin ve Allah'a karşı rububiyet hukukunun gerçekleşmesinin bir vasıtası olması yönünden izah eder:

“Allah Teâlâ'nın beş vakit namazı farz kıldığını bilerek Rasûlullah (s.)'in: “Namaz dinin

1779 Sühreverdî, Avârif, vr.102b.

1780 Suâd, el-Mu'cemu's-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 574-9.

1781 el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhît, s.921; Yaka, Eyüp, “Kur'ân Perspektifinden Mesnevî'de Mevlanâ'nın Kulluk Anlayışı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy.16, ss. 129-30.

direğidir, namazı terk eden küfre düşer.”<sup>1782</sup> Hadis-i Şerifini hatırdan çıkarmamak lazımdır. Ubudiyetin gerçekleşmesi ve Allah’a karşı rububiyet hukukunun yerine getirilmesi namaz sayesinde mümkündür. Diğer ibadetler namazdaki sırrı gerçekleştirmeye vesiledir.”<sup>1783</sup>

Görüldüğü üzere namazın önemi kişinin küfre düşmesi konusu mevzu bahis edilerek izah edilmiştir. Bu kadar mühim olan bir ibadetin terki mü’min için anlaşılabilir bir durum olamaz.

Öte yandan Sühreverdî, namazın kulluğun gerçekleşmesinin vesilesi sayarak namazın önemini ifade etmektedir ki bu şöyle anlaşılabilir. Kul namazı eda ederek kul olduğunu lisan-ı hâl ile ifade etmiş olmaktadır. Yine Allah’a karşı rububiyetin hukukunun tehakkuku da namaza bağlanmıştır. Kul Rabb’inin rabliğini ve üzerindeki tasarrufunu namaz sayesinde dile getirmektedir.

Bu anlamda kul, namazla bir yandan kendi kulluğunu ve acizliğinin, bir yandan da Rabbinin izzet ve şerefini itiraf etmiş olmaktadır.

Sühreverdî, namazın manevî faydası konusunu da genişçe ele alır. O, namazlarını huşu ile kılanlara Adn cennetlerinin verileceği Hadis-i Şerifi ile istidlal eder:

“Abdullah b. Abbas (r.)’ın rivâyetine göre Rasûlullah (s.) şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ, Adn cennetini yarattığında, onun içinde hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir insan kalbinin düşünemeyeceği nimetler yarattı ve ona: “Konuş” dedi, O da üç defa: “Namazlarını huşu ile kılan mü’minler felaha ermiştir.”<sup>1784</sup> dedi.”<sup>1785</sup>

Sühreverdî, namaz kılanların felaha ereceğinin Kur’ân-ı Kerim’de bu âyeti kerime ile sarahaten ifade edildiğini de sözlerine ekler.

Sühreverdî, namazın manevî faydası sadedinde mü’minin nefsi emaresinden kurtulmasına vesile olmasının da ilginç bir yorumla anlatır.

“Rasûlullah (s.) buyurur ki: “Güneşin zeval vaktinden batıya kaydığı bir vakitte Cebrail bana gelip öğle namazı kıldırıldı.” “Salat” kelimesi, ateş manasına gelen “sallâ” kökünden gelmektedir. Eğri ağaç, düzeltilmek istenince ateşte ısıtılarak düzeltilir. İnsanda da nefsi emmarenin mevcudiyetinden dolayı eğrilikler vardır. Namaz sayesinde münkeşif olan vech-i ilâhînin azamet nurları, namaz kılan kimsenin nefsindeki eğrilikleri yakarak düzeltir. Böylece de namaz ile miraç gerçekleşir. Namaz kılan, ateşte ısınan ve eğrilikleri düzeltilen ağaç gibidir. Namaz ateşle ısınarak eğriliklerini izale eden kimsenin, ateşe helal olan uzuvları hariç, vücudu cehenneme maruz olmaz. Ateşe maruz olmayacak olan uzuvları ise yedi secde uzvudur.”<sup>1786</sup>

Anlaşılacağı üzere Sühreverdî, namaz kelimesinin Arapça “salat” kelimesi ile ifade edilmesinden ve yine ateş manasına kullanılan “salla” kelimesinin de bu kelimeyle aynı kökten türemiş olmasından hareketle bu yorumu yapmaktadır. Ona göre namaz kılan

1782 Keşfu’l-Hafa, c. II, 31; Benzer rivâyetler için, Müslim, İman 134, (82); Ebü Dâvud, Sünnet 15, (4678); Tirmizî, İman 9, (2622). İbnü Mâce, Salât 77, (1078).

1783 Sühreverdî, Avârif, vr.99b.

1784 el-Muminûn, 1.

1785 Suyutî, el-Camiu’s-Sağîr, c. I, 5.

1786 Sühreverdî, Avârif, vr.99b.

bir kişinin nefsanî eğrilikleri hata ve kusurları namaz ateşiyle yakılarak izale edilmekte ve böylece cehennem ateşinden hâlas olması sağlanmaktadır. Eğri olan bir ağacın ateşle ısıtılarak eğriliğinin giderilmesi bu hususa örnek olarak zikredilmektedir.

Bu yorumun Arapça lisanında yer alan “salat” kelimesinin köklerine vurgu yaparak ortaya atılmış bir değerlendirme olduğunu kabul ederek bir kenara bırakacak olursak şunu söylemekte bir beis olmaması gerekir. Namaz kılan mü’minin felaha ereceğini belirten âyet-i kerime ve bununla beraber mü’minlerin Kur’ân’da namazla defalarca memur kılınmaları, bu ibadeti hakkıyla eda edebilenin rûz-ı mahşerde mahcup olmayacağını müşir bir hakikattir.

Yine Sühreverdî, namaz kılan mü’minin namazı sayesinde isteklerine kavuşacağına dair<sup>1787</sup> şu Hadis-i Şerifi nakletmiştir.

“Şeyh Radıyyüddin Ahmed b. İsmail el-Kazvinî icazet tarikiyle bize Ebû Hureyre (r.)’dan şu hadisi şerifi nakletti. “Peygamber (s.) Allah Teâlâ’nın şöyle buyurduğunu haber verdi: “Namazı benimle kulum arasında ikiye taksim ettim. Kulum: “Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla” deyince Allah Teâlâ: “Kulum beni yüceltti.” der. Kul: “Hamd alemlerin Rabbine mahsustur.” dediğinde Allah Teâlâ: “Kulum beni senâ etti.” der. Kul, “Din gününün sahibi” dediğinde Allah Teâlâ: “Kulum işini bana havale etti.” der. Kul: “Ancak Sana kulluk eder, ancak Senden yardım dileriz.” deyince Allah Teâlâ: “Bu, benimle kulum arasındaki bir husustur.” buyurur. Kul: “Beni doğru yola, hidâyet verdiklerinin yoluna ilet. Gazaba uğramışların ve sapıkların yoluna değil!” deyince: “Bu kulumundur ve kulumun benden istediği verilecektir.” buyurur.”<sup>1788</sup>

Burada şu hususu ifade etmek gerekmektedir. Hadis-i Şerifte de belirtildiği gibi, namaz kılan bir mü’minin istekleri kendisine verilecektir. Ancak namazı eda eden bir mü’min, bu ibadeti ile herhangi bir isteğine kavuşmayı ummamalıdır. Sadece kulluğunun gereğini yerine getirmeye çalışmayı niyet etmeli ve yaptığı bu ibadetini kabul etmesi için Rabbinden duacı olmalıdır. Bu şekilde bir tevazu ve bir mahviyet içinde görevini yerine getirmeye ihlasla çalışmalıdır.

Yine “Kul, namaza kalktığı zaman Allah Teâlâ, kulu ile arasındaki perdeleri kaldırır ve kul Cenâb-ı Hakk’ın vech-i kerimine yönelir. Melekler gökyüzüne doğru onun omuzlarına çıkarak onunla birlikte namaz kılarlar, duasına “Amin” derler. Namaz kılan kimsenin başına semâ’dan ihsan-ı ilâhî yağar.”<sup>1789</sup> diyerek namaz kılan mü’minin manevî yönden ulaşacağı makamı izah eder.

Sühreverdî, namazın rükünlerinin semâ’vat ehlinin ibadetlerinden teşekkül etmesinden hareketle namazın mü’mini manevî yönden semâ’vât ehli ile bir seviyeye çıkaracağını ifade etmektedir.

“Allah Teâlâ, namaz kılanların her rekâtında ehl-i semâ’ın farklı şekillerini cem etmiştir. Söyle ki: Allah’ın kendilerini yarattığı günden beri rüku’ ederek kıyamete kadar

1787 Sühreverdî, Avârîf, vr.98b.

1788 Müslim, Salat,38,40; Ebû Davud, Salat, 132; Tirmizî, Tefsîru Sure, 1; Neseî, İftitah, 23; İbn Mace, Edeb, 52; İbn Hanbel, c.II, 241.

1789 Sühreverdî, Avârîf, vr.100a.

bu hâli muhafaza edecek olan melekler vardır. Aynı şekilde yaratıldıkları andan kıyamete kadar secde, kıyam ve ku'ûd ile memur olan melekler vardır. Uyanık bir mü'min, rükuu, secdesi, kıyam ve ku'ûdu esnasında kendisini sanki onların arasında ve onlardan biri farz ederek onların sıfatlarına bürünmeye çalışır."<sup>1790</sup>

Namazın manevî faydası sadedinde Sühreverdî, mü'minin namaz sayesinde tüm semâ'vat ehlinin ibadetini yerine getirmiş gibi olacağını ve onların manevî hâlleriyle hâllenebileceğini düşünmektedir.

Sühreverdî, namazın kötülükleri giderdiğini de şu âyet-i kerimeden istidlal eder:

"Gündüzün iki ucunda, gecenin de ilk saatlerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri (günahları) giderir. Bu, öğüt almak isteyenlere bir hatırlatmadır."<sup>1791</sup>

Allah Teâlâ, namazın bereketinden, şerefinden, fayda ve semeresinden haber vermekte ve şöyle buyurmaktadır: "İyilikler kötülükleri yok eder." Yani beş vakit namaz hataların günahını giderir, demektir.<sup>1792</sup>

Bu konu da Sühreverdî, şu Hadis-i Şerifi nakleder:

"Şeyhimiz Şeyhü'l-İslam Ziyâuddin Ebu'n-Necib es-Sühreverdî (ö.490/1097) icazet yoluyla bize Ebû Hüreyre (r.)'nin rivâyet ettiği bir Hadis-i Şerifi haber vermiştir. Rasûlullah (s.) buyuruyor: "Beş vakit namaz, günahların kefaretidir. Dilerseniz Allah Teâlâ'nın "İyilikler günahları giderir. Bu, zikir ehli için bir öğüttür." fermanını okuyun."<sup>1793</sup>

Namazın manevî faydası sadedinde, hataların günahının namaz sayesinde giderileceğini düşünen Sühreverdî, bu yorumuna bir sahabî'nin yapmış olduğu kötü bir fiilin kefaretinin kılınan namazla yerine getirildiğini bildiren Hadis-i Şerifi<sup>1794</sup> delil getirir.

Sühreverdî namazın rükünleri ve namazda okunan zikirlerin sayısından bahisle ilginç bir nakilde bulunur.

"Namazda dört rükün (heyet) ve altı zikir vardır. Rükünler: Kıyam, ku'ûd, rüku' ve sücûtdür. Zikirler de: Tilavet, tesbih, hamd, istiğfar, dua ve Peygamber (s.)'e salat ü selam. Böylece heyetlerin ve zikirlerin toplamı on olur. Bu on heyet ve zikir için, melekler ayrı ayrı saf bağlanmışlardır. Her safta on bin melek bulunmaktadır. Bu suretle bir rekatta yüz bin melek toplanmış olmaktadır."<sup>1795</sup>

Bu rivâyetle de ortaya konulan husus namazın semâ'vat ehlinin iştirak ettiği bir ibadet olduğunu ve manevî kıymetini izah etmektir.

1790 Sühreverdî, Avârif, vr.100a.

1791 Hud, 114.

1792 Sühreverdî, Avârif, vr.122a.

1793 Buharî, Mevakit, 4, 6.

1794 İbn Hanbel, c. I, 445; Tirmizî, Tefsiru Sure, 11; Ebû Davûd, Hudud, 31. Bir gün Resûlullâh (s.) ashâbı ile birlikte mescitte namaz vaktini beklerken, bir kimse kalktı ve "Yâ Resûlallâh! Ben bir günâh işledim," dedi. Rasûl-i Ekrem Efendimiz ona cevap vermedi. Namaz bittikten sonra, aynı kişi kalkarak önceki sözünü tekrarladı. Peygamberimiz ona, "Sen şu namazı bizimle kılmadın mı? Ve onun için güzelce abdest almadın mı?" diye sordu. Adam, "Evet yâ Resûlallâh" dedi. Fahr-i Kâinât Efendimiz bu defa, "İşte o namaz, işlediğin günâha keffâret olur" buyurdu. Ayr bkz: Heysemî, c.I, s. 301.

1795 Sühreverdî, Avârif, vr.100b.

Sühreverdî, namazda niyet konusunu da izah eder. O niyetin keyfiyeti ile ilgili olarak Serrâc (ö.378/988)'dan nakilde bulunur:

“Ebû Nasr es-Serrâc (ö.378/988) der ki: İbn Salim'in şöyle söylediğini duydum. “Niyet, Allah ile beraber, Allah için ve yine O'ndan olur. Namazda niyetten sonra ortaya çıkan afetler düşmandandır. Düşmanın, yani şeytanın müdahâlesi ne kadar çok olursa olsun, Allah için ve Allah ile olan niyete, denk olamaz. Bu niyet, ne kadar az olsa bile.”<sup>1796</sup>

Görüldüğü üzere niyetin sağlamlığı namazın sağlamlığını temin etmektedir. Niyeti bu vasıfta olan kişinin namazında şeytanın vesveselerinden korunmuş olacağı ifade edilmektedir.

Yine Sühreverdî, namaza girişin nasıl olması gerektiğinin şu nakilde izah eder:

“Ebû Said el-Harrâz'a sordular: “Namaza nasıl gidilir?” Şöyle cevap verdi: “O'na teveccühün kıyamet günündeki yönelişin gibi olsun. O'nun huzurunda duruşun öyle olsun ki, aranızda bir tercüman, bir aracı olmadan, o seni karşılıyor, sen de kimin huzurunda bulunduğunu bilerek O'na münacat ediyorsun. Çünkü O, en büyük meliktir.”<sup>1797</sup>

Niyetin keyfiyeti bu şekilde açıklanmış olmaktadır. Kişi namazda Allah'ın huzuruna çıktığını ve Onunla aracısız bir şekilde münacat ettiğini, Allah'ın da kendisini karşılayıp dediklerinin dinlediğini ve isteklerini verdiğini düşünerek<sup>1798</sup> namaza başlamalı ve niyetini bunları düşünerek sağlamlaştırmalıdır.

Sühreverdî, “beş vakit namazı cemaatle kılan kimse karayı ve denizi ibadetle doldurmuş gibi olur. Bütün makamların ve hâllerin özü cemaatle kılınan beş vakit namazdır. O, dinin sırrı, mü'minin kefareti, günahları azaltmaya vesiledir.”<sup>1799</sup> diyerek namazı cemaatle kılmanın önemini izah eder.

Ona göre bütün makamların ve hâllerin özü cemaatle kılınan beş vakit namazdır. Bunun açıklaması ise kişinin bu beş vakit namazla bütün makamlara ve hâllere ulaşacak olmasıdır. Namazda sabır, şükür, zikir, tefekkür, iltica, dua, itaat, kurbiyet, sadakat, hamd, ihsan, mahviyet, tevazu, şevk ve muhabbet gibi hâller ve makamlar bütün müstemilatıyla mevcuttur. Bu beş vakit namazın cemaatle kılınmasıyla mü'minler arasında yardımlaşma, muhabbet, dayanışma, birbirinin dertleriyle dertleşme ve ülfet duyguları zuhur eder.

“Uyanık bir kalble namaz kılanların zahirleri ve batınları aynı noktada toplanmıştır. Zahir ve batın birbirine yardımcı olmakta, birbirini güçlendirmekte, birinden diğerine nur ve bereket sirâyet etmektedir. Yeryüzünün bütün bölgelerinde namaz kılan müslümanlar arasında kalblerinin İslam'a bağlılıkları ve imana inkıyatları sebebiyle, manevî bir yardımlaşma ve birbirini güçlendirme söz konusudur.”<sup>1800</sup> diyerek bu hususu tavih etmiştir.

Sühreverdî, namazın cemaatle kılınmasının gerekliliği hususunu Hazreti Peygamber Efendimiz (s.)'in şu hadisiyle delillendirir.

1796 Sühreverdî, Avârif, vr.101a.

1797 Sühreverdî, Avârif, vr.101a.

1798 Bu gerçek Hacı Bektaş Velî'de şu şekilde ifadesini bulmuştur: “Abdest gerek ki namaza layık ola. Namaz gerek ki Allah'a layık ola.” Hacı Bektaşî Veli, Makalât, s.33.

1799 Sühreverdî, Avârif, vr.103a.

1800 Sühreverdî, Avârif, vr.103a.

Rasûlullah (s.): “Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınan namazdan yirmi yedi derece daha faziletlidir.”<sup>1801</sup> buyurmuşlardır.<sup>1802</sup>

Sühreverdî, cemaatle namazın faziletini anlatırken imamın konumunu da özel bir şekilde anlatır. Namazda imamı, şeytanla yapılan muharebede ilk safta bulunan lider savaşı olarak niteler.

“Namazda imam, şeytanla muharebede safın önündeki ilk kişidir. İmam, huşu, zahirî ve batınî edebe riâyet bakımından, cemaat içinde en iyi durumda olmalıdır.”<sup>1803</sup>

Görüldüğü üzere cemaatle namaz kılarken imamın ayrı bir yeri ve önemi vardır. Zahirî ve batınî âdâba riâyette imam, cemaat içinde en ehil kimse olmalıdır.

Sühreverdî, namazda huşu konusuna da ayrı bir ehemmiyet vermiştir.

Huşû kavramı lügatte; itaat etmek, boyun eğmek, tevâzu göstermek, korkmak, sesini alçaltmak, yere bakmak, önünde eğilmek, sakin ve saygılı bir şekilde durmak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1804</sup>

Tasavvuf terminolojisinde ise; tevâzu göstermek, dinin emirlerine itaat etmek, Allah'ın huzurunda boyunu bükük durmak, kulun namazda sağ ve solundakini bilmeyecek kadar kendini Rabbine vermesi, tam anlamıyla Allah'a teslim olmak, Allah'ın heybetini gönülde hissetmek ve huzurunda edebe riâyet şartıyla rûhen (sırren) boyun eğmektir.<sup>1805</sup>

Huşu kelimesi Kur'ân'da on yedi defa geçmektedir.<sup>1806</sup>

“Namaz, kul ile rabbi arasında bir kavuşma vesilesidir. Allah ile kulun kavuşmasında kulun, Rabbinin azameti karşısında kulluğunun gereği olarak huşu içinde olması gerekir.”<sup>1807</sup> Vârid olduğuna göre “Allah Teâlâ bir şeye tecelli edince, o şey ona boyun eğer.”<sup>1808</sup> Namazda sılayı gerçekleştiren kimse tecelli nurlarıyla huşua erer. Felah, namazlarını huşu ile kılanlara mahsustur.<sup>1809</sup> Huşuun bulunmaması felahın da yokluğu, demektir.”<sup>1810</sup>

1801 Buhârî, Ezan,30, 31; Tirmizî, Mevâkit, 47; Neseî, İmamet, 42; İbn Mâce, Mesâcid, 16.

1802 Sühreverdî, Avârif, vr.101b.

1803 Sühreverdî, Avârif, vr.102b. Şatbî bu şartın herkesin hâlinin farklı olduğu gerekçesiyle fıkhen koşulamayacağı ifade eder. Bkz: Şatbî, el-Muvâfakât, Ter: Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1990, c. I, s. 93.

1804 er-Râzî, Muhtârü's-Sihâh, s. 196; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 283; İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, c.VIII, s. 71; Firûzâbâdî, Kâmusu'l-Muhît, c.II, s.182; el-Cürçânî, et-Ta'rîfât, s.128; el-Münâvî,et-Tevfîk, s.314;Abd'ül-Münim el-Hifnî, Mevsûatü's-Süfîyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 736;Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasîf, ss.235-236; Komisyon, el-Müncid, s.180; Gezgin, A. Galip, “Kur'ân'da 'Huşu' Kelimesinin Semântik Analizi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, ss. 81-2..

1805 Kuşeyrî, er-Risâle, s.146; Gazâlî, İhyâ, c.III, s.362; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 212;Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, s.126; Şeker, Mehmet, “Huşû”, DİA, c.XVIII, ss.422-423. Kuşeyrî, huşû kavramını daha farklı şekillerde de izah etmektedir: “Rabbin tecellileri karşısında kalbin solması, erimesi veya geri çekilerek saklanması, ilâhî bir hakikatin keşfen bilinmesi sırasında birden kalbe gelen bir ürpertidir.” Kuşeyrî, er-Risâle, s.146. Serrâc ise, huşû namaz için öngördüğü dört temel şarttan biri olarak kabul etmektedir. Zira huşû, Peygamber efendimizin sıfatlarından. Serrâc et-Tûsî, Lüma', ss.101, 163; Şener, Mehmet, “Huşû”, TDVİA., İstanbul 1998, c.XVIII, ss. 422-3.

1806 Abdalbaki, Mu'cem, s.233; Kur'ân'da huşu kelimesinin kullanım anlamları için bkz: Gezgin, “Kur'ân'da 'Huşu' Kelimesinin...”, y.2, sy.4, ss. 87-90.

1807 Sühreverdî, Nüğbetü'l-Beyân, vr. 71a.

1808 Neseî, Küsûf, 16; İbn Mace, İkame, 152; İbn Hanbel, c.IV, 267.

1809 Sühreverdî, Nüğbetü'l-Beyân, vr. 8a.

1810 Sühreverdî, Avârif, vr.99a; Namazda huşu kavramı için bkz: Mahfuz, Şeyh Ali, Hidâyetü'l-Mürşidîn, (Kur'ân'dan Öğütler), ter: Saka, Şevki, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 1999, y., 1, sy.,

Görüleceği üzere Sühreverdî, namaz kılanların felaha erdiğini bildiren âyet-i kerimedeki felahın, huşu ile namaz kılanlara ait bir hususiyet olduğunu belirtmektedir. Eğer namazda huşu yoksa o kişi felah müjdesine muhatap olamamaktadır. Sılayı gerçekleştirenin, eş-dost ve arkadaşlarıyla karşılaştığında nefislerinde muhabbet membaları nasıl kaynarsa, namazda vuslata eren kişide de tecelli nurlarının bir mazhariyeti olarak huşu ortaya çıkar.<sup>1811</sup> Bu anlamda namazda huşua ulaşmak, vâsıl olmanın bir delili olmaktadır.

Tecelli ettiği her şeyin kendisine boyun eğdiği Rabb Teâlâ, namazda kula tecelli edince kulun da boynu bükülür ve kalbi huşu ile dolup taşar.<sup>1812</sup>

Sühreverdî, huşunun namazda ne okuduğunun farkında olmak ve gafletten uzak bulunmak şeklinde meydana geleceğini ifade eder:

“Allah Teâlâ: “Beni hatırlamak; unutmamak için namaz kıl.” buyuruyor. Namaz hatırlama vesilesi olunca onda unutma ve gaflet nasıl düşünülebilir? Nitekim âyet-i kerimede Hakk Teâlâ Hazretleri buyurur: “Sarhoş olduğunuz zaman ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.”<sup>1813</sup> Ne söylediğini bilmeyen nasıl namaz kılabilir? Zira Allah Teâlâ onu namazdan men etmiştir. Sarhoş, akli başında olmadığı hâlde, gafil de sarhoş gibi akli başında olmadığı hâlde namaz kılar.”<sup>1814</sup>

Görüldüğü üzere gafleti<sup>1815</sup> sarhoşluğa benzeterek, namaza sarhoş olarak yaklaşmak nasıl yasaklanmış ise, gaflet hâlinde namaz kılmak da bunun gibidir. Ne dediğini bilinceye kadar sarhoş namaz kılamaz. Gafil de aynı şekilde niyetini sağlamlaştırıp kalbini Allah’a tam olarak yöneltmedikçe namazında huşu ve hudua erişemez. Akli başında olmama yönünden sarhoşla, gafil aynı hükümdedir.

“Namazda Huşûnun Fazileti” başlığı altında İmam Gazâlî (ö.505/1111) “Sarhoş olduğunuz zaman, söylediğinizi bilip anlayıncaya kadar namaza yaklaşmayın.”<sup>1816</sup> âyetini zikrederek şu yorumu yapar. “Bazıları bu âyetteki sarhoşluk kelimesine dünya meşgalesi veya dünya sevgisi ile sarhoş olduğunuz vakitte de namaza yaklaşmayın manasını vermişlerdir.”<sup>1817</sup> Nitekim Vehb ibn Münebbih buyurur ki; “Âyetten murat, zâhir manasıdır. Bu âyette yalnız içki değil, dünya meşgalesinin sarhoşluğuna da tenbih vardır.

---

1, s. 132; Esad Erbilî Hazretleri de huşudan mahrum olarak eda edilen namazın kişiyi ahiretteki azaptan kurtardığı hâlde namazdan beklenen kötülüklerden ve fahşadan alıkoyma vazifesini deruhte edemeyeceğini bildirir. Aydınlı, Abdullah, D.D. Tasavvuf ve Hadis, s.82; Erbilî, Mektubat, İstanbul 1983, s. 58; Çelik Ömer, “Muhammed Esad Erbilî’nin Kur’ân-ı Kerim Âyetlerini Yorumlama yaklaşımı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 20001, y. 2, sy., 6, s. 189; Yaka, Eyüp, “Kur’ân Perspektifinden Mesnevî’de Mevlanâ’nın Kulluk Anlayışı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy.16, ss. 129-30; Yüce, Abdülhakim, “Bir İlim Olarak Tasavvuf”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, s. 32; el-Mekki de huşusuz namazın gafille kılınan bir namaz olduğunu böyle namaz kılan bir kimsenin Rab-bine karşı kabalık yapmış olacağını altını çizer. Certel, “EbuTalib el-Mekki’de Namazın Psikolojisi”, y.4, sy. 10, ss. 142-3.

1811 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 6b.

1812 Sühreverdî, İrşâd, vr. 16b

1813 Nisa, 43.

1814 Sühreverdî, Avârif, vr.99a.

1815 Uludağ, Süleyman, “Gaflet”, TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, s. 283.

1816 Nisâ, 43.

1817 Gazali, İhyâ, c.I., s. 410.



Çünkü Allah Teâlâ âyetin sonunda illeti beyan sadedinde, ‘Ta ki dediğınızı bilinceye kadar’ buyurmuştur. Nice namaz kılanlar var ki içki içmemişler, fakat namazda ne okuduğundan haberi yoktur.”<sup>1818</sup> Çünkü dünya meşgalesi, içmeden kendisini sarhoş etmiştir.

Sühreverdî, sarhoşluğu, namazda Allah’tan başka şeylerle meşgul olma şeklinde açıklamıştır:

“Namazda Allah’tan başka şeylere ihtimam, sarhoşluktur.”<sup>1819</sup>

Sühreverdî, namaza sünnet namaz kılınarak başlanmasının gerekli olduğunu bunun gafletten kurtulmaya vesile olacağını düşünmektedir.

“Namaz vakti girdiği zaman önce sünnet kılınır. Bunda birtakım ince sır ve hikmetler vardır. Doğrusunu Allah bilir ama, bunlardan biri şudur: Halkın arasına karışmışken, tabiatının durumunu unutmuş olmaktan, adet üzere yiyip içme ve uykuyla, meşgul olmaktan dolayı insanın gönlü ve düşüncesi (himmeti) karışık ve dağınıktır. Önce sünnet namaz kılmak suretiyle insanın gönlü namaza cezbe olunarak münacata hazırlanır. Sünnet namaz, insan gönlündeki gaflet ve sıkıntıyı giderir. Bu suretle insanın iç dünyası salah kazanarak farz namaza hazır hâle gelir.”<sup>1820</sup>

Görülebileceği gibi Sühreverdî, sünnet namazın farz namaz için bir nevi hazırlık ve konsantre sağlama vazifesi göreceğini düşünmektedir. İnsanlarla ihtilat sebebiyle kişinin dikkati dağılmış ve dünyevî bağlar kendisini kuşatmış bulunmaktadır. Bu hâlde iken doğrudan farz namaza durulması namaza verilmesi gereken ehemmiyet açısından olumsuz bir durum olacaktır. Sünnet namaz, farz namazdan önce himmeti toplayarak kişinin kendisine çeki-düzen vermesini sağlayacaktır.

Bu noktada farzdan önce sünnet namazın kılınmasının bir diğer hikmetinden daha bahseder:

“Sünnet namaz, berekât-ı İlahiyyenin inmesini ve nefehât-ı sübhaniyyenin yayılmasını sağlayan bir mukaddimedir. İnsan, sünnet namazdan sonra, farz namaz için, işlediği umumî ve hususî manada her günaha tevbesini yeniler.”<sup>1821</sup>

Görüldüğü üzere sünnet namaz, farz namaza bir mukaddime ve kulun Rabb Teâlâ’dan bereket ve ilâhî tecellilere mahzar olmasının bir başlangıcı olarak nitelendirilmektedir.

Yine Sühreverdî, namazda sağa sola bakmanın, etrafıyla ilgilenmenin, sakal veya saçla oynamanın huşua aykırı tavırlar<sup>1822</sup> olduğunu ifade eder.

“Anlatıldığına göre<sup>1823</sup> Allah Rasûlü’nün Ashâbı namazda gözlerini gökyüzüne kaldırıyorlar, sağa sola bakıyorlardı. “Namazlarını huşu ile kılan mü’minler felaha

1818 Gazalî, İhyâ, c.1., s. 410; Gezgîn, A. Galip, “Kur’ân’da ‘Huşu’ Kelimesinin Semâ’ntik Analizi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, ss. 96-7.

1819 Sühreverdî, Avârif, vr.99a.

1820 Sühreverdî, Avârif, vr.100b.

1821 Sühreverdî, Avârif, vr.101a; a.m., Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 6b.

1822 Ankaravî, Minhâcü’l-Fukara, s. 149.

1823 Taberî, Câmiu’l-Beyân, c. XVIII., ss. 1-3; Beğavî, Tefsir, c. III., ss. 301-2; Ebû Sû’ûd, İrşâdu Aklü’s-Selîm, c. VI., s. 123; Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, c. III., ss. 473-75; Bursevî, Ruhü’l-Beyân, c. V., ss. 430-31; Âlûsî, Ruhü’l-Me’ânî, c.XVIII., ss. 3-4; 73.

erer.” âyet-i kerimesi nazil olunca gözlerini secde mahâlline çevirmeye başladılar. Hatta bu âyetin nüzulünden sonra namazda secde mahâllinden başka taraflara bakan sahabî görülmemiştir.”<sup>1824</sup>

“Rasûlullah (s.) namazda sakalıyla oynayıp duran birini göstererek şöyle buyurdu: “Bu adamın kalbinde huşu olsa, eseri organlarında da görülürdü.”<sup>1825</sup>

Sühreverdî, namazda huşu yanlış olarak algılayıp zahiren huşulu gibi olup da kalben gafil olarak namaz kılanları uyarmak ve huşunun hakikatini izah etmek için<sup>1826</sup> şu Hadis-i Şerifi nakleder:

“Allah Rasûlu (s.) bir Hadis-i Şeriflerinde “Huşuunuzun münafıklarınkine benzemesinden Allah’a sığınırım, buyurunca sahabîler: “Münafıkların huşu nasıl olur?” diye sordular. Efendimiz (s.): “Kalb nifakla dolu olduğu hâlde, bedenin huşu içinde görülmesi suretiyle.” buyurdu.”<sup>1827</sup>

Sühreverdî, huşu ile dolu olan bir kalbe sahip mü’minin namazındaki hâlini şu şekilde açıklar:

“İnsanlardan öyleleri vardır ki, “Allahü Ekber” dediği zaman azamet-i kibriya’yı müşahedesinden dolayı gaybet hâline geçer. İçi nurla dolar ve onun sadrında kainat bütününüyle çöle atılmış bir hardal tanesi kadardır. Vesvese ve nefsin müdahâlelerinden korkmaz. Dünyanın bir hardal tanesi gibi gönlünden atılvermiş olması, ona bir ucub vermez ki, vesvese ve nefsin müdahâlesi onu sıkıntıya soksun. Azamet-i Rabbaniye ve gayb alemini mütalaa niyetiyle ve azamet-i ilâhî’yi müşahede suretiyle, ruhun kazandığı son derece latif bir hâl kulu kaplamışken onun aklına nasıl vesvese gelebilir?”<sup>1828</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, huşu ile dolu bir kalb sahibinin namazını bu şekilde tarif etmektedir. Mü’min namazda azamet-i ilâhiye’yi müşahede neticesinde kendinden geçerek gaybet hâline girer. Bu esnada mü’minin huşua muhâlif bir hareket yapması zaten mümkün değildir.

Sühreverdî, namazda sağ elin sol elin üstüne konularak göbük hizasında bağlanmasını tasavvufî bir yorumda bulunarak şu şekilde izah eder.

“Allah, insanoğlunun kalbinden yukarıda bulunan tarafını, semâ’vî esrarın hazinesi hâline getirmiş, süflî olan cihetini (göbükten aşağısını) yeryüzüne ait esrara mahzen yapmıştır. Nefsin yeri ve merkezi, süflî olan taraftır. (Göbükten aşağı kısım). Ruhun mahâlli ise, ruhanî olan cihettir. (Göbükten yukarıdaki kısım) Kalb, yukarı tarafta yer alır. Ruh ile nefsin cazibesi birbirine galip olmak üzere çekişir durur. Bunlardan biri şeytanın diğeri meleğin yoldaşdır. Özellikle namaz vakitlerinde iman ile fitrat arasındaki çekişmenin mevcudiyetinden, bu çekişme daha da artar. Nefsin cazibesinden dolayı, fena ile beka arasında tereddüt eden semâ’vî bir kalbe sahip musalli, nefsin merkezinden organlara ve organların hareketlerine tesir eden güçle yükselerek batınî manalar arasında bir irtibat

1824 Sühreverdî, Avârif, vr.99a.

1825 Suyutî, el-Camiu’s-Sağîr, c. III, 44; c. I, 27; Sühreverdî, Avârif, vr.99a.

1826 Sühreverdî, İrşâd, vr. 16b

1827 Sühreverdî, Avârif, vr.99b.

1828 Sühreverdî, Avârif, vr.101b.

ve denge bulunduğunu keşfen görür. Sağ elin, sol elin üzerine konması, nefsin kuşatılması ve cazibelerinin yükselmesinin önlenmesi demektir. Bunun tesiri bilhassa namazda vesvesenin defedilmesinde ve nefsin müdahâlelerinin yok edilmesinde görülür.”<sup>1829</sup>

Görüldüğü üzere namazın her zahirî âdâbının batınî bir anlamı olduğunu düşünen Sühreverdî, sağ elin, sol el üzerine konarak göbek hizasında bağlamayı nefsî tesirlerin zabt u rabt altına alınmasında etkili olduğunu söylemektedir.

Yine Malikî mezhebinde namaz kılanın ellerini bağlamayıp salıvermesini ise şu şekilde yorumlar:

“Ruhî cazibeler güçlenerek, üns duygusunun kemali anında tepeden tırnağa hakimiyeti ele geçirip özlenen müşahede duygusu gerçekleşince, nefs mağlup ve zelil olur. Nefsin merkezi ruhun nuruyla aydınlanmaya başlar ve o zaman nefsin cazibeleri güçten düşer. Nefs merkezinin ruhtan aldığı nur ölçüsünde ibadatlere karşı direnme gücü, zail olur. O zaman nefse mukavemet ve nefsin cazibelerini, sağ eli sol elin üzerine koymak suretiyle önlemeye, gerek kalmaz. O anda iş artık kolaylaşmıştır. Doğrusunu Allah bilir ama, Rasûlullah (s.)’in bazen ellerini yana bırakması, ihtimal bu sebeptir. Bu şekilde kıyamda elleri yana bırakmak İmam Malik (r.)’in görüşüdür.”<sup>1830</sup>

Anlaşıldığına göre ruhun güçlenerek nefse hakim olduğu hâllerde, namazda ellerin bağlanmasına gerek kalmamaktadır. Bu nefsin etkilerinin, ruha müessir bir hâlden uzak olmasından kaynaklanmaktadır. Elleri bağlamak nefsi engellemeye matuf olarak anlaşılınca, bu sebep ortadan kalkınca elleri bağlamanın da lüzumu ortadan kalkmış olmaktadır

Sühreverdî, namazda kalbin huşunun<sup>1831</sup> dış organların huşuuna vesile olacağını düşünür:

“Namaz kılan kimse kıyamda iken secde mahâlline bakmak için başını, hafifçe öne doğru eğer ve kıyâmı, dizlerini, böğrünü ve bedeninin diğer kısımlarını bükmeden, hakimin huzurunda durur gibi dosdoğru bir şekilde tamamlar. Sanki bütün vücuduyla toprağa nazar ediyormuş gibi durur ki, bu hâl organların huşuundandır. Kalbteki huşu, cesette huşuun meydana gelmesini sağlar.”<sup>1832</sup>

Namazda zahirî organların da huşuu çok mühimdir. Ancak bu kalbin huşunun bir neticesi olarak zuhur eder. Yoksa daha önce zikredildiği gibi kalbi masiva ile meşgulken dış organların zahirî bir huşu içinde olması bir anlam ifade etmemektedir.

Sühreverdî, huşuun namazın batınî şartından olduğunu ifade sadedinde Hazreti Ömer (r.)’in söylediği şu sözünü nakleder: “Adam vardır ki, müslüman olarak ihtiyarlamıştır, fakat Allah için kıldığı tam bir namazı yoktur.” sordular: “Bu nasıl olur?” Hz. Ömer şöyle cevap verdi: “Namazdaki huşu ve tevazuu tam olmayan ve her şeyi ile Allah’a yönelmeyenin hâli budur.”<sup>1833</sup>

1829 Sühreverdî, Avârif, vr.101a.

1830 Sühreverdî, Avârif, vr.101a.

1831 Şatbî bu şartın herkesin hâlinin farklı olduğu gerekçesiyle fikhen koşulamayacağını ifade eder. Bkz: Şatbî, el-Muvâfakât, Ter: Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1990, c. I, s. 93.

1832 Sühreverdî, Avârif, vr.101a.

1833 Sühreverdî, Avârif, vr.100a.

Sühreverdî, namazdaki kıratın yapılışındaki huşuu şu şekilde ifade eder:

“Namazın anlattığımız şekillerine vakıf olarak ve mekruhlarından sakınarak kıyâmı kemaliyle tamamlayıp, teveccüh âyetini<sup>1834</sup> ve söylediğimiz duaları (sübhaneye duası) okuduktan sonra, euzü besmele çeker, euzü besmeleyi her rekatta kıraatten önce tekrarlar, sonrada Fatihâ’yı ve zamm-ı sureyi huzur-i kalble, dikkatini (himmetini) teksif ederek, dil-kalb ahengi içinde, vuslat, yakınlık, heybet, huşu, haşyet, tazim ve vakarla, müşahede ve münacattan tam nasip alacak şekilde okur.”<sup>1835</sup>

Görüldüğü üzere okunan âyetleri derinlemesine tefekkür ve dil-kalb ahengi huşuun teşekkülünde önemli bir husustur. Kişi namazında okuduğu âyetlerin anlamlarına tüm dikkatini vererek, himmetini bu noktaya toplayacak; yakîn, vuslat, haşyet ve tazim duygularıyla kıraatini tamamlayacaktır.

Sühreverdî, kişinin namazda okuduğunun farkında olmasının ehemmiyetini de şöyle ifade eder:

“İnsan bilir ki, bu duaları okumak, dilin konuşmasıdır. Manaları ise kalbin konuşmasıdır. Her konuşanın bir muhatabı vardır. Konuşanın dili, kalbindekini söyler. Eğer konuşan kimse, dil olmadan konuştuğunu anlatmaya imkan bulsa öyle yapar. Lakin, lisan olmadan anlatmanın zor olması sebebiyle, lisan konuşana tercümanlık etmektedir. Kalbtekine uygun olmayan sözler söyleyen lisan, tercüman olamaz. Bu durumdaki kimse ihtiyacını Allah’a duyurmaya çalışan bir okuyucu bile değildir. Allah’ın emrini ve hitabını anlayarak kulak veren biri de olamaz. Onun dili, ne dediğinin farkında olmadan, gafil bir kalble hareket edip durmaktadır. Hâlbuki onun yalvararak konuşması, anlayarak kulak vermesi, uyanık bir hâlde bulunması gerekir. Havassın namazdaki mertebelerinin en aşağı derecesi, tilavet esnasında lisanın söylediğine kalbin de katılmasıdır.”<sup>1836</sup>

Görüldüğü üzere kişi namazda Rabbiyle konuşmakta ona, ihtiyacını arz etmekte ve onun emir ve nehyelerini dinleyerek anlamaya ve özümsemeye çalışmaktadır. Ne okuduğunu bilmeyen, ve dikkatini namaza vermeyen kişinin, namazın hakikatinden nasip alması mümkün değildir. Hâlbuki namazda yalvararak konuşmak, anlayarak kulak vermek, uyanık bir hâlde bulunmak gerekir.

Sühreverdî, bu hususu izah sadedinde şu nakillerde bulunur:

Havassdan biri şöyle der: “Namaza başlayınca beni ilgilendiren tek şey, dilimin söylediğidir. Ondan başkasıyla alakam kalmaz.”

Serrâc (ö.378/988) der ki: “Kulun namazda Kur’ân okumaya başlayınca riâyet edeceği edebi, Kur’ân’ı sanki Cenâb-ı Hakk’tan dinliyormuş gibi kalbin, okunana kulak vermesi veya sanki okuduklarını Allah’a okuyormuş gibi okumasıdır.”<sup>1837</sup>

Sühreverdî, huşu içinde kılınan namazın keyfiyetini ise şu şekilde izah eder:

1834 Enam 79: “Ben yüzümü tamamen, gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve artık ben asla Allah’a ortak koşanlardan değilim.”

1835 Sühreverdî, Avârif, vr.101a.

1836 Sühreverdî, Avârif, vr.101b.

1837 Sühreverdî, Avârif, vr.104b; Benzer düşünce Ankaravî’de de vardır. Ankaravî, Minhâcü’l-Fukara, s. 148.

“İnsanlardan bazıları namazda; Allah’a yöneldiklerinde “İnabe”yi tam anlamıyla gerçekleştirirler. Çünkü Allah Teâlâ inabeyi namazdan önce zikretmiş ve “Yalnız ona yönelin (inabe), O’ndan korkun ve namaz kılın.”<sup>1838</sup> buyurmuştur. Bu yüzden namaz kılan önce, tam anlamıyla Allah’a yönelir, sonra masivadan temizlenerek Allah’tan korkar ve İslam’a açılmış bir sadr, in’ama susamış bir kalb ile namaz kılar. Kur’ân lisanından çıkar, kalbi onu dinler ve o kelime, içinde başka bir şey bulunmayan kalbe düşer. Kalb onu anlayarak ve dinlemenin tadına vararak benimser. Dinleme zevki ve anlama hazzıyla adeta onu, yudum yudum içer. Zikirten oluşan ve tefekkürden teşekkül eden bu manalar ve Kur’ân’ın zahirî anlamları, nefsin azığı olur. Mutmeinne makamına eren nefis, Kur’ân’ın manalarıyla meşguldür. Çünkü zahirî manalar, hikmet ve şehadet alemine yöneliktir. Kur’ân’ın batınî manaları, alem-i melekûtta kalbe, manevî bir azık olarak münkeşif olur. Ve bu manalar, “Kelam” sıfatının sahibi Allah’ın azametini müşahede sebebiyle, ceberut aleminin perdeleri önündeki mukaddes ruha mahsustur. Böyle bir müşahede, şevk içinde tam bir istiğrak hâli yaşayanlarda olur.<sup>1839</sup> Rûku’ esnasında kalb, rûkuun tevazu manasına gelen anlamıyla muttasıf olur.<sup>1840</sup> Sonra secde için tekbir getirerek uyanık bir kalble huzur ve huşu içinde, kime ve niçin yere kapandığını bilerek secdeye varır. Secdeye varanlardan öyleleri vardır ki, kalblerini haya ile, ruhlarını azamet-i kibiyâ’nın şuuru ile doldurmak için, yerin derinliklerinde secdeye kapanırlar. Secde edenlerden öyleleri de vardır ki, secdelerinde kevn ile mekan dürülerek, kalbleri keşf ve müşahede alemini seyre dalar, onun secdesiyle birlikte semâ’vatın katları da eğilir ve onun müşahedesinin kuvvetinden kainattaki bütün şekiller, maddî suretler yok olur. Ve o, azamet-i ilâhîyye ridasının kenarına secde eder. Bu hâl, beşer düşüncesinin ulaşabileceği ve insanî güçlerin vasıl olabileceği en üst seviyedir.<sup>1841</sup> Secdede üçten ona kadar “Sübhane Rabbiye’l-A’la” denir. Bu on sayısı bunun kemalidir. Secdede gözler açık bulunur. Çünkü gözlerin de secdesi vardır. Secdeye eğilirken önce dizler, sonra eller, alın ve burun yere konur. Secdede burnunun kenarlarına bakar. Bu durum, secde eden için huşua daha uygundur. Ellerini seccadeye yapıştırır ve ellerini elbisesinin içine koymaz. Baş, ellerinin arasındadır. Kollar da sağa sola fazla kaymadan omuz hizasında bulunur.<sup>1842</sup> Teşehhüd, semâ’vatın katlarında tedricen ilerleyip, mesafeleri kat edip vuslat makamına ermek, huzura varmaktır. et-Tahiyyat da alemlerin Rabbi’ne selam vermektir. Buna göre insan, söylediğini düşünmeli, kiminle konuştuğunun şuuruna ererek edep takınmalıdır. Böyle yaparsa söyledikleri ona tesirli olur. Rasûlullah (s.)’i kalbiyle gözünün önünde canlandırarak ona selam verir. Sonra bütün salih kullara selam verir. Selam vermediği hiçbir salih kul kalmaz. Sağ elini, sağ uyluğunun üzerine, şehadet parmağı hariç diğerleri yumulu olarak koyar. Şehadet parmağını kelime-i şehadetin “La”sını değil, “illa”sını söylerken kaldırır. Ancak bu kaldırır, dize paralel bir şekilde olur, dik olarak değil. Bu hâl, işaret parmağının huşuu ve kalbin huşuunun ona intikal ettiğinin delili sayılır. Namazın sonunda kendisine ve bütün mü’minlere dua eder. Eğer imamsa, sadece kendisine değil, arkasındaki cemaate de dua etmelidir. Uyanık bir imam, namazda sultanın kapısında duran ve ona elçilik yapan

---

1838 Rum, 31.

1839 Sühreverdî, Avârif, vr.101b.

1840 Sühreverdî, Avârif, vr.102a.

1841 Sühreverdî, Avârif, vr.102a.

1842 Sühreverdî, Avârif, vr.102b.

bekçiye benzer. Arkasında bulunan ihtiyaç sahiplerinin dileklerini O'na ileterek, onlar namına, O'ndan talepte bulunur.<sup>1843</sup>

Bir adap kitabı olan Avârif'ül-Maarif adlı eserini yazarken Sühreverdî, mürîdlerine tasavvufî konularda açıklamalar yapması yanında pratik olarak da uygulamanın nasıl olacağını izah etmiştir. Tasavvufun temeli sayılan hakiki bir namaz kılma makamına ulaşmak gerçekten mühim bir hadisedir. Zahirî ve batınî âdâbını en geniş bir biçimde anlatan Sühreverdî, bu ehemmiyeti mürîdlerinin anlamasına büyük önem vermiştir.

Bunu sağlamak için, namazın batınî huşuunu kalbin Allah'tan başka her şeyden alakasını keserek tam bir yönelmeyle Rabbi'ne yönelmesi şeklinde tarif ederken, zahirî huşuunu da dış organların vazifelerini yerine getirmede gerekli hassasiyetin ve itinanın gösterilmesi şeklinde izah eder.

Bu anlamda gözlerin secdede açık bulunmasının gözlerin secdesi olarak açıklaması gerçekten ilgi çekicidir. Yine namazdaki tilavetin yapılışındaki kalbî kıvamı çok güzel bir şekilde ifade etmiştir. Kul namazda okuduğu Kur'ân'ı kalbiyle dinleyerek tam bir tecelli makamına ulaşmaktadır. Rabbi ile mukalemede bulunduğu duygusuyla büyük bir mahviyet içinde okuduğu Kur'ân'ın manaları ile ruhu teslimiyet ve kurbîyetin doruklarına ulaşmaktadır.

Rukuunda tam bir tevazu, secdesinde tam bir acziyet itirafı vardır. Yine secdede kul, hâlinin kötülüklerinin hatırlayarak Rabbi ile en yakın olma makamına varınca büyük bir haya duygusu içinde bulunur.

“Secde edenlerden öyleleri de vardır ki, ilâhî tecellilere açık olan kalbi geniştir ve ondan etrafa ışık saçılır. O Peygamberler ve veliler mertebesine yaklaşmıştır. Hakk Teâlâ'nın büyüklüğü karşısında kanatlarını yere yayararak kalbiyle küçüklüğünü anlar. Hakk'ın bir ikramı olmak üzere ruhuyla yükselir, üns ve heybet, huzur ve gaybet, firar ve karar duygularını gizli (setr) ve aşikar (izhar) hâllerini cem' ederek secdesinde, sanki şuhûd deryasında yüzmeye başlar. Bir kılı bile onun secdesine iştirakten geri kalmaz.”<sup>1844</sup>

Sühreverdî, bu sözleriyle secdede ulaşılması mümkün olan hâlet-i ruhiyeyi ifade etmektedir. Secdede manevî terakkiyat sağlanır ve bu yükseliş neticesi üns, heybet, huzur, gaybet, firar ve karar gibi hâller zuhur eder. Bu hâlde kulun secde etmeyen hiçbir şeyi kalmaz.

Tahiyatta kul, miraç makamında vuslatı gerçekleştirebilir. Rabbine en güzel selamlarla selam verir. Tüm hâllerinde olduğu gibi tahiyatta da kimin huzurunda olduğunun bilinciyle büyük bir edep içinde hareket eder. Sonra Rasûlullah (s.) Efendimize'e daha sonra da tüm salih mü'minlere selam verir. Şehadet kelimesinin “illâ”sını söylerken işaret parmağını kaldırır ki bu hareket de bu parmağın huşudur. Namazın sonunda tüm mü'minlere ve kendisine dua eder.

Sühreverdî, “Kul, bütün organları tam bir sükunet içinde iken namaza başlamalıdır. Namaz kılanın bürüneceği en güzel libas, sekinet, tevazu ve huşu libasıdır. Sağa sola

1843 Sühreverdî, Avârif, vr.102b.

1844 Sühreverdî, Avârif, vr.102a.

bakınmadan başını önüne eğmektir, sağ eli sol elin üstüne koymaktır. Yüce Melik'in huzurunda zelil bir kulun boynu bükük duruşu ne güzeldir."<sup>1845</sup> diyerek namazdaki zahirî ve batınî huşuu veciz bir şekilde izah etmiştir.

Bu vasıftaki namazın keyfiyetinin veciz bir ifadesini Hazreti Peygamber (s.) Efendimizin şu hadisi şerifinde bulmaktayız:

"Namaz kıldığın zaman son namazınmış gibi kıl."<sup>1846</sup>

Yine Sühreverdî, namazda şeytanın etkisiyle meydana gelecek şeyleri şu şekilde bildirmiştir.

"Haberde şöyle gelmiştir: "Yedi şey vardır ki bunların namazda olması şeytandandır: Burun kanaması, uyuklama, vesvese, esneme, kaşıntı, sağa sola bakınma, bir şeyle oynama. Unutma ve şüpheyi de buna ilave edenler vardır."<sup>1847</sup>

Sühreverdî huşunun ehemmiyeti hakkında bazı nakillerde bulunur.

Abdullah b. Abbas (r.) şöyle der: "Namazda huşunun ölçüsü, sağında ve solunda bulunanla ilgilenmemek, hatta onların kim olduğunu bile fark etmemektir."<sup>1848</sup>

Süfyan (ö.161/778) şöyle demiştir: "Huşuu olmayanın namazı fasid olur."<sup>1849</sup>

Muaz b. Cebel (r.): "Namazda sağında ve solunda kimin bulunduğunu anlamaya çalışan, namaz kılmamış sayılır."<sup>1850</sup>

Ebu Said el-Harraz: "Kulun namazda Allah korkusundan eriyecek hâle gelmesi lazım gelir."<sup>1851</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909); "Namazda iken düşüncene sadece namazı eda etmek olmasın, kendisine ulaşmak için namazdan başka vesile bulunmayan varlığa (Allah'a) vasıl olma sevincini ve neşesini sakın ihmal etme,"<sup>1852</sup> demiştir. Yine aynı mana da olmak üzere, İbn-i Ata; "Seni namazda iken gören varlığın huzurunda duyman gereken hürmet ve heybet hislerini bir tarafa bırakıp, sadece namazı eda etmeyi düşünme,"<sup>1853</sup> demiştir.

Amir b. Abdullah'a sordular: "Namazda dünya işlerine dair bir şeyler hatrına geliyor mu?" Şöyle cevap verdi: "Bana göre mızrakların altında kalmak, sizin namazda hatırladıklarınızı hatırlamaktan daha hoştur."<sup>1854</sup>

Sühreverdî, namazın hakikati hakkında; "Namaz dört şeyle olur. Cesedin seccadede, aklın huzur-ı İlahide, kalbin huşu, azaların hudu ile dolu olmasıyla. Çünkü huzur-ı kalb, perdelerin kalkmasıdır. Aklın namaza şühud ile iştiraki, ilâhî cezayı kaldırır. Nefsin huduu

1845 Sühreverdî, Avârif, vr.104a.

1846 İbn Mace, Zühed, 15; İbn Hanbel, c. V, 412; Sühreverdî, Avârif, vr.99a.

1847 Sühreverdî, Avârif, vr.99b.

1848 Sühreverdî, Avârif, vr.99b.

1849 Sühreverdî, Avârif, vr.104a.

1850 Sühreverdî, Avârif, vr.104a.

1851 Kelâbâzî, Taarruf, s. 201.

1852 Kelâbâzî, Taarruf, s. 201.

1853 Sühreverdî, Avârif, vr.101b.

1854 Sühreverdî, Avârif, vr.104b.

ve tevazuu, manevîyat kapılarını açar, organların itmi'nân ve sekineti, sevaba nail olmayı sağlar. Huzur-ı kalb olmadan namaz kılan, kendi kendini aldatır. Akli başka şeyde iken namaz kılan, namazından gafildir. Nefsini hudu ve tevazudan uzak tutan boşuna cefa çekiyor, demektir. Yukarıda vasf edilen şekilde namaz kılan ise gerçekten namaz kılıyor, demektir.”<sup>1855</sup> demektir.

Görüldüğü üzere Sühreverdî, namazın zahirî ve batnî âdâbına tam riâyet etmenin gerekliliğini, bu şekilde âdâbına riâyet edilmeyen bir namazın hakiki bir namaz olmayacağını sarahaten ifade etmektedir. Hudü ve tevazudan yoksun bir namazın sahibi boşuna yoruluyor ve cefa çekiyor demektir. Elbette de farz anlamında vazifesini yerine getirmiş olmaktadır. Fakat namazdan beklenen manevî fayda ve terakkiyi elde edemez.

Namazın sahih olması için huzur-u kalbi şart koşan ve huşusuz kılınan namazın fasit olacağını kaydeden İmam Gazâlî bu konuda şunları kaydeder: “Bişr İbn Haris, Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996)'nin Kûtu'l-Kulûb'unda Süfyan-ı Sevri (ö.161/778)'den naklettiği rivâyetinde, 'Huşu ile kılmayan kimsenin namazı fasittir.' demiş ve Hasan-ı Basri (ö.110/728) 'den 'Huzursuz kılınan namazın, sevaptan daha ziyade ukûbete sebep olduğu rivâyet edilmiştir. Buna benzer vera' sahibi fakihlerden, pek çok rivâyet vardır. Hak olan bu hususta edille-i şer'iyyeye müracaat etmektir. Hâlbuki huzurun şart olması konusundaki haber ve eserler meydandadır. Şu kadar var ki zahirî teklifte fetva, halkın kusurları nispetinde takdir edilir. Namazların tamamında huzur-ı kalbi şart koşmak fetva makamı için mümkün değildir. Çünkü tam bir huzur-ı kalbtan insanların ekserisi acizdir. Buna ancak bazı kimselerin gücü yeter. Zarûret sebebiyle namazın tamamında huzur-ı kalbi şart koşmak mümkün olmazsa tamamen terk de edilmez. Hiç olmazsa cüzî bir miktarında huzur-ı kalbin bulunması zarureti vardır. Buna da en elverişli olan ilk tekbirdir. Bunun için zaruri olarak bu kadar ile iktifa edilmiştir. Bununla beraber gaflet ile kılan kimse ile hiç kılmayan müsavi olmamasını umarız. Çünkü gafletle de olsa namaz kılan hiç olmazsa zahirî file başvurmuş, bir an olsun kalbini hazırlamıştır.”<sup>1856</sup>

Bu nakilden de anlaşılacağı gibi, “fasittir” sözüyle manevî derecelerden mahrum olarak sadece zahirî şartları yerine getirilerek kılınan namazın, batnî yönü hüküm konusu yapılmaktadır. Yoksa namaz fıkhen sahih olmamıştır anlamında değildir.

Sühreverdî, Peygamberimiz (s.)'den rivâyet ettiği şu Hadis-i Şerifle de namazın bu hakikatini ifade etmektedir:

“Namaz, tevazudur, yalvarmadır, gûnahtan pişmanlıktır ve elleri kaldırıp Allah'ım, diye yakarmadır. Kim böyle yapmazsa onun namazı eksiktir.”<sup>1857</sup>

Gerçekten de namaz bu içtenlik ve ciddiyetten uzak olursa, hakiki namaz olamaz. Namaz, kulun yerine getirmek için vaktini sabırsızlıkla beklediği bir vuslat vesilesi, büyük bir samimiyet ve coşkuyla ifa edeceği bir kulluk ifadesi ve Rabb Teâlâ'nın kulundan istediği bir ubudiyet borcudur.

1855 Gazâlî, İhyâ, c.I., ss. 439-440.

1856 Tirmizî, Salat, 166; İbn Hanbel, c. I, 211.; Sühreverdî, Avârif, vr.105a.

1857 er-Râzî, Muhtârû's-Sihâh, s. 226; er-Râgib el-İsfehânî, Müfredât, s. 328-9; İbn-i Manzûr, Lisan, c.IV, ss.308-11; Tehânevî, Keşşâf, c.I, s.512; Asım Efendî, Kamus, İstanbul 1305, cII, s.346; Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s.539.



## 2. ZİKİR

Lügatte bir şeyi unutmuyup anmak,<sup>1858</sup> unuttuktan sonra hatırlamak, anmak, yâd etmek, görüşmek, müzakere etmek, bir şeyi hatıra getirmek ve nisanın zıttı olan hatırlama manasına kullanılan zikir, ayrıca elde edilen bilgiyi ezberlemek anlamına geldiği<sup>1859</sup> gibi, mecaz olarak da şöhret, şeref, şan, sitayiş, namaz, öğüt, söz, açıklamak, itaat, dua ve ilâhî kitaplar gibi manalara da gelmektedir.

Tasavvuf istilâhî olarak ise münferit veya toplu hâlde bazı kelimelerle Allah'ı anmak,<sup>1860</sup> onu unutmaktan ve gafletten kurtulmak<sup>1861</sup> anlamındadır.

Zikir, tasavvuf ve tarikat ehli kişilerin, belli kelime ve ibareleri çeşitli miktar ve yerlerde, edebe riâyet ederek, ferdî ya da toplu olarak söylemeleridir.<sup>1862</sup> Zikrin hakikati, zikreden kişinin kendisinden geçip, Allah'ın dışında her şeyi unutmamasıdır.<sup>1863</sup>

Zikir kelimesi, müştaklarıyla birlikte Kur'ân'da on yedi farklı anlamda,<sup>1864</sup> iki yüz elli altı defa geçmektedir.<sup>1865</sup> Master hâlinde ise altmış sekiz yerde geçmektedir.<sup>1866</sup> Bu âyetlerin bazılarında "zikir" bizzat "Kur'ân"<sup>1867</sup> bazılarında ise "namaz"<sup>1868</sup> manasında kullanılmışsa da bu kullanımlar, zikrin mutlak ve genel kapsamı içine girmektedir.

Kur'ân'daki, "Unuttuğun zaman Rabbinin an"<sup>1869</sup> emri, "unutmamak ve ondan gâfil olmamak"<sup>1870</sup> için onu dâima anarak hatırdan tutmak, unutulursa hatırlamak" şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>1871</sup>

Bu konuda Kelâbâzî (ö.380/990), "hakîkî zikir, zikir esnâsında mezkûr (Allah)'dan

1858 İbn Fâris, Mu'cem, c.II, ss.358-359; Cürcânî, Ta'rifât, s.151; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhît, ss.1507-8; el-Münâvî, et-Tevfîk, ss.349; Suâd, el-Mu'cemu's-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 487-9; Abdü'l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 753-5; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.313; Komisyon, el-Müncid, s.236.

1859 Necmüddin Kübrâ, Risâle ile'l-hâimî'l-hâif min levmeti'l-lâim (Tasavvufî Hayat), ter.: Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul, 1996, s. 78; Gümüşhanevî, A. Ziyaüddin, Camiü'l-Usûl, Mısır 1319, ss. 15-6, 55.

1860 Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, s.171;Uludağ, TTS, s. 539; Cebecioğlu, TTDS, s. 783; Uludağ, Süleyman, "Gaflet", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, s. 283.

1861 Serrâc, el-Lüma', s. 290; Kelâbâzî, et-Taarruf, s. 106; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 221; Gazâlî, İhyâ, I, s.301; Tehânevî, Keşşâf, I, s. 563; Kâşânî, Mu'cem, s. 277. bu konuda farklı düşünceler için bkz: Altıntaş, Ramazan, "İtikadî Açısından İbnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 125.

Tasavvufî anlamda Kur'ân'ın sistematik bütünlüğünden koparılarak salt belirli zaman dilimlerinde okunan bir vird ve tesbihata dönüştürülen zikir anlayışına herkesin karşı olması gerekir.

1862 Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb, ss.547; Kübrâ, Risale ile'l-Haim, s.78; Uludağ, Süleyman, "Zikir", İA, c.XIII, s.561; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 126; Affî, Tasavvuf, s.226; Dihlevî, Şah Veliyullah, İslam Düşünce Rehberi, Ter: Mehmet Erdoğan, Yeni Şafak İstanbul 2003, c.II, s. 194.

1863 Tehânevî, Muhammed A'la b. Ali, Kitâbu Keşşâf-ı Istilâhâtî'l-Fünûn, Beyrut, trs. c. I, s. 512; Ateş, Süleyman, "Zikir", AÜİFD, Ankara, 1966, sy., XXIV, s. 235-236; Mahir İz, Tasavvuf, s. 128, Yılmaz, Hasan Kâmil, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 162.

1864 Mahir İz, Tasavvuf, s. 128, Yılmaz, Hasan Kâmil, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 162.

1865 Âl-i İmrân, 36,58; En'am,68; Hicr, 6,9; Nahl 9; vb.

1866 Hicr, 9.

1867 Bkz. Ankebût, 45; Cum'a, 9.

1868 Kehf Sûresi, 24.

1869 Araf Sûresi, 205.

1870 er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 328.

1871 Kelâbâzî, Ta'arruf, s. 154.

başkasını unutmaktır"<sup>1872</sup> der. "Allah'ı anmak elbette (ibâdetlerin) en büyüğüdür."<sup>1873</sup> âyetinin beyânı ile zikir, ibâdetlerin esâsı, dînîn rûknü kabul edilmiştir.<sup>1874</sup>

Kuşeyrî (ö.465/1072), bu konuda şöyle der: "Zikir, Allah'a giden yolda kavî bir rûkûn ve hatta bu yolda temel şarttır. Devamlı zikir hâriç, hiç kimse başka şekilde Allah'a ulaşamaz."<sup>1875</sup>

Tasavvufun en önemli konularından olan zikir, sâliki gafletten koruyan, manevî bir zirhtir. Zikre devam eden mürîdlerin kalbinde dünyaya karşı duyulan rağbet zayıflar ve bu duygular yerini Allah sevgisine terk eder.<sup>1876</sup>

Hakiki zikir, zikir esnasında mezkûrdan başkasını unutmaktır.<sup>1877</sup> Nitekim "Unuttuğun zaman Rabb'ini zikret"<sup>1878</sup> buyurulmuştur. Bu âyeti ile ilgili Kelâbâzî (ö.380/990); "Allah'tan başkasını unuttuğun zaman, O'nu zikretmiş olursun." dedikten sonra zikir konusundaki açıklamalarını şöyle sürdürür; "Büyük sûflilerden biri; zikir, gafleti tard etmektir, gafleti ortadan kaldırdığın zaman sükut da etsen zikir hâlindesin, demiştir."<sup>1879</sup> Ankaravî (1042/1633), bu zikri, hakiki zikir olarak isimlendirmektedir.<sup>1880</sup> Zaten sûflilere göre zikirde maksat zikredileni, yani Allah Teâlâ'yı zikir içinde aramak ve bulmaktır.<sup>1881</sup>

İbn Arabî (ö.638/1240) de zikri, ilâhî bir sıfat olarak nitelendirir. Ona göre Allah, "Beni anın ki Ben de sizi anayım"<sup>1882</sup> (Bakara, 2/152) âyetiyle kendi zikrini kulun zikriyle irtibatlandırmış, kendisini zikredeni O da zikredeceğini bildirmiştir. Çünkü zikir, zikri doğurmaktadır.<sup>®</sup>

Kübrâ ise zikrin ateş, törpü ve çekiç olduğunu ifade eder.<sup>1883</sup> Ateştir, çünkü nefsin varlığını yakar. Törpüdür, çünkü nefsin aşırılıklarını giderir. Çekiçtir, çünkü nefsin inadını ve küfrünü kırar.

Sühreverdî de zikri, tasavvufun tanımında en önemli unsur olarak görmektedir: Ona göre tasavvuf, topluca zikirdir, dinleyip vecde ermek uyup amel etmektir.<sup>1884</sup>

Tekâmül sürecinde insan, doğası gereği, sürekli "nefs" ile "rûh" arasındaki mücadele içinde yaşaya gelmiştir. Zikir bu mücadelede, insanın fiziksel varlığını rûhanî varlığından ayırarak, bu rûhanî varlığın Allah'a doğru özgürce hareketini sağlamayı hedeflemiştir. Zikir,

1872 Ankebut, 45.

1873 Nicholson, Tasavvufun Menşei Problemi, s.87.

1874 Kuşeyrî, er-Risâle, s. 221; Tokâdî, Şeyh Tahir, Mantıkü'l-Gayb, s. 44; Vitray, Eva de, İslam'ın Gülleryüzü, s. 133.

1875 Hemedânî, Risâle Der Âdâb-ı Tarikat, s. 94; Hafnî, Mu'cem, s. 103; Uludağ, Tasavvufî Terimler Sözlüğü, s. 539; İz, Mahir, Tasavvuf, Mahiyeti, Büyüklüğü ve Tarikatlar, İstanbul trs., s. 145; Sürmeli, Mehmet, "Tarikat-ı Muhammediyye Bağlamında Muhammed Süresinin 19. Âyetine Bakış", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, ss. 186-7.

1876 Kübrâ, Usûl-i Aşere, s.58.

1877 Kehf, 24.

1878 Kelâbâzî, Ta'arruf, s.154.

1879 Ankaravî, Minhâcu'l-Fukara, s. 283.

1880 Kelâbâzî, Ta'aruf, s. 122.

1881 Bakara, 152.

1882 İbn Arabî, el-Futuhâtü'l-Mekkîyye, II, s. 302.

1883 Kübrâ, Fevâih, s.141.

1884 Sühreverdî, Avârif, vr.20b.

düşünceyi bir yerde toplamak, Allah yolunda ilerlemeye yardım edecek ruhsal güçleri salıvermektir.<sup>1885</sup> Genel olarak zikir, tasavvufta bu perspektiften değerlendirilmiştir.<sup>1886</sup> Başka bir ifadeyle zikir, Allah'ın isim ve sıfatlarının meknuz olduğu insandaki lâhî yönlerin ortaya çıkarılması için önemli bir sebeptir.<sup>1887</sup>

Mutasavvıflar zikri, dilin ve kalbin zikri olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Sâlikin diliyle "Allah" veya başka bir esmasını söyleyerek Yaratanı hatırlamasına dilin zikri denirken, sâlikin sevdiği rabbini daim hatırd tutarak gönünden çıkarmaması ve bu düşüncede yoğunlaşmasıdır.<sup>1888</sup>

Zikir, gizli ve aşikâr olmak üzere de ikiye ayrılır.<sup>1889</sup> Haffî zikir, zikreden sadece kendisinin iştebileceği alçak bir sesle yaptığı zikirdir. Cehrî zikir, yüksek sesle veya çevrede bulunanların iştebileceği şekilde, sesli olarak yapılan zikirdir.<sup>1890</sup>

Sühreverdî Hazretleri, zikir çeşitleri sadedinde<sup>1891</sup> Melametiyye ekolünce benimsenmiş zikir türlerini sayar ve bunların geniş izahatını yapar.<sup>1892</sup>

"Melâmetiye usulüne göre zikir dört kısımdır: Dille zikir,<sup>1893</sup> kalble zikir, sırla zikir, ruhla zikir.<sup>1894</sup>

Ruhla zikretme derecesi gerçekleştiği takdirde sır, kalb ve lisan susar, zikretmez. Bu "müşahede" makamında yapılan zikirdir. Sırla zikir gerçekleştiği zaman kalb ve dil zikretmez. Bu, "Heybet" makamının zikridir. Kalb zikretmeye başladığında dil susar. Bu da Allah'ın nimet ve lütuflarının ifadesi olan zikirdir. Kalb, zikirden gafil olduğu zaman, dil zikre yönelir. Bu da âdet olarak yapılan zikirdir. Mevcut zikir türlerinden her birinin kendine has incelikleri ve tehlikeli tarafları vardır."<sup>1895</sup>

1885 Gözütok, Şakir, "Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 6, s.98.

1886 Tenik, Ali, "Sosyo-Psikolojik Açıdan Zikir ve Şanlıurfa Dergâh Camii Örneği", Tasavvuf (İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi), yıl:3, sayı:8, Ocak-Haziran 2002, s.99; Özelsel, Halvette 40 Gün, ss.162-9.

1887 Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, s. 64; Göktaş, Vahit, Muhammed Es'ad Erdebilî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 2002, s.98.

1888 Hemedânî, Risâle Der Âdâb-ı Tarikat, s. 94; Sürmeli, Mehmet, "Tarikat-ı Muhammediyye Bağlamında Muhammed Süresinin 19. Âyetine Bakış", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, ss. 189-90.

1889 Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, ss. 62-3; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 128; Yönetken Hâil Bedi, "kıyâmi Zikirler ve Türk Dini Dansları", Tasavvuf Kitabı, Haz: Cemil Çiftçi, Kitabevi, İstanbul 2003, s. 235; Çelik Ömer, "Muhammed Esad Erbilî'nin Kur'ân-ı Kerim Âyetlerini Yorumlama yaklaşımı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 2, sy. 6, ss. 194-5; Şimşek, H. İbrahim, "İki Nakşibendî Müceddinin Deveran Savnması-Mehmed Emin Tokâdî ve müstakim-Zade Süleyman Sadedin Örneği", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 293; Dağistânî, Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar, s. 136-40.

1890 Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, s.173; Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri, ss. 588-589; Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri, s. 783; Kara, Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss.201-202; Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, s.84; Kara, İsmail-Yücer, Hür Mahmut, "Trabzonlu (Ofu) Nakşî- Hâlidî Yusuf Şevki Efendi ve Hediyyetü'z-Zâkirîn Hüccetü's-Sâlikîn Adlı Eseri", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 13, s. 353.

1891 Sühreverdî, Sunûhu'l-Fütûh 73b.

1892 Sühreverdî, Risâletü's-Seyri ve't-Tayr, vr. 62b; Sühreverdî, Makâmâtü'l-Erbaîn, 26b.

1893 Sühreverdî, İrşâd, vr. 24a; Hemedânî, Hâce Yusuf, Rutbetü'l-Hayat s.70; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 130; Günaydın, Yusuf Turan, "Ahmet Remzi Efendi'nin Reh-Nümâ-yı Mârifet Tercümesi", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy.16, s. 260.

1894 Sühreverdî, Kelam fî's-Seyr ve't-Tayr, vr.189b.

1895 Sühreverdî, Avârif, vr.24b.

Bu izahtan da anlaşılacağı üzere zikir, dille,<sup>1896</sup> kalble,<sup>1897</sup> sırla ve ruhla<sup>1898</sup> yapılmasına göre farklı türlere ayrılmaktadır.<sup>1899</sup> Sühreverdî, bu türlerin açıklamasını ise şöyle yapar:

“Melametlerin koyduğu prensiplere göre bu sözlerin sırrı şudur: Ruhun zikri, zat zikri;<sup>1900</sup> sırrın zikri, sıfat zikri;<sup>1901</sup> kalbin zikri, nimet ve lütuflar karşılığında yapılan ilâhî sıfatların eserlerinin zikri; nefsin (dilini) zikri ise muhtelif sebeplere yönelik olarak yapılan zikirdir.”<sup>1902</sup>

Sühreverdî, bahsi geçen bu zikir türlerinin afetlerini de bildirir:

“Ruhla yapılan zikrin afeti, sırrın bu zikrin farkına varması; sırr ile yapılan zikrin afeti, kalbin kapılan zikre muttali olması; kalb ile yapılan zikrin<sup>1903</sup> afeti; nefsin zikre vakif olması; nefsin zikrinin afeti ise zikrini tanınması, kendinden bilmesi, zikrini büyüterek karşılığında sevap umması veya bu zikrin kendisini makamlardan birine ulaştıracağını zannetmesidir.”<sup>1904</sup>

Görüldüğü üzere bu zikir çeşitlerinin her birinin bir afeti bulunmaktadır. Bunları şu şekilde açıklayabiliriz: Zat zikri esnasında sırrın bu zikirden haberdar olması demek heybetin varlığı anlamına gelecektir. Bu ise ruhun zikrine aykırıdır. Çünkü ruhun zikri ancak fenâ ile gerçekleşebilir. Heybet ise başkasının varlığına delildir. Bu, ruh zikrinin afeti olmaktadır. Yine heybet hâlini ortaya çıkaran sırrın zikri ise sıfat zikridir ve kalbin bu zikre muttali olması da bu zikrin afetidir. Çünkü kalb Allah’ın nimetlerindeki sıfat tecellilerini zikreder. Bu ise heybet makamına ters düşer. Allah’ın nimetleri ve lütuflarıyla meşgul olmaksızın bir nev’î Hakk’tan uzaklaşmanın işaretidir.

Sühreverdî, zikir çeşitlerini sayarken tefekkürü de bir zikir çeşidi olarak görür.<sup>1905</sup> Bu konuda detaylı örnekler de veren Sühreverdî, yemek yerken kişni tefekkürünü bir zikir örneği olarak sunar:

“Yemek anında Allah’ın insana verdiği ve yemeğe yardımcı olan kesici ve azı dişlerin değerini düşünmek bile bir zikir çeşididir.”<sup>1906</sup> Tatlı suyun ağızdaki tadını değışmeden

1896 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 7a-b.

1897 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 8b.

1898 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 8b.

1899 Zikir çeşitleri hakkında geniş bilgi için; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 221-6; Öztürk, Yaşar Nuri, Din ve Fitrat, ss. 92-4; Hilmi Efendi Hacı Muharrem, Kadiri you Sâliklerinin Zikir Makamları ve Zakirlere Hediye, (nşr: Süleyman Ateş), İstanbul 1982, s. 139; Güreç, Dilaver, Abdulkadir Geylani Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İstanbul 2000, s. 338; Vicdanî, Sadık, Tarikatlar ve silsileleri, Sad. İrfan Gündüz, İstanbul 1996, s. 39; Yılmaz, H. Kamil, Aziz Mahmud Hüdayî ve Celvetiyye Tarikatı, İstanbul 1980, ss. 188-97; Yıldırım, Ahmet, “İskilipli Şeyh Muhammed Muhyiddin Yavsî’nin Bir Risalesi ve Risalede Geçen Hadislerin Tahrir ve Değerlendirilmesi”, y.2, sy.6, ss. 110-1; Haksever, Ahmet Cahid, “Turhâllı Mustafa Efendi ve Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 13, s. 372; Öztürk, “İbn Cüzey’in Tefsirinde Tasavvuf”, y.4, sy. 11, s.210.

1900 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189b.

1901 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189b.

1902 Sühreverdî, Avârif, vr.25a.

1903 Sühreverdî, Risâletü’s-Seyri ve’t-Tayr, vr. 62b.

1904 Sühreverdî, Avârif, vr.25a.

1905 Sühreverdî, Nüğbetü’l-Beyân, vr. 26a.

1906 Sühreverdî, Risâle Fi’l-İrâde, vr.68b.

koruyan, pınar suyunu, iç yağlarının bozulmasını önlemek için vücutta tuzlu hâle getiren Allah'ın ikramlarını düşünmek de öyledir... Gıdaların hazmedilerek güç ve enerjinin birinden diğerine nasıl gidip geldiğini ve bu gıdaların nasıl kan, süt ve tortuya dönüştüğünü, yavrunun “kan ve pislik arasından gelen tertemiz ve içenlerin boğazından afiyetle geçen sütle” nasıl beslendiğini ibretle düşünmek gerekir. Yemek esnasında bu tür tefekkür ile hikmetlerin inceliklerini anlamaya çalışmak ve nimetin değerini takdir, hep zikirden sayılır.”<sup>1907</sup>

Anlaşılabacağı üzere Sühreverdî, varlıkları tefekkürü<sup>1908</sup> ve onlardaki hikmetlere ibret nazarıyla bakmayı ve bu varlıklardan hareketle Allah'ın esma ve sıfatlarını tanımaya çalışmayı zikrin bir çeşidi olarak görmekte ve bunu bizlere de salık vermektedir.<sup>1909</sup>

Zikrin kişinin kalbî tekamülüne katkısı sadedinde Sühreverdî, şunları kaydeder:

“Nefsin vesveselerinden Allah'ın zikri ile korunmaya çalışan kalbte, gökte doğan yıldızların nuru gibi bir nûr parlamaya başlar. Böylece kalb, yıldızlarla süslü gökyüzü gibi, zikrin nuru ile tezyin edilmiş olur. Kalb böyle zikirle süslenince şeytan ondan uzaklaşır. Böyle bir kulda, şeytanî hâtıralar ve onun vesveseye ve kötülüğe teşvik eden etkisi nâdiren meydana gelir.”<sup>1910</sup>

Zikrin, kalbi nurlandıracağını ve bu ilâhî nurlar vasıtasıyla kalbin, gökyüzünün yıldızlarla süslenmesi gibi müzeyyen bir hâle geleceğini ve böyle bir kalbe de şeytanî havâtır ve vesveselerin kolay kolay ulaşamayacağını söyleyen Sühreverdî, konuyla ilgili olarak İbn Atâ'nın “Zikir gönüllere nasıl bir tesir yapar?” diye soran birine verdiği, “Zikrullah bütün aydınlığı ile gönüllere girince, parıltılarıyla beşeriyet sıfatını izale eder.”<sup>1911</sup> cevabına da katılmış olmaktadır.<sup>1912</sup>

Sühreverdî, zikrin sâlikteki etkisini ve dönüştürücülüğünü de şu ifadelerle açıklar:

“Kul, kalbin de muvafakat ve iştirakiyle<sup>1913</sup> halvet esnasında kelime-i tevhidi tekrarlamaya devam edince, neticede tevhid kelimesi, nefsin itirazlarını izâle ederek kalbe yerleşir. Kalbe yerleşen kelime-i tevhid, nefsin, itirazlarını önler.<sup>1914</sup> Kelime-i tevhid, lisânî istilâ edip dilden kolayca akmaya başladığı zaman kalbe sirâyet eder. Lisân sükûta geçse

1907 Sühreverdî, Avârif, vr.111a.

1908 Kutluer, İlhan, “Düşünme”, TDVİA., İstanbul 1994, c.X, ss. 56-7.

1909 Hemedânî, zikrin tefekkürden üstün olduğunu söyleyerek ikisi arasında fark görür. Hâce Yusuf, Rutbetü'l-Hayat s.70; Zikrin fazilet hakkında bir değerlendirme için bkz. Öztürk, Mustafa, “İbn Cüzey'in Tefsirinde Tasavvuf”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 11, s.210.

1910 Sühreverdî, Avârif, vr.148b; a.m., Risâle Fi'l-İrâde, vr.68b.

1911 Serrâc, el-Lüma, s.222.

1912 Zikrin zakire faydaları hakkında bir değerlendirme için; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 131; Nicholson, Tasavvufun Menşei Problemi, s.86; Tenik, Ali, “Sosyo-Psikolojik Açıdan Zikir ve Şanlıurfa Dergah Camii Örneği”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2002, y.3, sy. 8, ss. 98-9; Akpınar, Ali, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 9, Ankara 2002, s. 78; Dihlevî, İslam Düşünce Rehberi, c.II, s. 210.

maz. Zikir gafil kalble yapılırsa kabule şayan mıdır, diye soran Mahfuz, bu gerçeğin altını çizmektedir. Bkz: Mahfuz, Şeyh Ali, Hidâyetü'l-Mürşidîn, (Kur'an'dan Öğütler), ter: Saka, Şevki, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 1999, y., 1, sy., 1, s. 132; Zikirde önemli olan dilin hareketi değil kalbin dil ile beraber harekete geçmesidir.bkz: el-Mekkî, Kutu'l-Kulub, c.II, s. 248; Benzer düşünceye Ankaravî de sahiptir.Yetik, Erhan, İsmail Ankaravî Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri, İşaret Yay., İstanbul 1992, s. 157.

1914 Sühreverdî, Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 7b.

bile kalb durmaz; zikrini sürdürür ve neticede kelime-i tevhid kalbte cevher hâline gelerek ‘yakîn’ nûrunun kalbe yerleşmesini sağlar. Hattâ kelime-i tevhid lisândan ve kalbten gitse bile onun nuru kalbte bir cevher olarak kalır ve kul, zikrettiği azamet-i ilâhîyeyi müşahede ile zikretmeye, başlar. Böyle bir zikir, zât-ı ilâhîyyenin zikri<sup>1915</sup> demektir.”<sup>1916</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, kelime-i tevhid zikrine<sup>1917</sup> devam sûretiyle nefsin itirazlarının sona ereceğini ve zikrin kalbe yerleşeceğini, zikre devam sayesinde bu zikrin kalbde bir cevher hâline gelerek yakîn nurunun kalbe yerleşmesini sağlayacağını ve bu durumda zikir, kişinin dilinden ve kalbinden gitse bile zikrin nurunun kalbde kalmaya devam edeceğini düşünmektedir.<sup>1918</sup> Bu zikrin ismine ise zat zikri demektedir ki bu makamda sâlik azamet-i ilâhîyeyi müşahede ile zikretmektedir.

“Bu (zat zikri) zikir, müşahede ve mükâşefe ile yapılan zikirdir. Zât-ı ilâhîyyenin zikrinden<sup>1919</sup> maksat da zikir nurunun kalbe bir cevher hâlinde yerleşmesidir.”<sup>1920</sup>

Zat-ı ilâhî zikrine yükselen sâlikin kalbinin Arş-ı Rahman makamına yükseleceğini söyleyen Sühreverdî, zikrin kişiyi getireceği büyük makamın müjdesini vermektedir:

“Bu işin en büyük sırrı, sûffnin kalbinin devamlı surette Allah’a yönelik olması, ve dilinin zikr-i ilâhîye bağlı olarak zât-ı ilâhî zikrine yükselmesidir,<sup>1921</sup> işte o zaman sûffnin kalbi ‘Arş-ı Rahman’ mesabesinde olur.<sup>1922</sup> Çünkü Arş, halk ve hikmet âleminde kâinatın kalbidir. Kalb de emir ve kudret âleminde Arş mesabesinde. Nitekim Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896), ‘Kalb, arş gibi, sadr da kürsî gibidir.’ der. Şöyle bir hadîs-i kudî vârid olmuştur: “Ben yere ve göğe sığmadım, fakat mü’min kulumun kalbine sığımdım.”<sup>1923</sup>

Kalbi zat-ı ilâhîye nuruyla canlandığında, kişinin nefsinin ahlâk kanallarından tertemiz huylar ve güzel sıfatların akmaya başlayacağını ve sonucunda da ahlâk-ı ilâhî tahakkuk edeceğini de bildirir.

“Nefs, yükselerek itmi’nân derecesine eriştiği zaman, şeytan ondan ümidini keser ve onu saptıramayacağını anlar. Çünkü kalbin safveti, zikir ve murakabe ile muhafaza altına alınmıştır. Zikrin kendine has bir nuru vardır. İnsanların ateşten korkup kaçtığı gibi, şeytan da o nurdan kaçır.”<sup>1924</sup> diyen Sühreverdî, zikrin, sâlikin kalbine şeytanın vesveselerinin

1915 Sühreverdî, Risâletü’s-Seyri ve’t-Tayr, vr. 63a; a.m., Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189b.

1916 Sühreverdî, Avârif, vr.71a; a.m, Futuhât, vr.6b; a.m. Sunûhu’l-Fütûh, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 1393, vr. 70b-71a. Bu düşünce İbn Kayyim’de de aynen kabul görür. Zikir kalbi hakimiyeti altına aldığı zaman kişinin bütün duygularını ilâhî nurla aydınlatır. Böylece kamil insan modeli ortaya çıkar. Bkz. İbn Kayyim, Medâricü’s-Sâlikîn, c:II, s. 331.

1917 Tasavvuf tarihinde tartışılmış konulardan biri de zikrin hangi lâfızlarla yapılacağı meselesidir. Bazı sûffler “Allah” lafzını önerirken diğer bir kısım sûfi ise kelime-i tevhid’i, başka bir grupsa “hû” lafzını uygun görmüşlerdir. Konu ile ilgili genel bir değerlendirme için; Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, ss. 68-84; Hemedânî, sâliklerin çoğunun la ilâhe illallah’ı tercih ettiklerini yazar. Risâle Der Âdâb-ı Tarikat, s. 94; Ayr. bkz. Türer, Osman, “Hû”, TDVİA., İstanbul 1998, c.XVIII, s. 261.

1918 Bu görüş Kübrâ’da da aynı şekilde yer alır.Kübrâ, Usûl-i Aşere, s.59.

1919 Sühreverdî, Risâletü’s-Seyri ve’t-Tayr, vr. 63a.

1920 Sühreverdî, Avârif, vr.71a-b.

1921 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 7b.

1922 Sühreverdî, Kelam fi’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189b.

1923 Sühreverdî, Avârif, vr.78a; Keşfu’l-Hafa. Nu: 2256

1924 Sühreverdî, Avârif, vr.148b.

girmesine engel olacağını anlatmak istemiştir.<sup>1925</sup> Bu görüşüne delil olarak da: “Şeytan insanoğlunun kalbine gelir. Eğer insan Cenâb-ı Hakki zikrederse geri döner ve gizlenir, (Bir kenarda beklemeye başlar.) Allah’tan gafil olursa, kalbini işgal eder. Ona vesvese verir, kötülöklere doğru teşvik etmeye başlar.”<sup>1926</sup> Hadis-i Şerifini ve “Kim Rahman’ın zikrini görmezlikten gelirse ona biz şeytani saldırırız; artık o, onun yanından ayrılmaz, ona sürekli olarak kötölükleri telkin edeni arkadaşı olur.”<sup>1927</sup> âyet-i kerimesini sunar.

“Kalb, zât-ı ilâhî zikriyle canlandığı ve kurb duygusunun lâtif rüzgârıyla dalgalı bir deniz olduğu zaman nefsin ahlâk kanallarından tertemiz huylar ve güzel sıfatlar akmaya başlayarak ahlâk-ı ilâhî tahakkuk etmiş olur.”<sup>1928</sup>

Sühreverdî, sâlikin kalbinden hicabın<sup>1929</sup> kalkmasının<sup>1930</sup> ve azamet-i ilâhiye nurlarının kalbine dolmasının yolunu tarif ederken zikrin etkisinden<sup>1931</sup> bahseder ve “Böylelerinden bazısı, saf bir yakîn duygusu elde ederek kalbinden hicap kalkar ve sûfilerden birinin ‘Kalbim Rabbini gördü.’ dediği hâle ulaşır. Sûfi bu dereceye bazen, vaktini sâlih amellerle ihya etmek, uzuvlarını haramlardan korumak, zikir, Kur’ân tilâveti ve namazdan oluşan evradını bütün zamanına dağıtmak suretiyle ulaşır. Bazen de mücerret bir zikre devamlı kul böyle bir hâli elde edebilir. Çünkü onun söyleyip durduğu bu zikir ve sünnetleriyle birlikte kıldığı beş vakit namaz, ona kâfidir. Namaz vakitleri dışında Allah’ın zikriyle meşgul olması, vaktini boş geçirmeye ve kusurlu hâl ile bulunmaya mâni olur.”<sup>1932</sup> Devamlı surette zikre mülâzim olan kimse abdest zamanında ve yemek ânında bile zikirden fariğ olmaz.”<sup>1933</sup> der.

Görüldüğü üzere Sühreverdî, zikre devamın kulu mâlâyanîden ve kusurlu hâllerde bulunmaktan uzaklaştıracağını, vaktini boşa geçirmekten koruyacağını anlatmaktadır. Zikre devam eden kişinin bu hâlinin bir göstergesi de tüm vakitlerinin zikirle dolu olması ve yemek yerken veya abdest zamanında bile zikirden hâli kalmamasıdır.

Sühreverdî, Ebû Sa’îd el-Kuraşî (ö.599/1202)’nin “Sâdik, zikirle meşgul olursa ruhu nurlanır. Nefsinin hazları ile meşgul olursa zikirden men edilir.” şeklindeki sözünü naklederek zikrin kalbin nurlanmasındaki rolünü açıklar.<sup>1934</sup> Buna göre zikirden mahrum olma, nefsin hazları ile meşgul olmanın bir cezası olarak görülebilir. Zaten zikir neftsen

1925 Sühreverdî, Kelam fı’s-Seyr ve’t-Tayr, vr.189b.

1926 es-Süyûtî, Camiu’s-Sağır, c. II, s.36.

1927 Zuhurf, 36.

1928 Sühreverdî, Avârif, vr.78a.

1929 Uludağ, Süleyman, “Hicab”, TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, s.430.

1930 Nedoncelle de, insanla Allah arasında kalın bir perdenin bulunduğunu, ancak insanın doğa içinde yaratılmış olduğundan, bu perdenin tamamıyla ortadan kalkması mümkün olmasa da insanda Allah’a olan sevgi arttıkça bu perdenin inebileceğini öne sürmektedir. Nedoncelle, La Re Ciprucite Dos Conscience, Aubier, Paris 1942, s. 118. Bkz. Urhan Veli, Kişiliğin Doğası, İstanbul 1998, s. 131.

1931 Zikrin sâlike etkisini Kübrâ’da çok net bir biçimde açıklar: Zikir bir nurdur. Kalbi kapladığı ve hakimiyeti altına aldığı zaman kalbi de, kalb gözlerini de nurlandırır. Böylece daha önce görmesine engel olan karanlık yerlerde bile eşyayı bu kalb gözü ile görür. Kübrâ, Risale İle’l-Haim, s.79; Yine Hemedânî, zikrin kalbe ilişkisini, ağaç ve su misaliyle açıklar. Ağaca su vermeden yeşermesini beklemek nasıl hata ise, kalbe zikir suyunu vermeden onun tasfiye olmasını beklemek de o denli hatadır ve boşunadır. Hemedânî, Hâce Yusuf, Rutbetü’l-Hayat, s.71; Risâle Der Âdâb-ı Tarikat, s. 94.

1932 Sühreverdî, Risâletü’s-Seyri ve’t-Tayr, vr. 61b.

1933 Sühreverdî, Avârif, vr.71a.

1934 Sühreverdî, Cezzâbü’l-Kulûb, vr. 9a.

ve hazırlarından kurtularak Allah'ı anmak ve Hakk ile beraberlik duygusuna sahip olmaya çalışmaktır.

Sühreverdî, zikrin Kur'ân tilavetinin yerini tutacağını söyleyenlere karşı çıkar. Ona göre namaz içinde ve namaz dışında Kur'ân tilavetinde bulunan, Allah'ın tevfiği ile tüm arzularına ulaşacaktır.

Sühreverdî bu konuda, "Mübtedî'nin Kur'ân tilâveti ve hızından nasibi olmalıdır. Kur'ân'dan baştan sona, az çok gücü yettiği kadar ezberlemesi gerekir. 'Bir zikre devam etmek, Kur'ân okumaktan daha fazla faziletlidir.' diyenlerin sözüne önem vermemelidir. O, namazda ve namaz dışında Kur'ân okuyarak, Allah'ın tevfiği ve ihsanı ile bütün arzu ettiklerine kavuşur.<sup>1935</sup> Halvette tilâvete devam edip, yalnızlığı iltizam eden kimseye, tilâvet ve salât,<sup>1936</sup> yaptığı zikrin ona verdiği faydadan daha çok fayda verir. Zaman zaman bunlardan usanırsa nefsinin zikir görüntüsü içine alır. Tilâvet mertebesinde zikir mertebesine iner. Çünkü bu nefse daha hafif gelir. Şeyhlerden bazıları, mürîdin maddî ve manevî gücünü bir araya toplayabilmek için onun bir tek zikre devam etmesi usûlünü tercih etmişlerdir."<sup>1937</sup> demektedir.

Yine Sühreverdî bu konuda; "Bu zikir, müşahede ve mükâşefe ile yapılan zikirdir.<sup>1938</sup> Zât-ı İlâhîyyenin zikrinden maksat da zikir nurunun kalbe bir cevher hâlinde yerleşmesidir. Halvetten elde edilmesi beklenen asıl maksat budur. Bazen bu hâl, halvette kelime-i tevhid zikri olmadan Kur'ân tilâvetiyle de hâsıl olabilir. Eğer mürîd, çokça Kur'ân okur ve kalbini diliyle söylediğine uygun hâle getirmeye çalışırsa kelâm-ı ilâhî dil üzerinden akarak nefsin itirazlarına mâni olur ve sâlik, kolaylıkla Kur'ân okuyup namaz kılmaya başlar. Tilâvet ve namazdaki bu suhûlet gönlü nurlandırır. Kelâm-ı ilâhînin nuru, cevher olarak kalbe yerleştiğinden Kur'ân tilâveti zât-ı İlâhînin zikri mesabesinde olur. Cenâb-ı Hakk'ın kelâm sıfatının azametini müşahede ile kelâm-ı ilâhînin nuru kalbte toplanır."<sup>1939</sup> demekte ve Kur'ân tilavetinin<sup>1940</sup> zikirden elde edilecek faydayı mutlak şekilde sağlayabileceğini ifade etmektedir.

Sühreverdî, hâlis bir zikrin ancak takva ile mümkün olabileceğini ifade ederek, zikrin kapısının ancak takva ile açılabileceğini söyler:

"Hâlis bir zikir, ancak takva ile yapılır. Zikrin kapısı ancak takva ile açılır. Kul, organlarını ilâhî yasaklardan korumadıkça takvaya eremez."<sup>1941</sup>

1935 Sühreverdî, Vasiyet, vr.16a; a.m., Risâle Fi'l-İrâde, vr.68b.

1936 Sühreverdî, Futuhât, vr.6b.

1937 Sühreverdî, Avârif, vr.174b. Affî, tasavvuf ehlinin, zikri, farz namazlardan bile üstün tuttuğunu iddia eder. Biz bu iddianın gerçeği yansıtmadığını düşünmekteyiz. Bir saatlik tefekkürün bir yıllık ibadetten hayırlı olması fikrini konuya delil olarak sunar ki burada anılan ibadet, ehli tasavvuf katında nafile ibadettir. Yine Ankebut 29. âyette "Allah'ı zikretmek en büyüktür" ifadesinin sûfiler tarafından zikrin farz namazdan daha üstün olarak kabulde delil olarak kullanıldığını söyler. Ve İbn Arabî'den şu nakilde bulunur: "Namazdaki en üstün şey zikirdir." Bu nakilde ise iddiasını ispata yarayacak bir husus bulunmamaktadır. Affî, Tasavvuf, s. 228; Bununla beraber tasavvufta namaz bir zikir çeşidi olarak kabul edilmiştir. Yüce, Abdülhakim, "Bir İlim Olarak Tasavvuf", İlimi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, s. 37.

1938 Sühreverdî, Risâletü's-Seyri ve't-Tayr, vr. 62a.

1939 Sühreverdî, Avârif, vr.71b; a.m., Risâle Fi'l-İrâde, vr.68b.

1940 Sühreverdî, Kur'ân tilavetinin usul ve âdâbını genişçe izah eder. Sâlikin, tefekkür ve tezellülle, bazen kendisini Rabbine okuyor gibi, bazen Rabbi kendisine okuyor gibi düşünerek zahîrî ve batnî hakaikini tefekkür ederek tertil ile ağır ağır okuması gerektiğini anlatır. Sühreverdî, Risâle fi's-Sülûk, vr 95b.

1941 Sühreverdî, Avârif, vr.148b.



Buna göre takva, zikir için bir anahtar olmaktadır. İhlasla zikretmek için tam bir takva sahibi olmak gerekmektedir.<sup>1942</sup> Bu noktada Sühreverdî, takvanın kişi üzerindeki etkisini de şu şekilde izah eder:

“Kendisini haramlardan koruduktan sonra, lüzumsuz, faydasız ve geçici heveslerden organlarını muhafaza etmeyen gerçek takvayı bulamaz. Söz ve davranışlar fuzûlî şeyler değil, zaruretler olmalıdır. Bunun ardından takva iç dünyaya geçer, gönül temizler. Takva önce yasaklardan, sonra da lüzumsuz meşgalelerden alıkor, hattâ nefsin vesveselerinden (hadis-î nef) bile sakınır.”<sup>1943</sup>

Sühreverdî, sâlike verilen keramet türünden nimetlerin zikirin kalbe yerleşmesinin ve zat-ı ilâhîyenin tecellilerinin kalbde bulunmasının bir neticesi olarak görür.<sup>1944</sup>

“Bunların hepsi mevhibe-i ilâhîdir. Bu saydıklarımızdan başka diğer bütün kerametler, kalbe zikirin yerleşmesinden ve zât-ı ilâhînin tecellilerinin<sup>1945</sup> kalbde bulunmasındandır.”<sup>1946</sup>

### 3. SEMÂ'

Semâ', Arapça bir kelime olup, dinleme, işitme anlamına gelir.<sup>1947</sup> İstilahta ise ilâhî veya diğer bir tarzda icra edilen dinî musikiyi dinleme ve onun etkisiyle coşup dönme anlamlarını içerir.<sup>1948</sup> Diğer bir deyişle semâ' Hakk'tan gelen ve Hakk'a çağıran bir mesajdır.<sup>1949</sup>

Semâ', tasavvuf edebiyatında üzerinde bir çok tartışmaların yapıldığı konulardan biridir. Mutasavvıfların bir kısmı mubahlığına hükmetmiş ve semâ' meclisleri kurmuşlarken,<sup>1950</sup> diğer bir kısmı ise buna şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>1951</sup> Bir diğer grup ise bu fikirler arasında orta yolu seçmiş ve ne tamamen reddedenlere ne de savunulara katılmışlardır.<sup>1952</sup>

1942 Zikir âdâbı hakkında bir değerlendirme için bkz: Kara, İsmail-Yücer, Hür Mahmut, "Trabzonlu (Of) Nakşî-Hâlîdî Yusuf Şevki Efendi...", y.5, sy. 13, s. 328.

1943 Sühreverdî, Avârif, vr.148b; Zikirin sağlayacağı faydalar için bkz: Sürmeli, Mehmet, "Tarikat-ı Muhammediyye Bağlamında Muhammed Süresinin 19. Âyetine Bakış", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, ss. 190-2.

1944 Sühreverdî, Risâletü's-Seyri ve't-Tayr, vr. 63a.

1945 Sühreverdî, Kelam fı's-Seyr ve't-Tayr, vr.189b.

1946 Sühreverdî, Avârif, vr.72b.

1947 er-Râzî, Muhtârü's-Sihâh, s. 326; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 425; İbn Manzur, Lisan, c. VIII, s. 162-7; Asım Efendi, Kamus, s. 293; Tehânevî, Keşşâf, c. 1, s. 675; el-Firûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhîr, s.943; el-Münâvî, et-Tevfîk, s.414; Abdül-Münim el-Hıfî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 798-9; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasîr, s.449; Pakalın, Mehmet Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, c. III, ss. 162-6.

1948 İsmail-i Ankaravî, Hücçetü's-Semâ', Kahire 1256 h., s. 17; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 335; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Derecâtü'l-Muâmelât, s.28; Hammarlund, Anders, Sûfism, Music and Society in Turkey and the Middle East, Swedish Reseach Institute In İstanbul, c. X, 2001, s.1.

1949 Kübrâ, Fevâih, s.120; Kâşânî, Mu'cem, s. 203.

1950 Uludağ, Süleyman, "Ayin" TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., ss. 250-1; a.m., "Halka", TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 358-9; Erkal, Alternatif Düşünceler Sözlüğü, s. 52.

1951 Abdülkadir Geylânî, Gunye adlı eserinde semâ'a taraftar olmamış ve hakiki semâ'î ;Kur'ân ve hadis dinlemekten ibaret saymıştır. buna rağmen Kadiriilikte semâ'a önem verilmiştir. Uludağ, Süleyman, "Gunye", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIV, ss. 196.

1952 Semâ'in hükmü ile ilgili tartışmalara genel bir bakış için; Ankaravî, Hücçetü's-Semâ', ss. 369-70; Shehadi,

Semâ'in mahiyeti konusunda Sühreverdi, şunları söyler:

"Vecd, ehl-i bâtl için, nefsin etkisine düşmüş ruhun feryadı; ehl-i Hakk için, kalbin tesirine girmiş ruhun feryadıdır. Ruhun vecdinin ruhanî heyecanı, ehl-i hakk için de ehl-i bâtl için de vâridtir. Vecd, bazen manaların anlaşılmasından ortaya çıkar, bazen de sadece nağme ve musiki tesiriyle olur."<sup>1953</sup>

Görüldüğü üzere semâ' vecdin sebebi olarak tarif edilmektedir. Nefiste veya kalbde meydana gelen bir feryattır. Bu feryada vecd denilirken bu vecdin meydana gelmesinde de semâ' rol oynamaktadır. Bu noktada ehl-i Hakk ile ehl-i bâtlın semâ'ları arasındaki mahiyet farkını da izah eden Sühreverdi, bu hususu şöyle açıklar:

"Ehl-i bâtlın, semâ'ında nefsin, ruh ile müşareketi, manaların anlaşılmasından meydana gelen semâ' nev'inden değildir. Ehl-i hakkın semâ'ında ruh ile kalb müşareket hâlidir. Bu yüzden onların vecdi sadece nağmeden oluşan bir vecd değildir. Mücerret ruhun semâ'ıdır. Fakat ehl-i batlın semâ'ında nefis kaçamak olarak semâ'ı dinler, ehl-i hakkın semâ'ında da kalb kaçamak yapar. Ruhun nağmelerden lezzet alması, ruhlar aleminin cemel ve hüsn alemi olması bu alemde onlarla mütenasib fiil ve söz gibi güzelliklerden ruhun hoşlanmasıdır."<sup>1954</sup>

Anlaşılabacağı üzere ehl-i bâtlın semâ'ı manaların anlaşılmasından meydana gelen bir vecd değil, sadece nağmeleri dinlemekten hasil olan nefisî bir rahatlamadır.<sup>1955</sup> Ehl-i Hakk'ın semâ'ı ise ruhun nağmelerden zevk alması ve vecde gelmesine sebep olan semâ'dır.<sup>1956</sup>

Yine Sühreverdi, ehl-i Hakk'ın semâ'ını şu şekilde tarif eder:

"Cenab-ı Hakk'ın cemel-i ezeli, keyfiyetini aklın ve idrakin kavrayamayacağı bir tarzda ruhlara açıktır. Ruhlar Cemalullaha aşına ve müştaktır. Akıl sadece şahadet alemini tanımakla görevli bulunduğu için Cenab-ı Hakk'ın varlığından başka bir şeyi kavrayamaz. Ruhlara açık olan gayb alemindeki şühûd tecellilerinin haremine aklın yol bulabilmesi mümkün değildir. Bu, cemâl-i ilâhîyi müşahede makamı, özel manevî bir rütbedir. Bundan

---

Fadlou, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, Brill Academic Publishers, Leiden-New York- Köln 1995, ss.15-146; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 144; Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s.88; Uludağ, Süleyman, "Devran", TDVİA., İstanbul 1994, c.IX, ss. 248-9; Sirajul Haq, "Dervişlerin Semâ' ve Raksı" Ter: Hüseyin Akpınar, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy.16, ss. 373-93; Gribetz, Arthur, "Semâ' Tartışması (Şüfiler Fıkıhçılara Karşı)", Ter: Hüseyin Akpınar, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, ss. 399-414; Dağistânî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*,107-111.

1953 Sühreverdi, *Avârif*, vr.63a.

1954 Sühreverdi, *Avârif*, vr.60b.

1955 Semâ' anında meydana gelen vecd ve özellikleri hakkında bkz: Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, ss.190-3.

1956 Semâ' ile geniş bilgi ve semâ' psikolojisi için; Sülemî, *Tis'atü'l-Kütüb, Kitâbü Nesimü'l-Ervâh*, s.178-9; Avery, Kenneth S., *A Psychology of Early Sûfi Sama: Listening and Altered States*, Routledge 2004, ss.85-158; Müzik ve semâ' hakkında geniş bilgi için; Rouget, Gilbert, *Music and Trance: A Theory of the Relations Between Music and Possession*, University of Chicago Press, Chicago- London 1985, ss. 255-65; Hammarlund, Anders, Ozdalga, Elisabeth, Olsson Tord *Sûfism, Music and Society in Turkey and the Middle East: papers read at a conference held at the Swedish Institute in İstanbul 1997*, Annemarie Schimmel, "The role of Music in İslamic Mysticism", Routledge, New York 2001, ss. 9-19; Bursevi, İsmail Hakkı, *Tuhfe-i Ömeriyye, Haz:M. Ali Akidil, İnsan Yay.*, İstanbul 2000, s.61; Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, s.177; Gribetz, "Semâ' Tartışması (Şüfiler Fıkıhçılara Karşı)", y.4, sy. 10, ss. 399-414; Bozkurt, Nebi, "Eğlence", TDVİA, İstanbul 1994, c. X, ss. 483-8; Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s.88.

daha şümullü bir derece vardır ki, o da Cenâb-ı Kibriya'nın celâl ve cemâlini kemaliyle müşahededen kaynaklanan "Muhabbet-i hâssa" makamıdır. Buna erişmek lütuf ve nasiple, ebediyet yolunda taksim olunan ve ezelden mülâzemet edilen sıfatlarıdır. Kemal sıfatının bir cemali vardır, fakat duyu organlarıyla idrak olunamaz, kıyasla da kavranamaz. Muhabbet ehlinin aldığı, cemal müşahedesinden sıfat-ı ilâhîyye tecellisine mahsus şeylerdir. Onlar bu tecelliden nasipleri kadar, zevk, şevk, vecd ve semâ'dan nasip adılar. "Evvelün" dediğimiz ilk büyükler, zat tecellisinden de nasiplerini aldılar. Bu yüzden onların vecdleri vücudları kadar, semâ'ları da şühudları kadardır."<sup>1957</sup>

Sühreverdî, semâ'ın ihtilafsız olarak kabul edilen türünden bahsederek semâ' konusunu açıklamaya girişmiştir.

Hakk Teâlâ buyurur. "O kimseler ki sözü dikkatle dinlerler, sonra onun en güzeline tâbi olurlar. İşte onlar o kimselerdir ki, onları Allah hidâyete erdirmiştir. Ve işte selim akıllara sahip olanlar da ancak onlardır."<sup>1958</sup> Bu âyet-i kerimedeki "ahseneh" kelimesi, "sözün en doğrusu, en düzgünü" olarak tefsir edilmiştir. Yine Allah Teâlâ buyurur: "Peygambere indirileni dinledikleri zaman onun hak olduğuna aşinalıklarından dolayı gözlerinin yaşlarla dolup boşandığını görürsün."<sup>1959</sup>

Bu iki âyet-i kerimdeki "semâ'"; yani işitip kulak verme, üzerinde ihtilaf olmayan ve ehl-i imana ait olan semâ'dır. Bu tür semâ', sahibini hidâyete ve işin gerçeğine doğru yönlendirir.<sup>1960</sup>

Sühreverdî, bu anlamda semâ'a sahâbeden de örnekler vererek fikrini ispatlar.

Rivâyete göre Ömer (r.) bazen vird olarak bir âyet-i kerime okur, âyetin tesiriyle ağlamaktan boğulacak gibi olur, yere düşer bir iki gün evinden dışarı çıkamazdı. Hatta halk onu hastalandı zannederek ziyarete gelirdi.

Zeyd b. Eslem şöyle rivâyet eder: "Übey b. Ka'b, Hz. Peygamber (s.)'in huzurunda Kur'ân okumuştur da orada bulunanların kalpleri iyice yumuşamıştı. Rasûlullah (s.) şöyle buyurdu: "Kalbiniz yumuşayıp incelendiği esnada duayı ganimet biliniz. Çünkü bu hâl rahmet-i ilâhîyedir."<sup>1961</sup>

Ümmü Gülsüm (r.) rivâyet eder; Rasûlullah (s.) şöyle buyurmuştur: "Allah korkusundan kulun derisinin ürperip titremesi, kuru ağacın yapraklarının dökülmesi gibi günahları döker."<sup>1962</sup> Yine şöyle vârid olmuştur. "Allah korkusundan derisi ürperene Allah cehennemi haram kılar."<sup>1963</sup>

Busaydıklarımız, reddi kabil olmayan ve üzerinde ihtilaf bulunmayan meselelerdir."<sup>1964</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, semâ'ın bu çeşidinde ihtilaf olmadığını söylemektedir.

1957 Sühreverdî, Avârif, vr.60b.

1958 Zümer, 18.

1959 Maide, 83.

1960 Sühreverdî, Avârif, vr.56b.

1961 Keşfü'l-Hafa, c.1, 149.

1962 Suyutî, Camiü's-Sağîr, c. 1, 17.

1963 Suyutî, Camiü's-Sağîr, c. 1, 41; Sühreverdî, Avârif, vr.56b.

1964 Sühreverdî, Avârif, vr.56b; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 336.

Yani bir kimsenin Kur'ân-ı Kerim'i okuyarak veya dinleyerek etkilenmesi bunun neticesinin de ağlayarak veya başka bir sûretle ortaya çıkması üzerinde ihtilaf olmayan bir husus olmaktadır.<sup>1965</sup>

Bu aşamada ihtilaf konusu olan semâ' ile bunu dışındaki semâ' birbirinden ayrılmış olmaktadır.

"İhtilaf, nağme ile söylenen şiirlerin dinlenmesindedir. Bu konuda pek çok görüş ve birbiriyle çelişkili fikirler vardır."<sup>1966</sup> diyerek Sühreverdî, üzerinde ihtilaf olan semâ'yi açıklamıştır.

Buna göre Kur'ân'ın okunup dinlenmesinde ve bundan etkilenerek ağlamada veya başka bir sûretle etkisini izhar etmede bir ihtilaf yok iken nağme ve teganni ile söylenen kafiyeli olarak yazılmış şiir ve benzerlerinin dinlenmesi hususu üzerinde ihtilaf bulunan bir konudur.

Sühreverdî, bu ikinci tür semâ'nin hükmü konusunda da peşin hükümlü olmamayı salık vererek itidali tavsiye eder:

"Bu tür semâ'ı fıska ilhak edivermek münker, vazih bir gerçek olduğuna şahadet etmek ise aşırı bir müsamahadır. Biri ifrat diğeri tefrit."<sup>1967</sup>

Sühreverdî Hazretleri, semâ'nin hükmü konusunda kendi görüşünü vermeden önce büyük bir saygı ve hürmet gösterdiği Şeyh Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996)'nin görüşünü nakleder. Sühreverdî, el-Mekkî (ö.386/996)'nin, Tabiînin ve tebe-i Tabiînin olmak üzere seleften pek çoklarının görüşlerini naklederek semâ'nin caiz olduğunu anlattığını, onun ilminin derinliği, manevî hâlinin kemali, selevin ahvaline vukufu, takva ve vera'daki durumu, en doğru ve en evla olanı araştırması sebebiyle görüşüne tabi olunacağını da kaydeder. Bu konuda el-Mekkî (ö.386/996): "Semâ', haram, helal ve şüpheli olmak üzere üç çeşittir. Haram olan semâ', mücurred nefis ve nefsanî duygularla yapılan semâ'dır. Şüpheli olan semâ', kişinin hanımının veya cariyesinin söylediği mubah, fakat içinde eğlence unsuru karışmış şeyleri dinlemesidir. Helal olan semâ' ise, Hakka delalet eden manaları müşahede ve Hakkın celal tecellilerini seyr u temaşa makamında bulunan bir kalble yapılan semâ'dır."<sup>1968</sup>

Anlaşılabacağı gibi semâ' üç kısma ayrılmış ve belli şartlar altında helal olacağı ifade edilirken yine belli durumlarda haram veya şüpheli hükmü verilebileceği söylenmiştir. Mutlak olarak semâ'ya helaldir denilemeyeceği gibi yine mutlak olarak haram da denilemez.<sup>1969</sup>

1965 Bu tür semâ'nin örnekleri için bkz: İsmail, Ankaravî, Hücetü's-Semâ', ss.369-74; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Kitâbü Nesîmü'l-Ervâh, s.178; Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, s.178-88; Gribetz, "Semâ' Tartışması (Sûfîler Fıkıhçılara Karşı)", y.4, sy. 10, ss. 411-2.

1966 Sühreverdî, Avârif, vr.56b.

1967 Sühreverdî, Avârif, vr.56b.

1968 Sühreverdî, Avârif, vr.56b.

1969 Yetik, İsmail Ankaravî, s. 167; Sirajul Haq, "Dervişlerin Semâ' ve Raksı" Ter: Hüseyin Akpınar, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy.16, ss. 374-89; Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, s. 132; Şimşek, Hâilî İbrahim, Osmanlıda Müceddidlik, Suf Yay., İstanbul 2004, ss.354-60; Koca Ferhat,"Osmanlı Fakihlerinin Semâ', Raks ve Devran Hakkındaki Tartışmaları", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.5, sy. 13, ss. 25-74; Gribetz, "Semâ' Tartışması (Sûfîler Fıkıhçılara Karşı)", y.4, sy. 10, s. 412;

Sühreverdî, el-Mekkî (ö.386/996)'nin bu görüşünü şu şekilde değerlendirir:

“Şeyh Ebu Talib El Mekkî (ö.386/996)'nin bu görüşü doğru ve isabetlidir. Bu duruma göre bazı zâhid alimlerin inkarda mübalağa ettikleri gibi, semâ'in yasaklanması veya reddedilmesi hususunda mutlak bir söz söyleyemeyeceği gibi, semâ'ya aşırı düşkünlüğü olan ve âdâb ve şartlarını ihmal ile bu konuda ısrar edenlerin yaptığı şekilde semâ'ya mutlak bir müsamaha da gösterilemez.”<sup>1970</sup>

Yine Sühreverdî, semâ'in hükmü konusunda ihtiyatlı bir tutum izleyen el-Mekkî (ö.386/996)'ye tabi olur. Onun bu konuda serdettiği ifadeleri nakleder: Şeyh Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996) (r.h.), kitabında şöyle diyor: “Eğer semâ'ı, mutlak manada, toptan, hiçbir kayıt ve tafsilat zikretmeden reddedecek olursak, bizim bu reddimiz yetmiş siddîkîn inkarı demek olur. Her ne kadar bu inkarın sofuların ve abidlik iddiasında bulunanların hoşuna gideceğini bilsek bile. Doğrusu ben bunu yapmam. Çünkü biz onların bilmediklerini de biliyoruz ve seleflerimiz olan, Ashâb ve Tabiînden onların duymadıkları şeyleri de işittik”<sup>1971</sup>

Görüldüğü üzere doğrudan ve mutlak bir şekilde semâ' helaldir veya haramdır denilemeyeceği, bu şekilde bir tutumun doğru olmayacağı fikrine<sup>1972</sup> sahip olan Sühreverdî, bunu el- Mekkî (ö.386/996)'nin sözlerine dayandırarak açıklar.

Sühreverdî, helal olan semâ'in neleri ihtiva ettiğini de vâzih bir şekilde açıklar:

“Ahiret için amel yapmaya teşvik ile Cenâb-ı Hakk'ın nimetlerini tavsif eden ilâhî ve kasideleri dinlemeyi ret ve inkar ise mümkün değildir. Gazilerin ve hacıların hâllerini anlatan, hac ve gazalarını tavsif eden, gazilerin azimlerini, hacıların şevkini artırmaya yarayan kaside ve ilâhîler de bu kabildendir.

Mürîdi değişik hâllerden kurtararak âfata dûçar olmasını önleyen, ahiret işlerine yaklaştırmaya vesile olan, ayrılık, vuslat ve gurbeti anlatan şiir ve ilâhîler, eğer dinleyene kaçırdığı manevî fırsatlar için üzüntü veriyor, gelecek azmini tazeliyorsa bunları dinlemekte ret olunamaz. Nitekim visal ehli kimselerin semâ' ile beslendiği, vuslat için semâ' ile güçlendiği ve bu şevkle açlığını ateşini söndürdüğü söylenmektedir.

Ölümlle ilgili emr-i Hakk'a sebat, azme dönüşünce kalb saflaşır ve bu durumda bulunanın semâ'ı zikr-i ilâhî mesabesinde olur.”<sup>1973</sup>

Görüldüğü üzere semâ'in helal olmasının, kullanılma amacına matuf bir durum olduğu karşımıza çıkmaktadır. Eğer semâ' neticesinde kişi ahirete ve ahiret işlerine yöneliyor, Hakk'a olan şevk ve iştiağını artırıyor, geçmişte yaptığı hatalarına pişmanlık duygusunu geliştirerek geleceğinde takva üzere bir hayata azim hissini kuvvetlendiriyorsa bu tür bir semâ' helaldir.<sup>1974</sup>

Hatta Sühreverdî, kalbi saflaşmış ve ölümü düğün şenliğine dönüştürebilmiş bahtiyarların semâ'ını bir nevî zikir mesabesinde görülmektedir.

1970 Sühreverdî, Avârif, vr.57a.

1971 Sühreverdî, Avârif, vr.60b.

1972 Sülemî de bu fikirde Sühreverdî ile ortakır.Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Kitâbü Nesîmü'l-Ervâh, ss.178-9.

1973 Sühreverdî, Avârif, vr.57a.

1974 Yazıcı, Tahsin, “Mevlânâ Devrinde Semâ'”, Şarkiyat Mecmuası, İstanbul 1964, V, ss. 138-9.

“Dinleyene ibadetlere rağbet etmesini icap ettiren, Allah’ın muttakî kulları için hazırladığı dereceleri hatırlatan, küçük günahlardan sakınmaya vesile olan ve kişinin O anda gönlüne temiz vâridatları getiren şeyler dinde müstehabtır. Şeriatta da tercih edilmiştir.”<sup>1975</sup> diyen Sühreverdî, bu hususu müstehab olarak değerlendirmektedir.

Sühreverdî yasaklanmış semâ’ın da izahını yapar. Şöyle der:

“Yasaklanan semâ’, henüz tarikata yeni girmiş müridlerin nefis ile mücahedede tam bir sadakat kazanmadan yaptıkları semâ’dır. Çünkü böylelerine nefis sıfatının ve kalb ahvalinin zuhuruyla bir keşf vâkî olsa, hareketlerini şeriat bilgisine uydurabilecek ve bu ölçüyü muhafaza edebilecek güce sahip değillerdir. Vâridattan kendilerinin lehinde veya aleyhinde olanı bile tefrik edemezler.”<sup>1976</sup> “Yanaklardan, dudaklardan, boy ve posttan bahsederek kadınları tasvir eden şarkıları dinlemek, dindar bir kimseye yakışır bir davranış değildir.”<sup>1977</sup>

Görüldüğü üzere şeriata aykırı bir husus içeren semâ’ kesinlikle tecviz edilmemekte ve bu noktada tarikata yeni girmiş müridlerin nefislerinin tesirinden tam manasıyla kurtulamadıklarından dolayı, olgunluğa ermeden yaptıkları semâ’ da yasaklanmıştır.<sup>1978</sup> Bunun nedeni ise semâ’ esnasında vuku bulabilecek herhangi bir keşfin doğru değerlendirilme bilgisine ve şeriat bilgisine uydurabilecek ve bu ölçüyü muhafaza edebilecek güce sahip olmamalarıdır. Onlar meydana gelen vâridattan kendilerinin lehinde veya aleyhinde olanı bile tefrik edemediklerinden semâ’dan uzak durmalıdırlar.

Yine Sühreverdî, şeriata aykırı bulunan çalgı aletlerini içinde barındıran semâ’ı da yasaklanmış semâ’ cinsine sokmaktadır.

“Sûfiler her şeyden hakkı anladıklarına göre kıyasen bütün çalgı aletlerinin seslerini dinlemenin bir beisi olmamalıdır. Fakat şer’an cenk, rebab, tambur, mizmar, muhenneslerin davulu gibi, içki içerken kullanılan aletlerin sesini dinlemek caiz olmaz.”<sup>1979</sup>

Ancak “Zilli ya da zilsiz def<sup>1980</sup> çalmak, cûra çalmak, iki elden biri ile diğerine vurmak ve bunlar gibi içki içenlere bir zemin olmadığı zaman bu aletleri çalmak caizdir.”<sup>1981</sup>

Anlaşılabacağı üzere semâ’ın hükmünün belirlenmesinde Sühreverdî, şeriati ölçü olarak almakta ve ona uyanı tecviz ederken ona uymayan her türlü şekli de reddetmektedir.

Oğluna hitaben yazdığı vasiyetinde semâ’ ile alakalı olarak “Semâ’ meclislerinde

1975 Sühreverdî, İrşâd, vr. 34a-b.

1976 Sühreverdî, Avârif, vr.58a. Sühreverdî’nin yasaklanan semâ’ ile ilgili düşüncesinin bir yorumu için: Renard, John, Windows on the House of Islam: Muslim Sources on Spirituality and Religious Life, University of California Press, London 1998, s.298; Uludağ, Süleyman, İslam Açısından Musikî ve Semâ’, İrfan Yay., İstanbul 1976, ss. 179-93.

1977 Sühreverdî, Avârif, vr.57a. Yasak olan semâ’ hakkında bkz: Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Kitâbü Nesîmü’l-Ervâh, s.178.

1978 Kuşeyrî, er-Risâle, s. 336. Semâ’ın aleyhindeki fetvalar için bkz: Koca, “Osmanlı Fakihleri...” y.5, sy. 13, ss.59-66; Gribetz, “Semâ’ Tartışması (Sûfiler Fıkıhçılara Karşı)”, y.4, sy. 10, s. 411.

1979 Sühreverdî, İrşâd, vr. 35a-b; Bu konu da geniş bir değerlendirme için bkz: Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, ss. 26-7; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss. 144-7; Dağistânî, Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar, s. 124-6.

1980 Özcan, Nuri, “Def”, TDVİA., İstanbul 1994, c.IX, s. 85.

1981 Sühreverdî, İrşâd, vr. 35b.

oturmaya çoğaltma. Çünkü nifaki doğurur. Sonra kalbi öldürür. Semâ'ı inkar da etme. Çünkü onun erbabı vardır. Semâ' kalbi diri olan kimseden başkası için doğru değildir. Bu şekilde olmayan kişi için namaz oruç ve evradla meşguliyet daha evladır."<sup>1982</sup> demektedir. Bu cümleler onun semâ' hakkındaki düşüncesinin hulasasını oluşturur.

Sühreverdî, sûflerin semâ' meclislerinde de dikkat edilmesi gereken hâller olduğunu ifade ederek bu tehlikeli hâlleri şu şekilde izah eder:

“Böyle biri, (semâ' ve raks için) kıyam hakkında bir bilgi ve düşüncesi olmadan ahenkli bir ses duyduğunda ayağa kalkar, işittiğini tab'ında icra etmek düşüncesiyle sesin ve müziğin ahengiyle sallanmaya başlar. Tabiatın şad olmasıyla, şad olan nefsin hicabı kalb üzerine düşer. Tabiattan kaynaklanan bu canlılık kalbi kararsız kılar, kalb kararsız olunca da derviş, kalkıp tasannu ve ahenkli hareketlerle raksetmeye başlar. Böyle bir semâ' ve raks, ehl-i Hak nezdinde haramdır.”<sup>1983</sup>

Görüldüğü üzere, kalbin kararsız kalması neticesinde beden ahenkli bir şekilde sallanması suretiyle meydana gelen semâ' ve raksın nefsin müteessir olmasından kaynaklandığını söylemekte ve bu tür semâ'ı reddetmektedir.

Sühreverdî, semâ' meclislerinde okuyucunun söylediklerinden nefsi bir etki olarak bu hâlini kalbin neşesi zanneden kimsenin durumunu da şu şekilde açıklar.

“Öbürü ise bu hâli, kalbin hazzı sanır. Kalbinin hâlinin ve hazzının Allah'a bağlı olduğunu görmez. And olsun bu kalbin zevkidir, fakat nefis boyasıyla boyanmış, hevâ ve hevese meyyal, manevî geriliğe razı bir kalbin zevki. Böyle bir mürîd hareketlerinde hüsn-i niyete eremez, mürîdliğin sıhhat şartlarını bilemez.”

Kalbin nefis boyasıyla boyanmış bir zevkle yaptığı semâ' türünü de reddeden Sühreverdî, “Böyle bir raks düşkününe şöyle denilmiştir: “Raks noksanlıktır. Çünkü raksın kaynağı, iyi niyete yakın olmayan tabiat; yani cesettir.” diyerek durumu izah etmektedir.<sup>1984</sup>

Semâ' meclislerinde el öpme, kucaklaşma vb. gibi mutasavvifinin hoş karşılamadığı hareketlerin olmasını da kabul etmeyen Sühreverdî, bu tür meclislerin nifak karışması durumunda daha da tehlikeli bir hâl alacağını düşünmektedir.

“Özellikle buna, hâzırından iyi niyetli olmayanlara meveddet ve yakınlık suretiyle sarıh bir nifak karışınca durum daha da vahamet kazanır. Kucaklaşma, el ve ayak öpme ve benzeri; mutasavvifinin tasvip etmediği hareketler, nefsin diri oluşunun işaretidir. Bu tip hareketler gerçek tasavvuf ehli olanlarda değil, tasavvufun sadece libas ve suretine bağlı bulunanlarda olur.”<sup>1985</sup>

Bu hâlden daha vahimini de anlatan Sühreverdî, kadınlarla karışık bir hâlde ve okuyucunun kıvrak bir şekilde okuyarak nefisleri harekete geçirmeyi başardığı semâ' meclislerinin fîsk meclisleri olduğunu açıkça ifade eder.

1982 Sühreverdî, Vasîyet, vr. 17a. Semâ'ın lehindeki fetvalar için bkz. Koca, “Osmanlı Fakihleri...” y.5, sy. 13, ss. 52-9.

1983 Sühreverdî, Avârif, vr.58b.Haram semâ' hakkında bir değerlendirme için bkz: Sirajul Haq, “Dervişlerin Semâ' ve Raksı” Ter: Hüseyin Akpınar, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy.16, ss. 376-79.

1984 Kuşeyrî, er-Risâle, s. 336.

1985 Sühreverdî, Avârif, vr.58b.

“Okuyucunun son derece kıvrak ve nefisleri cezb ederek onlara semâ’dan lezzet almayı ve gönüllerine kötü düşünceler yerleştirmeyi başardığı semâ’ meclisleri ile cemaatin arasında kadınların bulunduğu raks, vecd gösterisi gibi hareketler sebebiyle kadınların cazibesinin nefislere davetiye çıkardığı meclisler, bizzat fîsk meclisleridir ve haramlığında icmâ vardır.”<sup>1986</sup>

Adı ne olursa olsun ve kim icra ederse etsin bu tür çirkinliklerin bulunduğu meclisi, gerçek sūffilerin tecviz ettiği meclisler sanmak cehâletin bir göstergesidir. Sühreverdî de bu tür meclisleri kesinlikle tecviz etmeyen muhakkık sūffilerden biridir.

Sühreverdî, daha da ileri giderek bu tür meclislere devam eden eşhasın bizzat fîsk meclislerine gidenlerden hâl olarak daha kötü olduğunu şu mantıkî sebebe dayanarak söyler:

“Fîsk u fûcur mahâllerine devam edenler, kalbi ve hareketleri bu şekilde olanlardan daha umutlu durumdadırlar. Çünkü onlar fîsk içinde olduklarını bilirler. Bunlar ise fîskini görmez ve bilmeyenlere durumunu ibadet gibi göstermeye çalışırlar.”<sup>1987</sup>

Yasak olan semâ’ türünü de bu şekilde açıkladıktan sonra Sühreverdî, mubah olan semâ’ türünden de bahseder.

“Sadık mürîdlerden bazısı da, ahenk ve vezinle vecd gösterisinde bulunmadan raks ve semâ’ eder. Böylelerinin raks ve semâ’dan kastı, hareket hâlinde bulunan dervişlere uyararak hâl ve vecd iddiasında bulunmadan ritmik bir şekilde sallanmaktır. Bunların bu hareketi, her ne kadar hük-m-i şer’î ile haram kılınmış bir davranış değilse de batıldır. İçinde lehviyat; yani eğlence unsuru bulunması sebebiyle helal sayılmaz. Bu hareketler ve raks, olsa olsa, içine kahkaha, şakalaşma ve çoluk çocukla oynaşma gibi unsurların karıştığı mubah bir iş olabilir ve kalbi rahatlatıp dinlendirme faslına girebilir.”<sup>1988</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, hâl ve vecd gösterisi olmadan ritmik bir şekilde sallanmanın bile semâ’ olarak adlandırılmasına karşıdır. O bu şekilde sallanmanın, şeriata göre yasaklanmış bir hâl olmadığını, ancak batıl bir iş olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu ve benzeri hareketlere en fazla içinde nefsi rahatlatma olabilecek, kişinin çoluk çocuğuyla oynaması kabilinden mubah hükmü verilebileceğinin altını çizen Sühreverdî, bu durumda bu hareketlerin hüsn-i niyetle yapılması şartıyla ibadete dönüşebileceğini de ifade eder:

“Böyle bir hareket, nefsi rahatlatmaya niyet edilerek hüsn-i niyetle yapıldığında ibadet olur. Ebu’d-Derda (r.a.)’dan şöyle buyurduğu menkuldür: “Ben Hakkı i’laya bana yardımcı olması için, batıl bir şeyle nefsimi rahatlatırım.” Nitekim devamlı Allah için çalışan abidlerin istirahatı için bazı vakitlerde namaz kılmak tahrimen mekruh kılınmıştır. İşte bu nefsin batıl olan bir şeyle dinlendirilmesi demektir.”<sup>1989</sup>

Anlaşılabacağı üzere nefsin ibadete sevk edilmesi, azminin artırılması için zaman zaman dinlendirilmesinin de ibadet olabileceğini düşünen Sühreverdî, bu konuya delil

1986 Sühreverdî, Avârif, vr.58b.

1987 Sühreverdî, Avârif, vr.58b.

1988 Sühreverdî, Avârif, vr.58b.

1989 Sühreverdî, Avârif, vr.58b.



olarak da bazı vakitlerde namaz kılmanın mekruh olmasını gösterir. Bu vakitler abidler için nefislerini dinlendirme ve rahatlatma vakitleri olarak değerlendirilmiştir.<sup>1990</sup>

Bu konuda geniş açıklamalarda bulunan Sühreverdî, “insanoğlu, terkinin muhtelif hilkatindeki esasların çeşitli olmasından dolayı, mahza Hakk için sabır konusunda vefakar değildir. Anlattığımız gibi batıla varan mubah eğlencelerde genişlik ve müsamaha Hakk’a yardımcı olabilir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896), “sâdık”ı vafettiği bir kelamında şöyle der: “Sâdık’ın cehli, ilmini; boş şeyi, hak duygusunu; dünyası, ahiretini artırmaya vesiledir.” Bu manadan olmak üzere, Rasullullah (s.)’e sevdirilen şeylerden biri de kadınlardı. Kadınların Peygamberimize sevdirilmiş olması, nefisine de nasibini vererek kadınların hukukuna riâyeti öğretmek ve böylece kadınlara da bir kudsiyet kazandırmaktı. Mubahlardaki mahza batılın hissesi, böylece ibadet kisvesi kazanmış olur.”<sup>1991</sup> demektedir.

Burada söz konusu edilen batıla varan mubah kavramı gerçekten ilginçtir. Mubah olan eğlencelerin ibadete bile dönüşeceğine dair Peygamberimiz (s.)’e kadınların sevdirilmiş olmasını örnek gösterir. İnsanın yapısının, daimî Hakk için sabır konusunda vefakar olamayacak bir hilkate olduğundan bu tür mubahların meşrû kılındığını düşünen Sühreverdî, sadece eğlenmek ve nefsi rahatlatmak düşüncesiyle sallanmak ve benzeri oyunların ibadet hâline bile dönüşeceğini nakletmektedir.

“Nefsini rahatlatmak için, hâl iddiasından uzak olarak semâ’ yapanın, raks ve semâ’ı faydalı da değildir, zararlı da. Bazen hüsn-i niyetle nikah, ibadet olur. Hele hele, gönlünde Allah için bir sevinç bulunan, Allah’ın rahmet ve lütfuna nazar edene göre semâ’ ibadet neşvesi kazanır.”<sup>1992</sup>

Bütün bunlarla beraber bu tür oyun ve eğlence hükmünde olan raksın, manevî liderlere ve şeyhlere uygun olmadığını ve manevî makamlarına ve hâllerine ters düşeceğini de beyan eder.

“Fakat şeyhlerin ve kendilerine tabi olunan manevî liderlerin raksetmeleri hiç yakışık almaz. Çünkü raksta oyun ve eğlenceye benzer bir özellik vardır. Oyun ve eğlence ise onların manevî makamlarına yaraşmaz, hâllerine ters düşer.”<sup>1993</sup>

Sühreverdî, gerçek semâ’ ehlini açıklamak üzere Tûsî’den nakilde bulunur:

“Ebu Nasr es-Serrâc (ö.378/988) der ki: “Ehl-i semâ’ üç tabakadır:

1-Dinledikleri şeylerde Hakk’ın kendilerine olan hitabına rücu ederek elest bezmindeki hitabı duyanlar,

2-İlme bağlı ve semâ’ esnasında sadakatle işaret-i ilâhîyeye talip olanlar,

3-Kalblerine dünya ve dünyalık sevgisinin kirleri bulaşmamış dünya ile bağlarını koparmış, kendilerini Allah’a vermiş dervişler. Bunlar, kalblerini şad etmek için semâ’ yaparlar ve semâ’, böylelerine yakışır. Çünkü onlar insanlar içinde selamete en yakın,

1990 Caiz olan semâ’ hakkında bir yorum için bkz: Sirajul Haq, “Dervişlerin Semâ’ ve Raksı” Ter: Hüseyin Akpınar, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy.16, ss. 380-9.

1991 Sühreverdî, Avârif, vr.59a.

1992 Sühreverdî, Avârif, vr.59a.

1993 Sühreverdî, Avârif, vr.58b.

fitneden en salim olanlardır. Dünya sevgisiyle mülevves kalbin semâ'ı, tabiatın yani cesedin semâ'ıdır ve zor bir semâ'dır."<sup>1994</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, gerçek semâ' ehlinin bu üç sınıf olduğunu düşünmektedir. Semâ' ancak bu şartları taşıyan dervişlere yakışan ve kalblerini şâd ederek onların hâllerini destekleyen bir iştir.

Sühreverdî, semâ'ın kötü maksatlarla yapılmaya başlandığına, aslının bozulduğuna ve işret meclisleri hâline dönüştüğüne dikkatleri çekerek bu durumun sakınılması gereken bir hâl olduğunu izah eder.

"Şimdiye kadar semâ'ın, sıdk ehline layık olan sahih tarafını zikrettik. Semâ' yoluyla fitneye düşenler çoğaldı. Semâ' konusunda safiyet ortadan kalktı. Ona olan düşkünlüklerinden dolayı ameli az, ahvali bozuk kimseler onu savunmaya yeltendi. Böylesi sık sık semâ' toplantıları düzenlemeye başladı. Hatta bazen bu toplantılara semâ'a rağbeti olmayanların da ilgisini çekmek için sadıkların yaptığı gibi yemek verildiği de oluyor. Böylece semâ', nefislerin şehvet talebine, eğlence ve gaflet yerlerini hoş göstermeye bağlı kaldığından yara alıyor, sakatlanıyor. Böyle bir hastalık, müridin manevî bakımdan ilerlemesine mani olduğu gibi zaman kaybetmesine, ibadetlerden az nasip almasına müncer oluyor. Bu tip toplantılara rağbet, şehvetin gereğine talip olmaktan, işret, oyun ve eğlence düşkünlüklerinin sükunet bulmayı arzulamalarındandır. Sıdk ehli nazarında böyle bir toplantının merdûd olduğu aşikardır."<sup>1995</sup>

Sühreverdî, şarkıcı kadınların şarkı söylediği, çalgıcıların çalgı çaldığı, dinleyenleri parmak şıkırdatıp el çarptığı, raks edip oynadıkları meclisleri müslümana yakışmayan meclisler olarak niteler ve bu hâlin merdûd olduğu hususunda ihtilaf olmadığını<sup>1996</sup> kaydeder

"Şüphe yok ki peygamberin huzurunda şiirler söylenmiştir. Rasûlullah (s.) de onları dinlemiş ve onların okunmasında bir kötülük görmemiştir. Güzel olmayan nağmeleri dinlemek caiz olunca, güzel nağmeleri de dinlemek caizdir. Bu durum da açıktır."<sup>1997</sup>

Sühreverdî, Rasûlullah (s.)'in şiir dinlemesinin şarkı için bir delil olamayacağını da belirtir ve şöyle yorum yapar:

"Rasulullah (s.)'in şiir dinlemiş olması, şarkının mübah olmasına delil sayılmaz. Çünkü şiir manzum sözdür, şiir dışındaki sözler, nesir şeklindedir. Şiirin güzeli güzel, çirkini çirkindir. Şarkı ise nağme ile söylenen şiirdir."<sup>1998</sup> Bu konuya bu şekilde açıklık getiren Sühreverdî, yukarıda izahı yapılan yanlış meclislerin kesinlikle Hazreti Peygamber (s.)'in huzurunda toplanmadığı da ifade ederek Müslümanları bu tür meclislerden sakınmaları konusunda uyarır.

"Ehl-i insaf, günümüz insanların toplantılarında; şarkıcının elinde defile oturmasını,

1994 Serrâc, el-Lüma, s.245.

1995 Sühreverdî, Avârîf, vr.61a.

1996 Sühreverdî, Avârîf, vr.62a.

1997 Sühreverdî, İrşâd, vr. 34a.; Benzer rivâyetler ve meşrû eğlence için bkz: Yaran, Rahmi, "Düğün", TDVİA., İstanbul 1994, c.X, s. 16.

1998 Sühreverdî, Avârîf, vr.62a.

diğer musiki aleti çalanlarının durumunu insafla düşünecek olursa, bu tarz bir oturuş, hiç Rasûlullah (s.)'in huzurunda vaki olmuş mudur? Onlar hiç toplantılarına, dinlemek üzere okuyucu getirmişler midir? Şüphesiz Rasûlullah (s.) ve Ashâbından böyle bir hâl vaki olmamıştır. Şâyet bunda fazilet olsa, ihmal etmezlerdi. Bunda bir fazilet olduğundan dolayı toplanıldığını söyleyen kimse, Allah Rasulü (s.)'in, Ashâbının ve Tabiînin marifet ahvalinden nasipsizdir. Müteahhirin ulemasından bazısı bu meclisleri güzel sayarak bu konuda yanılmışlardır.”<sup>1999</sup>

Sühreverdî, semâ'ın tesiri konusunu da izah etmiştir. bu konuda ki görüşleri ise şöyledir:

“Semâ'ın harreti yakîn duygusunun bürüdeti üzerine gelince gözlerinden yaşlar boşanır. Semâ' bazen hüzn verir, hüzn ise yakıcıdır; bazen şevk verir, şevk de yakıcıdır; bazen de pişmanlık verir o da yakıcıdır. Semâ'ın bu tür yakıcı hararetleri, kalbi, yakîn duygusunun bürüdeti, serinliği ile dolu bir kimseye ulaştıncaya bunlar göz yaşına dönüşür ve o kimse göz yaş dökmeğe başlar.<sup>2000</sup> Çünkü hararet ve bürüdet, yani sıcak hava ile soğuk hava birbirine karıştığında yağmur ve çığ meydana gelir.

Bazen de semâ' kalbe tesir edince süratle yayılarak vücut üzerinde tesirleri zahir olur ve deri üzerinde ürperti ve titremeler başlar. Nitekim Allah Teâlâ buyurur: “Allah'tan korkularından dolayı derileri ürperir.”<sup>2001</sup>

Bazen de semâ' daha büyük tesir bırakarak dimağa isabet suretiyle beyin üzerinde etkili olur bu yeni uyarılarla gözden yaşlar dökülür.

Bazı kere de semâ'ın tesiri ruha isabet ederek, ruhta mânevî dalgalar meydana getirir. Hatta neredeyse ruh bundan daralır, fakat kalb tahammül gösterir. Böyle zamanlarda feryat ve ıstırap fazla olur. Bütün bu durumlar ehl-i hâlden sadır olan hâllerdir. Bazen bunlar nefsin hevâsının eseri olarak batıl ehli kişilerden de nakledilebilir.”<sup>2002</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, semâ'ın harreti olduğunu bildirmektedir. Semâ'ın bazen hüzn, bazen şevk, bazen de pişmanlık duygularını körüklediğini, bu duyguların hepsinin de yakıcı duygular olduğunu, bu hararetlerin kalbi, yakîn duygusunun serinliği ile dolu olan bir kimseye ulaştığında, gözlerden yaşların boşalacağını anlatmaktadır. Yine bu hararetin etkisinin ağlamanın yanında tüylerin ürpermesi ve vücudun titremesi şeklinde de etkisini gösterebileceğinin altını çizen Sühreverdî, semâ'ın tesirinin ruha ulaştığında ise feryat u figanın ve ıstırapların artacağını kaydetmektedir.

Semâ'ın tesirinin zahirde de görüleceğini ve kulu bir hâlden diğer hâle sokacağını söyleyen Sühreverdî, bununla birlikte ehl-i Hakk ile ehl-i bâtılın hâllerinin birbirinden farklı olacağını da ifade eder.

Bunu açıklamak için “semâ', kalbte yeni bir şey meydana getirmez, ancak kalbte mevcut olanı harekete geçirir. Bâtın, Hakk'tan gayrı bir şeyle meşgul ise semâ' onu harekete

1999 Sühreverdî, Avârif, vr.62a.

2000 Sülemî, Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)'in semâ' esnasında gözlerinden akan yaşların yere döküldüğünü nakleder. Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Kitâbü Nesimü'l-Ervâh, s.179.

2001 Zümer, 39/23.

2002 Sühreverdî, Avârif, vr.56b.

geçireceğinden ehl-i batılın vecdi hevânın eserinden ibaret olur. Bâtını muhabbet-i ilahiye ile meşgul olan ise kalbinin muradı olan şeyle vecde erer.”<sup>2003</sup> demektedir.

Buna göre ehl-i bâtılın nefsinin hevâsını bulduğu için; ehl-i Hakkın ise kalbinin muradına erdiğinden vecd duyduğunu söyleyebiliriz.

Sühreverdî semâ’ın âdâbını da genişçe açıklamıştır. Şimdide semâ’ âdâbıyla ilgili Sühreverdî Hazretlerinin fikirlerini inceleyelim.

1-Tasavvuf, sıdk ve diğer hâller üzerine bina edilmiştir. Tasavvuf tamamen ciddiyettir. Mürîd-i sadık, niyetini Allah için hâlis hâle getirmediğince semâ’ yapılan toplantılara katılmamalıdır. Semâ’ sebebiyle mürîdlik ve dervişliğin artmasını beklememeli ve nefsinin hevâsına meyletmekten sakınmalıdır.<sup>2004</sup>

Görüldüğü üzere semâ’ın âdâbını sayan Sühreverdî, ilk olarak niyetin hâlis olmasını şart koşturmuştur. Yine o, niyet hâlis değilse yapılan hiçbir işin bir yararı ve maneviyatta bir faydasının olmayacağından hareketle niyetini hâlis yapamayanın semâ’ meclislerine gitmemesi gerektiğini düşünmektedir.

2-Mürîd, semâ’ toplantılarına katılmadan önce istihare yapar, katılmaya karar verdiği anda Cenâb-ı Hakk’tan bereket ihsan etmesini, diler.<sup>2005</sup>

Burada da Sühreverdî, her hayırlı işe istihare yapmayı tavsiye eden sünnet-i seniyyeye yapışmayı salık vermektedir.

3-Meclise varınca sükuneti iltizam ederek sadakat ve vakarını korur.<sup>2006</sup>

Sühreverdî, semâ’ meclislerinde sadakat ve vakarın korunması konusunu el-Kettanî (ö.322/933)’nin bir sözüyle şu şekilde açıklar:

“Ebû Bekir el-Kettanî (ö.322/933) der ki: Semâ’ yapanın, semâ’ından itmi’nân bulmaya çalışmaması gerekir. Semâ’ ona vecd, şevk, taşkınlık ve vâridat şeklinde bir heyecan vermemeli ve vâridatını hareket ve sükunetle yok etmelidir. Sadık mürîd, vecde davetiye çıkarmaktan korkmalıdır. Semâ’ meclisinde, özellikle şeyhlerin huzurunda herhangi bir lüzumsuz hareket yapmaktan sakınmalıdır.”<sup>2007</sup>

4-Semâ’ anında sûflerin, semâ’dan zevk almayan ve sûflerin reddetmediğini reddeden zühd meraklıları ile dünyaya aşırı meyli olan ehl-i dünya ve zorla vecde ulaşmaya çalışarak cemâatin ahvâlini bozan yabancılarla bir arada bulunması mekruhtur.<sup>2008</sup>

Ağyar ile beraberliğin bir çok sıkıntıları olduğunun farkında olan Sühreverdî, semâ’ meclislerinde de, hâlden anlamayan dünya ehli kimselerin bulunmasının, semâ’ âdâbına aykırı olduğunu düşünmektedir.

5-Vecde gelmeden vecd gösterisinde bulunmak, hâl sahibi olmadan hâl iddia etmek

2003 Sühreverdî, Avârif, vr.63a.

2004 Sühreverdî, Avârif, vr.65a.

2005 Sühreverdî, Avârif, vr.65a.

2006 Sühreverdî, Avârif, vr.65a.

2007 Sühreverdî, Avârif, vr.65a.

2008 Sühreverdî, Avârif, vr.67a.

sadakate yakışmaz. Aksine münafıklığın ta kendisidir. Bu durum kendisine verilmeyen bir hâlî canlandırmaya çalışmaktır ve bu da müteaddid günahları ihtiva etmektedir.<sup>2009</sup>

Sühreverdî, semâ' âdâbından birisi olarak da vecde gelmeden sırf gösteriş ve bir zorlama olarak vecd gösterisi yapmamayı da sayar. O, bu durumun günah kapılarını açacağı ifade eder ve bu kapıları şu şekilde sıralar:

a-Allah kendisine bir hâl vermediği hâlde Allah'ın kendisine bir hâl ihsan ettiğini söyleyerek O'na yalan isnat etmek. Allah'a yalan isnat etmek ise günahların en büyüğüdür.

b-Mecliste bulunanların kendisi hakkında hüsn-i zanna sevk ederek aldatmak. Aldatmak, hıyanettir. Efendimiz (s.): "Bizi aldatan bizden değildir."<sup>2010</sup> buyurmuştur.

c-Ehl-i bâtıldan olduğu hâlde, kendini ehl-i salahtan gördüğü için ondan içinde bulunduğu hâl sebebiyle insanların inancını bozacak hâller zahir olur. Kendisi gibi olanları ehli hayırdan zannettiği için kendi inancı da bozulur. Böylece ehli salah hakkındaki iyi düşüncelerin bozulmasına sebebiyet vermiş olur. İyi zannettiği kimseler hakkındaki inancın bozulmasından dolayı zarara uğrar ve sulehadan ümidini keser. Sulehadan ümidini kesmekten dolayı ayağının sürçeceği pek çok bela ortaya çıkar.

d-Mecliste bulunanları, oturup kalkmalarında kendisine uymaya meylettirir. Böylece halkı kendi bâtil yoluna zorlamış olur. Cemaatin içinde ferasetli olanlar onun ehl-i bâtıldan olduğunu anladığı hâlde cemaatle iyi geçinmek için ona muvafakate tahammül ederler. Günahları açıklamak onları çoğaltır.<sup>2011</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, vecd gösterisinde bulunmayı Allah'a yalan isnat etme noktasına kadar götürmektedir. Yine o, bu şekilde yapmacık davranarak hâl izhar edenin, hem kendi inancına zarar vereceğinin, hem de onun bu hâline vakıf olamayanların inancına zarar vereceğini, salah ehli kimselerden ümidini keseceğini çünkü onları da kendi gibi sanacağını açıklayarak bu durumdan sakındırmaktadır.

Semâ' meclisinde kendine hakim olamayacak bir hâl ortaya çıkan kişinin takınacağı edebini de şu şekilde izah eder:

"Bu yüzden bu durumda olan Allah'tan korkarak, aksırması gelen kimsenin onu geri çevirmeye kadir olamaması gibi, hâkim olamayacağı çok şiddetli bir ürperti gelmedikçe herhangi bir hareket yapmasın. Böyle bir zaruri hareket, insan vücûdunun yakmak için aldığı nefes mesabesinde kaçınılmaz ve faydalıdır."<sup>2012</sup>

Sühreverdî bu sayılan âdabtan farklı olarak, selevin uygulamadığı bir takım âdâbtan da bahseder ve bu âdâbın mutasavvıfların ittifakla vazettiği birtakım âdab olduğunu ve onlara riâyetin, sohbet ve muaşeretin hüsn-i edebi olarak değerlendirildiğini kaydeder. O, "mutasavvıfların güzel saydığı, muvafakat ettiği ve şeriatın reddetmediği şeyleri inkâra imkân yoktur,"<sup>2013</sup> diyerek selevin bu âdâba uymamasının bu âdâba uymamayı gerekli kılmadığını izah etmeye çalışır.

2009 Sühreverdî, Avârif, vr.65b.

2010 Müslim, İman, 164; Ebû Dâvûd, Büyü', 10; Tirmizî, Büyü', 72; İbn Mâce, Ticârât, 36.

2011 Sühreverdî, Avârif, vr.65b.

2012 Sühreverdî, Avârif, vr.65b.

2013 Sühreverdî, Avârif, vr.66a.

Bu âdâbtan olarak semâ' esnasında dervişlerden birinin hırkasının düşmesi veya sarığının okuyucuya atılması durumunda gözetilecek âdâbı uzunca anlatır. Yine o, meclistikelerin sarıklarının hangi hâlde çıkarabilecekleri, mecliste bulunan şeyhin nasıl hareket edeceğini de genişçe açıklar.

Hırkanın okuyucuya verilmek kastıyla atıldığında hırkanın kimin olacağı konusuna varıncaya kadar semâ' âdâbını inceden inceye açıklar.

Sühreverdî, semâ'ı reddedenleri üç gruba ayırarak bunları sunduğu naklî ve aklî delillerle iknaa çalışır:

Semâ'ı kabul etmeyenler, şu üç durumdan birindedir:

1-Ya sünnet-i seniyyeden ve asardan habersizdir,

2-Ya kendisinin iyi amellerine aldanmıştır,

3-Yada donuk tabiatlılığından; zevkten nasibi olmadığı için semâ'ı inkarda ısrarlıdır.<sup>2014</sup>

Görüldüğü üzere, semâ'ı reddedenlerin ancak bu üç durumda oldukları için reddettiklerini ifade eden Sühreverdî, bu gruplara mensup kişilere verilecek cevapları ise şu şekilde açıklar:

“Sünnet ve asardan habersiz olana Hz. Aişe (r.)’den rivâyet edilen hadis-i şerîfi ve bazılarının hareketleri hususunda vârid olan asar ve haberleri bildirmek, gerekir.”<sup>2015</sup> diyerek Habeşli kölelerin mescitte oynamalarını ve bunun Peygamber Efendimiz (s.) tarafından annemiz Hz. Aişe (r.) izlettirilmesi<sup>2016</sup> ve yine Hazreti Hamza (r.)’ın kızına bakma konusunda Hz. Cafer (r.), Hz. Ali (r.) ve Hz. Zeyd (r.) arasında ihtilaf vaki olduğunda Rasûlullah (s.)’in, Hz. Ali (r.)’ye “Sen Bendensin, Ben de senden buyurunca,”<sup>2017</sup> Onun da bu iltifattan duyulanarak sallandığı, Hz. Cafer (r.)’e “Senin tipin de huyun da Bana benzer” buyurunca onun da aynı şekilde sevinç gösterdiğini, Hz. Zeyd (r.)’e: “Sen Benim kardeşim ve azadlımsın” buyurunca onun da sallandığını anlatarak delil getirir.

İkinci gruba ise şu şekilde cevap verir:

“Sen uzuvlarını ibadetle meşgul ederek Allah’a yakınlık, kesb ediyorsun. Şâyet kalbinde bir niyet taşımasan uzuvlarının amelinin hiçbir değeri yoktur. Çünkü ameller, niyetlere göredir. Herkese niyeti kadar ecir vardır. Niyet, Rabb Teâlâ’ya korku ve ümit arası nazar etmendir. Şiir ve İlâhî dinleyen, ondan aldığı mana ile Rabbini, hatırlar. Bu hatırlayış ya sevinçli, ya hüzünlü, ya da boynu bükük bir hâlde, hiçliğini anlayarak olur. Artık şiir onun kalbinde bu nev’ilerden hangisiyle etki yaparsa, zakir Rabbini o hâl üzere hatırlar. Bir kuş sesi bile dinlese, bu ses onun hoşuna gider ve Allah’ın kudretini düşündürür. Onu uyaran kuşun hançeresi, büyüleyen kuşun boğazı yani sesinin çıktığı yer ve o sesin kulaklara ulaşan icrasıdır. Bütün bu düşünceler, tesbih ve takdistir. Bir insan sesi işitildiğinde de, benzeri düşünceler hatıra gelip insanın içini zikir ve fikirle dolduracak

2014 Sühreverdî, Avârif, vr.59a.

2015 Sühreverdî, Avârif, vr.59a.

2016 Buharî, İydeyn, 25; Müslim, İydeyn, 17,18; Nesei, İydeyn, 35;İbn Hanbel, VI, 84.

2017 İbn Hanbel, V, 204; Buharî, Ashâbü’n-Nebî, 9, 10.

olursa bunu reddetmek nasıl mümkün olabilir?”<sup>2018</sup>

Görüldüğü üzere bu gruba, niyetin hâlis olmasıyla dinlenen sesin Hakk Teâlâ'yı hatırlatacağını söyleyerek cevap vermektedir. Bu noktada neticeye bakarak, kişinin Rabbini hatırlamasına vesile olması bakımından hâlis niyetle yapılan semâ'ın reddinin mümkün olamayacağını düşünür.<sup>2019</sup>

Bununla birlikte Sühreverdî, sadece niyetin hâlis olmasının ve neticesinin bu şekilde cereyan etmesinin yeterli olamayacağı ve işin kendisinin de şeriata muvafık olmasının şart olduğunu ifade sadedinde; “Ancak bu ses, kendisine bakını fitneye düşürecek bir taze oğlan veya nâmahrem bir kadın sesi ise söylediği şeyler, anlattığımız gibi zikre ve fikre dair şeyler bile olsa fitne korkusuyla böyle bir sesi dinlemek haramdır. Haram olan mücerret ses değil, fitne endişesidir.”<sup>2020</sup> demektedir.

Semâ'ı inkar eden donuk tabiatlı zevk mahrumlarına ise, şöyle demektedir: “Âmanın güzellikten ve renkten bir istifadesi olmaz. İnnîn, cinsi münasebetin tadını bilmez. Musibete uğramayan “Biz Allah'a aidiz ve O'na döneceğiz,”<sup>2021</sup> demez.”

Görüldüğü üzere donuk tabiatından dolayı semâ'ı reddedenlere, bu tabiatlarının etkisinde kalmalarının bu reddi doğurduğunu ve onların zevk mahrumu olduklarını izah eden Sühreverdî, “Bâtınını şevk ve muhabbetle terbiye etmekten hoşlanan bunu nasıl inkar edebilir? Çünkü böyleleri latif ruhun nefsi emmare kafesine, hapsedildiğini görür, üns yurdundan esen latif rüzgar ruha uğrar ve onu irfan ordularının ışıklarıyla aydınlatır. Çünkü ruh, nefsin varlığı sebebiyle kendisini gurbette hissetmekte, hicran kasesini yudumlamaktadır. Mücahedenin zorluğu altında inlemekte, müşahede sünûhatına sabır ve tahammül gösterememektedir. Çok amel sayesinde nefis makamlarını kat etse bile, vuslat Kabe'sine yaklaşamamakta, perdeler bir türlü, kalkmamaktadır. Ki, meşakkatten kurtulsun, şiddetin tesirinden sıyrılarak sevinebilsin. Ruh kendisine mâni olan nefis ve şeytana hitaben şöyle seslenir: “İki dağ saba rüzgarının önünü açın; esintileri bana gelsin. Saba öyle bir rüzgar ki, üzgün bir kalbe estiğinde üzüntüleri giderir. Önünde başka hiçbir şeyi kalmamış çiğerin ateşini düşürür veya ona serinlik verir. Leyla yüzünden dertlerim eskidir. Aşıkların eski hastalığını ben saba rüzgarıyla öldürürüm.”<sup>2022</sup> demektedir.

Aslında Sühreverdî, ilâhî vuslat ve hicran acılarının kişiyi semâ'â sevk ettiğini bu manevî hicranı duymayan ruhun sahiplerinin de semâ'dan ve semâ'ın tesirinden habersiz bulduklarını ve bu yüzden reddettiklerini ifade etmektedir.

Sühreverdî, sûflerin dinledikleri her ne olursa olsun ondan mutlaka Hakk'ı anladıklarını da söyleyerek semâ' savunmasını değişik bir izahla devam ettirir.

“Bil ki sûfler bir şey dinledikleri zaman o şeyden hâllerine uygun olanı anlarlar. Abdurrahman es-Sülemî (ö.412/1021)'den buna uygun bir kıssa anlatılır. Şöyle söyler: “Ebu Osman el-Mağribî (ö.373/983)'nin yanına girdim. Adamın biri kuyudan su çekiyordu.

2018 Sühreverdî, Avârif, vr.59a; Güzel sesin ruha tesiri bağlamında bir değerlendirme için bkz: Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Kitâbü Nesîmü'l-Ervâh, s.178-9; Ateş, İslam Tasavvufu, s. 188.

2019 Kuşeyrî, er-Risâle, s. 341.

2020 Sühreverdî, Avârif, vr.59a.

2021 Bakara, 156.

2022 Sühreverdî, Avârif, vr.59a.

Çıkıktan ses çıkıyordu. Mağribi, Ebû Abdurrahman'a şöyle dedi. Çıkrığın ne dediğini biliyor musun? Hayır, cevabını verince. Şöyle devam etmiştir. "Çıkrık, Allah, Allah diyor."<sup>2023</sup>

"Ali b. Ebi Talib'den şöyle rivâyet edilir: "Kilise çanının sesini duyunca arkadaşlarına onun ne söylediğini bilip bilmediklerini sorar? Hayır, cevabını alınca şöyle söyler: "Muhakkak ki o, Sübhanellâh Hak Hak. Şüphesiz ki Mevlâ Sameddir, Bakidir, diyor"<sup>2024</sup>

"Söylendiğine göre Şiblî "hıyarın onu bir para" diye bağırın bir kişiyi işitince, bir sayha atıp şöyle dedi: "Bu hıyarların ( hayırlı insanların) onu bir para ederse ya şerhilerin durumu nasıl olur."<sup>2025</sup>

Bu misalleri çoğaltmak mümkündür. Sühreverdî, bu misallerle sûflilerin her duydukları ses veya sözde kalblerinde daim hatırladıkları Rablerine bir işaret ve bir yöneliş buluyorlar ve her şeyi onu hatırlatan bir şekilde yorumluyorlar demek istemektedir.<sup>2026</sup>

#### 4. Halvet/ERBAÎN/ÇİLE

Günahlardan korunmak ve daha iyi ibadet etmek için ıssız yerlerde yaşamayı tercih etme anlamında kullanılan halvet kavramı, uygulama olarak, mutasavvıfların en belirgin özelliklerinden biridir. Sözlükte yalnız kalıp, تنها bir köşeye çekilmek demektir.<sup>2027</sup>

Tasavvufta ise,<sup>2028</sup> zihinsel konsantrasyonu ve bazı özel zikirlerle riyazetleri

2023 Sühreverdî, İrşâd, vr. 35a.

2024 Sühreverdî, İrşâd, vr. 35a.

2025 Sühreverdî, İrşâd, vr. 35a.

2026 Semâ hakkında daha geniş bilgi için bkz; Muhammed b. İsa, Risale fi Hakkı's-Semâ', Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 3661, 89 vr.; Ahmed b. Muhammed b. Ali, Şihabüddin İbn Hacer el-Heytemi, Keffü'r-Reaa An Mahremetü'l-Lahv ve's-Semâ', Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 794, 101 vr.; Mecdüddin Ahmed b. Muhammed et-Tusi el-Gazzali, Bevariku'l-Elma' fi Tekfiri Men Yuharrimü's-Semâ', Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi 2073, 43-52 vr.; Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevi Ali el-Kari, Risale fi Tahrimi Semâ'i'l-Eğani, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2100, 106-118 vr.; Abdülgani b. İsmail b. Abdülgani en-Nablusi, İzahu'd-Delalat fi Semâ'i'l-Alat, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 385, 226-263 vr.; Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal Paşa, Risale fi Tahkiki'r-Raks ve Semâ'i'z-Zikr, Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli, 114, 225-228 vr.; İsmail Rusuhi b. Ahmed el-Mevlevi Ankaravî, Huccetü's-Semâ', İstanbul(1286/1869), Rıza Efendi Matbaası, Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 375, 29 s.; Aziz Mahmud b. Fazlullah b. Mahmud el-Üsküdari Hüdayi, Keşfü'l-Kına' An Vechi's-Semâ', Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 877, 53-57 vr.; Alaüddin Ali b. Ahmed el-Cemali Zenbilli Ali Efendi, Huccetü's-Semâ' Risalesi, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 307, 212-213 vr.; Mancibi Muhammed b. Muhammed, Kitabü'l-Semâ' ve'l-Raks, Kahire 1323, Matbaa-i Şerefiye, (277-315 s.); İbrahim b. Ebu Bekr, Risale fi Ahkami'r-Raks ve'd-Deveran ve's-Semâ', Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizade, 759, 23 vr.; Ahmed b. Ömer b. İbrahim el-Ensari el-Kurtubi, Keşfü'l-Kına' An Hükmü'l-Vecd ve's-Semâ', Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2322, 96-135 vr.; Abdülgani b. İsmail b. Abdülgani en-Nablusi; Risale fi Hakkı Deverani's-Sofıyye ve Semâ'ihim, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 392, 49 vr.; Müniri Efendi Belgradî, Risale fi Reddi's-Semâ', Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 198, 147a-162b vr.

2027 er-Râzî, Muhtârü's-Sihâh, s. 196; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, ss. 297-8; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIV, ss. 237-42, c. XI, s. 440-3; et-Tehânevî, Kitabu Keşşafi Istılahatü'l-Fünûn, Kahraman Yay., İstanbul 1984, c.I, s.459; el-Cürcânî, et-Ta'rîfât, s.136; el-Fırûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhîd, s.1652; el-Münâvî, et-Tevfik, s.322; Suâd, el-Mu'cemu's-Süfi, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 434-8; Abdü'l-Münim el-Hıfî, Mevsûatü's-Süfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 741; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasîf, s.254; Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Rehber Yayınları, Ankara 1997, s. 321; Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 206.

2028 Halvet hakkında geniş bilgi için bkz; Muhammed b. Ali b. Muhammed Muhyiddin Ebu Abdullah İbn Ara-



gerçekleştirmek üzere, şeyhin müridini, karanlık, dış dünyadan soyutlanmış bir yere, belirli bir süre için koyması anlamına gelir.<sup>2029</sup> Allah ile gizlice konuşmak, kalbi yanlış inançlardan ve kötü huylardan temizlemek, kurtarmak da halvet olarak değerlendirilir.<sup>2030</sup>

Serrâc (ö.378/988), Lüma adlı eserinde halveti, “Zâhir ve bâtını meşgul eden ilgilerden yüz çevirmektir. Halveti ihtiyâr, uzleti tercih ve yalnızlığa devam demektir.”<sup>2031</sup> şeklinde tanımlar.

Kübrâ ise, güneş ışığının girmediği karanlık bir yerde çeşitli meşgalelerden uzak kalarak ibadet yapmak olarak tarif eder. Yine o, halvete giren kimse böylece duyu organlarını kapatır, faaliyetten alıkoyar. Bu kapatma kalbin açılışı için şarttır. der.<sup>2032</sup>

Mutasavvıflar, halvetin dinî hayat açısından önemini göstermek için Hz. Peygamber’in (s.) halvetten ve yalnızlıktan hoşlandığını, hatta nübüvvetten önce zaman zaman Mekke yakınındaki Hira Mağarasına çekilip burada inziva hayatı yaşadığını ve nübüvvetten sonra da itikafa girdiğini ifade ederler.<sup>2033</sup> Sühreverdî de halveti aynı şekilde delillendirir:

“Ziyâuddin Ebu’n-Necib (ö.490/1097)’in bize yazdırarak rivâyet ettiği hadîs-i şerifte Rasûlullah (s.)’in hâlinde buna ait işler vardır. Ayşe (r.a.) şöyle rivâyet ediyor: “Rasûlullah (s.)’e vahy, uykuda gördüğü sâdik rüyalarla başladı. Hiçbir rüya görmezdi ki, ertesi gün aynıyla vâki olmasın. Sonraları yalnızlıktan, halvetten hoşlanmaya başladı. Hira dağına gider, orada günlerce tefekkür ve ibâdetle meşgul olur, orada gıdalanırdı. Bilâhare Hatice’nin yanına döner, tekrar gıdalanırdı. Hirâ mağarasında bulunduğu sırada Hakk, O’na melek gönderip hitâb-ı ilâhîsini ulaştırdı...”<sup>2034</sup>

“Şeyhimiz Ziyâuddin Ebu’n-Necib (ö.490/1097), bize icazet tarikiyle Mekhül’den şu Hadis-i Şerifi nakletmiştir. Rasûlullah (s.):Kırk gün süre ile ihlasla Allah ibadet eden

bi, Risaletü’l-Halvet, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi,1686, 6b-10b vr.; el-Muvaffak b. Muhammed b. el-Hasan el-Haverazmi el-Hassi, es-Selvat fi şeraitü’l-Halvet, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1705, 71 vr.; Aziz b. Muhammed en-Nesefi, Risale Der Beyan Âdâbü’l-Halvet, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi 1808, 99a-102a vr.; Ömer Fuadi, Risale fi Beyani Fezaili’l-İ’tikaf ve Halvet, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1734;İsmail Hakki b. Mustafa el-Bursevi, Risale fi Beyani’l-Halveti ve’l-Celve, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdaî Efendi, 1797, 68-71 vr; Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Cevâmiü’l-Adâbi’s-Süfîyyeti, s. 43, 89.

Halvet kelimesi ile beraber, çile ve erbaîn de kullanılmıştır. Erbaîn, Arapça “kırk” anlamına gelirken, çile kelimesi ise Farsça’da aynı anlamdadır. Kelime anlamı ve terim anlamları için bkz. Eraydın, Selçuk, “Çile” TDVİA, c. VIII, ss. 315-6; Süleyman Uludağ-Selçuk Eraydın, “Erbaîn” TDVİA, c. XI, s. 270; Abdülbâki Gölpinarlı, “Çile” İA, c. III, s. 397; Uludağ, Tasavvuf Terimleri, s. 127,162; Cebecioğlu, TTDS, s. 202. Bazı sûflerin erbaîn ve çile’yi yukarıda ifade edildiği gibi özellikle Hz. Mûsâ’nın Tûr dağında kırk gün kalmasına dayandırmalarına rağmen, ilk dönem sûflerinin bu uygulamaya pek rağbet etmedikleri söylenebilir. Hatta el-Luma, et-Taarruf, er-Risâle, Keşfu’l-Mahcûb gibi tasavvufun temel kitaplarında çile ve erbaîn konusuna yer verilmemesi, onun daha sonra bir disiplin içerisinde uygulandığını ve yaygınlaştığını göstermektedir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Necdet Tosun, İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet, İstanbul, 1995, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 21.

2029 Tehânevî, Keşşâf, c.I, s. 459; Kâşânî, Mu’cem, s. 180; Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, s.202; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 139; Uludağ, Süleyman, “Halvet”, TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 386-7.

2030 Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Cevâmiü’l-Adâbi’s-Süfîyyeti, s. 43; Tokâdî, Şeyh Tahir, Mantkû’l-Gayb, s. 43; Yetik, İsmail Ankaravî, ss. 188-9; Cebecioğlu, a.g.e. s.321; Frager, Robert, Kalb Nefs ve Ruh, ss. 159-60.

2031 Serrâc, Lüma, s.354.

2032 Kübrâ, Risale İle’l-Haimi’l-Haif min Levmeti’l-Laim,(Tasavvufî Hayat) s.76.

2033 Kübrâ, Risale İle’l-Haim, s.76; Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Cevâmiü’l-Adâbi’s-Süfîyyeti, s. 43; Uludağ, Süleyman, “Halvet”, TDVİA, c.XV, s.386; Günel, Fuat, “Hira”, TDVİA., İstanbul 1998, c.XVIII, ss. 121-2.

2034 Buhari, Bed’ü’l-Vahy, 3; Sühreverdî, Avârif, vr.69a.

kimsenin, kalbinden lisanına akan hikmet pınarları oluşur buyurmuştur.”<sup>2035</sup>

“Peygamberimiz (s.)’in, vahyin başlangıcı hâlindeki durumunu anlatan bu rivâyetler, sūfî şeyhlerin müridler için halveti tercih edişlerinin asıl nedenidir. Eğer halvetlerinde Allah için ihlâsı muhafaza edebilirlerse<sup>2036</sup> Allah onlara, Kendisi için terk ettikleri şeylere bedel olmak üzere hoşlarına gidecek lütuf ve ihsanlarda bulunur.”<sup>2037</sup>

Mutasavvıflar ve tarikat mensupları gereksiz olarak halk arasında bulunmayı (ihtilat) sakıncalı gördüklerinden daima yalnızlığı tercih ederler.<sup>2038</sup> Ancak ilk zâhidler ve sūfîler arasında, özel bir mekanda halvete girip burada belli bir süre kalmak gibi bir uygulamaya<sup>2039</sup> nadiren rastlanır. Kaynaklarda, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896) ve İbn Haffî (ö.371/981) gibi sūfîlerin erbaînden bahsettikleri ve bunu çevrelerinde toplanan dostlarına tavsiye ettikleri kaydedilmektedir. Ancak bunun uygulama şekli hakkında bilgi yoktur. Hatta Abdulkâdir-i Geylânî ve Ahmed er-Rifâî gibi tarikat kurucusu mutasavvıflar döneminde bile bu anlamda erbaîn mevcut değildir.<sup>2040</sup>

Ebu Nasr es-Serrâc (ö.378/988), Kelâbâzî (ö.380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996), Kuşeyrî (ö.465/1072), Hucvirî (ö.470/1077) ve Gazâlî (ö.505/1111) gibi tasavvufî hayat hakkında ayrıntılı bilgi veren mutasavvıf yazarlar, eserlerinde erbaîn konusuna yer vermemişlerdir.<sup>2041</sup>

Ancak insanlardan uzaklaşmak ve yalnızlık anlamında halvet uygulamasını Gazâlî (ö.505/1111)’nin İhyâ’sında bulmaktayız. Her ne kadar belli kurallardan bahsetmese de Gazâlî (ö.505/1111), meşgaleyi azaltır, insanın gözünü ve kulağını korur. Zira göz ve kulak kalbin yoludur. Kalb bir havuz gibidir. Beş hassa ırmaklarından oraya pis ve bulanık, mikroplu sular dökülür. Riyazetten maksat, kalbi o pis sulardan temizlemektir ki, bu sayede havuzun kaynağı temiz, berrak ve pak suyunu akıtsın da kalb havuzu bu temiz su ile dolsun”<sup>2042</sup> diyerek halveti anlatır.

Erbaîn konusunda nitelik olarak açıklama yapan ilk sūfî Sühreverdî’dir. O, erbaîni, Avârif adlı eserinde geniş bir şekilde anlatılmıştır.<sup>2043</sup>

Sühreverdî, erbaîn’e girmenin amacı hakkında ise şu açıklamayı yapar:

2035 Keşfü’l-Hafa, c. II, s. 224; Sühreverdî, Avârif, vr.75a.

2036 Ankaravî, Minhâcû’l-Fukara, ss. 230-1;

2037 Sühreverdî, Avârif, vr.69a.

2038 Sühreverdî, Vasiyet, vr.16b. Sâliki yoldan çıkaran en kötü şey ehil olmayanlarla bir araya gelip konuşmasıdır. Hemedânî, Risale Der Âdab-ı Tarikat, s. 92. Şerhilerin ve zenginlerin sohbetinden uzak durulması mutasavvıfe arasında daima tavsiye edile gelmiştir. Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Cevâmiü’l-Adâbi’s-Süfîyyeti, s. 62, 69, 85.

2039 Eraydın, Selçuk, TDVİA, “Çile” mad. c.8, s.315.

2040 Uludağ, Süleyman, “Erbaîn”, TDVİA, c.XI, s.270.

2041 Uludağ, Süleyman, “Erbaîn”, TDVİA, c.XI, s.270; Kuşeyrî, er-Risâle, s.101-3.

2042 Gazâlî, İhya, c.3, ss.174-5; Halvet gönülün korunması ve zihni konsantrasyonun sağlanmasında mühim bir rol icra eder. Hemedânî, Risale Der Âdab-ı Tarikat, s. 92; Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Cevâmiü’l-Adâbi’s-Süfîyyeti, s. 89; Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, s. 125.

2043 Sühreverdî, Avârif, vr.70a. Halvetiyyenin İran’a Ömer Halvetî (1397) vasıtasıyla girdiğini ifade eden Gerholm, ancak onun Sühreverdî’den esinlendiğini ve bu düşüncesinin kaynağının ondan mülhem olduğunu kaydeder. Gerholm, Tomas, “The Islamization of Contemporary Egypt”, Rosander E. Evers-Westerlund, David, African Islam and Islam in Africa: Encounters Between Sūfîs and Islamists, Hurst & Company, London 1997, s.139.

“Sûfilerin erbaînden, erbaînin dışındaki zamanlarda tâlip olduklarından farklı özel bir maksatları yoktur. Hâllerine ters düşen yasak arzular bastırınca, hâllerini erbaî ile sıkıya almak isterler. Bunu, erbaînin tesirinin bütün zamanlarına yayılması ve her vakit erbaîde gibi olabilmek için yaparlar.”<sup>2044</sup>

Sühreverdî, erbaî'nin amacının nefsî arzuları bastırmak<sup>2045</sup> ve nefse sahip oluş hâlinin devamlılığını sağlamak<sup>2046</sup> olduğunu ifade etmektedir. Böylece sûfi kendini gerçekleştirme yolu da denilebilecek seyr u sülûkunda terakkiye devam eder. Neticede Hakk'ın rızasına kavuşma hedefine yaklaşır.

acaba erbaî ile hedeflenen nedir? İşte bu konuda Sühreverdî, şöyle bir yorum getirir:

“Âdemoğlunun kendini Allah'a ibâdete vererek, her şeyiyle O'na yönelmesi ve gündelik maişet endişesinden sıyrılması, onu içinde bulunduğu bu hicaplardan kurtarır. Perdelerin zail olması ölçüsünde, bütün ilimlerin kaynağı ve merkezi demek olan huzûr-ı ilâhîdeki kurb menziline yaklaşır. Erbaî tamamlanınca bütün hicaplar<sup>2047</sup> zail olarak, ilim ve marifet ona doğru akmaya başlar.”<sup>2048</sup>

Bir diğer amaç olarak da başka insanlara ilim ve marifet talimine çalışan ve gönlünden başkaları için manevî ikramlar sunarak, insanlara manen yardımda bulunan bir zatın, kendisine ayırması gereken özel bir zamanın olmasını ve bunu da Hakk ile baş başa sahih bir halvetle yerine getirmesinin gerekliliğini ifade eder.

“Başkaları için sahîh bir celvete<sup>2049</sup> muhtaç olan kimse, mutlaka Hakk ile sahîh bir halvette olmalıdır ki, celveti halvetinin himayesinde olabilsin.”<sup>2050</sup>

Aynı şekilde Kuşeyrî (ö.465/1072) de kişinin başlangıçta başka insanlarla ihtilattan kaçınarak halveti tercih etmesinin gerekli olduğunu düşünür.<sup>2051</sup>

Yine Sühreverdî, “Âbidler ve zâhidler, toplantıların kendilerine mânen zarar verdiğini görünce, tek başına yaşama yolunu tercih ettiler. Nefislerinin, ilahlığa özenerek kendilerini, istediği tarafa yönlendirmeye ve lüzumsuz konularla ilgilendirmeye çalıştığının farkına varınca, kurtuluşu yalnızlıkta ve toplum dışında yaşamakta buldular.”<sup>2052</sup> diyerek, sûfilerin halveti tercih edişlerindeki amacı açıklamaktadır. Bu durumda, tüm çabası bu dünya hayatını güzelce tamamlayarak Hakk'ın huzuruna kalb-i selimle ulaşmak olan sûfilerin, bu

2044 Sühreverdî, Avârif, vr.67a; a.m., Vasiyet, vr.16b.

2045 Kübrâ, Usûl-i Aşere, s.55.

2046 Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, s.204.

2047 Hicab kavramı için bkz: Uludağ, Süleyman, “Hicab”, TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, s.430.

2048 Sühreverdî, Avârif, vr.68a.

2049 Uludağ, Süleyman, “Celvet”, TDVİA, İstanbul 1993, c.VII, s. 273.

2050 Sühreverdî, Avârif, vr.176a.

Celvet ve Halvet, ikisi arasındaki münâsebet hakkında bkz. Sühreverdî, Avârif, vr.67a-75a; Serrâc, el-Lüma', ter.: Hasan Kamil Yılmaz, ss. 211-212; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss. 139-143; Kara, Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, ss. 106-107; Uludağ, “Halvet”, TDVİA, c. XV, 386-387; a., mlf., “Celvet”, TDVİA, c. VII, s. 273.

2051 Kuşeyrî, er-Risâle, s. 101; Sühreverdî, avâmla ihtilattan sakınmayı tavsiye eder. Ona göre avâmla ihtilat dinin zayıflamasına sebep olur. el-Mekkî de aynı şekilde halvetin kalbin halktan boşaltılması fonksiyonuna dikkat çeker. Mekkî, Kutu'l-Kulub, c. I, ss. 422-5; Soysaldı, İhsan, “Ebu Talib el-Mekkî'nin Kûtu'l-Kulûb Adlı Eserindeki Bazı Tasavvufî Kavramlar”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2002, y.3, sy. 9, s. 297.

2052 Sühreverdî, Avârif, vr.33b; a.m., Vasiyet, vr.16b.

amaçlarına ulaşmak için halveti bir yol olarak kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Çünkü halk ile beraberlik en azından onları amaçları dışındaki bazı meşguliyetlere yönlendirecek ve onları yollarından geri bırakacaktır.<sup>2053</sup> Halk/avâm<sup>2054</sup> ile birlikteliğin (ihtilat) insanın gönlünde meydana getirdiği menfi etkiyi ve bundan kurtuluş çaresini Sühreverdî, şu şekilde izah eder:

“Akşam ile yatsı arasını namaz, Kur’ân tilaveti ve zikirle geçirip iki vakti bu suretle birleştirmek de gece namazına yardım eder, bu vakitte en efdal ibadet nafîle namazdır. Çünkü akşam ile yatsı arasının namaz kılarak değerlendirilmesi, gündüz insanlarla görüşüp konuşmaktan; onların söylediklerini duyup dinlemekten kalbte meydana gelen keder ve üzüntülerin izlerini temizler. İnsanlarla görüşüp konuşmak; onlar arasına karışmak, kalblerde bir iz ve tesir bırakır. Hatta devamlı olarak onlara bakmanın bile, yerine göre kalbte meydana getireceği bir etki söz konusudur. Tabii bu tür etkileri, ancak kalb safasına, gönül duruluğuna ermiş olan kimseler kavrayabilir. Halka bakmanın basirete tesiri, göze düşen çöpün görmeye olan tesiri gibidir. Akşamla yatsı arasının bu şekilde ibadet ve zikirle değerlendirilmesinin bu tür etkileri gidereceği umulur.”<sup>2055</sup>

Görüldüğü üzere insanlarla beraberlik neticesi kalbte meydana gelen keder ve üzüntünün kalbte iz ve tesir bırakacağı ve bu tesirin gönül safasına etki edeceğini ve bu etkiden kurtulmak için de akşam ile yatsı namazları arasının nafîle namazla ihya etmenin gerekli oluşu açık bir şekilde ifade edilmiştir. İşte sûfler bu amaçlarla halveti tercih etmişlerdir.<sup>2056</sup>

Yani gün sonunda günlük olarak kirlenen kalb evi, akşam yatsı arasında ibadetle temizlenir. Buna göre, şuuraltı düzenleme faaliyeti olarak Allah tefekkürünün canlılığının diğer bir ifade ile kurbun muhafazası söz konusudur.

Sühreverdî, halvetin gençlerin terbiyesinde bir yol olduğunu söyler ve onlara faydasız ve boş işlerle meşgul olmak yerine halveti tercih etmeleri gerektiğini vurgular.

“Seyr ü sülûkunda samimi olan müridlerin ve sûflerin toplantılarının hâllerine zarar verecek nitelikte olmaması gerekir. Gençlerin zamanlarını toplantılarda faydasız ve gereksiz işler ihlal edince tenha yerleri ve uzletî seçmek<sup>2057</sup> evlâ olur. Şeyhleri böylelerine zaviyedeki halvethaneyi<sup>2058</sup> tavsiye eder. Çünkü genç, nefsinî mâlâyanîye düşmekten,<sup>2059</sup> hevâsının çağrılarına uymaktan ancak bu suretle koruyabilir.”<sup>2060</sup>

2053 Kübrâ, Risale ile'l-Haim, s.76; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Cevâmiü'l-Adâbi's-Süfîyyeti, s. 62; Uludağ, Süleyman, “Halvet Der-Encümen”, TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 387-8.

2054 Uludağ, Süleyman, “Avâm” TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., ss. 105-6.

2055 Sühreverdî, Avârif, vr.117b; a.m., Vasiyet, vr.17a.

2056 Kübrâ, salihlerle ve müridin şeyhiyle ihtilatının da halvet olduğu düşüncesindedir. Böyle kişilerle ihtilat zarar vermez. Kübrâ, Usûl-i Aşere, s.53.

2057 Sühreverdî, oğluna tenhâlarda bulunmayı tavsiye eder. Sühreverdî,Vasiyet, vr.16b; Uzletin tasavvufî anlayıştaki yeri için bkz; Kübrâ, Usûl-i Aşere, s.52; ayr bkz. Gözütok, Şakir, “Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 6, s.98; Tosun, Necdet, “Tasavvuf Kültüründe Tekke Yemekleri”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.5, sy. 12, s.131.

2058 Halvethâne hakkında geniş bilgi için bkz: Tanman, M. Baha, “Halvethâne”, TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 388-93.

2059 “Sana gereken işlerle meşgul ol. Malanayini terk etmek kişinin İslam'ının güzelliğindedir.” Sühreverdî,Vasiyet, vr.16b; Sülemî de salike lüzumlu işle meşgul olmayı salık verir. Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Cevâmiü'l-Adâbi's-Süfîyyeti, s. 46.

2060 Sühreverdî, Avârif, vr.34a; a.m.,Vasiyet, vr.17a.

Halvete girme niyetinin sağlam olması ve ihlası elden bırakmanın yanlışlığı konusu da Sühreverdî'nin üzerinde hassasiyetle durduğu bir konudur. Ona göre halvete, dinin selameti, nefis ahvalinin yok olması ve amellerin Allah'a ihlâsla<sup>2061</sup> yapılabilmesi için girilmelidir.

“Sûfilerden bir grup halvet ve erbain konusunda şaşkınlık göstererek sözü mahâllinden saptırdılar ve şeytanın müdahâlesine uğradılar. Şeytan onları yanılttığından, ihlâsla hakkını vermeden asıl istikametten uzak bir tarzda halvete girmeye başladılar. Meşâyih ve sûfiyenin halvetlerinde bir takım vakıa ve keşiflere mazhar olduklarını duyarak, bu maksatla halvet yolunu ihtiyar ettiler. Bu durum yoldan sapmanın ve dalâlete düşmenin tâ kendisidir. Gerçek sûfiler, halveti ve yalnızlığı dinin selameti, nefis ahvalinin yok olması ve amellerin Allah'a ihlâsla yapılabilmesi için ihtiyar ederler.”<sup>2062</sup>

Kişinin halveti, kavuşmak istediği keşif ve keramet nev'inden hadisata ulaşma vesilesi olarak görmesi ve sırf bu amaçla halvete girmesi doğru değildir. Şüphesiz ki halvette bu tür hâller meydana gelebilir, ama bu hâllerin hiç biri amaç olmadığı gibi, aslında sâlikin manevî hâlinin olgunluğu veya manevî derecesinin yüksekliği anlamında da bir değer ifade etmez. Sühreverdî, halvette olan sâlikin Allah'tan başka bütün isteklerinden sıyrılmaya gerektiğini, yoksa bu sıfat dışında bir hâlde halvette bulunan kişinin mutlaka bir bela ile karşılaşacağını Ebû Temim el-Mağribî'nin şu sözleriyle dile getirir.

“Tâhir b. Ebu'1-Fadl, bize icazet yoluyla Ebû Temim el-Mağribî'nin şöyle söylediğini haber vermiştir: “Halveti sohbetlere tercih edenin, zikir-i ilâhî dışında bütün düşüncelerden hâli olması, murâd-ı Sübhânî'den başka bütün isteklerinden uzaklaşması ve nefsinin istekleriyle ilgili sebeplerin tamamından kesilmesi icabeder. Halvete bu sıfatla girmeyen mutlaka bir fitneye ve belâyâ duçar olur.”<sup>2063</sup>

Bu sözün Sühreverdî tarafından en veciz şekliyle yorumu, halvetin amacının keramet gibi harikulade olaylar olmadığını açıkça ortaya koyar:

“Hâlbuki halvetten maksat, keramet değildir. Nitekim sûfilerden biri şöyle der: “Hakk Teâlâ senden istikâmet istiyor, sen keramet peşindesin!”<sup>2064</sup>

Keramet peşinde olarak ihlası kaybeden ve ortaya çıkan keşif ve keramete aldanarak kendisinde varlık vehmeden kişinin hâlinin dünya ve ahirette rezillik olduğunu Sühreverdî şu sözleriyle ifade eder:

“Sâlik kendisine açılan keşfe aldanmamak, suda yürüse ve havada uça bile takva ve zühdün hakkını vermedikçe, bunların kendisine bir fayda sağlamayacağını bilmek zorundadır.<sup>2065</sup> Hayâle aldanıp, muhâle kanarak halvetini ihlâs esasına üzere yapmayan kimse, boş yere halvete girmiş ve kendisini kandırarak çıkmıştır. İbâdet ve hüsn-i muamelenin lezzetini söküp atmış, kalbinden şeriat endişesi çıkıp gitmiş, böylece o, dünya ve âhirette rezil olmuştur.”<sup>2066</sup>

2061 Amel ve ihlas hakkında bkz: Uludağ, Süleyman, “Amel”, TDVİA, İstanbul 1991, c.II, ss. 14-5.

2062 Sühreverdî, Avârif, vr.70a.

2063 Sühreverdî, Avârif, vr.70a.

2064 Sühreverdî, İrşâd, vr. 2a.

2065 Sühreverdî, Avârif, vr.72b.

2066 Sühreverdî, Avârif, vr.72b; a.m., Vasiyet, vr.16b.

Bu ifade ile Sühreverdî, keramet umarak halvete giren kişinin, dünya ve ahirette rezil olduğunu, kalbinde ibadet ve hüsn-i muâmele lezzetini kaybettiğini vurgulamış olur.

Sühreverdî, halvetin en önemli amacının nefsi dizginleyerek Allah'a yaklaşma yollarının aranması olduğunu söyler:

“Sâdik mürîd, halvetten gayenin, zamanını değerlendirerek ve uzuvlarını mekruh olan şeylerden alıkoyarak Allah Teâlâ'ya yaklaşmak olduğunu bilmelidir.”<sup>2067</sup>

Halvete giren kişinin düşüncesi, başka insanların zararından korunmak değil, aksine başkalarının kendinden zarar görmemesini temin için halktan uzaklaşmak şeklinde olmalıdır.<sup>2068</sup> Yoksa halkı hor görmüş, kendisini beğenmiş olur. Bu duruma dikkatlerimizi çeken Sühreverdî, kişinin kendi kusurlarıyla meşgul olarak nefsini te'dîb etmesi ve başkalarına bir zararı dokunmaması için onu halktan uzaklaştırması gerektiğini ifade eder:

“Halvete çekilen bir insan, kendi nefesine kızarak, bizzat nefsindeki tehlikeli tavır ve davranışları bilerek, bu tehlikelerden yine kendisini korumak için halvete girer. Kendi kötülüklerinin halka bulaşmaması için uzleti tercih eder. İnsanların şerrinden kaçmak için değil, kendi kötülüğünden onları korumak için halveti tercih eder.”<sup>2069</sup>

Yunus Sûresindeki <sup>2070</sup>âyetten alınan ilham ve ders ile başkalarına zarar verip fitne olmamak üzere halvete girmek gerçekten düşündürücü bir husustur.

Halvetin gerekliliği hususunda ise Sühreverdî, yalnızlık ve uzletin, işin özü ve sıdk erbabının yolu olduğunu beyanla fikirlerini şöyle serdeder:

Bütün vakitlerinde böyle olmaya çalışanın, ömrü boyunca halvette sayılacağını, bunun ise din için en salim yol olduğunu, kendisine halvet müyesser olmayan ve önce nefsinin, sonra çoluk çocuğunun iptilasına uğrayan bir kimsenin, bu durumuna bir çözüm araması gerektiği düşünür. Hiç değilse kendisine yalnızlıktan bir nasip aramaya bakmasının lüzumunu hatırlatır.<sup>2071</sup>

“Rivâyete göre Dâvûd (a.s.) bir hatâyâ duçar olduğu zaman Rabbi'nden kendisine mağfiret ulaşıncaya kadar kırk gün, kırk gece secdeye kapanırdı.”<sup>2072</sup>

“Süfyân es-Sevrî (ö.161/778), Hâlid b. Zeyd'in şöyle söylediğini rivâyet eder: “Kırk gün Allah'a ihlâsla ibâdet eden kimsenin kalbine Allah, hikmet tohumları eker, onu dünyaya karşı zâhid yapıp derdini de devasını da gösterir. Kul senede bir defa nefsiyle bu ahdi yenilemelidir.”<sup>2073</sup>

2067 Kuşeyrî, er-Risâle, s. 102; Bu anlamda bir sûfiye “sen sûfilerden misin” diye sorulduğunda o: “Hayır değilim. Belki bir köpeğin beçlisiyim. Nefsim bir köpektir. Ben insanların selameti için onu aralarından çıkardım.” demiştir. Sühreverdî, İrşâd, vr. 13a. Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 140; Ayrıca bkz: Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Cevâmîü'l-Adâbi's-Süfîyyeti, s. 42.

2068 Sühreverdî, Avârif, vr.138b; a.m., Sunuhu'l-Fütûh 73a; a.m., Vasiyet, vr.16b; a.m., İrşâd, vr. 13a.

2069 Yunus 85: “Onlar da (Ashâb-ı kehf) dediler ki: “Allah Teâlâ'ya itimat ettik. Ey Rabbimiz! Bizi o zalimler olan kavim için bir fitne kılma.”

2070 Sühreverdî, Avârif, vr.73a.

2071 Sühreverdî, Avârif, vr.73a

2072 Sühreverdî, Avârif, vr.73a.

2073 Halvetin faydaları için bakınız: Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 141; Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Cevâmîü'l-Adâbi's-Süfîyyeti, s. 43, 89.

Görüldüğü üzere Sühreverdî, sâlikin yılda bir kez ahdini yenilemesini salık vermektedir.

Halvetin faydaları<sup>2074</sup> konusunda, geniş açıklama ve tahlillerde bulunmaya devam eden Sühreverdî şöyle der:

“İnsanların nefsî isteklerinin tersine halvete girerek, nefislerini alıştığı rahat ortamından ayırarak Allah için itaate hapsetmeleri, onlarda bir acı ve rahatsızlık meydana getirir. Nefislerde meydana gelen bu rahatsızlık hâlinden sonra ise halvetten bir tat ve zevk almaya başlarlar.”<sup>2075</sup> Eğer halvete giren sâlik, ihlasını muhafaza edebilirse, Allah ona terk ettiği zevklere bedel olmak üzere, hoşlarına gidecek manevî ihsan ve ikrâmlarda bulunur.<sup>2076</sup>

İnsanlardan, nefsin hoşlanmamasına rağmen, halvete girmek suretiyle nefsinin alıştığı yerinden ayırıp rahatsız ederek Allah’a itaat için hapseden kimse, bu acıların ardından, kalben bu işten hâlâvet ve zevk duymaya başlar. Çünkü nefis ve nefsin tabiatı, halvetten hoşlanmaz, insanların arasına karışmaya meyyaldir.<sup>2077</sup>

Sühreverdî, erbaîni tamamlamanın, Hakk’ın lütuf kaynaklarının ve mevâhib-i seniyyesinin ortaya çıkmasında pek büyük tesiri olduğunu<sup>2078</sup> ve manevîyat yolunda ilerlemek isteyen sâlikin bundan vâreste olamayacağını düşünür.

Halvetin faydası sadedinde Sühreverdî devamlı şunları der:

“Zikr-i ilâhî’den birine yönelerek nefislerini, halvetten uzlete teksife çalışırlar ve duyu organlarını meşguliyetten alıkoymaya çalışırlar. Himmet ve gayretin teksif edildiği yalnızlık (halvet), iç alemin tasfiyesinde mutlak müessirdir. Bu yalnızlık hâli, şeriata mutabık ve Rasulullah (s.)’in sünnetine muvafık bir tarzda olursa kalbi nurlandırır, dünyaya rağbeti keser, zikrin tadına erdirir, namaz, tilâvet ve benzeri her türlü ibâdetin ihlâsla yapılmasını sağlar.”<sup>2079</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, halvetin, Hakk’ın lütuf kaynaklarının ortaya çıkmasındaki büyük rolünden başka, kişinin dünyaya olan rağbetinin kesilmesi, kalbinin nurlanması, zikrin tadına varması ve ibadetlerini ihlasla yapması hâline ulaşmasına da sebep olacağını vurgular.

Halvette kelime-i tevhid zikrinin sâlikte meydana getireceği hâli ise Sühreverdî şu şekilde ifade etmiştir:

“Kul, kalbin de muvafakat ve iştirakiyle halvet esnasında kelime-i tevhidi tekrarlamaya devam edince, neticede tevhid kelimesi, nefsin itirazlarını izâle ederek kalbe yerleşir.

2074 Frank, Victor, İnsanın Anlam Arayışı, çev. Selçuk Budak, Ankara 2000, s. 107.

2075 Konu ile alakalı geniş psikolojik yorumlar için bkz: Özelsel, Michaela Mihriban, Halvette 40 Gün, Ter: Petek Budanur Ateş, Kâknûs Yay., İstanbul 2002, ss.149-51; Rivâyete göre Fatih Sultan Mehmet, Akşemseddin’e halvete girmek istediğini söyleyince aldığı cevap şu olur: “Halvette lezzet vardır. Sen bu lezzeti alırsan devleti yönetemezsin. devletin işi fesâda uğrar. buna sebep olduğum için ahirette Allah bunun hesabını bana sorar.” yani Fatih’i, halvet zevkinin cezp etmesinden korkarak onun bu isteğini geri çevirmiştir.

2076 Sühreverdî, Avârif, vr.68b; a.m., Vasiyet, vr.17a.

2077 Sühreverdî, Avârif, vr.69a.

2078 Sühreverdî, Avârif, vr.70b; a.m., Vasiyet, vr.16b.

2079 Sühreverdî, Avârif, vr.71a.

Kalbe yerleşen kelime-i tevhid, nefsin, itirazlarını önler. Kelime-i tevhid, lisânı istilâ edip dilden kolayca akmaya başladığı zaman kalbe sirâyet eder. Lisân sükûta geçse bile kalb, durmaz; zikrini sürdürür ve neticede kelime-i tevhid kalbte cevher hâline gelerek “yakîn” nûrunun kalbe yerleşmesini sağlar. Hatta kelime-i tevhid lisandan ve kalbten gitse bile onun nuru kalbte bir cevher olarak kalır ve kul, zikrettiği azamet-i ilâhîyyeyi müşahede ile zikretmeye, başlar. Böyle bir zikir, zât-ı ilâhîyenin zikri demektir.”<sup>2080</sup>

Ayrıca halvet şeriata ve sünnet-i seniyyeye tam anlamıyla uygun olmalıdır. Bu vasfı taşımayan halvet, kişiyi Allah’tan uzaklaştırıcı bir etki gösterir. Hatta vahim sonuçların bile meydana gelmesine sebep olabilir.

“Şeriata ve sünnet-i seniyye’ye uygun olmayan halvet ise, nefsi tasfiye ederek filozofların ve dehriyyûnun itinâ ettikleri, riyâzata dayalı ilimleri elde etmeye yarar. Ve çoğu zaman Allah’tan uzaklaştırır. Bu yola yöneleni, şeytan, elde ettiği riyâzat bilgileri ve gönlüne ârız olan, doğruluğu görülen havâtır sayesinde saptırır durur. Neticede halvet riyâzata tam olarak bağlanır ve kendisini maksadına ermiş sanır. Bilmez ki, bu yol, hristiyanlar ve brahmanlar için yasak olmayan faydalı bir yoldur.”<sup>2081</sup>

Sühreverdî, halvetin bir takım tehlikeleri olduğuna<sup>2082</sup> işaret ederek şöyle der:

“Onlar, hâllerini güzel sanarak ilâhî huzurdan kovulmuşlara ait makamlara yerleşirler. Ve böylece irâde-i Sübhânî’nin kendilerine takdir buyurduğu dalâlet ve sapıklık, helak ve vebal içinde kalırlar. Sâlik kendisine açılan keşfe aldanmamak, suda yürüse ve havada uçsa bile takva ve zühdün hakkını vermedikçe bunların kendisine bir fayda sağlamayacağını bilmek zorundadır. Hayâle aldanıp muhâle kanarak halvetini ihlâs esası üzere yapmayan kimse, boş yere halvete girmiş ve kendisini kandırarak çıkmıştır. İbâdet ve hüsn-i muamelenin lezzetini söküp atmış, kalbinden şeriat endişesi çıkıp gitmiş, böylece o, dünya ve âhirette rezil olmuştur.”<sup>2083</sup>

Anlaşıldığı üzere Sühreverdî, benlik duygusuna kapılarak yapılan halvetin fayda vermeyeceğini, keş ü keramet beklentisiyle bir yere varılamayacağını ifade ederek bu hâldeki sâlikin, halvette erdiriciliğe ulaşamayacağını izah etmektedir.

Halvetin tehlikelerini izah ettikten sonra<sup>2084</sup> halvet âdâbını<sup>2085</sup> açıklamaya geçebiliriz.

2080 Sühreverdî, Avârif, vr.70b.

2081 Halvete girecek olan kişinin sağlam bir akideye ve ilme ihtiyacı vardır. Yoksa şeytanın vesveselerine kapılabilir. Kuşeyrî, er-Risâle, s. 102.

2082 Sühreverdî, Avârif, vr.72b.

2083 Tasavvufu eleştirenler halvetin bir çeşit ruhbanlık olduğundan hareketle bu uygulamanın İslamî olmadığını iddia etmişlerdir. Ruhbanlığın Hristiyanlar tarafından uydurulduğu ve kesinlikle Rabbin yaratış hikmetine uygun olmadığını ifade ederler. Bu düşüncelerine dayanak olarak da Kur’ân’dan bir çok deliller getirirler. Ancak hemen şunu belirtelim ki halvet belli bir süre kişinin yapılanmasına matuf bir uygulama olup asla toplumdan ve sosyal ilişkilerden uzaklaşmayı hedeflemez. Aksine toplumda faydalı bir insan inşa etmek için uygulanan bir metottur. Halvete girerek belli bir süre kendisini aşma /yenileme veya inşa çabasına girişen kişinin amacı halvetten çıkınca emr olunan İslamî yaşantıyı yaşama hususunda kendisini daha donanımlı hâle getirmeye çalışmaktır. Halvet ruhbanlık benzetmesi için bkz: İbn Cevzî, Telbisü İblis, s. 135; detaylı yorum için bkz: Elmalılı, Hamdi Yazır, Hak Dini, c.VII, ss. 4766-7; Çağrıncı, Mustafa, “Da’vet”, TDVİA., İstanbul 1994, c.IX, s. 18.

2084 Halvet âdâbı ile alakalı olarak bkz:Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, s.207; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss. 142-3.

2085 Sühreverdî, Avârif, vr.73a.



“Mürîd-i talib halvete girmeyi murat edince, dünyadan tecerrüt için hazırlıklarını ikmal ederek maliki bulunduğu şeylerin arasından çıkar. Seccadesini ve elbiselerini tertemiz bir şekilde hazırladıktan sonra güzelce guslederek iki rekât namaz kılar, ağlayıp gözyaşı dökerek, yalvarıp yakararak Allah’a, günahlarından tevbe eder. İçiyse dışını bir hâle getirir. İçindeki gıll u gış, haset ve hıyanet gibi sıfatları çıkardıktan sonra halvet yerine yerleşir.”<sup>2086</sup>

Sühreverdî, halvete, yokluk, arınmışlık, ihlas gibi saflıkla, fakr duygusuyla girilmesini, halvetin âdâbı olarak görür.

Halvete giren sâlikin temizlenmesi ve gusletmesi onun maddî kirlerden arınması bu surette halvete girerek halvette manevî kirlerden arınmaya bir ilk adım mesabesindedir. Zaten ilk iş olarak tevbe ve istiğfar yapılması, ağlayıp göz yaşı dökülmesi de bu arzunun ilk tezahürleridir.

“Cuma namazı ve diğer vakitlerini cemaatle kılma arzusunun dışında dışarıya çıkmaz. Cemaate devamı terk etmek hatalı ve yanlıştır. Dışarıya çıktığında gönlünde bir dağınıklık meydana geliyorsa o zaman halvet hanesinde bulunan kimselerle cemâat olur. Her hâl ü kârda münferit olarak namaz kılmaya razı olmaz. Çünkü mürîdin cemaati terk sebebiyle bir takım afetlere duçar olmasından korkulur. Halveti sırasında zihni karışan kimseler de gördük. Belki de onların bu hâle düşmeleri, cemaatle namaza devamı terk etmekteki ısrarlarının kötü neticesiydi.”<sup>2087</sup>

Sühreverdî, halvete giren sâlikin namazlarını cemaatle birlikte kılmasının gerekliliğinin altını çizer. Bunu terk etmenin fikir dağınıklığı ve zihin karışıklığı gibi manevî cezalara sebep olacağını ihtar eder. anlaşıyor ki cemaatte cem’ bereketi, terkinde tefrika âfeti var.

“Derviş halvetinden namaz için dışarıya çıktığı zaman, zikrinden fariğ olmamalı, gördüklerine uzun süre ve ilgiyle bakmamalı, duyduğu her sese kulak kabartmamalıdır. Çünkü hafıza ve muhayyile, görülen ve duyulan her şeyin resminin nakşolunduğu bir tahta gibidir. Görülen ve duyulan şeyler, vesveseyi, nefsin itirazlarını ve hayali artırır. Halvetteki mürîd, imama iftitâh tekbirinde yetiyecek şekilde cemaate devam etmeye gayret göstermelidir, imam selâm verip namazdan çıkınca, o da halvetine geri dönmelidir.”<sup>2088</sup>

Sâlik, namaz için dışarı çıktığında sadece farz için çıkmalı ve ilk tekbire yetiyecek şekilde vaktini ayarlamalıdır. Selamdan sonrada hemen halvet hanesine dönmelidir ki kalbi başka şeylerle meşgul olmasın. Dışarıda bulunduğu esnada başka insanların gözlerinden irak kalmalı ve halvette olduğunu kimsenin bilmemesine çaba sarf etmelidir.

“Dışarı çıktığında mümkün mertebe halkın nazarından uzak olmaya çalışmalı, kendisinin halvette olduğunu bilmelerinden sakınmalıdır. Hatta şöyle bir söz vardır: “İnsanlar nezdinde bir makam murat ettiğin amelinle, Allah indinde bir derece umma! İnsanların nazarından uzak olmak, ihmâl edildiğinde pek çok ameli ifsat eden, itinâ edildiğinde pek çok hâli düzelten bir esastır.”<sup>2089</sup>

2086 Sühreverdî, Avârif, vr.73a.

2087 Sühreverdî, Avârif, vr.73b.

2088 Sühreverdî, Avârif, vr.73b.

2089 Sühreverdî, Avârif, vr.73b.

Kişinin hâline göre, halvette, değişik ibadetleri yerine getirebileceğini ifade eden Sühreverdî, bu ibadetlerin ise, Kur'ân tilâveti, zikr-i ilâhî, nafîle namaz, veya murakabeden birisinin olabileceğini vurgular.<sup>2090</sup> Bu ibadetleri de sâlikin kendi hâline göre sıraya koyabileceğini, dilerse namazların rekatlarını ve tilâvetin miktarını belli bir sayı ile tâyin edebileceğini, böylece bir onu, bir diğerini yapabileceğini ifade eder.<sup>2091</sup>

Sühreverdî, sâlikin, içinde bulunduğu hâle göre ibadetler arasında tercih yapmak isterse, bunlardan kalbine en hafif gelenini yerine getirebileceğini ve ondan da bıkkınlık gelince uyuyabileceğini söyler. Ona göre, sâlik, secde, rûkû veya kıyamda uzunca bir süre kalmak isterse dilediği kadar kalabilir.<sup>2092</sup>

Yine Sühreverdî, sâlikin, halveti esnasında devamlı abdestli bulunması gerektiğini ve iyice bastıran uykusunu defetmekten aciz düşünceye kadar uyumaması icap ettiğini kaydeder.<sup>2093</sup>

Sühreverdî'ye göre, sâlikin, gece ve gündüz meşguliyeti zikirdir. Zikri, "La ilahe illallah" kelime-i tevhididir. Nefis, dil ile zikirden usanınca, dilini hareket ettirmeden kalbiyle bunu söylemeye başlar."<sup>2094</sup>

Sühreverdî, halvete girecek olan sâlikin, bu işe, şeyhin murakabesi altında girişmesinin gerekli olduğunu şu şekilde izah eder:

"Halvet erbabı sûflerden bir grubu için, evradını bütün vakitlerine dağıtarak devam ettirmek faydalı olur. Diğer bir gruba göre, bir zikre devam etmek iyi olur. 'Bir başka gruba göre ise, murakabeye devam münâsip olur. Diğerlerine de zikirden evrada intikal veya evrâddan zikre intikal uygun düşebilir. Bunların şekil ve miktarını rehber şeyh bilir ve tâyin eder. Böyle bir şeyh, insanların durumlarını ve onların farklı karakterde yaratıldığını bilen, bütün ümmete şefkatinden dolayı öğüt veren, mürîdi nefsi için değil, Allah için murad edendir. Kendisine tabi olunmayı istemesi nefsinin arzusundan değildir. Çünkü insanların kendisine tabi olmasını nefsi için isteyen, ifsadı, islâhından çok olur."<sup>2095</sup>

Görüldüğü üzere halvette bir şeyhin rehberliğine ihtiyaç vardır. Halvet uygulamasında sâlikin kendi başına hareket etmesi, amacına ulaşmasını zorlaştırırken, bunun dışında başkaca tehlikeler de vardır. Yine sâlik kendisi için gerekli ve yararlı olan ibadetlerin ve evrâdın neler olduğunu da ancak kâmil bir şeyhin irşâdıyla bilebilir.

Halvette adap konusu içerisinde azık ve yiyecek miktarı hususu da incelenmiştir. Bu hususta Sühreverdî, çok detaylı bilgiler verir.

"Halvet ve erbaında önce ekmek ve tuzla yetinilmelidir. Mürîd bir gece bir ritl-i Bağdadî ölçüsünde yer, onu da yatısı namazından sonra. Eğer iki öğüne taksim edecek olursa, yarısını gecenin evvelinde, diğer yarısını da gecenin sonunda sabaha karşı yer.

2090 Sühreverdî, Avârif, vr.73b.

2091 Sühreverdî, Avârif, vr.73b.

2092 Sühreverdî, Avârif, vr.73b.

2093 Sühreverdî, Avârif, vr.73b.

2094 Sühreverdî, Avârif, vr.72b.

2095 Sühreverdî, Avârif, vr.73b.

Böylesi, mide için daha hafif, kalkıp geceyi zikir ve namazla geçirmek için daha elverişli olur. Eğer sabaha karşı yiyeceğini seher vaktine tehir etmek arzu ederse öyle yapabilir. Mürd katık yememeğe sabredemeyecek olursa, katık da alabilir. Katıktan aldığı ölçüde ekmeğini azaltır. Yediğini daha da azaltmak isterse, her gece lokmasını azaltarak erbainin son on gününde yarım rıtlı inecek hâle getirir. Erbain'in başından itibaren nefsinin kanaat duygusunu yarım rıtlı ile güçlendirir. Her gece tedricen azar azar eksiltmeye devam eder ve neticede son gün, sahur yemeği, çeyrek rıtlı kadar iner.”<sup>2096</sup>

Halvette az yemek esastır.<sup>2097</sup> Nefsin dizginlenmesinin en kolay yolu da budur.<sup>2098</sup> Ancak yemeğin azaltılmasının bir anda yapılması doğru değildir.<sup>2099</sup> Belli bir tedricilik ve metot takip edilmeli ve nefis buna yavaş yavaş alıştırmalıdır.<sup>2100</sup>

“Tedricî bir surette yemeği azaltma durumunda bulunmayan kimseler için bu hâl, zarûret sınırıdır. Daha önce de anlattığımız gibi, nefsini tedricen açlığa alıştırmak isteyen kimse, erbaini tamamlayıncaya kadar diğerlerinden daha fazla sabretmek durumundadır.”<sup>2101</sup>

Bu konuyla alakalı olarak Sühreverdî, takip edilebilecek birkaç değişik metot sunar. Sühreverdî, mutasavvıfların açlığın süresi olarak iki süreyi benimsediklerini naklederek, ilkinin yirmi dört saatin sonunda yemek iken, diğerinin ise yetmiş iki saatte bir yemek olduğunu anlatır. Yine o bu sürelerden başka bu iki müddetin arasında bir vakit daha tarif eder ki, o da iki gecede bir iftar etmektir.<sup>2102</sup>

Halvetteki öğünler ve sıklığı ile ilgili bu izahları yapan Sühreverdî, bütün bunların, nefse usanç ve bikkınlık vererek, onun zikir ve ibadetlere karşı arzusunu azaltmadıkça uygulanabileceğini ifade eder.<sup>2103</sup> Ona göre, böyle sıkıntılı bir durum ortaya çıkacak olursa o zaman her gün iftar etmelidir. Bu durumda olan bir kişi ise nefesine, önce iki gecede bir iftar etme şekli başlatılır, sonra gecede bir iftara dönülürse nefis buna razı olur.<sup>2104</sup> Buna kıyasla “Nefs, ümit verilirse tamaha, ümit verilmezse kanaate yönelir” diyebiliriz.”<sup>2105</sup>

Sühreverdî, halvet ile uzlet<sup>2106</sup> arasında fark olduğunu ifade eder. Uzletin, farz ve

2096 Sühreverdî, İrşâd, vr. 16a; a.m., Cezzâbü'l-Kulûb, vr. 9b; Hemedânî, Risale Der Âdab-ı Tarikat, s. 91; Açlık için bkz: Eşrefoğlu, Rumî, Müzekkin'n-Nüfûs, İstanbul 1321, s. 164.

2097 Cebecioğlu, Ethem, “Seyyid Burhaneddin'in Bazı Kur'an Âyetlerine Getirdiği İşari Yorumlar-1”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 1999, y.1, sy.2, s. 17.

2098 Yılmaz, H. Kamil, Nefs Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek, Erkam Yay., İstanbul 1984, ss. 68-76.

2099 İbn Cevzî de aynı fikre sahiptir. Onun tanımlamasına göre nefis insanın bineği gibidir. Yüce gayelere ulaşması için insanın bineğine yumuşak davranması gerekir. Nefsi doyurma konusunda zararlı yöntemleri bırakıp faydalı yöntemlere bakılmalıdır. İbn Cevzî, Telbisü İblis, s. 136; Altıntaş, Ramazan, “İtikadî Açıdan İbnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. ss. 129-30.

2100 Sühreverdî, Avârif, vr.73b.

2101 Sühreverdî, Avârif, vr.73b.

2102 Sühreverdî, Avârif, vr.73b.

2103 Sühreverdî, Avârif, vr.73b.

2104 Sühreverdî, Avârif, vr.73b.

2105 er-Râzî, Muhtârü's-Sihâh, s. 467; er-Râğib el-İsfehânî, Müfredât, ss. 564-5; et-Tehânevî, Kitabu Keşşafî Istilahatî'l-Fünûn, Kahraman Yay., İstanbul 1984, c.II, s.1025; el-Cürcânî, et-Ta'rîfât, s.194; el-Firûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhîd, s.1333; el-Münâvî, et-Tevfîk, s.513; Abdü'l-Münim el-Hifnî, Mevsûatü's-Süfiyye, Mek-tebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 872, Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.599.

2106 Sühreverdî, Avârif, vr.137a.

fazîlet olarak ikiye ayırdığını söyleyen<sup>2107</sup> Sühreverdî, farz olan uzleti şerden ve şerli kimselerden uzak durmak, fazîlet olan uzleti ise, lüzumsuz ve faydasız işlerle, bunları âdet hâline getirmiş kimselerden teberi etmek olarak açıklar.<sup>2108</sup> Sühreverdî, halvetin uzlet olmadığının ileri sürüldüğünü de nakleder. Ona göre, halvet; toplumdan ve insanlardan uzak bir köşeye çekilmek, uzlet ise; nefisten, nefsin arzu ve isteklerinden, Allah'tan başkası ile meşgul eden her şeyden kaçmak ve bunları terk etmek demektir. Ayrıca Sühreverdî, halvette vücût çokluğu, uzlette ise vücüt azlığının mevcudiyetini ifade eder.<sup>2109</sup> Sühreverdî'ye göre halvette, genellikle toplumdan maddî bir ayrılış, uzlette ise manevî ve şûrî bir ayrılış vardır.<sup>2110</sup>

Yani, halvet, içsel bir geri çekilıştır. İç mücadeledir. Halvet hiçbir zaman psikolojik yönü ağır basan sosyolojik misantropik bir yapılanmaya delâlet etmez.

Sühreverdî, halvet sonucunda elde edilecek hâlin izahını da yapmıştır. Hatta bu hâller ele geçmemişse halvete giren sâlikin halvet âdâbına riâyet etmediğine hükmedileceğini söyler.

“Amellerindeki ihlâs sayesinde, kulu Allah'tan uzaklaştıran cibilliyetindeki türabî tabakalardan her gün bir tabaka açılarak erbainin tamamlanmasıyla birlikte hicap katları açılmış olur. Kulun sağlam yolda olduğunun alâmeti, erbainden tesir aldığı işaretini ve ihlâs şartlarına bağlılığın ispatı, erbainden sonra dünyadan büsbütün uzaklaşması, aldanma ve yanılma yeri olan dünyadan koparak ebediyet diyarına meyretmesidir.”<sup>2111</sup>

“Erbainden sonra hikmete muvaffak olamayanın, erbainin şartlarını ihlâl ettiği ve niyetinde hâlis olmadığı ortaya çıkar.”<sup>2112</sup>

“Eğer halvetlerinde Allah için ihlâsı muhafaza edebilirlerse Allah onlara, kendisi için terk ettikleri şeylere bedel olmak üzere hoşlarına gidecek lütuf ve ihسانlarda bulunur.

Sûfîlerin, hareketi daimîdir. Ancak erbain ve erbaini tamamlamanın, Hakk'ın lütuf kaynaklarının ve mevâhib-i seniyyesinin ortaya çıkmasında pek büyük tesiri vardır.”<sup>2113</sup>

Görüldüğü gibi Sühreverdî, halvet sonucunda sâlikin dünyaya olan rağbetinin azalması, ahirete olan meylinin artması, bunlara ek olarak da hikmete ermeye muvaffak olması gerektiğini,<sup>2114</sup> eğer bunları elde edemeden halveti tamamlarsa halvetin şartlarını ihlal ettiğinin ve niyetinde hâlis olmadığının ortaya çıkacağını ifade etmektedir.

Yine Sühreverdî, halvet neticesinde zikrin nurunun kalbte bir cevher hâline geleceğini, bu cevherin de nefsin itirazlarına mani olacağını, bu şekilde kalbin nurlanacağını izah eder. Bu nur ile sâlikin Kur'ân tilaveti ve namazda zorlanmayacağını, buna devamla da

2107 Sühreverdî, Avârif, vr.137a.

2108 Sühreverdî, Avârif, vr.137a.

2109 Sühreverdî, Avârif, vr.137a.

2110 Sühreverdî, Avârif, vr.68b.

2111 Sühreverdî, Avârif, vr.68b.

2112 Sühreverdî, Avârif, vr.69b.

2113 Tasavvufta halvetten sonra sosyal hayata tekrar dönmek ve fakat daha önceki yaşam kalitesinden daha üst seviyeye çıkmış olmak hedeflenir. Kuşat, Ali, “Nefis Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2002, y.3, sy. 9, s. 127; Sayar, Sûfî Psikolojisi, ss. 27-8.

2114 Sühreverdî, Avârif, vr.71b.

sâlikin kalbine ilm-i ledün kapılarının açılacağını ifade eder. Daha sonra ise üns ve gaybet hâlinin meydana geleceği, bunların sonucunda ise keşfe mahzar olunacağını detaylı bir şekilde açıklar.<sup>215</sup>

Yine Sühreverdî, halvetin bir bereket ve nimete dönüşeceğini de ifade eder. Ona göre, bir kul, kırk gün süreyle Allah Teâlâ'ya karşı ihlâsını muhafaza ederek amel, zikir, azık ve benzeri konularda zikrolunan ahvâli korumaya çalışırsa erbainin bütün saat ve zamanları onun için berekete dönüşür.<sup>215</sup>

Burada söz konusu edilen bereket manevî bir ikramdır. Allah'ın kulunun tevbesini ve istiğfarını kabul edişinin bir nişanesi olmak üzere kalbinin üzerindeki manevî perdeleri kaldırması ve lutfuyla, onun arınmasını temin etmesidir.

Halvetin, ülfeti giderdiği ile ilgili halvet karşıtı görüşlere Sühreverdî, halvetin ülfeti gidermediği aksine kuvvetlendirdiği fikriyle karşı çıkar.

“Cenâb-ı Hak uzlet ve halvetin “ülfet etme” özelliği ile birlikte yapılmasını istemiştir. Bu özellik kimde daha çok ve üstün derecede bulunursa, başlangıçta uzleti ve toplumdaki uzak tek başına yaşamayı daha çok tercih eder. Bundan dolayı Allah, Hz. Peygamber (s.)'e özellikle vahiy gelmeden önceki ilk günlerde halveti daha çok sevdirdi. Zaman zaman Hirâ mağarasına kapanır, geceler boyu Rabbine ibâdet ederdi. Uzleti tercih etmek “Ülfet etme ve ülfet edilme” özelliğini gidermez. “Ülfet etme ve edilme” faziletine ermek isteyen ve uzletin bu vasfı giderdiğini ileri sürerek terk eden kimseler, hatâyâ düşmüştür. Bu yanlış bir değerlendirmedir. Uzleti tercih etme, “ülfet etme ve edilme” vasfına en üstün derecede sahip olan peygamberlerin yoludur.”<sup>216</sup>

Görülebileceği gibi halvet, Hakk'a yönelip, onu merkezleştirip, daha sonra halka yönelme, ayakların sabit ve sağlam kalmasını hataya düşmemeyi sağlamaya matuf bir amelidir.

Bunu gerçekleşmesini ise Sühreverdî, şu şekilde izah eder:

İnsanda genel bir vasıf olarak, kendi cinsine karşı duyduğu bir temayül, hissettiği bir yakınlık bulunduğunu düşünen Sühreverdî, bu gerçeği kavrayan bir kişinin gönlüne, Cenâb-ı Hakk'ın, nefisini, genel temayüllerden kurtarması, tabîî meyillerden sıyrılarak ulvî hedeflere yükselmesi ve ruhlarla ülfet edebilmesi için, halvet ve uzlet sevgisini ilham edeceğini söyler.<sup>217</sup> Sühreverdî, bu durumda, nefisini bu alâkalarından tam mânâsı ile sıyrabildiği zaman, o kişinin ruhunun, nefhâ-i ilâhî ile kopup geldiği kendi alemindeki hemcinsleri ile yavaş yavaş ülfet etmeye başlayacağını, daha sonra Cenâb-ı Hakk'ın o ruhları, mahlûkat arasına ve onlarla ihtilâta tertemiz olarak iade edeceğini belirtir.<sup>218</sup>

Yani kişi, bir nev'î temizlenme ve saflaşma ardından, başkalarını temizleme ve arıtma işine girişebilir. Bu durumu Sühreverdî şöyle açıklar:

“Nefsler, ruhların nuru ile aydınlanıp tertemiz hâle gelince, onlarda “ülfet etme ve ülfet edilme” özelliği en üstün derecede tezahür eder. “Ülfet eden ve ülfet edilen” kişilere

2115 Sühreverdî, Avârif, vr.75a.

2116 Sühreverdî, Avârif, vr.138a.

2117 Sühreverdî, Avârif, vr.138b.

2118 Sühreverdî, Avârif, vr.138b.

göre ülfet, en önemli işler arasına girer. Bu durum uzlete çekilen kişinin “âlif ve me'lûf” olduğuna delâlet eden en açık delillerdendir.”<sup>2119</sup>

Halvet konusunda son olarak da Sühreverdî'nin Ebu Bekir el-Verrâk'tan yaptığı alıntıya yer vermek istiyoruz. Halvetin gerekliliği ve faydasını çok veciz bir şekilde ortaya koyan ifadeler şöyledir:

“Ebû Bekir el-Verrâk: “Hz. Adem (a.s.)’den günümüze kadar fitnelerin ortaya çıkması, ihtilâttan, insanların başkaları ile haşır neşir olmasından kaynaklanmıştır.<sup>2120</sup> Selametın ise on şeyde olduğu, bunun dokuzunun sükût ve suskunlukta, birinin de uzlette bulunduğu ileri sürülmüştür. Halvet asıl ve dâimî, ihtilât ise geçici ve arızidir. Sen asıl ve devamlı olanı seç. İnsanlarla ihtiyacını giderecek kadar bir arada ol.” demiştir.”<sup>2121</sup>

## 5. SOHBET

Sohbet,<sup>2122</sup> sâlikın tasavvufî yolda mesafe kat etmesini temin eden önemli vasıtalarından biridir. Tasavvuf literatüründe sohbetin sebebi, faydası ve âdâbı tartışılmış ve uzlet-sohbet arasındaki ilişki bu tartışmada ana gündem maddesi olmuştur.<sup>2123</sup>

Sühreverdî, sohbetin sebebi ve kaynağı olarak fitrî yakınlığı gösterir.

“Arada cinsiyet benzerliği gibi bir asgari müşterekin bulunması, insanlar arasında sohbeti ve arkadaşlığı gerektirir. Kişiyi sohbe sevk eden umûmî veya husûsî bir takım özellikler vardır Arada bunlardan birinin bulunması, kişileri birbirine yaklaştırır, sohbet ve arkadaşlığa sebep olur.”<sup>2124</sup>

Görüldüğü üzere sohbetin sebebi karşılıklı bir müşterekliğin bulunması olarak görülmektedir. Asgarî müşterekin bulunmadığı bir durumda sohbetin sebebi ortadan kalkmış bulunmaktadır. Bu müşterekliğin neler olduğu konusunda ise Sühreverdî, şunları söyler:

“Sohbete sevk eden genel sebeplerden biri, bir kısım insanların diğerlerine özel bir ilgi duyarak yakınlaşması, özel sebeplerden biri de aynı dine mensup olanların birbirine yakınlık duymasıdır. Mesele biraz daha ince düşünüldüğünde, ibâdet ve tââtâ devam edenlerin birbirini, mâsiyet ve günah işleyenlerin de birbirini sevmesi, kendilerine benzeyenlere yakınlık duyması, sohbe, arkadaşlığa ve kaynaşmaya sebep olan daha da özel bir vasıf olarak ele alınabilir.”<sup>2125</sup>

Bu asıl ve öz kavrandıktan sonra, yukarıda belirtilen umûmî ve husûsî bir takım

2119 Sühreverdî, Avârif, vr.138b.

2120 Uludağ, Süleyman, “Ağyâr”, TDVİA, İstanbul 1988, c.I, s. 482.

2121 Sühreverdî, Avârif, vr.137a.

2122 er-Râzî, Muhtârü's-Sihâh, s. 375; er-Râğıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 475-6; İbn Manzûr, Lisan, c.I, ss. 519-21; Abdü'l-Münim el-Hıfñî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 826; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.507.

2123 Serrâc, el-Lüma', s.163; Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 131; Selvi, Dilaver, Kuran ve Tasavvuf, Şule Yay., İstanbul 1997, s.369.

2124 Sühreverdî, Avârif, vr.136a.

2125 Sühreverdî, Avârif, vr.136a.

özellik ve cinslerin, kişilerde karşılıklı asgarî müşterek hâlinde bulunmasının sohbeti sebep olduğu ve aynı vasıftaki kişileri birbirine yaklaştırdığı söylenebilir.<sup>2126</sup>

“Asgarî müştereklerin meydana getirdiği temayüllere karşı nefiste bir sükûnet ve bir meyil vardır. Genel bir vasıf olarak bulunan meyil, husûsî bir vasıf olarak bulunan meylin yerine geçer. Sohbet eden ve arkadaşlık kuran iki kişi arasında birbirlerine karşı tabîî bir eğilim ve fitrî bir zevk meydana gelir. Kişiler birbirlerini severler.”<sup>2127</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, sohbet ve arkadaşlığın nefsin asgarî müştereklere duyduğu sükunet ve meyilden kaynaklandığını düşünmektedir. Bu durumda olan iki kişi arasında tabîî bir meyil ve fitrî bir zevk bulunmaktadır. Arkadaşlığın ve bunun tabîî neticesi olan sohbetin sebebi de işte bu tabîî meyil ve fitrî zevktir.

Bu düşünceden hareketle Sühreverdî, arkadaşın, kişinin hâlini yansıtan bir ayna olduğu fikrindedir. Bundan pratik bir fayda da hasıl eden Sühreverdî, kişinin arkadaşına bakarak kendi hâlini teşhise bir yol bulabileceğini ifade etmektedir.

“Herhangi bir şahısla arkadaşlığa ve sohbeti meyleden insan, kendi kendisini şöyle bir yoklasın. Kendisini o şahsa yaklaştıran şeyin ne olduğuna bir baksın. Yakınlık duyduğu ve sevdiği şahsın hâllerini ve davranışlarını şeriat terazisi ile tartsın. Arkadaşının durumunu dosdoğru buluyorsa, kendisini iyi bir hâl ile müjdelesin. Kendi aynasını Cenâb-ı Hakk parlak ve pürüzsüz kıldığı için, ona kardeşinin aynasında iyi hâlin güzelliği gözük müştür. Aksine arkadaşının davranışlarını yanlış bulmuşsa, nefsinin kınayarak ve itham ederek kendine dönsün. Çünkü, ona kardeşinin aynasında kendi durumunun kötülüğü gözük müştür.”<sup>2128</sup>

Sühreverdî, arkadaşının hâline bakan kişinin, kendi hâlini onda görebileceğini, bunun mantıkî açıklaması olarak da beraber olanların aynı vasıfta olduklarını anlatarak ifade etmektedir. Çünkü ayrı vasıflarda bulunan kişilerin arkadaşlık etmesi ve sohbetlerinin devam etmesi mümkün değildir.<sup>2129</sup>

Bu cümleden olarak Sühreverdî, kişinin arkadaşlık ederek sohbet edeceği kimsede bulunması gereken özellikleri de izah eder:

“Kendisinde dört huy görmedikçe kimse ile arkadaş olma. Bu huylar şunlardır: Fakirliği zenginlik üzerine tercih etmek, zilleti izzet üzerine tercih etmek, zahirî ve batınî ilimleri görmek, ölüme hazırlıklı olmak.”<sup>2130</sup>

Sühreverdî, sohbeti tercih edenlerin görüşlerini nakleder ve bu konuda kendi düşüncesini de serdeder.

“Selefi sâlihîn’den bir grup da, Cenâb-ı Hakk’ın inananları kardeş kıldığını bilerek, Allah için kardeşliğe, sohbeti ve mü’minleri bir araya getirmeğe önem verdiler. Allah Teâlâ: “Allah’ın size olan nimetini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşman idiniz. (Allah

2126 Sohbetin üç çeşidi olduğunu düşünen Kuşeyrî’nin izahı için; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 294.

2127 Sühreverdî, Avârif, vr.137a.

2128 Sühreverdî, Avârif, vr.136b; a.m., Vasiyet, vr.17b.

2129 Bursevî, İsmail Hakkı, Tuhfe-i Vesimiyye, Haz:Şeyda Öztürk, İnsan Yay., İstanbul 2000, ss. 162-3.

2130 Sühreverdî, Vasiyet, vr. 17a.

kalblerinizi birleştirdi. O'nun nimetiyle kardeşler hâline geldiniz.”<sup>2131</sup> buyurarak müslümanlar arasındaki üflet, sohbet ve kardeşliğin gerekliliğine işaret ediyor. Diğer bir âyet-i kerime’de de konu ile ilgili olarak şöyle buyurmaktadır: “Seni ve mü’minleri yardımıyla destekleyen, mü’minlerin arasını uzlaştıran O’dur, Sen yeryüzünde bulunan her şeyi verseydin, yine onların kalblerini birbirine ısındıramazdın; fakat Allah, onların arasını uzlaştırdı.”<sup>2132</sup> Bu ve benzeri diğer rivâyetleri ele alarak, Abdullah b. Mübarek, Saîd b. el-Müseyyib ve arkadaşları Allah yolunda sohbet ve kardeşliği tercih etmişlerdir.<sup>2133</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, sohbeti Cenâb-ı Hakk’ın bir nimeti olarak görmektedir. Ashâbın kalblerinin arasını Allah Teâlâ nasıl bir araya getirip aralarına üflet vermişse, sohbet de bu nimetin bereketiyle sûfilerin arasının telif edilmesinin bir neticesidir.<sup>2134</sup>

Sühreverdî, sohbetin gerekliliği hususunu ifade eden sûfi sözlerini de, nakleder.

“Muhammed b. el-Hanefiyye (r.h.): “İyi kişilerle dost olmayan, iyilerle birlikte bulunmayan kişi, beraber olduğu kimselerden nasibini alamayan kişi, Allah kendisine bir çikış yolu gösterinceye kadar akıllı bir kimse değildir.” demiştir.<sup>2135</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, sohbeti akıllı olmanın bir göstergesi olarak algılayan bu görüşü kitabına alarak desteklemiştir. Gerçektende iyi kişilerle dostluk kurup onlarla sohbet etmek akıllılık olduğu gibi bu hâldeki arkadaş ve dostlara sahip olup da onlardan hakkıyla istifade edememek de akılsızlıktır.

Bişr b. el-Hâris (ö.227/841) şöyle derdi: “Cenâb-ı Hakk, kendisine karşı itâatta kusurlu davranan kulu, dostlarından ayırır. Sâdıklar için, gerçek mânâda ve Allah için dost demek, Allah yolunda arkadaş olan kullar arasında onu her an Allah’a yönelten kişi demektir. Gerçek dost, şeyh gibi insana faydalıdır. İnsan aynen şeyhlerinden istifâde ettiği gibi arkadaşından da mânen istifade eder.”<sup>2136</sup>

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere Sühreverdî, sohbeti, gerçek dostun kişiyi daima Allah’a yönlendirmesinin bir vasıtası olarak görmektedir.

Sühreverdî’ye göre sohbet, arkadaşların veya ihvanın<sup>2137</sup> sağlayacağı, kusurlu kişinin kusurlarını giderecek bir yardım ve destektir.

“Kusurlu olan kişiyi Allah, kusurlarını giderecek biri ile arkadaş kılar. Değilse ona, mürîdleri arasında faydalanılacak arkadaşlar hazırlar. Burada anlatılan dostluk ve ünsiyet, insanlar arasındaki hemcins olma özelliğinden kaynaklanan ve umûmî bir yakınlık sebebi olan temayüllerden değildir. Aksine, yalnız Allah ile, Allah’tan ve Allah yolunda sırf O’nun rızası için yapılan dostluk demektir.”<sup>2138</sup>

2131 Âl-i İmran, 103.

2132 Enfal, 63.

2133 Sühreverdî, Avârif, vr.137b.

2134 Sahabî kelimesi ile sohbet aynı kökenden gelmektedir Ashâb Peygamberimiz (s.)’in sohbetiyle yetişmiştir. Rasulullah (s.) Ashâbını en yakın planda kendi modeline uygun olarak sohbet ortamında kişiliklerini dokuyordu. Yılmaz, H. Kamil, “Tasavvufî Açından Ashâb-ı Suffe”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 7, Ankara 2001, s. 21.

2135 Sühreverdî, Avârif, vr.138b.

2136 Sühreverdî, Avârif, vr.138b.

2137 Uludağ, Süleyman, “İhvan”, TDVİA, İstanbul 2000, c. XXI, s. 580.

2138 Sühreverdî, Avârif, vr.138b.



Sühreverdî, sohbetin faydalarını<sup>2139</sup> da izah eder.

“Muhakkak, ehli ile sohbet etmek, bâtındaki kapalı gözenekleri açar. Sohbetle insan, hadiselerin hakikâtini kavrar, güçlüklerin nasıl aşılacağını öğrenir.”<sup>2140</sup>

Anlaşıldığı gibi sohbet sayesinde kişi daha önce hiç düşünmediği farklı bakış açıları kazanmakta ve meydana gelen hadisâtı daha derinden ve değişik yönlerden tahlil etme imkanına kavuşmaktadır.

Sohbetin gerekliliği hususunda hemen hemen tüm mutasavvıflar hemfikirdir.

İbrahim Havâs (ö.291/903), salihlerle beraberliği kalb hastalıkları için şifa olarak kabul eder.<sup>2141</sup>

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996) ise, edebin elde edilmesini salihlerle beraberliğe bağlamıştır.<sup>2142</sup>

Hücvîrî ise sohbetin insan tabiatı üzerinde büyük bir tesiri olduğunu, onu bir hâlden başka bir hâle ulaştırıp kendisine yeni alışkanlıklar kazandıracaklarını öyle ki insanın sohbetle alim olacağını söyler.<sup>2143</sup>

Gazâlî (ö.505/1111) ise, nefsin gizli hastalıklarını nuranî basiretiyle teşhis ve tedavi eden bir şeyhin meclisine girip önünde diz çökerek ve onun güzel hâline nazar ederek, kendini tanımanın ve istikametini bulmanın gerekliliğini ifade eder.<sup>2144</sup>

Mevlânâ (ö.672/1273), sahabenin yıldızlar gibi karada da denizde de yol gösterici olmasının vahye mazhâr olan Hz. Peygamber (s.)'e arkadaş ve dost olmaları ve onun sohbetinde bulunmalarından kaynaklandığını söyleyerek, vahiy ve ilhama mazhâr olmuş kimselerle yani peygamberler ve velilerle arkadaş olmaya ve onların sohbetlerine katılmanın önemine dikkatleri çekmekte ve mürîdleri de dedikoduyu bırakıp, ilhama mazhar olan mürşid-i kâmillerin meclislerine davet etmektedir. Çünkü tasavvufî terbiyede

2139 Sohbetin faydaları için bkz: Bursevî, İsmail Hakkı, Tuhe-i Vesimiyye, Haz:Şeyda Öztürk, İnsan Yay., İstanbul 2000, ss. 164-6; Selvi, Kuran ve Tasavvuf, ss.377-91;Günaydın, Yusuf Turan, “Ali Behcet Efendi ve Risale-i Ubeydiyye-i Nakşibendiyye’si”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy. 17, Ankara 2006, ss. 223-4..

2140 Sühreverdî, Avârif, vr.137b; a.m., Vasiyet, vr.17b.

2141 Kuşeyrî, Risâle, s.148.

2142 Mekkî, Kutu’l-Kulûb, c.1, s. 158.

2143 Hücvîrî, Keşfü’l-Mahcûb, s. 405; Okudan, Rifat, “İnsanî Bir İnsiyak olarak Rabîta”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 210.

2144 Gazâlî, İhyâ, c. III, s. 99; Hazreti Mevlânâ da bu konuda şunları söyler:

“Hızır’ın yakınlığı, arkadaşlığı pişmiş balığı bile diriltti. O denizi yurt edindi.

Dost, dost ile beraber ülfet edince yüz binlerce gönül sırrı bilinir.

Dostun alnı levh-i mahfuzdur. Orada iki âlemin sırrı aşikar olur.

Dost gelse o, yol kılavuzu olur. Bu sebeple Hz. Peygamber (s.), ‘Benim sahabem yıldızlara benzer.’ (Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ, c.I., s. 147) buyurmuştur.

Yıldız denizde de karada da kılavuzdur. Onu gözet rehber odur.

Gözünü onun yüzüne tut, gönlünü ona yönelt. Beyhude dedikodu yolunun tozunu kaldırma!

Zira o tozlarla yıldız görünmez olur. Göz, sürçen dilden daha iyidir.

Ancak vahiyle konuşan dildir ki o, toz koparmaz, bilakis toz giderir.

Adem vahye mazhâr olunca sözü, ‘Allah ona isimleri öğretti.’ (Tevbe, 111) âyetine delil oldu.

Her şeyin ismi nasıl vaki olmuş ise gönlünden diline de öylece doğdu.

İhlama gördüğü için her şeyin hususiyet ve mahiyetini dili rahatça söylüyordu.

Bütün eşyaya münasip olan adı veriyordu. Korkağa aslan demedi.” Mesnevî, c.VI., 2665 vd.

sohbet, mürîdin bağlandığı müşîdin hâlini kazanabilmesi için önemli bir vasıtaadır. Sohbette şeyhin sözü mürîdin kalbine yerleşir. Şeyh, manevî emanetin bulunduğu yer durumundadır. Bu manevî emanet, mürîde sohbet vasıtası ile intikal eder. Nitekim Mevlânâ (ö.672/1273) da Şems-i Tebrizî ile sohbetinden sonra, Divan-ı Kebir ve Mesnevî gibi ölümsüz eserler vücuda getirmiştir.<sup>2145</sup>

Sohbetin faydası sadedinde Sühreverdî, kişinin sohbet ettiği insanların tecrübe ve bilgilerinden faydalanarak kendini geliştirebilmesini ve hayatın iniş ve çıkışlarına karşı daha donanımlı bir hâle gelmesini de gösterir.

“Maddî ve manevî âfetler konusunda insanların en âlimi, başına bu tür çok âfet gelen ve bunları bizzat yaşayan insandır” denmiştir. İlmin asaleti ve meseleye vâkıf olmanın ciddiyeti ile bâtın güçlenir. Âfetlerin gelmesi ve devam etmesi ile kişide sadâkat ve samîmiyet kuvvetlenir. Yerleşik hâle gelir. Bu musibetlerin menfî etkisinden imânî sayesinde kurtulur. Sohbet, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışma ile kalbin vücuttaki hâkimiyeti artar. Bedeni yönlendirecek hâle gelir. Ruhlar her türlü tehlikeden ve uğursuzluktan emin olur. Lüzumsuz ve faydasız alâkalardan sıyrılarak,<sup>2146</sup> Refîku’l-A’lâ olan Cenâb-ı Hakk’a teveccühe ve yönelmeye muvaffak olur.”<sup>2147</sup>

Görüldüğü üzere afetlere maruz kalmış ve bunlarla bir şekilde başa çıkmayı başarabilmiş bir kimse ile sohbetin, onun tecrübesinden faydalanmayı sağlayacağı düşünülmektedir.

Yine sohbetin birliktelik şuuruyla yapılan bir iş olması hasebiyle, ayrı bir bereketinin olduğunun altını çizen Sühreverdî, bunun da sohbetin diğer bir faydası olduğunu düşünür.

“Bir araya gelen ve toplu olarak çıkan seslerin göklere yükselmesi, ayrı ayrı ve cılız olarak çıkan seslerin de hedefine ulaşmaması ve istenileni gerçekleştirmemesi bu hakikati gösteren bir delil olabilir.”<sup>2148</sup>

Sühreverdî, bu sözleriyle sohbetin birlik ve beraberlik duygusunun bir tezahürü olduğunu, bunun da ayrı bir bereketi olduğunu ima etmektedir. Bilinen bir gerçektir ki İslam cemaat dinidir ve bir çok evâmîr-i İslamiyye en mükemmel olarak cemaatle ifa edilebilmektedir. Hacc, Cuma ve bayram namazları, beş vakit namaz bir cemaatin mevcudiyetini zorunlu kılan ibadetlerden başlıcalarıdır.

Sohbetin bir diğer faydası olarak da Sühreverdî, Hakk ile sohbet etmeye güç yetiremeyen buna güç yetirenenle sohbet etmesinin de Hakk ile sohbet mesabesinde sayılacağını ifade eder.

Radiyyuddin Ahmed b. İsmail’in Ebû Bekir et-Tilimsânî’den naklen aktardığı şu sözü bu düşüncesinin bir delili olarak arz eder: “Allah’la sohbet edin. Buna gücünüz yetmiyorsa Allah’la sohbet eden kimselerle sohbet edin. Onların sohbetinin bereketi sizi Allah ile sohbet seviyesine ulaştırabilir.”<sup>2149</sup>

2145 Gül, Hâlim, Mevlânâ’nın Kuran’daki İşari Tefsiri, basılmamış doktora tezi, s. 94.

2146 Sühreverdî, Vasiyet, vr.17b.

2147 Sühreverdî, Avârif, vr.137b.

2148 Sühreverdî, Avârif, vr.137b.

2149 Sühreverdî, Avârif, vr.139a; a.m., Risâle fi’s-Sülûk, vr 96a.

Anlaşıldığı gibi, sohbetten maksat Allah ile sohbet etmektir. Sohbetin en efdali de budur. Ancak yine ehlinin malumudur ki Allah ile sohbet kolay ele geçecek bir şey değildir. Bu durumda bir kişi Allah ile sohbet makamına ulaşmış bir sûfi ile sohbet edince Allah ile sohbet etmiş gibi olmaktadır.

Yine Sühreverdî, şeyhi ve amcası Şeyhimiz Ziyâuddin Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî (ö.490/1097)'nin, Ali b. Şehrin'den şu sözünü nakleder: "Allah'la dost olup ünsiyet etmek (el-ünsü billâh), Allah'ın velî kulları ile ünsiyet etmek ve onlara madden ve manen yakın olmak, Cenâb-ı Hakk'la ünsiyet etmek demektir. Onlar, sözü, sohbeti ve davranışları ile insana tesir ederek,<sup>2150</sup> onu Allah'a yaklaştırırlar."<sup>2151</sup>

Yukarıda da izah edildiği gibi, Allah'ın velî kullarıyla dost olup ünsiyet kurmak ve onlarla sohbet etmek Allah ile sohbet etmek ve ünsiyet kurmak olarak açıklanmaktadır. Sohbetin önemi ve faydası sadedinde söylenebilecek son nokta budur.

Sohbet edilecek kişinin hâlinin nasıl olması gerektiğiyle ilgili tartışmada şu nakil bize bir fikir verebilir.

Zünnûn Mısırî (ö. 245/859) 'ye kiminle sohbet edilmesi daha uygundur diye sorulunca; "hastalığında seni yoklayan, günah işlediğin zaman senin için tevbe eden kimseyle" şeklinde cevap vermiştir.<sup>2152</sup>

İşte bu nokta sohbetin kimlerle yapılacağını açıklama sadedinde kayda değer bir durumdur. Böyle bir sohbetin Hakk'la yapılan bir sohbet olarak nitelendirilmesi yanlış olmayacaktır.

Sohbetin sâliki ruhen iyileştirecek bir ilaç olduğunun ve hâlinde inkişaf sağlayacak bir nimet sayıldığına altını çizen Sühreverdî, bu konuda şunları kaydeder:

"Sâlih ve sâdiklarla yapılan her görüşme, mürîdin hâlinde inkişâf sağlar.<sup>2153</sup> Ricâlullâh'ın lâfızları ve sözleri kadar, nazarları ve hâlleri de müessirdir."<sup>2154</sup>

Görüldüğü üzere sohbet, mürîdin hâlinde inkişaf sağlamaktadır. Sohbetinde şeyhin veya sadık ihvanın sözlerinin sâlikin kalbine inşirah vereceği ve nefsinin zehrinden onu koruyacağı düşünülmektedir.

Yine sohbetinde söz ve davranışlar yanında şeyhin nazarı da vardır. Nazarın etkisi sadedinde, "Sıdk makamına ermiş siddîk, sâdik kimselerle söz ve kâl lisânından çok, fiil ve hâl lisânıyla konuşur."<sup>2155</sup> Sâdik mürîd, siddîkın vâridatında, halvet ve celvetinde, kelâm ve sükûtundaki tasarruflara bakacak olursa nazar tarîkiyle istifâde etmiş olur. Bu bakış, hâl ve fiilleri mülâhaza sûretiyle istifâde sağlar."<sup>2156</sup> diyen Sühreverdî, "İlimde rüsûh kazanmış âlimlerin ve ermiş velîlerin nazarı bir panzehir gibi müessirdir. Böyleleri, sâdik bir mürîde nazar ettiğiinde nûr-ı basîretleri, sâliki hüsn-i istidat sâhibi yapar; Allah Teâlâ'nın evâhib-i

2150 Sühreverdî, Vasîyet, vr.17b; a.m., Risâle fi's-Sülûk, vr 96a.

2151 Sühreverdî, Avârif, vr.139a; a.m., Risâle fi's-Sülûk, vr 96a.

2152 Serrâc et-Tûsî, Lüma', s,182; Kuşeyrî, er-Risâle, s.297.

2153 Sühreverdî, Vasîyet, vr.17b.

2154 Sühreverdî, Avârif, vr.37b.

2155 Sühreverdî, Risâle fi's-Sülûk, vr 96a.

2156 Sühreverdî, Avârif, vr.37b.

sübhânîsine lâıyk hâle getirir. Bu mânevi alış-veriş sâyesinde sadık mürfidin sevgisi, ermiş velinin gönlüne düşerek ona basiret ve muhabbet nazarıyla bakışı, ona güzel bir hâl kazandırarak hoş bir tesir icrâ eder.”<sup>2157</sup> diyerek bu konuyu izah eder.

Anlaşılacağı üzere sohbetteki sözler ve davranışlar kadar etkili olan kamil bir şeyhin nazarı, sâlikin manevî inkişafını temin eden önemli bir unsurdur.

Sohbetin, sâlikin manevî eğitiminde önemli bir unsur olduğunu düşünen Sühreverdî, bu konuyu şu şekilde açıklar:

“Allah’ın kendilerine başlangıçta sohbeti müyesser kıldığı kimseleri, Cenâb-ı Hakk önce tarikatına girebileceği âlim bir şeyh nasip ederek irâdesini ona teslim ve sohbetlerine devam sûretiyle âdetlerini ibâdete çevirerek tahkik derecesine erdirir. Sohbetten böylesine nasip alan için sefer haramdır. Böylesi için sohbet, kastettiği her türlü seferden ve fazîletten daha hayırlıdır. Kendisini böylesine güzel hâllere ve sağlam azimetlere çağırın bir zâtın sohbetinden hissedâr olanların seferi ihtiyâr ederek onun sohbetinden ayrılması haramdır.”<sup>2158</sup>

Görüldüğü üzere bu vasıftaki bir şeyhin sohbetinin, her türlü seferden hayırlı olacağını vurgulamaktadır. Hatta böyle bir sohbeti terk etmenin sâlik için haram olacağını ifade etmektedir.

Böyle bir sohbetin faydasını ise şu sözlerle dillendirir.

“Mürîd, sıdk sıfatını Allah’tan bilerek hâcetini kendisine fayda sağlayabilecek olana; yâni Allah’a arz ederse, Allah onu siddîk kulları cihetine sevk eder. Tâ ki onların lâtif hâli ve güzel sözleri onu teyit etsin, nazarları onu yetiştirsin, mânevi hâlleri ona tesir etsin, sohbetleri onun kemâlini artırsın. Hikmetin gereğini yerine getirmek için esbaba sarılmak husûsunda sünnetullah’ın icrâsı sohbetin kolaylığına bağlıdır. Böylece az sözle çok tesir meydana gelir, görüşme ânındaki sohbet onu başkalarından müstağni kılar. Böylece azdan çoğu anlar, az bir sohbet, çok nasip yanında ona yeterli olur çokça görüşmek onu seferlerden müstağni kılar. Böyle hâl sâhibi birinin nûrunun tesiri, kâinâtın âsârını ve değişik hâdiselerini seyretmeye bedeldir.”<sup>2159</sup>

Anlaşılacağı üzere sohbetin bu şartları taşıyan az bir miktarı bile sâlikin hâline büyük katkılar sağlamak ve onu hâl sahibi olan şeyhin nurunun tesiri ile nurlandırmaktadır.

Sühreverdî, sohbetin faydalarını sayarken, kişinin tevazu ehli bir kamil şeyhe ittiba ve hâlinin inikası<sup>2160</sup> sebebiyle tevazu duygusunu elde edebileceğini<sup>2161</sup> de sözlerine ekler.

“Kalbinin tevâzû hisleriyle dolu olmasını isteyen sâlihlerin sohbetine devam etsin ve onlara hürmette kusur göstermesin. Kişi sâlihlerin aşırı tevazuu sayesinde onlara uyarak büyüklük gösteremez.”<sup>2162</sup>

2157 Sühreverdî, Avârîf, vr.37b.

2158 Sühreverdî, Avârîf, vr.38b; a.m., Vasiyet, vr.17b.

2159 Sühreverdî, Avârîf, vr.39b.

2160 Selvi, Kuran ve Tasavvuf, s. 378.

2161 Gürbüz Ahmet, Harabede Define, İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 112-3.

2162 Sühreverdî, Avârîf, vr.79a; a.m., Risâle fi’s-Sülûk, vr 96a.

Sühreverdî, sözü dinlenen hâl sahibi kamil bir şeyhin sohbetine katılmanın, kişinin tek başına yapacağı nafil ibadetten daha hayırlı ve efdal olduğunu düşünür:

“İkindiden sonra artık nafil ibadet vakti gitmiş, geriye tilavet ve zikir zamanı kalmıştır. Bundan daha faziletli ve kişinin tek başına yapacağı zikir ve tilavetten daha etkili şey, kişiye dünyadan zühd kazandıracak, sözünü ve davranışlarını düzeltecek, kendisine güvenen ve teslim olanların azm ü sebatlarını takviye edecek müttaki ve zâhid bir alimin meclisinde bulunmak, sohbetlerine iştirak etmektir. Bu tür sohbetler, söyleyen ve dinleyenin niyeti sağlam olduğu takdirde, kişinin tek başına yapacağı zikirden daha faziletlidir. Böyle bir meclis yoksa veya bir mazereti sebebiyle bu tür bir sohbe katılmıyorsa muhtelif nafil zikirlerle meşgu<sup>1</sup> olarak vaktini değerlendirmesi gerekir.”<sup>2163</sup>

Görüldüğü üzere, kişinin böyle bir sohbeti kendi başına yapacağı nafil ibadetten ve hatta zikirden bile üstün tutması ve bundan faydalanmaya çalışması tavsiye edilmektedir.

Sühreverdî, sohbetin sakıncaları bulunduğunu da ifade eder. “Sohbetin faydası sadedinde sıraladığımız tüm hususlar ancak sadık bir şeyh ya da Hakk’a yönelmiş ihvan ile yapılan sohbet hakkındadır. Yoksa mutlak manada sohbetin faydasından bahs olunamaz. Kötü arkadaşla sohbetense uzlet ve halvet, sûfiyyenin tercihidir.”<sup>2164</sup>

Görüldüğü üzere kötü arkadaşla sohbet, faydadan ziyade yakıcı bir zehir ve düşmanlığın ta kendisidir. Nefsin kendisiyle azgınlık ve zulmetini artırdığı bir arkadaşla sohbetten kaçınmak gerekmektedir.

“Yakınlık duyduğu ve sevdiği şahsın hâllerini ve davranışlarını şeriat terazisi ile tartsın. Arkadaşının durumunu dosdoğru buluyorsa, kendisini iyi bir hâl ile müjdelesin. Kendi aynasını Cenâb-ı Hakk parlak ve pürüzsüz kıldığı için, ona kardeşinin aynasında iyi hâlin güzellikleri gözük müştür. Aksine arkadaşının davranışlarını yanlış bulmuşsa, nefsin kınayarak ve itham ederek kendine dönsün. Çünkü, ona kardeşinin aynasında kendi durumunun kötülüğü gözük müştür. O takdirde gerek arkadaşından gerekse kötü huylarından aslandan kaçır gibi kaçması gerekir. Aksi hâlde bu iki şahıs, birbiriyle arkadaş olduğu ve sohbet ettikleri zaman davranışlarındaki kötülük ve zulmet daha da artar.”<sup>2165</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, kötü arkadaştan ve onunla hemhâl olup sohbet etmekten aslandan kaçır gibi kaçmayı<sup>2166</sup> salık vermektedir. Bu sâlikin nefs tezkiyesinde kendini koruması için önemli bir husustur.

Bununla beraber sohbetin sakıncaları konusunda daha özel bir durumu da izah eden Sühreverdî, sadık bir mürîdin salihlerle beraberliğinden olumsuz etkileneceğini ifade eder:

“Sâdik ve samîmî bir mürîd, fasitlerle bir arada bulunmaktan daha çok, sâlih ve iyi kimselerle beraber olmakla bozulur. Bu husus şöyle açıklanabilir. Böyle bir zat, yollarının

2163 Sühreverdî, Avârif, vr.131a.

2164 Sühreverdî, bu hususu oğluna yaptığı vasiyetinde açıkça ifade eder. Sühreverdî, Vasiyet, vr.17b; a.m., Risâle Fi’s-Sülûk, vr. 96a. Tasavvufta sâlike şerhlerle, dünya ehli ve zenginlerle sohbet edilmemesi tavsiye edilir. Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Cevâmiü’l-Adâbi’s-Sûfiyyeti, s. 62, 69, 85; Selvi, Kuran ve Tasavvuf, s. 379.

2165 Sühreverdî, Avârif, vr.137a.

2166 Sühreverdî, Vasiyet, vr.16b.

kötülüğünü bildiği fasitlerden kaçınır. Dolayısı ile zararlarından emin olur. Aralarındaki iyilik bakımından benzerlik bulunması dolayısı ile meylettği, fakat iyiliklerinin kendilerini gurura sevk ettiği ve aldattığı sâlih kimselerle beraber olunca, kendiliğinden tabî bir eğilim ve fitrî bir yakınlık meydana gelir. Onlarla, gerçek mânâda Allah için sohbet arasına bu aldatıcı yakınlık girer. Böylece o kimsede bunların arasında kaldığı sürece gevşeklik zuhur eder ve hedefine varmaktan geri kalır. Kendisine, emeline ve hedefine varmaktan alıkoyan sohbet ve arkadaşlıktan kaçınınsın. Bu yüzden bazı kimseler “Tanıdıklarımın ve yakınlarımdan gördüğüm kötülüğü kimseden görmedim!” demişlerdir.”<sup>2167</sup>

Anlaşılabacağı üzere Sühreverdî, sâlikin salih arkadaşlarıyla beraber olması hâlinde bile, daima hâlini murakabe altında tutmasının gerekli olduğunu düşünmektedir. Kötü insanların durumunu bildiği için onlardan uzak durarak kötülüklerinden emin olan sâlik, salih arkadaşlarının hâllerindeki gevşekliğin farkına varamaması neticesinde kendi hâlinde de bir gevşeklik zuhur edebileceğini ve buna dikkat etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Burada ölçü kendisini, emeline ve hedefine varmaktan alıkoyan sohbet ve arkadaşlıktan kaçınmaktır.

Sühreverdî, bir kısım sûfilerin bu gerekçelerle sohbetten kaçındıklarını ifade eder ve bu duruma örnek olabilecek bir hadiseyi nakleder:

“Anlatılan gerekçelerle seleften İbrâhim b. Edhem (ö.161/778), Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781) ve Fudayl b. İyad (ö.187/803), Süleyman el-Havvâs gibi kimseler sohbeti benimsememiş, fazileti uzlette ve yalnızlıkta görmüşlerdir. Süleyman el-Havvas’tan nakledildiğine göre O’na: “İbrahim b. Edhem (ö.161/778) geldi. Onu karşılamayacak mısın?” denildiğinde şu cevabı vermiştir. “İbrahim b. Edhem (ö.161/778)’i karşılamaktansa yırtıcı aslanlarla karşılaşmayı ve onları karşılamayı daha çok severim. Çünkü ben onu gördüğümde, ona karşı güzel sözler söylerim. Nefsimin en güzel hâllerini ortaya koyarım. Bu ise fitnenin ta kendisidir.” Bu söz nefsinin ve nefsinin ahlâkını bilen bir kimsenin sözüdür.”<sup>2168</sup>

Sühreverdî, sohbetin sakıncaları babında ihtilattan da bahseder. Sadakatin azlığını ihtilata bağlayan Sühreverdî, ağıyar ile ihtilâtın sâlike büyük zarar vereceğini düşünür.

“Sadâkatin azlığı, ihtilât ve başkaları ile haşır neşir olmanın çokluğundandır. Ona en faydalı olan şey, susmak ve kulağını insanların sözlerine tıkamaktır. Çünkü gönül, muhtelif sözlerle etkilenerken değişir. Bu kişi, kâmil mânâda zâhid ve takva hakikatlerine sahip olarak bilinmeyen kişileri asla tanımaz. Faydasız kişileri tanımaması ona hayır kapılarını açar.”<sup>2169</sup> Mübtedîlerin iç dünyası, her türlü nakış ve işlemeyi kabul eden mum gibidir.”<sup>2170</sup>

Görüldüğü üzere sâlikin ehl-i dünya ile sohbetinin onun her nakışı kabul edebilecek safiyette bulunan gönlünü kirleteceğini ve kalbinin duyduğu muhtelif sözlerden bulanabileceğini ifade eden Sühreverdî, bu manada sohbetten kaçınmanın gerekliliğini savunur.

2167 Sühreverdî, Avârîf, vr.137a.

2168 Sühreverdî, Avârîf, vr.137a.

2169 Sühreverdî, Vasiyet, vr.16b.

2170 Sühreverdî, Avârîf, vr.174a.

Sühreverdî, sohbeti üç kısma ayırır:

1-Senden üstün olanla sohbet, bu hakikatte hizmettir.

2-Senden aşağı olanla sohbet, bu tâbi olunana şefkat ve rahmeti, tâbi olana da vefayı ve hürmeti gerekli kılar.

3-Denkler arasındaki sohbet, bu da isara ve fütüvvete bağlıdır.<sup>2171</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, sohbeti muhatabın durumuna göre sınıflandırmıştır. Kişinin kendisinden üstün bir makamda bulunanla sohbetini hakikate hizmet olarak niteler ki bu ondan faydalanmayı ve edebe riâyeti teşvik içindir. Yine kişinin kendisinden alt makamda bulunan birisiyle sohbeti şefkat ve merhametin bir tezahürü ve onu irşâd etmenin bir yolu olarak görür. Bu durumda tabi olunana hürmet ise küçüğün vazifesi olmaktadır. Makam olarak denk bulunanlar arasındaki sohbet ise kişinin, kardeşini kendi nefesine tercih etmesi ve fütüvvet âdâbına riâyetle kardeşine hürmet ve hizmete riâyet etmesini gerekli kılar.

“Rütbece kendisinden yüksek bir kişi ile sohbet edenin edebi ondan yüz çevirmeyi terk etmek, sâdır olan kusuru güzel bir şekilde tevil etmektir. Kendinden aşağı bir kişi ile sohbet ettiğin zaman onun hâlindeki, bir noksanlıktan dolayı onu uyarmaman, onun sohbetine senin ihanet etmendir.”diyerek bu hususu izah eden Sühreverdî, örnek olarak da adamın birinin İbrahim Edhem (ö.161/778)’e arkadaş olduğunu, İbrahim ondan ayrılmayı isteyince, adam da ona: “Eğer bende bir ayıp gördü isen beni uyar” dedi. İbrahim’in de “Ben senin bir ayıbını görmedim, çünkü hep sana sevgi gözü ile baktım. Senden gördüğümü iyiye yorumladım. Kendi ayıbını benden başkasına sor.” dediğini anlatır.<sup>2172</sup>

Bu örnekte İbrahim b. Edhem (ö.161/778)’e arkadaşlık yapan kimsenin makamının ne olduğunu bilemesek de İbrahim b. Edhem (ö.161/778) ona kendisinden üstün olana yapılan muameleyi yapmış ve onun her davranışını güzel bir teville yorumladığından, onun, kusurlarını başkasından sormasını istemiştir.

Sühreverdî, sohbeti değil de uzleti tercih eden sûfilerden bahseder. Bu düşüncenin temel dayanağı Hazreti Peygamber (s.)’in şu hadisidir:

Ebu’l-Feth el-Mevsilî’nin Abdullah b. Mesûd (r.)’den rivâyet ettiğine göre, Hz. Peygamber (s.): “İnsanlar üzerine, dinine bağlı kimsenin dininden emin olamayacağı bir zaman gelecek. O zaman bu tehlikelerden ancak, dinini korumak üzere bir köyden diğerine, bir dağdan öbür dağa göç eden, peşindekileri şaşırtmak için saklanan, tilki gibi bir inden diğer ine girenler kurtulacak” buyurmuş ve kendisine: “Bu durum ne zaman vuku bulacak yâ Rasûlallah?” diye sorduklarında şu cevabı vermiştir: “Maişetler masîyetle, geçim haram yollardan sağlandığı zaman. İşte bu zaman gelince, bekârlık helâl olur.” Bunun üzerine ashâb-ı Kiram: “Evlenmekle emir olduğumuz hâlde bekârlığın helâl olması nasıl olur yâ Rasûlallah?” diye sormuşlar. Efendimiz de şöyle buyurmuştur: “Bu durum, kişinin helaki ana-babası elinde olduğu zaman gerçekleşir. Ana-babası yoksa

2171 Sühreverdî, İrşâd, vr. 30b.

2172 Sühreverdî, İrşâd, vr. 31a.

karısı ve çocuklarının, karısı ve çocukları da yoksa akrabalarının elinde kişi helak olduğu zaman mümkün olur.” Ashâb-ı Kiram: “Bu nasıl olur ya Rasûlallah?” diye tekrar sormuşlar. Efendimiz de şöyle açıklamıştır: “Bu kimseler onu maişet darlığı ve dar gelirlilik gibi sebeplerle ayıplarlar. O da kaldıramayacağı bir yükün altına girer. Böylece bunlar o kimseyi helak edici gelir ve kazanç yollarına sürüklemiş olurlar.”<sup>2173</sup>

Zikredilen Hadis-i Şerifi, insanlardan uzak durmak ve kişinin dinini kurtarmak için evlilik de dahil olmak üzere tüm sosyal yaşamdan uzaklaşmak şeklinde yorumlayan bir kısım sûfiler, sayıca az olmakla birlikte uzlet tercih etmişler ve hayatlarında da bunu tatbik etmeye çalışmışlardır.

Yine bu düşüncenin savunucuları Kur’ân-ı Kerim’den İbrahim (a.s.)’ın kavminden ve tapıklarından ayrıldığını belirten âyeti uzlet için delil olarak gösterirler.

“Cenâb-ı Hakk, Hâlîl İbrâhim (a.s.)’den haber vererek şöyle buyurmuştur: “Sizden de, Allah’tan başka yalvardıklarınızdan da ayrılıyor ve yalnız Rabb’ime yalvarıyorum.”<sup>2174</sup> Böylece İbrâhim (a.s.) kendi kavmine karşı uzletten yardım istedi. Onlardan ayrılarak yalnızlığı tercih etti.”<sup>2175</sup>

Burada anlatılan husus kafir bir kavmin inançlarından ve onlarla beraber olmaktan ayrılarak dinini yaşayacağı başka bir ortama gitmesidir. Ancak uzlet savunular için bu âyet delil olarak görülmüştür.

Ebû Bekir el-Verrâk’ın: “Hz. Adem (a.s.)’dan günümüze kadar fitnelerin ortaya çıkması ihtilâttan, insanların başkaları ile haşır neşir olmasından kaynaklanmıştır. Ancak bu ihtilâttan uzak ve selamet in o şeyden olduğu, bunun dokuzunun sükût ve suskunlukta, birinin de uzlette bulunduğu ileri sürülmüştür. Halvet asıl ve dâimî, ihtilât ise geçici ve arızidir. Sen asıl ve devamlı olanı seç. İnsanlarla ihtiyacını giderecek kadar bir arada ol. Onlarla toplu hâlde bulunduğunda mutlaka elinde bunu gerektirecek bir delil, zaruri bir sebep olsun. İnsanlarla birlikte olduğun zaman da sükût ve suskunluk yolunu seç. Muhakkak ki sükût asıl ve devamlı, konuşmak ise geçici ve arızidir. Meşru bir gerekçen ve sağlam bir delilin varsa konuş, aksi hâlde sus. Sohbetin tehlikeli tarafları çoktur. Kul bu hususta bilgilerini artırmak, ihtilâttan ve çok sohbetten sakındıran haberleri, rivâyetleri bilmek ve bu konudaki malûmatını artırmak ihtiyacındadır.”<sup>2176</sup> şeklindeki sözü de sohbeti değil de uzlet tercih edenlerin düşüncesini yansıtır.

Görüldüğü üzere el-Verrâk, ihtilatın zararlarından ve insanlarla beraberliğin kişiye olumsuz etkilerinden bahsetmektedir. İnsanlarla ancak zaruret miktarı beraber olmayı tavsiye eden el-Verrâk, bunun dışında kişinin dinini korumasının ancak susmak ve uzletle mümkün olabileceğini ifade etmektedir.

Burada şu hususu belirtmek yerinde olacaktır. Bizim kaçınılmasını tavsiye sadedinde zikrettiğimiz tüm ihtilatlar ağıyar ile olan beraberliklerdir. Uzlet de bu anlamda avâmdan

2173 Buhârî, Tabîr, 1; İbn Hanbel, VI, 233.

2174 Meryem, 48.

2175 Sühreverdî, Avârif, vr.137a.

2176 Sühreverdî, Avârif, vr.137a.



uzak kalmaktır.<sup>2177</sup> Yoksa sadık ve hâl sahibi kamil bir şeyhin sohbetinden uzlet bizce nefsin bir oyunu ve kişiyi bedbahtlığa sürükleyen bir yanımadır.

Uzlet konusunu yeri gelince genişçe işleyeceğiz ama bu anlamda uzletin nasıl algılandığı ile ilgili birkaç cümle kaydetmekte de yarar görüyoruz.

“Uzlet, farz ve fazilet olan uzlet olarak ikiye ayrılmıştır. Farz olan uzlet şerden ve şerli kimselerden, fazilet olan uzlet de, lüzumsuz ve faydasız işlerle bunları âdet hâline getirmiş kimselerden uzak durmaktır.”<sup>2178</sup>

Görüldüğü üzere uzletin farz olan ve fazilet olan iki türü bulunmakta ve bunların ikisi de bizim izah ettiğimiz gibi zararlı veya en azından faydasız ve lüzumsuz işlerden ve kişilerden uzaklaşma olarak algılanmıştır. Bizzat yarar olan ve kişinin manevî inkişafını sağlayarak ruhî tekamülüne katkı sağlayacak bir hâl ve kal sahibi şeyhin sohbeti uzlete tercih edilmelidir.

“Genel bir vasıf olarak insanda, kendi cinsine karşı duyduğu bir temayül, hissettiği bir yakınlık vardır. Konunun uzmanı olan kişi bu gerçeği kavrayınca Cenâb-ı Hakk, genel temayüllerden nefsinin kurtarması, tabii meyillerden sıyrılarak ulvî hedeflere yükselmesi ve ruhlarla ülfet edebilmesi için onun gönlüne halvet ve uzlet sevgisini ilham eder. Nefsinin bu alâkalarından tam mânâsı ile sıyrabildiği zaman, ruhu, nefhâ-i ilâhî ile kopup geldiği kendi alemindeki hemcinsleri ile yavaş yavaş ülfet etmeye başlar. Daha sonra Cenâb-ı Hakk o ruhları, mahlûkat arasına ve onlarla ihtilâta tertemiz olarak iade eder. Nefsler, ruhların nuru ile aydınlanıp tertemiz hâle gelince, onlarda “ülfet etme ve ülfet edilme” özelliği en üstün derecede tezahür eder. “Ülfet eden ve ülfet edilen” kişilere göre ülfet, en önemli işler arasına girer. Bu durum uzlete çekilen kişinin “âlif ve me’lûf” olduğuna delâlet eden en açık delillerdendir. Böylece uzlet ve sohbetin hakikatini bilmediği hâlde mutlak mânâda uzleti kötü gören ve ülfet konusunda yanlışlık yapan kimsenin hatâsı giderilmiş olur. Yeri ve zamanı geldi mi uzlet, yeri ve zamanı geldiğinde de sohbet tercih edilir.”<sup>2179</sup>

Anlaşıldığı gibi insanda hemcinslerine karşı fitrî olan bir temayül vardır. Kişi kendisinde var olan bu temayülün tabiatından kaynaklandığı gerçeğini kavrayınca uzlet duygusu kalbine düşmekte ve bu surette nefsinin alakalarından ve bu tür fitrî temayüllerden kurtulur. Arınmışlığı arttığı oranda tekrar hemcinsleriyle ülfet makamına döner.

Burada anlatılmaya çalışılan konu mutlak manada sohbetin veya mutlak manada uzletin zararlı olduğu değil, bunların kişisel gelişimde takip edilmesi gereken evreler olduğu hususudur.

Bunun için de yeri geldiğinde uzlet, yeri geldiğinde sohbet tercih edilecek farklı yollar olarak kabul edilmiştir.

Sühreverdî, bu konuda Allah’a en yakın insanın insanlarla ülfet eden kişi olduğunu ifade eden bir Hadis-i Şerifi nakleder:

2177 Sühreverdî, Vasîyet, vr.17b.

2178 Sühreverdî, Avârif, vr.137a; a.m., Risâle Fî’s-Sülûk, vr. 96a.

2179 Sühreverdî, Avârif, vr.138a.

“Sizden Allah’a en sevgili ve en yakın olanınız, başkaları ile kaynaşan ve kendisi ile kaynaşılabilen insandır. Mü’min de başkaları ile dost olan ve kendisi ile de dostluk kurulabilir.”<sup>2180</sup>

Buradaki bir inceliğe dikkat etmek lâzımdır. O da Allah için uzlet ve yalnızlığı tercih eden ve toplumdan uzak tek başına yaşayan kimseden, başkaları ile dost olma ve kendisi ile dostluk kurulabilme özelliğinin gitmemesi gerçeğidir. Hz. Peygamber (s.) burada, insanda doğuştan bulunan ahlâkî bir yapıya işaret etmiştir. Böyle bir ahlâk, ehliyet ve kabiliyet bakımından yetkili olan herkesin yanında kemâle erebilir. İnsanlar arasında bu vafsa en fazla sahip olanlar önce peygamberler sonra da velîlerdir. Hepsî içinde ülfet bakımından en üstün olanı da şüphesiz peygamberimizdir. Hangi peygamberin çevresi ile ülfeti daha çok ise, ümmeti o kadar çoktur. Peygamberimiz ise onlar içinde ülfeti en üstün, ümmeti de en çok olandır.<sup>2181</sup>

Görüldüğü gibi insanın tabiatında varolan ülfet etme ve edilme duygusu sohbetin temel kaynağını oluşturmaktadır. Ancak bu noktaya gelmeden kişinin Allah ile kurbîyyet sağlaması, onun sohbetinin değerini artıracaktır. Belki de işte bu kurbîyyetin sağlanmasında uzlet tercih edilecek bir uygulama olarak kabul edilebilir.

“Ülfet etme ve ülfet edilme” özelliği konusunda Cenâb-ı Hakk, Habîb-i Ekrem’ini ikaz ederek şöyle buyurmuştur: “Eğer sen kaba ve katı yürekli olsaydın, çevrendeki (insanlar) dağılır giderdi.”<sup>2182</sup> Böylece Cenâb-ı Hak uzlet ve halvetin “Ülfet etme” özelliği ile birlikte yapılmasını istemiştir. Bu özellik kimde daha çok ve üstün derecede bulunursa, başlangıçta uzlet ve toplumdan uzak tek başına yaşamayı daha çok tercih eder. Bundan dolayı Allah, Hz. Peygamber (s.)’e özellikle vahiy gelmeden önceki ilk günlerde halveti daha çok sevdirdi. Zaman zaman Hirâ mağarasına kapanır, geceler boyu Rabbine ibâdet ederdi. Uzlet tercih etmek “Ülfet etme ve ülfet edilme” özelliğini gidermez. “Ülfet etme ve edilme” faziletine ermek isteyen ve uzletin bu vasfı giderdiğini ileri sürerek terk eden kimseler, hatâyâ düşmüştür. Bu yanlış bir değerlendirmedir. Uzlet tercih etme, “ülfet etme ve edilme” vafına en üstün derecede sahip olan peygamberlerin yoludur.<sup>2183</sup>

Anlaşılacağı üzere Sühreverdî, uzlete duyulan ihtiyacın kişideki ülfet duygusunun miktarıyla doğru orantılı olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda kimde ülfet etme ve edilme özelliği fazla ise onun başlangıçta uzlet daha yoğun olmakta ve buna daha fazla ihtiyaç hissetmektedir. Buna misal olarak da Hazreti Peygamber (s.)’in vahiy gelmeden önce Hira mağarasında uzlete çekilmesini anlatır.

Netice olarak sohbet ve halvetin faydaları ile bu durumlarda sakınılması gereken noktaları, şu şekilde ifâde etmek mümkündür.

“İnsanın tek başına; halvet veya uzlette yaşaması, yanında kötü arkadaşın bulunmasından hayırlıdır. Kişinin iyi ve temiz arkadaşlarla birlikte olması ise, uzlette tek başına yaşamasından hayırlıdır.”<sup>2184</sup>

2180 İbn Hanbel, c.II, 400, c.V, 335; Sühreverdî, Avârif, vr.138a.

2181 Sühreverdî, Avârif, vr.138a.

2182 Âl-i İmran, 159.

2183 Sühreverdî, Avârif, vr.138a.

2184 Sühreverdî, Avârif, vr.139a.

Sühreverdî, sohbet ve kardeşliğin âdâbından da geniş şekilde bahseder. Şimdi bunları inceleyelim.

1.Kardeşlerin hatâsını görmezlikten gelmek, nasihati gerektiren yerde birbirlerine doğru yolu göstermek, arkadaşının yanlış davranışını ve ayıplarını gizlemek, bir kusuru görüldüğünde onu açıkça ikaz etmek, sohbet ve kardeşliğin edeplerinden kabul edilmiştir.<sup>2185</sup>

Sühreverdî bu hususla alakalı olarak Ömer b. Hattâb (r.)'ın: "Bana hatâlarımı ve ayıplarımı gösteren kişiye Allah merhamet etsin." şeklindeki sözünü nakleder. Bu davranış, herkesin ayıplarını ve kusurlarını gösteren ikaz eden kişiye karşı göstermesi gereken umûmî bir esastır.

Yine Câfer b. Berkan'ın; "Davranış veya söz olarak hoşuna gitmeyen hatâ ve kusurlarımı yüzüme söyle! Beğenmediği hareketlerini, kardeşinin yüzüne dostça söylemeyen kişi nasihat ve iyilik etmiş olmaz." dediğini nakleder ve "Samimi ve gerçek dost, kendine her zaman doğru söyleyeni sever. Yalancı ve sahte arkadaş ise kendisine nasihat eden arkadaştan hoşlanmaz.Ne var ki bu herkesin ortasında değil, gizli bir yerde yapılmalıdır." diyerek uyarır.<sup>2186</sup>

2. Kardeşlerine hizmet etmek ve onlardan gelecek olan her türlü sıkıntıya severek katlanmak: Böylece dervişin kabiliyet ve samimiyeti anlaşılmış olur.<sup>2187</sup>

Sühreverdî, kardeşliğin âdâbından olarak ondan gelecek her türlü sıkıntıya, ona minnet etmeksizin katlanmak olduğunu ifade eder. Bununla beraber tasavvufta kardeşine sıkıntı olmak da hoş karşılanmamıştır. Bu anlamda 'bâr olma yâr ol' deyimini meşhur olmuştur.

3.Elindeki mal ve mülkü kendilerine ait görmemek: Onların bu konudaki tutumlarını İbrahim b. Şeybân: "Biz, benim takunyalarım, benim takunyalarım, diye söze başlayan biri ile arkadaşlık etmezdik." şeklinde ifade etmiştir.<sup>2188</sup>

Tasavvufî anlayışta mal ve mülkün gerçek sahibi Allah'tır. Bu düşünceden hareketle insanların mal ve mülke sahiplikleri ancak bir emanetçi olma yönündendir. Hâl olarak mal ve mülkün kendine aidiyetini savunmak ve kardeşleri ile ilişkisinde malını koruma ve saklama düşüncesine sahip olmak bir eksiklik olarak kabul edilmiştir. Yine ihvanda yok olma (fena fi'l-ihvan) düşüncesi de bu şekilde davranmayı yasaklar. Dervişin neyi varsa kardeşleriyle paylaşması, hatta isar yolunu gözeterek kardeşlerini kendine tercih etmesi tasavvufî anlayışta önemli bir husustur.

Bu hususta Radıyyüddîn'in Ahmed b. el-Kalânîs'den naklen şöyle söylediği rivâyet edilmiştir: "Bir gün Basra'da dervişlerin bulunduğu bir yere gittim. Bana ikram ettiler. Beni ağırladılar. Bir gün onlardan birine: "Elbisem nerede?" diye sordum. O yüzden de gözlerimden düştüm."<sup>2189</sup>

2185 Sühreverdî, Avârif, vr.141a.

2186 Sühreverdî, Avârif, vr.141a.

2187 Sühreverdî, Avârif, vr.141a.

2188 Sühreverdî, Avârif, vr.141a.

2189 Sühreverdî, Avârif, vr.141a.

Yine Sühreverdî bu konuda örnek olarak İbrahim b. Edhem (ö.161/778)'i gösterir.

İbrahim b. Edhem (ö.161/778) (k.s.), kendisi ile dostluk kurmak isteyen bir arkadaşına şu üç şeyi şart koşuyordu: “Hizmet etmeyi bilmek, vakti gelince ezan okumak, Allah’ın kendisine ihsan ettiği dünyevî servetler konusunda ve bunların tasarrufunda kendi elini arkadaşının eli gibi hissetmek.” Arkadaşlarından birisi ona: “Benim bu şartlara gücüm yetmez” deyince İbrahim b. Edhem (ö.161/778); “Samimiyet ve sadakatin böyle olması beni hayretlere düşürdü.” cevabını vermiştir. İbrahim b. Edhem (ö.161/778), bağ, bahçe ve tarlaları eker, diker, mahsûllerini almak için çalışır, sonra da tümünü dostlarına dağıtırdı.<sup>2190</sup>

Sühreverdî, bu konuda selefin ahlâkının, herhangi bir malına muhtaç olduğu an, kardeşine danışıp sormadan ihtiyacında kullanabilmesi şeklinde olduğunu da kaydeder.

4. Fazilet ve üstünlüğünü bildikleri kişiye değer vermek: Onu öne almaları, mecliste ona daha geniş ve rahat imkan tanımaları, onu yer konusunda ve diğer hususlarda kendilerine tercih etmeleridir.<sup>2191</sup>

Sühreverdî, sohbet ve kardeşliğin âdâbından olarak fazilet ve üstünlüğünü bildikleri bir kardeşlerine mecliste yukarı mevki vermeleri ve onu öne geçirmelerini ifade eder. Bu konuya delil olarak da Hazreti Peygamber (s.)'in Bedir Ashâbı için diğer bazı Ashâbını kaldırarak onlara yer verdirdiğini nakleder.<sup>2192</sup>

Nitekim Hz. Peygamber (s.) dar bir sofrada otururken, Bedir Ashâbından bir grubun, huzuruna gelip oturacak yer bulamayınca Hz. Peygamber {s.}, Bedir Ashâbından olmayanları ayağa kaldırdı da gelenler onların yerine oturdular. Bu durum Bedir ehlinde olmayanlara ağır gelince, Cenabı Hakk şu âyet-i kerimeyi inzâl etti: “Ey iman edenler, size “meclislerde yer açın” dediği zaman, genişletin (yer açın) ki, Allah da size (yerinizde ve rızkınızda) genişlik versin. Size: “Kalkın” dediği zaman, kalkın ki, Allah sizden iman edenleri ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin. Allah, yaptıklarınızı haber almaktadır.”<sup>2193</sup>

5. Gereksiz dünya işleri ile fazla ilgilenen kimselerin sohbetinden uzak durmak.<sup>2194</sup> Nitekim Cenâb-ı Hakk: “Bizi anmaktan yüz çeviren ve dünya hayatından başka bir şey istemeyen kimseden, yüz çevir.”<sup>2195</sup> buyurmuştur.

Görüldüğü üzere Sühreverdî, sohbetten kastın mutlak manada kim olursa olsun sohbet etmek olmadığını düşünmektedir. Dünyevîleşmiş, kendini nefsin ve şeytanın vesveselerinden kurtaramamış olanlar ile sohbet etmek hoş karşılanmamıştır. Buradan sohbet edilecek kişinin de sâlike en azından zararlı olmaması, hâlindeki gevşeklik yüzünden sâlike de gevşekliğin sirâyet etmeyeceği derecede bir takva ve hâl ehli birisi olmasıdır.

2190 Sühreverdî, Avârif, vr.141a.

2191 Sühreverdî, Avârif, vr.141b.

2192 Sühreverdî, Avârif, vr.141b.

2193 Mücadele, 11.

2194 Sühreverdî, Avârif, vr.141b.

2195 Necm, 29.

6.Kardeşinin işine, kendi işlerinden daha çok önem vermek. Bu konuda bütün gücünü sarf etmek.<sup>2196</sup>

Bu konuda Sühreverdî, ünlü mutasavvıflardan Ebû Osman el-Hîrî (ö.298/910)'nin "Onun malına göz dikmemen, kardeşlik ve sohbetin haklarından. Her zaman onu kendine tercih edip, ondan seni tercih etmesini beklememen, ona tâbi olup, ondan sana tâbi olmasını istememen. Kardeşinden sana gelen şeyi büyütüp, senden ona giden iyiliği küçültmendir."<sup>2197</sup> şeklindeki sözünü nakletmiştir.

7.Çevresindekilere yumuşak muamele etmek: Onlara güzel davranmak, nefsin kibir ve gururla ortaya çıkmasına mâni olmak.<sup>2198</sup>

Sühreverdî, hilm sıfatının dervişlere yakışan bir hâl olduğunu düşünür. Sohbet ve kardeşliğin âdâbından biri de etrafındaki insanlara güzel ve yumuşaklıkla davranmak, onlara karşı gurur ve kibire düşmemektir. Sühreverdî, bu konuda Ebû Ali er-Rûzbârî'nin şöyle dediğini nakleder:"Senden büyük ve yüksek olan birine karşı kibir, hürmetsizlik, seviyende olan birine karşı kibir, edepsizlik, senden aşağı derecede olan birine karşı kibir de acizlik ve güçsüzlüktür."<sup>2199</sup>

8.Söylediklerine dikkat etmek: Konuşurken "şöyle olsaydı bu olmazdı. Keşke şu şöyle olsaydı da böyle olmasaydı. Şöyle olmasını umarım." gibi sözler sarf etmek, sûflerin anlayışına göre kadere itiraz mâhiyeti taşır.<sup>2200</sup>

Kadere rıza sûflerin yoludur. Onlar olan bir şeye neden böyle oldu demedikleri gibi, olmayan bir şeye de niçin olmadı demezler. Olanı olduğu gibi kabul ederler. Keşke şöyle veya böyle olsaydı demek mevcudu değiştirmeyeceği gibi vuku bulmuş olan kadere de itiraz manası taşır. Sohbet âdâbından biri de konuşurken ne dediğinin farkında olmak ve ağzından çıkan sözlerin şeriatın sınırları dahilinde olmasına dikkat etmektir.

9.Kardeşliği devam ettirmek için bütün gücünü sarf etmek: Ayrılıktan şiddetle uzak durmaya çalışmak.<sup>2201</sup>

Sühreverdî, kardeşliğin ve sohbetin âdâbını sayarken ayrılmayı hoş karşılamının da adaptan olduğunu söylemektedir. Elbette kişiyi olumsuz etkileyebilecek bir arkadaşlık kendisinden uzak durulması gereken bir sohbet ve arkadaşlıktır. Ancak kişinin faydasına olan ve ona hayrı tavsiye eden bir arkadaşından ve sohbetinden ayrılması hoş karşılanmamıştır.

Sühreverdî buna şu hadiseyi misal getirir: "Bir adam, biri ile arkadaş oldu. Sonra da ondan ayrılmak için izin istedi. O da: "Bizden üstün olanlardan başkası ile sohbet etmemek şartı ile. Hatta bizden üstün olanlarla da sohbet etme. Çünkü önce bizimle sohbet etmiştin." dedi. Diğeri de: "Bu cevap üzerine ayrılma niyeti kalbimden silindi." dedi.<sup>2202</sup>

2196 Sühreverdî, Avârif, vr.141b.

2197 Sühreverdî, Avârif, vr.141b.

2198 Sühreverdî, Avârif, vr.141b.

2199 Sühreverdî, Avârif, vr.141b.

2200 Sühreverdî, Avârif, vr.141b.

2201 Sühreverdî, Avârif, vr.141b.

2202 Sühreverdî, Avârif, vr.141b.

10.Küçüklere karşı şefkat ve sevgi ile muamele etmek.<sup>2203</sup>

Sohbet ve kardeşliğin âdâbından biri de kendinden küçüklere karşı şefkat ve sevgi ile muamele etmektir. Bu husus sohbet edenler arasında hürmeti ve muhabbeti doğuran bir durumdur. Sûfîlerin tüm hâlleri işte bu sevgi ve şefkatten mülhemdir. Bilindiği üzere ‘tazim li emrillah, şefkat li halkıllah’ sûfilikte önemli bir düsturdur.

11.Arkadaşı tarafından bir yere çağrıldığında Nereye? Niçin? Hangi sebeple? gibi sorular sormamak.<sup>2204</sup>

Bu hususun en önemli yanı kişinin sohbet ettiği arkadaşına tam bir güven ve itimat beslemesinin gerekli oluşudur. İnsan bu soruları ancak hâlinden emin olduğu ve kendisine maddî ve manevî bir zarar dokunmayacağına büyük bir itimat ettiği kişilere sormaz. Buradan hareketle kişinin sohbet ettiği arkadaşını çok iyi tanıması ve onun da hâlinin salah üzerine olması lüzumu anlaşılmış olmaktadır. Böyle bir arkadaş bu soruları sormak ona karşı bir güvensizlik olarak kabul edileceğinden aradaki muhabbet ve kardeşliğin zedelenmesinden korkulur.

Alimlerden biri: “Bir adam arkadaşına “bizimle gel” diye çağırdığında o, “nereye?” diye sorarsa onunla dost olma” demiştir. Diğer bir âlim de: “Kim kardeşinden, malından biraz da bana ver diye istediğinde o, “Ne kadar istiyorsun?” derse, o, kardeşlik hakkını yerine getirmemiş olur.”<sup>2205</sup>

Sûfîlerin biri diğerinden ihtiyacını giderecek bir yardım istediği zaman, bunun sebebini, gerekçesini ve miktarını sormazlar. Ona istediğinin kat kat fazlasını sınırsız verirler.

12.Kardeşlerine yük olmamak: Kardeşlerinin kendisini ağırlama konusunda teklif ve tekellüfü terk edebilmesidir.<sup>2206</sup>

Sohbet ve kardeşliğin âdâbından biri de kardeşe yük olmamak ona sıkıntı verecek her durumdan uzak olmaktır.

Sühreverdî, fütüvveti tarif ederken bu âdâbı şu şekilde izah eder:

“Bize göre fütüvvet; ağırlama konusunda zorlanmayı, alışılmamış şekilde hazırlık yapmayı terk etmek, elde-avuçta olan ve evde bulunan ne varsa onları ikram etmekle yetinmektir. Muhakkak teklif ve tekellüf, misafirin sıkılmasına ve ayrılmasına sebep olur. Bunu terk etmekle, kardeşin gelişi ile gidişi farksız olur. Böylece arkadaş hiç sıkılmadan rahatça gidip gelebilir.”<sup>2207</sup>

Görüldüğü üzere kardeşinin gelişine hazırlık yapmak yanlış değildir. Yanlış olan her zamankinden farklı olarak kişinin kendi ekonomisini de zora sokacak şekilde külfete girmektir. Bu durum misafir olarak gelen tarafından hemen hissedilecek ve bir nevî

2203 Sühreverdî, Avârif, vr.141b.

2204 Sühreverdî, Avârif, vr.141b.

2205 Sühreverdî, Avârif, vr.141b.

2206 Sühreverdî, Avârif, vr.141b.

2207 Sühreverdî, Avârif, vr.141b.

yapmacık ve gösteriş olan bu uygulamadan sıkılacaktır. Sohbet ve kardeşliğin âdâbında ise kardeşi sıklamak ve onun gelip gitmesini rahatça yapmasına imkan tanımak vardır. Aslında tüm bu âdâbın altında samimiyet ve içtenlik yatmaktadır.

Yine bu anlamda kişi de kardeşinin kendisini ağırlamada zorlanmaması için alçak gönüllü olmalı ve önüne ne konur, ne ikram edilirse büyük bir tevazu ve memnuniyetle onu kabul etmeli ve mutlaka minnet duygularını ifade etmelidir.

13. Birbirine karşı açık ve samîmi davranmak, yağcılık da terk etmek.<sup>2208</sup>

Burada Sühreverdî, yağcılık ile idare etmenin birbirinden farklı şekilde anlaşılması gereken kavramlar olduğunu söyler

“Müdârât ile Müdâhene birbirine benzerse de, mana bakımından farklı olan iki kelimedir. Müdârât: Kardeşinin islahını ve iyiliğini isteyerek yanlışını kendisine açıkça ve güzelce söylemen, buna rağmen onunla iyi geçinmen, gördüğün kötülükleri ve ondan sâdir olan beğenmediğin hareketlerine de sabretmendir. Müdâhene ise; kişinin dünyevî bir menfaat yada makam endişesiyle yapmacık bir tavırla karşısındakine olduğu gibi görünmemesidir.”<sup>2209</sup> diyerek aralarındaki farkı izah etmiştir.

Anlaşılabileceği üzere bir kişinin kardeşiyle iyi geçinmesi demek onun hatalarını ve kusurlarını görmezden gelerek, onun helakine seyirci kalmak demek değildir. Bilakis kardeşinde gördüğü kusur ve hataları ona olan merhamet ve sevgisinin bir tezahürü olarak düzeltmek ve ıslah etmek kastıyla söylemesi gerçek bir dostluğun en mühim şartlarından biridir.

Bunun aksine kardeşinin hatalarını gördüğü hâlde uyardıktan sonra yapmacık bir dostluk yapmak sûfilere yakışmayacak bir davranıştır.

14. Sohbet ve kardeşliğin âdâbından biri de ne insanlardan çokça kaçmak ve ne de onlarla senli benli olacak kadar ihtilat etmektir.<sup>2210</sup>

Sühreverdî, bu hususu, inkıbâz ile inbisât arasında orta yolu tercih etmek olarak tarif eder.

Bu konuda Sühreverdî, İmam Şâfi'nin şu sözünü nakletmiştir: “İnsanlardan sıkça kaçmak onların düşmanlığını, onlarla senli benli olmak da kötü huyların sana yaklaşması neticesini doğurur. Bu yüzden sen orta yolu bul.”<sup>2211</sup>

Gerçekten de sohbetin âdâbından biri de budur. İnsanın sohbet ettiği kardeşiyle ilişkisinde bu âdâba riâyeti de büyük önem taşımaktadır. Çokça ihtilat insanlık icabı lüzumsuz ve malayani ile meşguliyete sebep olabileceği gibi, bu esnada kardeşini incitecek sözler de hasıl olabilir. Sohbet ettiği kardeşinden fazlaca uzak durmak da aradaki muhabbetin eksilmesine ve bir takım soğuklukların meydana gelmesine sebep olabilir.

15. Kardeşlerinin ayıp ve kusurlarını örtmek ve onlar için istiğfar etmek.<sup>2212</sup>

2208 Sühreverdî, Avârif, vr.141b.

2209 Sühreverdî, Avârif, vr.142a.

2210 Sühreverdî, Avârif, vr.142a.

2211 Sühreverdî, Avârif, vr.142a.

2212 Sühreverdî, Avârif, vr.142a.

Kardeşlerinin her türlü kötülükten uzak durmalarını sağlamak için Allah'a yalvarmaktır. Sohbetin ve kardeşliğin âdâbından biri de budur. Kardeşinin hayrını kendi hayrı gibi bilmek, kardeşinin kusurunu da kendi hâminden bilmek düşüncesinin ulaştıracağı son netice de budur. Kişi kardeşinin günahı için göz yaşı döker ve onun için Allah'tan istiğfarda bulunur. Kendisi hoş nasihat ve güzel öğütlerle kardeşini irşâd etmeye çalışırken, bunun yanında bir de onun için istiğfar etmesi ne büyük bir diğergâmlık ve ruh hâlidir.

17.Kardeşlerini kendileriyle müdârat etmeye mecbur bırakmamak: Arkadaşlarını kendisinden özür dilemek zorunda bırakmamalı, onlara güç işler yüklememelidir. Aksine, arkadaşlarının arzu ve isteklerini kendi ihtiyaçlarına tercih etmelidir.<sup>2213</sup>

Sühreverdî, sohbet âdâbından birinin de kardeşinin kendi yanında rahat etmesini sayar bu konu ile ilgili olarak naklettiği şu söz gerçekten dikkati caliptir.

Cafer-i Sâdık (ö. 148/765) (r.) şöyle buyurmuştur: “Bana kardeşliği ve yakınlığı ağır gelen kardeşim, benim için külfete giren, bu yüzden de kendisinden uzak durmaya çalıştığım kimsedir. Yakınlığı ve dostluğu kalbime hafif gelen de yalnızken nasılsam, kendisi ile birlikte iken de öyle rahat hareket ettiğim kimsedir.”<sup>2214</sup>

Bu sözden de anlaşılacağı üzere sohbet âdâbından olan kişinin kardeşinin yanında sıkılmaması ve yalnızken rahat ettiği gibi, onun yanında da rahat davranmasıdır. Kardeşinden özür beklemek ve ağır lanmayı istemek sohbet ve kardeşlik âdâbına aykırıdır.

Sohbetin ve kardeşliğin âdâbı sadedinde netice olarak ve tüm âdâbı toplayıcı mahiyette olması hasebiyle Sühreverdî'nin Ebû Hafs'dan naklettiği şu sözü zikredebiliriz:

Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 270/883)'a, dervişlerin, sohbet ve kardeşlikte göz önünde bulundurmaları gereken adap sorulduğunda şöyle cevap verdi: “Şeyhlere gereken saygı ve hürmeti göstermek, derviş kardeşleri ile güzelce geçinmek ve onlara iyi davranmak, kendinden küçüklere nasihat etmek, dervişlerden olmayan, marifetten nasipsiz kişi ile sohbeti ve dostluğu terk etmek, her konuda kardeşlerini kendisine tercih etmek, lâzım olur endişesi ile dünya malı biriktirmekten kaçınmak, dini ve dünyevî her konuda yardımlaşmaktır.”<sup>2215</sup>

## 6. SEFER

Sefer, ziyaret maksadıyla yapılan yolculuk ve seyahat anlamında kullanılan bir kavramdır.<sup>2216</sup> Tasavvufta maddî ve manevî olmak üzere iki türlü sefer vardır.<sup>2217</sup> Manevî sefere seyr u sülûk denirken; çeşitli amaçlar için değişik belde ve ülkelerin gezilmesine

2213 Sühreverdî, Avârif, vr.142b.

2214 Sühreverdî, Avârif, vr.142b.

2215 Sühreverdî, Avârif, vr.141a.

2216 er-Râzî, Muhtârü's-Sihâh, s. 326; er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 412; İbn Manzûr, Lisan, c.IV, ss. 367-70; Tehânevî, Keşşâf, c. I., s. 655; el-Cürcânî, et-Ta'rîfât, s.158; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhîtt, ss.518-9;el-Münâvî, et-Tevfîk, s.406;Suâd, el-Mu'cemu's-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 580-3;Aynî, Mehmet Ali, Tasavvuf Tarihi, ss. 104-5; Enver Fuad Ebû Azzâm, Mu'cemu'l-Mustalihâtü's-Sûfiyye, Lübnan 1993, s.99; Abdü'l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 794; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, s.433; Kâşânî, Istîlâhâtü's-Sûfiyye, s. 119. İA., Sülûk Mad. C. XI., s. 231;

2217 Kuşeyrî, er-Risâle, s. 289.



ise maddî sefer,<sup>2218</sup> denmiştir.

Biz sefer başlığı altında maddî seferi inceleyeceğiz. Manevî seferi ise seyr u sülûk<sup>2219</sup> başlığı altında işledik.

Sefer konusunda mutasavvıflar farklı düşüncelere sahiptir. Bir kısmı sülûklarının başında seferi tercih ederken, bir kısmı ise sülûklarının sonunda sefere çıkmayı uygun görürler. Bir kısmı hiç sefere ihtiyaç göstermezken diğer bir kısmı da daimî sefer hâlini tercih etmişlerdir.

Seferin amaçlarını, sefer sâyesinde bir şeyler öğrenip ilim elde etmek, şeyh aramak ve sâdik ihvân bulmak, alışkanlıklardan, hoşça giden şeylerden uzaklaşmak, nefsin ince hile ve tuzaklarını meydana çıkarmak, eskiye âit ibretli eserleri görmek, unutulmayı, gözden uzak olmayı tercih ederek halkın göstereceği hüsn-i kabule olan tutkuyu kalbten söküp atmak şeklinde sıralayan<sup>2220</sup> Sühreverdî, bunların kısaca izahlarını yapmaktadır.

Görüldüğü üzere sefere “maddî sefer” denmesinin sebebi, maddî faydalar ve dünyevî menfaatler elde etmeye matuf bir seyahat olmasından kaynaklanmamaktadır. Bu şekildeki tanımlama sūfînin maddeten bir şehirden başka bir şehre gitmesi, gezmesi anlamında kullanılmaktadır. Seferin amacı başıboş bir şekilde nefsin arzu ve istekleri doğrultusunda lakayt bir hâlde gezip tozmak da değildir. Bu tamamen belli kurallara bağlı bilinçli bir davranış ve ciddî bir ameliyedir.<sup>2221</sup> Yukarıda da naklettiğimiz gibi seferin amacı, nefsin gizli hastalıklarının tedavî edilmesi, yeni şeyhler ve ihvan aranıp bulunması, ilim ve amelin artırılması, tarihî mekanların ibret nazarıyla görülmesidir.

Sühreverdî'nin sefere çıkmada ilk amaç olarak saydığı ilim öğrenmenin Hazreti Peygamber (s.) tarafından teşvik edildiğini biliyoruz. Nitekim Câbir b. Abdullah, Abdulah b. Üneys'in Rasûlullah (s.)'den rivâyet ettiğini duyduğu bir hadîs-i şerîf'i öğrenmek üzere, Medine'den kalkıp bir aylık bir yolculuktan sonra Mısır'a gitmiştir. Rivâyet edilen hadîs-i şerif şu meâlde idi: “İlim öğrenmek kastıyla evinden çıkan kimse, evine dönünceye kadar Allah yolundadır.”<sup>2222</sup>

Konuyla ilgili olarak Tevbe Sûresindeki “sâihûn”<sup>2223</sup> tabirinin seyahat edenler şeklinde tefsir edildiğini de söyleyen Sühreverdî, Hazreti Âişe (r.)'in rivâyet ettiği şu Hadis-i Şerif de

2218 Serrâc, el-Lüma', s. 161; Kâşânî, Mu'cem, s.122; Nakşibendiyyede on bir esastan biride sefer der vatandır. Kelimât-ı Kudsiyye denilen ve son üç tanesini kim tarafından belirlendiği belli olmayan ancak diğer sekiz tanesi Abdülhâlik-i Gucdevânî tarafından belirlenen Nakşîiliğin on bir esâsî şunlardır: Hûş der-dem, Nazar ber-kadem, Sefer der-vatan, Halvet der-encümen, Yâd kerd, Bâz keşd, Nigâh daşt, Yâd daşt, Vukûf-i zamânî, Vukûf-i kalbî ve Vukûf-i adedî. Bu kavramlar hakkında bilgi için bkz. Safî, Ali b. Hüseyin, Reşahât-ı Aynü'l-hayât, sad.: Necip Fâzîl Kısakürek, İstanbul, İstanbul, trs., ss. 24-33; Yılmaz, H. Kâmil, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss. 256-259; Necdî, Tosun, Bahâeddîn Nakşibend, ss. 335-338.

2219 İnsan dâima hâlden hâle geçiş ve bir nevi yolculuk hâlinindedir. Bu meyanda insanın ilk yaratılıştan son varacağı yere kadar altı aşamalı bir sefer yaptığı kabul edilir: 1. Topraktan kurtuluş, 2. Babadan anne rahmine nutfenin seferi, 3. Rahimden dünyaya çocuğun seferi, 4. Dünyadan kabre, 5. Kabirden mahşere, 6. Mahşerden cennet veya ceheneme. Bkz. el-Makdisî, Hâllu'r-Rumûz, s. 90.

2220 Sühreverdî, Avârif, vr.37a-41a.

2221 Sefer konusu hakkında geniş bilgi için bkz: Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Cevâmîü'l-Adâbî's-Süfîyyeti, s. 48-52; Sefere çıkmak ve İslâm'ın yayılışı hakkında bkz: Dosay, Kenjetay, İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi Tasavvuf, Yesevilik Kültürü ve İlmî Ataizm, Ankara 2000, y., 1, sy., 3, s. 178.

2222 Tirmizî, İlim, 3; İbn Mace, Cihad, 13.

2223 Tevbe, 112.

nakleder: “Rasûlullah (s.)’in şöyle buyurduğunu işittim: “Allah Teâlâ bana vahyetti ki, ilim öğrenmek hususunda bir yola giren kimseye ben de cennetin yolunu kolaylaştırırım.”<sup>2224</sup>

Görüldüğü üzere sefere çıkan bir kimse, bunu, bilmediklerini öğrenmek, farklı bakış açıları kazanmak için yapmaya niyet etmelidir.<sup>2225</sup> Özellikle iletişim vasıtalarının günümüzde olduğu gibi gelişmiş olmadığını düşündüğümüzde, ilim için mutlaka alimlerin yanına gitmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Zaten hadis ilminin tedvin döneminde bu iş için ömürlerini adayan muhaddisler, ilim için seyahat edenlerin başlıca örneğini oluştururlar. Süfîler de manevî hâl sahibi bâtin alimlerini bulmak ve onların ilimlerinden istifade etmek için sefere çıkmışlardır.

Sühreverdî, seferin bir diğer amacının da şeyh aramak ve sâdık ihvân bulmak olduğunu söyler. “Çünkü sâlih ve sâdiklarla yapılan her görüşme, mürîdin hâlinde inkişâf sağlar.” diyen Sühreverdî, ehlullahın sözlerinin tesiri kadar hâlleri ve nazarlarının da etkili olduğundan hareketle, sefere çıkan bir kimsenin böyle ehlullahı bulup hâlleriyle hâllenmeye, sözlerini bellemeye ve nazarlarından nasip almaya çalışmasının gerekli olduğu fikrindedir.

“Ricâlullâh’ın lâfızları ve sözleri kadar, nazarları ve hâlleri de müessirdir.”diyerek bu konuya açıklık getiren Sühreverdî, “sıdk makamına ermiş siddîk, sâdık kimselerle söz ve kâl lisânından çok, fiil ve hâl lisânıyla konuşur. Sâdık mürîd, siddîkın vâridatında, halvet ve celvetinde, kelâm ve sükûtundaki tasarruflara bakacak olursa nazar tarîkiyla istifâde etmiş olur. Bu bakış, hâl ve fiilleri mülâhaza sûretiyle istifâde sağlar.”<sup>2226</sup> demektedir.

Görüldüğü üzere, ehlullahın insanlara hâlleriyle hitap ettiğinin altını çizen Sühreverdî, onları ziyaret eden kimselerin, ehlullahın hâllerine dikkat etmelerini ve bu hâllerden faydalanmalarını salık vermektedir.

Nazarın faydası konusuna açıklık getiren Sühreverdî, ehlullahın, sâdık bir mürîde nazar ettiğinde nûr-ı basîretleri, sâliki hüsn-i istidat sâhibi yapar; Allah Teâlâ’nın evâhib-i sübhânîsine lâyük hâle getirir. Bu mânevî alış-veriş sâyesinde sadık mürîdin sevgisi, ermiş velinin gönlüne düşerek ona basîret ve muhabbet nazarıyla bakışı, ona güzel bir hâl kazandırarak hoş bir tesir icrâ eder, demektedir.

Anlaşılabileceği üzere, nazarın, muhabbet alış verişine vasıta olduğunu ve karşılıklı bu etkileşimin, sâlikin nefsî tesirlerden kurtulmasına ve şeyhin gönül aleminden aldığı feyz ve nurlar sayesinde, ruhî tekamülünde mesafe kat etmesine yardımcı olacağını söyleyebiliriz.

Bu konu ile alakalı olarak kendi şeyhinden bir hatırasını<sup>2227</sup> da anlatan Sühreverdî, şeyhinin, Minâ’da Mescidü’l-Hayf’in etrafında insanların yüzlerine bakarak dolaşırken, kendisine insanların yüzlerine neden baktığı sorulduğunda şu cevabı verdiğini nakleder: “Allah’ın öyle kulları vardır ki, nazar kıldıkları kimseye saâdet ve hafiflik kazandırırılar. Ben böyle birini arıyorum.”

2224 Tirmizî, İlim, 4; İbn Mace, Mukaddime, 22.

2225 Sefer ve sefere çıkış amaçları hakkında bkz: Yetik, İsmail Ankaravi, ss. 160-3.

2226 Sühreverdî, Avârif, vr.37b.

2227 Sühreverdî, Avârif, vr.37b.

Nefsin bildiği, güvendiği ve dayandığı şeyleri ortadan kaldırarak dostlardan, ehl u iyâlden ve vatandan uzaklaşmanın acılığını nefse tattırmanın da<sup>2228</sup> seferin bir diğer amacı olduğunu söyleyen Sühreverdî, sevdiklerinden ve alışkanlıklarından Allah indindeki ecrini düşünerek, uzaklaşp sabreden kimsenin büyük bir fazilete nâil olacağını bildirir.<sup>2229</sup>

Kişinin karakter yapılanmasında alışkanlıklardan uzak kalmanın önemli bir yeri vardır. Tekdüze ve monoton bir hayatın kişiyi farklı bakış açılarından mahrum bırakabileceğinden hareketle, seferin insanı bu tekdüzelikten kurtarabileceğini düşünebiliriz. Her şey elinin altında, rahata alışmış olan bir kimsenin fikrî ve amelî bir gelişme göstermesi pek mümkün değildir. Seferin zorlukları ve karşılaşılabilecek meşakkatler, onun daha önce iddia hâlinde bulunan sözlerinin hâle geçmesinde imtihan rolü üstlenecektir. Bu anlamda sefere çıkan kişi, zorlukları, kendisini geliştirecek bir fırsat olarak değerlendirmelidir.

Nefsin ince hile ve tuzaklarını meydana çıkarmak; iddiâ ve saplantılarını ortaya koymak da seferin amaçlarından<sup>2230</sup> Çünkü sefer olmadan bu gerçeklerin ortaya çıkması hemen hemen imkânsızdır. Sefere, sefer denilmesinin sebebi, huy ve ahlâkı ortaya çıkarmasıdır.

Sühreverdî, tasavvufun nefse ait hazları terkten ibaret olduğu şeklindeki tanımdan hareketle seferin de nefse ait hazları terk etmede etkili bir yöntem olduğunu düşünür. Sefere çıkan kişi ister istemez alışkın olduğu nefî rahat ve hazlardan uzak kalacak ve bu sayede de nefsiyle mücadelede kuvvet bulmuş olacaktır.

“Gerçek sefer ehli, hüs-n-i niyetle çölleri ve sahraları geçip mesâfeler kat ederek, nefsinin hoşlanmamasına rağmen, dünya câzibelerine aldanmadan Allah Teâlâ’ye doğru koşandır.”<sup>2231</sup> diyerek bu hususu izah eden Sühreverdî, seferin nâfile namaz oruç ve Teheccüd kadar etkili bir yöntem olduğunu da sözlerine ekler.

Görüldüğü üzere kişi, nefsinin hazlarını terk ettiği zaman, nâfilelere devamla kazanacağı yumuşaklığı bu sâyede de kazanabilir.

Sühreverdî seferin, nefsin tuğyan ve isyânını temizlemede etkili bir metot olduğu hususuna, tabaklamanın deriyi pis deri hüviyetinden temiz elbise hüviyetine sokmasını örnek gösterir.<sup>2232</sup>

Sühreverdî, seferin amaçlarından biri olarak da tarihî mekanların ibret nazarıyla görülmesini saymaktadır. Tefekkür ve tasavvura konu olacak şeylere nazar etmek, dağları, yerleri ve insanların ayak bastığı bölgeleri inceden inceye incelemek, cemâdâtin tesbihine kulak vermek, etrafındaki varlıkların lisân-ı hâl ile söylediklerini anlamaya çalışmak<sup>2233</sup> seferin bir diğer amacıdır.

Görüldüğü üzere sefer, başıboş ve anlamsız bir gezme-tozma değil, ibretle bir nazar

2228 Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Cevâmiü’l-Adâbi’s-Süffiyeti, s. 59; Ayr. bkz: Uludağ, Süleyman, “Gurbet”, TDVİA, İstanbul 1996, c. XIV, ss. 201.

2229 Sühreverdî, Avârif, vr.37b; a.m., Vasiyet, vr.16b.

2230 Sühreverdî, Avârif, vr.38a; “Nefsini alçaltman için sefere çık. Zira Peygamber (s.) şöyle buyurmuştur: “Sefere çıkın ki sıhhat bulasınız, ganimet bulasınız.” a.m., Vasiyet, vr.16b.

2231 Sühreverdî, Avârif, vr.38a.

2232 Sühreverdî, Avârif, vr.38a.

2233 Sühreverdî, Avârif, vr.38a.

ve görgü sahibi olma amacını taşıyan bilinçli bir eylemdir.

İbretli eserlerin ve işaretlerin görülmesiyle yakaza hâlinin tâzeleneyeceğini ve gezip görülen yerlerin ibretle mütalaasının Hakk'ın kudret ve azametlerinin delil ve şahitlerini çoğaltacağını ifade eden Sühreverdî, bu konuya delil olarak da "Biz onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki, Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun."<sup>2234</sup> âyet-i kerimesini serdedir.

Dış dünyaya ait olan ibretli manzaraların tefekkür edilmesine vesile olan sefer, bu anlamda Kur'an'ın Hakk katından inmiş bir gerçek olduğunu ortaya koyacak bir ameliyedir.

Seferin amaçları sadedinde Sühreverdî, unutulmayı, gözden uzak olmayı tercih ederek halkın göstereceği hüsn-i kabûle olan tutkuyu kalbten söküp atmaya da <sup>2235</sup>sayar.

Hâl sahibi bir sûfinin halk arasında şöret bulmasının, hemen hemen kaçınılmaz bir durum olduğunu, bunun ise sûfiye büyük zarar vereceğinden hareketle, sûfinin seferi ihtiyar ederek başka beldelere gitmesinin onu bu tehlikeden kurtaracağını kaydeden Sühreverdî, hüsn-i hâl sâhibi olan mürîdin, nefsinin halkın ikbâline güvenme tehlikesine düşmesinden emin olamayacağını söyler.

Nefis ve şeytan, insanı halkın hüsn-i kabulünden sükun buluncaya kadar kandırmaya ve bunun esbâbını hazırlamaya devam ederler. Hatta bazen kuvvetlerini artırarak onu bu hususta yapmacık davranışlara da sevk edebilirler. Bu makam ayakların en çok kaydığı tehlikeli bir makamdır.

Görülebileceği üzere Sühreverdî, nefsin bu hilesinin sûfiyi çok zor bir durumda bırakacağını ve bu hâlden kurtulmanın çaresinin de ancak sefer olabileceğini düşünmektedir.<sup>2236</sup>

"Allah Teâlâ sâdik bir mürîde böyle bir ibtilâ verdiğiinde bunun idrâkını da bahşeder. Ve onu inâyet-i ilâhîyesiyle sefere zorlar."<sup>2237</sup> diyerek seferin gerekliliğini ifade eder.

Böylece mürîd, tanıdıklarından ve kendisine inâyet-i ilâhîyye kapısının açıldığı yerden uzaklaşır, sefere çıkarak Allah Teâlâ ile baş başa kalır.

Sühreverdî, bu düşüncelerle sefere çıkarak, seferin gerekli tüm âdâbına<sup>2238</sup> riâyet eden kişinin elde edeceği makamı ise şu şekilde izah eder:

"Allah Teâlâ, hâl-i bidâyetinde işlerini sağlamlaştırarak sefere yönelen, ibret duygusundan nasîbini, ilimden ihtiyacı kadar hissesini alan; sâlihlerle birlikte olmaktan gerekli istifâdeyi sağlayan, müttakilere nazar ederek kalbine onların hâli nakşolunan, iç dünyası mukarrebûnun marifet kokularıyla kokulanan, ehlullah'ın nazar-ı himmetiyle korunan, nefsinin ahvâline vakıf olarak onun kötü ahlâkından ve gizli isteklerinden sefer edip uzaklaşan, halkın değer vermemesine aldırılmayan sadık mürîdi, Mûsâ (a.s.) kıssasında "Sizden korkunca aranızdan kaçtım, sonra Rabbim bana hikmet verdi ve beni

2234 Fussilet, 53.

2235 Sühreverdî, Vasiyet, vr.16b.

2236 Benzer düşüncüyü Sülemî de taşır. Sülemî, Tis'atü'l-Kütüb, Cevâmiü'l-Adâbi's-Sûfiyyeti, s. 48.

2237 Sühreverdî, Avârif, vr.38b.

2238 Seferin âdâbı ile alakalı olarak bkz; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 291.

peygamberlerden biri yaptı.” buyurarak haber verildiği gibi, dâimâ galip kılıp, mağlûp olmama makamına yerleştirir ve sayısız nimetleriyle perverde kılar, müttakiler için tâbi olunacak bir önder, mü’minler için hidâyet vesilesi bir rehber yapar.”<sup>2239</sup>

Görüldüğü üzere sefer nefsin tezkiyesinde, ilim ve amelin artırılmasında,<sup>2240</sup> salihler ve sadıklarla beraber olup onlardan istifade edilmesinde, ibretli yerlerin ve hâllerin tefekkürle mütalaasında önemli bir işlev görmekte ve sûfiyi nafîle ibadet ve taatlarla erişemeyeceği bir çok hayırlara ulaştırmaktadır.

Sühreverdî Hazretleri, sülûkunun başında seferi tercih etmenin amacını bu şekilde izah ederken, hâlinin sonunda seferi tercih edenlerin amaçlarını da şu şekilde açıklamıştır.

Ona göre başlangıçta kendisine hayrı tavsiye eden kamil bir şeyhe intisab eden bir dervişin bu şeyhinin sohbetini bırakarak sefere çıkması doğru değildir.<sup>2241</sup> Bu derviş, hâlini olgunlaştırdıktan sonra, gittiği beldelere sohbetiyle bereketler ihsan edecek bir kamil olunca seferi tercih etmesi daha güzeldir.

“Mürîd, hâl-i bidâyetinde işini sağlam tutup sohbe iltizamla, gereğini yerine getirerek hâl denizinden kana kana içer, ricâlullah derecesine ulaşır, kalbinden âb-ı hayat çeşmeleri fışkırır ve nefsi saâdet menbaı olursa, yerkürenin her kıtasındaki en uzak bölgelerden sâdik ihvânın göğsünden taşan “nefes-i Rahmân”ın kokularını alır, âfâkın her yanını sûratle dolaşır. Allah Teâlâ böylelerini insanların faydası için memleketlere sefere sevk eder. Böyleleri hâllerindeki câzibe ile sadakat ehline yol gösterir, kalb arazisine felâh tohumları ekerler. Sohbetlerinin bereketiyle salâh ehlinin sayısı artar.”<sup>2242</sup>

Anlaşıldığına göre Sühreverdî, seferi, işin başlangıcında sohbetini dinleyerek faydalanacağı bir şeyhten mahrum olan kişiye tavsiye eder. O, sohbetini dinleyeceği böyle bir şeyhi bulunan bir kimsenin ise, şeyhinin sohbetini dinlemesinin, onun için seferden daha faydalı olacağını ifade etmektedir.

Bu şekilde ricâlullah derecesine ulaşmış, kalbinden âb-ı hayat çeşmeleri fışkıran ve nefsi saâdet menbaı olmuş bir sûfinin, Allah tarafından insanların faydası için memleketlere sefere sevk edileceğini ve bu hâllere sahip sûfinin de hâllerindeki câzibe ile sadakat ehline yol gösterip, kalb arazisine felâh tohumları ekeceklerini ve sohbetlerinin bereketiyle salâh ehlinin sayısının artacağını söyleyebiliriz.

Sühreverdî, sefere ihtiyacı olmayan sûflerden de bahseder.

“Mürîd başlangıçta gerekli şartlarla sâbit-kadem olursa Cenâb-ı Hakk’ın inâyetine mahzar olur ve böylece seferi gerektirmeyen makamda bulunur. Hâl-i nihâyeti ise devamlı sûrette istikrar üzere olmaktır, ki bu makam sulehânın cem’ olduğu makamdır.”<sup>2243</sup> diyerek bu makamdaki sûfleri tanıtır.

Seferden hasıl olacak derecelere, sefere çıkmadan ulaşmış sûfi için seferin anlamsız olacağını ifade eden Sühreverdî, şunları söyler:

2239 Sühreverdî, Avârif, vr.39a.

2240 Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Cevâmiü’l-Adâbi’s-Sûfiyyeti, s. 59.

2241 Sühreverdî, Vasiyet, vr.16b.

2242 Sühreverdî, Avârif, vr.39a.

2243 Sühreverdî, Avârif, vr.39b.

“Halvethânesinde hayat suyunu bulanın karanlıklarda ne işi var? Şühûdu esnâsında semâ’vâtın katları gözünün önüne serilen kimseye semâ’vâtî göz ucuyla seyretmesi ne sağlar? Basîret gözüyle kâinatın muhtelif yerlerini görebilen çölde dolaşmaktan ne fayda elde edebilir? Fıtratındaki özellik sâyesinde âlem-i ervâhta kurtuluşa ermiş olana bir hayalden ibâret olan görüntülerin çokluğu ne fayda sağlayabilir?”<sup>2244</sup>

Bir sâlikin bu makama ermesinde sadık bir şeyhten alacağı feyzin öneminin altını çizen Sühreverdî, mürîdin, hâcetini Allah’a arz ederse, Allah’ın onu siddîk kulları cihetine sevk edeceğini, bu sûretle de onların lâtif hâli ve güzel sözlerinin onu teyid edeceğini, nazarlarının onu yetiştireceğini, mânevi hâllerinin ona tesir edeceğini, sohbetlerinin onun kemâlini artıracaklarını ifade eder. “Böyle hâl sâhibi birinin nûrunun tesiri, kâinatın âsârını ve değişik hâdiselerini seyretmeye bedeldir.”<sup>2245</sup> diyerek bu imkana sahip olan bir sûfînin sefere ihtiyacının kalmadığına işaret eder.

Sühreverdî, seferin, yorgunluk, külfet, karışıklık ve peş peşe gelen musîbet ve felâketlerden hâli olmadığını bu yüzden zayıf ve mukavemeti az olanların bilinçle bu güçlülere karşı koyması ve bu tehlikeleri göğüslemesinin zor olduğunu ve seferin bu tür zorluklarına ancak mukavemeti iyi olan kimseler dayanabileceğini söyleyerek, mürîdin, kötülüğü emretmekle mâruf olan nefsinin yolunu keserek “bâtınî seyr”e devam ettiği; hattâ bu sûretle nefsinin tehlikeli makamlarını kat ettiği, kötü ahlâkı güzel ahlâk ile değiştirdiği, sıdk ve ihlâs ile taraf-ı İlâhiyyeye erdiği zaman hazarda seferden daha çok istifâde edeceğini kaydeder.<sup>2246</sup>

Seferin, nefsin hastalıklarının teşhis ve tedavisinde oynadığı büyük role dikkatlerimizi çeken Sühreverdî, bununla birlikte nefsin seferden gizli bir zevk alabileceğinin ve sûfîyi asıl yapması gereken mühim işlerden alıkoymak onu avare gezen bir hâle de<sup>2247</sup> düşürebileceğini söyleyerek seferin tehlikeli yönlerine de işaret eder.

“Derviş nefsin sıkıntılarından kurtulmanın yolunu bazen sahrâlara, bağ ve bahçelere çıkmakta bulur. Bu şekilde sağlanan ferahlık, zararlı olur. Kişi o anda her ne kadar kalbini hoş hissederse de bu hoşluğun sebebi, nefsin ferahlığıdır. Nefsin arzularına ulaşmasının verdiği genişliktir. Sahrâya ve tenezzühe çıkmak sûretiyle hevâ ve isteklerine kolayca erişmesidir. Nefis rahata erdikçe kalbe zulmeder, onun hevâsıyla ilgili şeylere teşvik ederek asıl vazifesinden alıkor.”<sup>2248</sup>

Görüldüğü üzere sâlikin, nefsinin ciddî bir murakabe altında tutması gerekmektedir. Sefere gidiş niyetini sağlamlaştırmalı ve asla vazifelerini ihmal sûretiyle nefsin oyununa gelmemelidir.<sup>2249</sup> Nefsin gizli havâtırından olan gezip-tozma ile sahih niyetle çıkılan sefer arasındaki farkı iyi anlamalıdır.

Bu anlamda kalbin sahraya çıkararak değil, aksine nefisten uzak kalarak rahat ve sükûnete ereceğini düşünür.

2244 Sühreverdî, Avârif, vr.39b.

2245 Sühreverdî, Avârif, vr.39b.

2246 Sühreverdî, Avârif, vr.39b.

2247 Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Cevâmiü’l-Adâbi’s-Sûfiyyeti, s. 59, 62, 65.

2248 Sühreverdî, Avârif, vr.40a;a.m., Vasiyet, vr.16b.

2249 Bu anlamda seferin âdâbi için bkz: Sülemî, Tis’atü’l-Kütüb, Cevâmiü’l-Adâbi’s-Sûfiyyeti, s. 48-52.

“Seferi tercih eden mürîdin hâl sâhibi olmaya çalışması ve niyetini bu istikâmette tashih etmesi gerekir. Niyetin nefis şâibelerinden korunabilmesi ancak iyi bir ilim, sağlam bir takva ve dünyaya karşı gerçek bir zühd anlayışına sahip olmakla mümkündür. Nefsin gizli hevâsına kapılan ve zühd yolunu araştırmayan kimse tashih-i niyete kadir olamaz. Onu sefere nefsânî duygular dâvet eder de o, nefsin bu dâvetini Hakk’ın dâveti zanneder.”<sup>2250</sup>

Anlaşıldığı üzere, sefere çıkan sūfînin niyetinin sağlam olması gerekir. Niyetin tashihi için de iyi bir ilim, sağlam bir takva ve gerçek bir zühd gereklidir. Bu şekilde nefsin kötü hâllerinden kurtulamayan kimsenin sefere çıkarken niyetinin sağlam olması çok zordur. Böyle bir kimse, nefsin davetini Hakk’ın daveti zannedebilir.

Sühreverdî, sefere çıkış ve dönüş âdâbını da genişçe açıklar. Onun amacı, döneminde yaşayan mürîdlerine tasavvuf âdâbına dair bir eser yazmak olduğu için Avârifü’l-Maarif adlı kitabında âdâb konularına geniş yer vermiştir.

Maddeler hâlinde sefere çıkış ve seferden dönüş âdâbını yazan Sühreverdî, sefere çıkmak isteyen bir dervişin, önce istihare namazı kılmasını salık verir.<sup>2251</sup> Bu tür hayırlı işlerde sünnete uyularak istihare yapılması çok mühimdir.

Rasûlullah (s.)’in, bir kimsenin tek başına yolcuğa çıkmasını yasaklamasından<sup>2252</sup> hareketle sūfînin bir arkadaş ve yoldaş aramasının gerekli olduğunu kaydeden Sühreverdî, sūfînin kendisine dini meselelerde yoldaş ve seferinde arkadaş olacak birisini araştırmasını müstehab olarak niteler.<sup>2253</sup> Bu yüzden, önce yoldaş sonra yol denilmiştir. Ancak nefsinin âfetinden haberdâr olan bir sūfînin, basiretinden dolayı yalnızlığı tercih etmesinin mahzûrlu olmadığını istisnâî bir durum olarak sözlerine ekler.

“Yolcuların sayıları üçe varan bir cemaat olmaları hâlinde içlerinden birini emir seçmeleri gerekir. Nitekim Hadis-i Şerifte: Üç kişi bir yolculuğa çıktığınız zaman içinizden birini emir yapınız.<sup>2254</sup> buyurulmuştur.”<sup>2255</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, seferin âdâbını anlattığı bu bölümde tamamen sünnet-i seniyyeyi ön plana çıkarmakta ve sünnete aykırı olacak bir durumu kesinlikle söz konusu bile etmemektedir. Tasavvufun âdâbı da zaten sünnet-i seniyyenin en hassas bir şekilde en ince noktalara kadar tatbik edilmesidir.

Sühreverdî, sefere niyet eden bir sūfînin ihvaniyla vedalaşması ve onlara dua etmesinin de seferin âdâbından olduğunu kaydeder.<sup>2256</sup> Peygamberimiz (s.)’in de veda ettiğini ve veda ederken de dua ettiğini ifade ederek bu konu ile alakalı olarak aşağıdaki rivâyeti delil olarak gösterir.

“Rasûl-i Ekrem (s.)’den gelen bir başka rivâyette o, bir adama vedâ ederken şöyle

2250 Sühreverdî, Avârif, vr.40a; a.m., Vasiyet, vr.16b.

2251 Sühreverdî, Avârif, vr.40b.

2252 İbn Hanbel, II, 91, : Krş. Bûhari, Cihâd, 135; İbn Mâce, Edeb, 45.

2253 Sühreverdî, Avârif, vr.42a.

2254 Ebu Dâvûd, Cihâd, 80,

2255 Sühreverdî, Avârif, vr.42a.

2256 Sühreverdî, Avârif, vr.42b.

buyurmuştu: Allah seni takvâ ile rızıklandırın, günahlarını bağışlasın ve dâima hayra karşı getirsin.”<sup>2257</sup>

Enes b. Mâlik (r.)’in rivâyet ettiği “Rasûlullah (s.) konakladığı hiçbir evden en az iki rekat namaz kılmadıkça ayrılmazdı.”<sup>2258</sup> hadisinden hareketle Sühreverdî, “Seferî olan sûfînin, uğranılan veya mola verilen yerden en az iki rekât namaz kılmadan ayrılmamasının ve bu esnâda şöyle duâ etmesinin seferin âdâbından olduğunu düşünür.”<sup>2259</sup>

Sûfî, bu esnada, “Rabbim, beni takvâ ile rızıklandır, günahlarımı bağışla ve beni daima hayırla karşılaştır.”<sup>2260</sup> diyerek dua etmelidir.

Yine sünnet-i seniyyenin bir tatbiki olarak bineğe bindiği zaman şu şekilde dua etmek de seferin âdâbındandır: “Lâyık olmadığımız hâlde bunu bize müsahhâr kılan Allah’ı tesbih ederim.<sup>2261</sup> Allah’a tevekkül ederim. Kuvvet ve kudret, azamet ve yücelik Allah’ındır. Allah’ım binekte taşıyan Sensin, her işte yardımcımız da Sen!”<sup>2262</sup>

Sühreverdî, seferin âdâbından olmak üzere yolculuğa sabah erkenden ve özellikle perşembe günü çıkmayı da sayar.<sup>2263</sup>

Bu konuya delil olarak da Ka’b bin Mâlik (r.) hadisini nakleder.

Kâ’b b. Mâlik şöyle rivâyet ediyor: Rasûlullah (s.)’in perşembenin dışındaki günlerde sefere çıktığı pek nâdirdir. Bir yere bir seriyye göndermek istediği zaman da gündüzün erken saatlerinde gönderirdi.<sup>2264</sup>

Yolcunun uyması gereken âdâbdan biri de temizliktir. Bunu temin etmek üzere de sûfînin matara, ip, iğne, ayna, tarak ve makas gibi gerekli malzemeyi yanına almasını gerekli gören Sühreverdî, yolculuk esnasında asâ taşımanın da âdâbdan olduğunu söyler.

Sühreverdî Hazretleri, sûfînin tekkeden çıkış âdâbını çok güzel bir şekilde ve ayrıntısına inerek tarif eder.<sup>2265</sup> Döneminde bir kısım tasavvuf erbabının bu âdâba büyük önem atfettiklerinin farkında olan Sühreverdî, bu âdâbı ayrıntılarıyla anlattıktan sonra bu kadar abartılmasının da pek doğru olmayacağını da ifadeden çekinmez.

“Sefer günü sabahleyin erkenden tekkeden çıkarken iki rekat namaz kılmak sûfiyyenin zâhiri âdabındadır. Derviş, iki rekat namazdan sonra tekkeden çıkar, ayakkabısını çevirir, tozunu silkeler. Önce sağ paçasını, sonra sol paçasını sıvar, beline “Miyâbend” denilen kuşağını çeker, ayakkabı torbasını eline alır ve tozunu silkeler, ayakkabılarını giymeyi arzuladığı yere kadar gelir. Seccâdesini yere iki kat yayar, ayakkabılarını birbirine sürter. Ayakkabılarını sol eline, torbayı sağ eline alır. Ayakkabıları sol eliyle torbanın dip tarafına gelecek şekilde kor. Sonra seccâdenin üzerine oturur ve mestini sol eliyle çevirir ve tozunu silkeler ve sağdan başlayarak giyer. Mest ve ayakkabı cinsinden hiçbir şey bırakmadan

2257 Tirmizi, Deavat, 44; Darimi, İstizân, 41.

2258 Hâkim, Enes b. Malik’ten sahih senetle rivâyet etmiştir.

2259 Sühreverdî, Avârif, vr.42b.

2260 Tirmizi, Deavat, 44; Darimi, İstizân, 41; Sühreverdî, Avârif, vr.42b.

2261 Ez-Zuhruf, 13.

2262 Krş. Ebu Dâvud, Cihad, 74; Tirmizi, Deavat, 49; İbn Hanbel, II/144; Sühreverdî, Avârif, vr.43a.

2263 Sühreverdî, Avârif, vr.43a.

2264 Ebû Dâvud, Cihâd, 77: Dârimi, Siyer, 3.

2265 Sühreverdî, İrşâd, vr. 42a vd.



yerine yerleştirir. Sonra ellerini yıkayarak, yüzünü yola çıkacak hâle getirir ve orada bulunanlara veda edip ayrılır. Tekke dışına çıkarak su kabını taşımak isteyene; asâ ve ibriğini götürmeyi arzû edene mâni olmaz. Kendisini yolcu edenlere veda ettikten sonra, su kabını sağ elini kaldırarak omzuna takar. Sol elini sağ koltuğunun altından çıkararak su kabını sol tarafına bağlar. Sağ omuzu boş kalır, sadece su kabının bağı sağ tarafta bulunur. Yolculuğu esnasında iyi bir mevkie ulaştığı, ya da ihvandın bir grup veya sûfiyyeden bir şeyh kendisini karşıladığı zaman sırtındaki su kabını çözer, oraya yerleşip bir süre ikamet eder, onlarla görüşür ve selamlaşır. Oradan ayrılınca su kabını yeniden bağlar, tekke veya benzeri bir konağa yaklaşıncaya su kabını tekrar çözer ve onu sol koltuğunun altında taşır, asâ ve ibriği de sol elinde tutar.”<sup>2266</sup>

Görüldüğü üzere sûfinin tekkeden çıkış anında bir seramoni havası ve edası içinde gerçekleşen bu davranış normları aslında her işin bir düzen ve tertip üzere yapılmasını hedefleyen tasavvufî düşüncenin disiplinler olan yapısına güzel bir örnektir.

Sûfiyenin bu türden âdâbı yerine getirmesinin istenmesi, onları disiplini bir yaşantıya alıştırmalarının temrinleridir. Fert planında ciddi, düzenli ve tertipli bir insanın, toplumla ve özelde Rabbi ile ilişkisinde de bu disiplinden faydalanacağı beklenir.

Bütün bunlarla beraber Sühreverdî, bu türden âdâbın, Horasan ve Cebel sûfilerinin seçip benimsediği kaideler olduğunu ve Irak, Şam ve Mağrib (Kuzey Afrika) sûfilerinin ekserisinin bunlara riâyet etmediklerini bu sebeple de dervişler arasında bu kaidelere riâyet hususunda bir mücâdelenin varlığından bahseder.<sup>2267</sup>

Bir taraf, bu kaidelerin şeriatın bir gerekliliği olmadığını söyleyerek bu âdâbı reddederken, diğer taraf ise bunların tasavvuf büyüklerin koyduğu ve benimsediği şeriatın reddetmediği güzel uygulamalar olduğunu savunur. Bu kaideler uymayanları ise sûfliğin âdâbın mahrum olarak nitelerler.

Sühreverdî, her zaman ki hakem edasıyla iki tarafında haklı yönlerini ve yanlışlarını göstererek arayış bulmaya çalışır.

Her iki taifenin de birbirlerinin görüşünü reddetmek hususunda aşırı gittiklerini söyleyen Sühreverdî, “Bu hususta gerçek ölçüye göre bu kaidelere bağımlı kalanlar reddolunamaz; çünkü bunlar şeriata aykırı şeyler değildir ve güzel bir edebden ibarettir.” diyerek bu kaideleri savunanları destekler ancak bunu böyle kabul etmeyenlerin görüşünün de bunların şeriatın gerekli kıldığı şeyler olmadığından hareketle büsbütün reddolunamayacağını da ifade eder.

“Horasan ve Cebel dervişlerinin ekserisi bu kaidelere riâyette mübalağa ediyor ve işi ifrata vardiyorlar. Irak, Şam ve Mağrib ülkeleri dervişlerinin çoğu da bu kaideleri ihlal ederek işi tefrit sınırına zorluyorlar. Hâlbuki en münâsibi, şeriatın reddettiğini reddetmek, onun reddetmediğini reddetmeyip kabul etmektir. Davranışlarında münker ve meşru olanı ihlal eden bir tavır bulunmadıkça ihvan mâzurdur.” demektedir.<sup>2268</sup>

2266 Sühreverdî, Avârif, 17. bab, s. 178.

2267 Sühreverdî, Avârif, vr.43b.

2268 Sühreverdî, Avârif, vr.43b.

Bu konudaki tavır aslında tüm âdâb için geçerlidir. Sühreverdî, zahirî âdâbın gözetilerek esas mananın gözden kaçırılmasının ve işin tamamen bir sembol ve şekiller bütünü hâline getirilmesinin karşısındadır. Ancak yapılan her işte de bir tertip ve düzen olması ve bu tertibin de şeriata aykırı olmayan bir usulde belirlenmiş âdâb kaideleriyle gerçekleşmesinin gerekli olduğunu düşünür.

“Süfiyyenin ileri gelenlerinin seçtiği bu zahire müteallik kaidelere bağlı kalanlar ayıplanıp kınanamaz. Çünkü bu kaideler meşâyihın koyduğu kurallardır. Onların bu konudaki niyetleri, davranışlarını belli bir edeb ve azimete bağlı olarak yapmak ve mürîdleri, manasız hareket etmemeleri için özel surette her yönden bağımlılık altına sokmaktır. Dervişlerden herhangi bir suretle bu kaideleri ihlal eden, vâcip ve mendûp olan şeyleri ihlal etmedikçe ayıplanamaz. Çünkü Rasûlullah (s.)’in Ashâbı, süfîlerin bağlandıkları kaidelerin çoğuna bağlı değillerdir. Bazı genç dervişlerin niyeti nazar-ı itibara almadan, bu kaidelere bağlı kalarak vâridata ermeyi istemeleri, yanlış bir yoldur.”<sup>2269</sup>

Sühreverdî, seferden dönme âdâbını da genişçe açıklamıştır.<sup>2270</sup> Biz de kısaca maddeler hâlinde bu kaideleri nakletmek istiyoruz:

1- Derviş, sefere çıkarken seferin meşakkatinden Allah’a sığındığı gibi, seferden dönerken de ikâmetin meşakkatinden Hakk Teâlâ hazretlerine sığınmalıdır. Bu konuda “Allah’ım seferin meşakattinden; seferden kötü bir şekilde dönmekten çoluk-çocuğumu ve malımı fenâ bir hâlde bulmaktan sana sığınırım.”<sup>2271</sup> şeklinde dua etmelidir.<sup>2272</sup>

2-Derviş ikâmet edeceği yere, yüksekçe bir yerden bakarak oranın ölülerine ve dirilerine işaretle selam verir. Kur’ân’dan bazı âyetler okuyarak ölümlere ve dirilere bağışlar ve tekbir getirir.<sup>2273</sup>

3-Derviş beldesini gördüğünde: “Allah’ım, burasını bizim için rızık ve karar mahâlli kıl.” diye duâ eder.<sup>2274</sup>

4-Dervişin de sefer dönüşünde gusletmesi muvafık olur.<sup>2275</sup>

5-Derviş, şehre girince mescitlerden birinde iki rekat namaz kılarak işe başlar. Bu namaz, eğer beldenin en büyük camiinde kılınırsa şüphesiz daha efdal olur. Tekkeler dervişler için ev mesabesinde. Bu yüzden derviş de mescitten sonra tekkeye gider.<sup>2276</sup>

6-Derviş tekkeye girdiğinde mestlerini çıkaracağı yere geçer, önce ayakta iken belinin bağını çözer, sonra sol kolundan sol eliyle torbayı çıkarır, sağ eliyle torbanın ağzını açar ve

2269 Sühreverdî, Avârif, vr.44b.

2270 Sühreverdî, İrşâd, vr. 42a vd.

2271 Müslim, Hacc. 425 – 427; Ebu Davud, Cihad, 72; Tirmizi, Dua, 41.

2272 Sühreverdî, Avârif, vr.44a.

2273 Sühreverdî, Avârif, vr.44a.. Nitekim Rasulullah (s.)’in gaza veya hac dönüşü yüksekçe yerlerde üç defa tekbir aldığı ve: “Allah’tan başka tanrı yoktur. O’nun ortağı yoktur. Mülk O’nundur, Hamd O’nadır. O her şeye kadirdir. Biz Rabbimize tevbe ediyoruz, kulluk ediyoruz, secde ve hamd ediyoruz. Allah va’dinde durdu ve kulunu muzaffer kıldı, tek başına bütün orduları dağıttı.” şeklinde duâ ettiği rivâyet olunmaktadır. Buhari, Umre, 12, Deavat, 52: Muslim, Hacc, 428; Ebu Davud, Menasik, 34, 56; Tirmizi, Hacc, 104: İbn Mace, Menasik, 84.

2274 Sühreverdî, Avârif, vr.44a.

2275 Sühreverdî, Avârif, vr.44a.

2276 Sühreverdî, Avârif, vr.44b.

sol eliyle tekkede giyeceği ayakkabılarını çıkarıp yere koyar. Sonra belinden çıkardığı kuşak vs. torbanın içine atar. Önce sol, sonra sağ mestini çıkartıp ayağıyla, tekkede giyeceği ayakkabılarının üzerine basar. Eğer abdestli ise mestlerini çıkardıktan sonra ayaklarının tozunu ve kirini yıkar. Seccadenin üzerine basınca soldan başlayarak seccadesini toplar ve dürdüğü seccade ile ayağını siler. Sonra kibleye yönelir ve iki rekat namaz kılar. Selam verince ayağıyla seccadesinin secde mahâlline basmamaya dikkat eder.<sup>2277</sup>

7-Derviş ihvanına selam verince onlarla kucaklaşır.<sup>2278</sup>

8-Seferden dönen derviş, ihvân ile musâfaha eder.<sup>2279</sup>

9-Yoldan gelen dervişin tekkede bulunanlara hakk-ı kudûm olarak bir şeyler ikram etmesi de âdâbdandır.<sup>2280</sup>

10-Sûflerin yoldan gelenin ikinci vaktinden sonra tekkeye girmesini istememeleri, yine sünnete ittibalarındandır.<sup>2281</sup>

11-Dervişin, seferden dönüp yerine yerleştikten sonra kendisinden konuşması istenmedikçe konuşmaya başlamaması da âdâbtandır. Üç gün süre ile hiç kimse ile görüşmeden beklemesi güzel olur. Bundan maksat, seferin meşakkat ve yorgunluğunun üzerinden gitmesi, gönlünün heyet-i asliyesine dönmesidir.<sup>2282</sup>

12-Derviş, bir şeyh veya ihvanını ziyaret ettiği zaman izin almadan yanlarından ayrılmamalıdır.<sup>2283</sup>

13-Tekkede yaşayan derviş, kendisinden ileride olan derviş, şeyh veya Halifelerin izni olmadıkça, tekkeden ayrılmaz ve onların reyini almadan kendi başına bir işe kalkışmaz.<sup>2284</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî Hazretleri en ince ayrıntısına varıncaya kadar âdâb konularını izah etmektedir. Bu ise bize onun konulara derin vukufiyetini göstermesi yanında dönemin tasavvufî hayatının canlılığı konusunda da bir ışık tutmaktadır.

Sefer, sâlikin benlik gelişiminde alışkanlıklarında uzak kalarak kendisini olgunlaştırmasına yönelik bir uygulamadır. yine o sefer sayesinde insanların övgü ve teveccühünden kendisini kurtararak riya tehlikesini bertaraf etmiş olacaktır. İletişim vasıtalarının günümüzdeki gelişiminin mevcut olmadığı devirlerde sâlik bu seferleri sayesinde ilmîni ve kültürünü arıracak ve kendisini geliştirme imkanlarına kavuşabilecektir.

2277 Sühreverdî, Avârif, vr.44b.

2278 Sühreverdî, Avârif, vr.45a. Nitekim Câbir b. Abdullah (r.)'dan şöyle rivâyet olunmuştur. Câfer (r.) Habeşistan'dan geldiği zaman Rasûlullah (s.) onu kucaklamış; yâni muânaka etmiştir. Buhârî, Edeb, 143; Tirmizi, İstizan, 32.

2279 Sühreverdî, Avârif, vr.45a. Nitekim Aleyhissalatü vessalam Efendimiz: Mü'minin, mü'min kardeşini öpmesi musâfahadır. buyurmuştur. el-Mehamili, Emâli'de ve Müsnedü'l- Firdevs'te Enes'den sahih senedle rivâyet etmiştir.

2280 Sühreverdî, Avârif, vr.45b.

2281 Sühreverdî, Avârif, vr.45b. Câbir (r.)'den rivâyete göre Rasûlullah (s.) şöyle buyurmuştur: "Sizden biriniz seferden döndüğünde çoluk çocuğunun yanına gece vakti gitmesin." Müslim, İmâre, 56; Dihlevî, İslam Düşünce Rehberi, c.II, s. 500.

2282 Sühreverdî, Avârif, vr.46a.

2283 Sühreverdî, Avârif, vr.46a.

2284 Sühreverdî, Avârif, vr.46b.

## 7. RİBAT

Tasavvufî düşünce, tekamül sürecinde bir takım müesseselerin de ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir. Tasavvuf terminolojisinin ve literatürünün teşkili süreci tasavvufî düşüncenin kendine has mekanlarının da ortaya çıktığı bir süreçtir. Tekke ve zaviyeler tasavvufî düşüncenin meydana getirdiği bu mekanlardan/müesseselerden olduğu gibi “ribat”lar da bunlardandır.<sup>2285</sup>

Sözlükte ribat, bağlamak, gözetlemek manalarına gelir.<sup>2286</sup>

Sühreverdî, ribatlar ve ribatlardaki tasavvufî hayattan genişçe bahseder. Döneminde önemli görevleri deruhte eden bu müesseselere ve içinde yaşayan dervişlere yol gösterici bilgiler verir.

Ribatların tarihi süreç içinde gelişimiyle ilgili olarak; “Ribatın aslı, atların bağlandığı yer idi.<sup>2287</sup> Sonraları ardından gelecek tehlikelere karşı, içindekileri korumak için yapılan hudut boylarındaki tekkelere ribat denmiştir.”<sup>2288</sup> diyerek ribatların aslında içine atların bağlandığı ağillar olduğunu, fakat daha sonraki dönemlerde dışardan gelebilecek düşman saldırılarına karşı sınır boylarında karakol görevi yapan, içinde mücahid ve dervişlerin bulunduğu tekkelere bu adın verildiğini söylemektedir.<sup>2289</sup>

Sühreverdî, bu hususu şu şekilde açıklar:

“Ribatlarda koruma görevinde bulunan mücahid, dervişleri arkasından gelecek tehlikelerden korur. Ribatlarda yaşayarak kendisini Allah’a itaat ve ibadete adayan derviş, hem çevreyi gözetlemesi hem de duası ile çevresindeki beldeleri ve halkı musibetlerden korur.”<sup>2290</sup>

Görüldüğü üzere Ribat sınır boylarında bir nev’î karakol görevi yapmakta ve çevredeki Müslüman beldeler için güvenliği sağlamaktadır.<sup>2291</sup>

Sühreverdî, ribatların teşekkülünü ise şu şekilde izah eder:

2285 İlk Ribatın kuruluşu ile ilgili bilgi için; Wheatley, Paul, *The Places Where Men Pray Together: Cities in Islamic Lands, Seventh Through the Tenth Centuries*, University of Chicago Press, Chicago 2000, s.169; Ulu-dağ, Süleyman, “Hankah”, TDVİA, İstanbul 1997, c. XVI, ss. 42-3; Ayrıca bkz: Kazıcı, Ziya, *İslam Müesseseleri Tarihi*, ss. 206-7.

2286 er-Râzî, Muhtârü’s-Sihâh, s. 267; er-Râğıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 338; İbn Manzûr, *Lisan*, c.VII, ss. 302-3; Abdü’l-Münim el-Hifnî, *Mevsûatü’s-Süfiyye*, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 760-3; Komisyon, *el-Mu’cemu’l-Vasîf*, s.323; Okudan, Rifat, “İnsanî Bir İnsiyak olarak Rabîta”, *İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf*, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 202.

2287 Sühreverdî, *Nüğbetü’l-Beyân*, vr. 76b.

2288 Sühreverdî, *Avârif*, vr.32b.

2289 Berkey, Jonathan P., *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge University Press 2002, s. 240; Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, s.139; Aşkar, Mustafa, *İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf*, Son Dönem Tekke Mecmualarından Yeşilzade Mehmet Salih Efendî’nin Rehber-i Tekâyası, Ankara 1999, y., 1, sy., 3, s. 132; Bu tür tekkelerde etraftan gelen hastalara tedavi yardımı da yapılırdı. Yılmaz, H. Kamil, “Beyyûmî”, TDVİA, İstanbul 1992, c.VI, s. 99; Yıldırım, Nuran, “Mis-kinler Tekkesi”, TDVİA, İstanbul 2005, c.XXX, ss. 185-6.

2290 Sühreverdî, *Avârif*, vr.32b; Ayrıca ribatların işlevi için; Wheatley, *The Places*, s.53; Grabar, Oleg, *Muqarnas: An Annual on Islamic Art and Architecture*, “Fernandes, Leonor, “The Foundation of Baybars al-Jashankir...” Brill Academic Publishers, Leiden 1988, c. IV, ss.21-42.

2291 Kazıcı, Ziya, *İslam Müesseseleri Tarihi*, ss. 211-2.

“Âbidler ve zâhidler, toplantıların kendilerine mânen zarar verdiğini görünce tek başına yaşama yolunu tercih ettiler. Nefislerinin ilahlığa özenerek kendilerini istediği tarafa yönlendirmeye ve lüzumsuz konularla ilgilendirmeye çalıştığına farkına varınca, kurtuluşu yalnızlıkta ve toplum dışında yaşamakta buldular. Sûfler ise amellerinin kuvveti, hâllerinin sağlamlığı ve yukarıda belirtilen olumsuz etkilerin kendilerinden sökülüp alınması sebebiyle toplum içinde bulunmaya, onlarla birlikte evlerde, seccadeler üzerinde toplanmaya karar verdiler.”<sup>2292</sup>

Görüldüğü üzere sûflerin yalnız yaşamak ve toplum dışına çıkmamak şeklinde bir yaşantıyı benimsemediklerini, bunun sebebinin de amellerinin kuvveti ve hâllerinin sağlamlığı olduğunu düşünen Sühreverdî, abidlerle zâhidlerin buna güç yetiremeyip uzlete çekildiklerini kaydetmektedir. Yine o, sûflerin, tekkelerde ve ribatlarda bir araya gelerek kendilerini ibadete adadıklarını ifade etmektedir.<sup>2293</sup>

Sühreverdî, ribat kavramını açıklamak için, bazı âyet-i kerimelerin tefsirlerine Avârif adlı kitabında yer verir.

“(Bu kandil) birtakım evlerdedir ki, Allah (o evlerin) yücelmesine ve içlerinde isminin anılmasına izin vermiştir. Orada sabah akşam O’nu (öyle kimseler) tesbih eder ki; Onlar, ne ticaret ne de alış-verişin kendilerini Allah’ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoyamadığı insanlardır. Onlar, kalblerin ve gözlerin allak bullak olduğu bir günden korkarlar.”<sup>2294</sup>

Sühreverdî, Nur sûresindeki bu âyet-i kerimelerde geçen “büyût” (evler) kelimesini, sıradan evleri değil, içinde zikretmek için toplanmış insanların bulunduğu evler olarak açıklamıştır.

Bununla birlikte Sühreverdî, ribat kavramının Kur’ân’da tasavvufî terminoloji anlamında yer almadığının da farkındadır.

Âl-i İmran Sûresinin iki yüzüncü âyetindeki “rabitû” kelimesinin anlamıyla ilgili olarak şu nakilde bulunur:

“Davud bin Salih, Ebû Seleme bin Abdurrahman’ın kendisine şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Ey kardeşimin oğlu, Âl-i İmran sûresinin iki yüzüncü âyetinin indiriliş sebebinin biliyor musun?” diye bana sordu. Ben de ‘hayır’ dedim. O şöyle devam etti: “Hz. Peygamber (s.) zamanında atların bağlandığı ve içinde binicilerin nöbet tuttuğu bir savaş olmadı. Buradaki ‘rabitû’ nun manası, bir namazın ardından diğerini gözetleyiniz. ‘Ribat’, nefis ile savaşmak; ‘ribatlarda ikamet eden derviş’ (murabit)<sup>2295</sup> ise, nefisini gözetim altında bulundurarak devamlı onunla mücadele eden demektir.”<sup>2296</sup>

Bu konuyla ilgili olarak Sühreverdî, şu Hadis-i Şerifi de nakleder:

2292 Sühreverdî, Avârif, vr.33b; Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, s.139.

2293 Ribatların bu işlevinin yorumu için; Renard, John, Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims, University of California Press, Los Angeles-London 1996, s. 210.; Abun-Nasr, Jamil M., A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge University Press, 1987, s.22.

2294 Nur, 36-37.

2295 Abdü'l-Münim el-Hifnî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 950.

2296 Sühreverdî, Avârif, vr.33a; a.m., Nüğbetü'l-Beyân, vr. 32a.

“Ebû Hüreyre (r.) anlatıyor: “Rasûlullah (s.) buyurdular ki: “Allah’ın hataları silmeye ve dereceleri yükseltmeye vesile kıldığı şeyleri size söylemeyeyim mi?”Evet ey Allah’ın Resülü, söyleyin!” dediler. Bunun üzerine Efendimiz (s.) de: “Zahmetine rağmen abdesti tam almak, mescitlere giderken adımları çoğaltmak, (Bir namazdan sonra diğer) namazı beklemek. İşte bu ribâttır, işte bu ribâttır. İşte bu ribâttır.”<sup>2297</sup>

Görüldüğü üzere Hadis-i Şerifte ribat, namazdan sonra diğer namazı gözetlemek anlamında tarif edilmiştir. Tasavvufî anlamda ribat kavramı Kur’ân’da ve hadislerde yer almamaktadır.

Sühreverdî, ribatlarda yaşayan dervişlerin özelliklerinden de bahseder. Ribatlarda yaşayan dervişlerde bulunması gereken şartları şu şekilde sayar:

“Mahlukatla olan ilgi ve alakayı keserek azaltmak, Hakk ile olan alaka kapısını açarak onunla meşguliyeti çoğaltmak, Cenâb-ı Hakk’ın kefaleti ile yetinerek rızık için çalışmayı terk etmek, kişinin kendisini ve nefisini mâsivâ ile hemhâl olmaktan alıkoyması, şehvetlerden, hevâ ve hevesten kaçınmak ve türlü alışkanlıkların yerine, gecesini gündüzüne katarak ibadetleri ikame etmek. Bütün meşgalesini, vaktini gaflet ve nisyandan korumak, evradına devam etmek, namazlarını aralarına gaflet sokmadan birbiri ardından beklemek ki, ancak bu şartlara riâyetle hakiki mücahid ve murabıt olabilir.”<sup>2298</sup>

Görüldüğü üzere sayılan bu şartlar, ribattaki dervişlerin karakter gelişimini sağlamayı hedeflerken, bir yandan da bu dünyanın geçici ve fani olmasından hareketle ahiret için hazırlık yapma düşüncesinin canlı bir örneğini oluşturmaktadır. Bütün meşgalesini zikir, fikir ve ibadet ü taata ayırarak bir yaşam sürmek murabıt olmanın şartı olarak görülmektedir.

Onların özelliklerinden biri de “Onlar, ne ticaret ne de alış-verişin kendilerini Allah’ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoymadığı insanlardır.”<sup>2299</sup> âyet-i kerimesi kapsamında yaşamalarıdır. Çünkü onlar varlıklarını tekkelerinde ibadete adanmış, her şeyden ilgilerini keserek yalnız Cenâb-ı Hakk’a yönelmiş, bu davranışlarının mükafatı olarak da Allah’ın dünyayı ayaklarına serdiği kimselerdir.<sup>2300</sup>

Ribattaki dervişler toplantılarında bâtnlarını dağınıklıktan kurtarır; toplar, nefislerini de kontrol ve kayıt altına alırlar. Çünkü onlardan biri diğeri üzerinde murakabe edici bir göz gibidir. Ne zaman aralarındaki bir kimsede tefrika zuhur etse onu kınar ve bundan vazgeçirirler,<sup>2301</sup> diyen Sühreverdî, birlikte yaşama kurallarının sıkı sıkıya uygulandığı ribatlarda kargaşa, kavga ve geçimsizliğe asla yer olmadığını ve insanlık icabı böyle bir durum meydana gelecek olursa hemen bertaraf edildiğini kaydeder.

Ribat yaşamını<sup>2302</sup> aktarması açısından kırınglık zuhurunda yapılacak işlemin nasıl

2297 Müslim, Tahâret 41; Muvatta, Sefer 55; Tirmizi, Tahâret 39; Nesâi, Tahâret 106; Sühreverdî, Avârif, vr.33b.

2298 Sühreverdî, Avârif, vr.33b.

2299 Nur, 37

2300 Sühreverdî, Avârif, vr.32b.

2301 Sühreverdî, Avârif, vr.35b.

2302 Ribat âdâbı ile ilgili olarak bkz: Kurnaz, Cemal- Tatci, Mustafa- Çeltik, Hâliil, İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf Türk Edebiyatında Miyar Geleneği İçinde Yiğitbaşı Ahmet Şemseddin Marmaravî'nin Hurde-i Tarikati, Ankara 1999, y., 1, sy., 3, ss. 56-63.

olduğunu anlatan şu anekdot ilginçtir:

“Kardeşinden şikâyet eden bir derviş, şeyhe yada hadime geldiği zaman, ona düşen görev ikisini de azarlamaktır. Suçluya ve kardeşine haksızlık edene: “Neden böyle yaptın? Niçin kardeşine haksızlık ettin?” şikâyet edene de: “İşlediğin suç nedir ki Allah sana kardeşini musallat kıldı ve dostun senin üstüne geldi? Kardeşine rıfk ve yumuşaklıkla, onun nefesine, kalbinle karşılık versen, fütüvvetin ve sohbetin gerektirdiği davranışı göstersen olmaz mıydı?” der. Böylece her ikisini de hesaba çekmiş olur. Bunlardan her biri ayrı ayrı suçlu ve cemiyet dairesinden çıkmış demektir. Şeyh onları bu davranışı ile cemiyete tekrar döndürür. Dervişler kusurlarından dolayı istiğfar eder, bu yolda asla ısrar etmezler.”<sup>2303</sup>

Görüldüğü üzere ribatta sıkı bir kontrol ve gözetim vardır. Kesinlikle hiçbir şey rasgele değildir. Her şey bir plan ve program içinde yürümektedir.

Sühreverdî, ribatlarda yaşayan dervişlerle, Ashâb-ı suffe arasında benzerlikler<sup>2304</sup> bulunduğunu düşünür. Bu benzerlikleri ribatlarda yaşayan dervişlerin hâllerinin salahına bir delil olarak kabul eder.

Kardeşlerine karşı daima iyi muamele üzerine yaşamanın, suffe Ashâbının özelliği olduğunu bu özellikleriyle dervişlerin de Ashâb-ı suffeye benzediklerini kaydeder. Kin ve düşmanlığın kalblerde dünya sevgisinin varlığından kaynaklandığını belirten Sühreverdî, Ashâb-ı suffenin dünya sevgisini kalblerinden söküp attıklarını ve bu hâli elde etmeleri sebebiyle de kin ve düşmanlıktan arındıklarını ifade eder. Suffe Ashâbının ekip biçmeye ve süt sağmaya önem vermediklerini ve dünyayı bir kenara ittiklerini ifade ederek dervişlerin de bu özelliklere sahip olduğunu kaydeder.<sup>2305</sup>

Ebu Zürâ'nın, Ebu Talha'dan rivâyet ettiği bir habere göre, sûfi ve murabıtlar, şu özellikleri ile de suffe ehline benzemektedir. Nitekim “Medine'ye gelen bir adam, eğer tanıdığı varsa onun, değilse suffe ehlinin yanına iner ve orada kalırdı. Hz. Talha: “Ben de kendilerine has ribatta yaşayan suffelilerin yanına inenlerdendim. Onlar birbiriyle benzer şekilde yaşayan, aynı gaye ve aynı maksat için çalışan kimselerdi.” diyerek onların hayatını tanıtmaktadır.<sup>2306</sup>

“Onun içinde (mescid-i dirar) asla namaz kılma! İlk günden takvâ üzerine kurulan mescit (Kuba Mescidi) içinde namaz kılman elbette daha doğrudur. Onda temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da çok temizlenenleri sever.”<sup>2307</sup> âyetinin tefsirinde Ashâb-ı Kiramın temizlik hassasiyetinden bahsedildiğinden hareketle dervişlerin de bu özelliğe sahip olma bakımından Ashâb-ı Kirama benzediklerini kaydeden Sühreverdî, bu ve benzeri edeplerin ribatlarda yaşayan dervişlerin devamlı sûretle ifa ettikleri görevlerden olduğunu söyler.

“Ashâb-ı Kiram'ın temizlikteki hassasiyetlerini gösteren bu âyetteki özellik ve

2303 Sühreverdî, Avârif, vr.35b.

2304 Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, s.138. mevzu bahs olan benzerlikler için bkz: Yılmaz, H. Kamil, “Tasavvufi Açıdan Ashâb-ı Suffe”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 7, Ankara 2001, ss. 17-24.

2305 Sühreverdî, Avârif, vr.33b.

2306 Sühreverdî, Avârif, vr.33b.

2307 Tevbe, 108.

benzerleri, ribatlarda yaşayan sûfîlerin birbirlerine karşı devamlı yaptıkları görev ve edeplerdendir.”<sup>2308</sup>

Ashâb-ı Kiramın takva üzerinde yardımlaşmalarını da anlatan Sühreverdî, bu yönleriyle de dervişlerin Ashâb-ı Kiram’a benzerliklerini izah eder.

“Ehli suffe de böyle yapıyor, birr ve takva üzerinde yardımlaşıyor, dinî meseleler için toplanıyor ve kardeşlerini malları ve bedenleri ile destekliyorlardı.”<sup>2309</sup>

Ribatlarda yaşamanın faydalarını anlatan Sühreverdî, nefsin tek başına yaşama ve serbestçe hareket etme gibi özekliklerinin ancak birlikte yaşamak ve karşılıklı kontrol mekanizmasını çalıştırmak sûretiyle tedavi edilebileceğini veya en azından dizginlenebileceğini şu şekilde ifade eder:

“Zaviyelerde şeyhlere bakmak ve onlarla birlikte bulunmak, nefsin sahibini çağırdığı ve sevdiği uyku, istirahat, tek başına serbestçe hareket etmek gibi şeylere bakmaktan daha hayırlıdır. Nefslerin, bağımsızlığa ve serbestçe hareket etmeye karşı ayrı bir arzusu vardır. Bu sebeple, cemaat evlerindeki kaidelerle gençler üzerinde nefsin hakimiyet sahası daraltılır. Gözlerin ona çevrilmesi, üzerinde davranışlarını kontrol eden bakışların çoğalması ile gençler, cemaat içinde murakabe altına alınır ve terbiye edilir. Böyle bir terbiye usulü ancak, cemaat evlerinde toplanarak vakitlerini muhafaza, nefislerini dizginleme ve hislerini korumaya önem veren, cemaat evlerindeki ribat toplantılarında gerçekleşebilir.”<sup>2310</sup>

Sühreverdî, ribat yaşamından bahsederken hizmet<sup>2311</sup> ve hizmetçiler<sup>2312</sup> konusunu da izah eder. “Ribatlardaki hizmet; başkalarına karşı iyi davranmanın ve hizmet etmenin lezzetini almamış, ribatlara ilk defa giren acemi ve mübtedî mürîdlerin yapacağı iştir.”<sup>2313</sup> diyen Sühreverdî, ibadetinin hizmet olması ve güzel hizmeti ile ehlullah’ın kalblerini kendine çekebilmesi için böylelerine öncelikle dervişlere hizmet etmelerinin emredileceğini ve bu hizmetle mürîdin, yukarıda anlatılan bereketlere sahip olabileceği gibi, ibadetle meşgul olan kardeşlerine yardım etmekle bu yardımın sevabına da nail olmuş olacağını söyler.

“Ribata giren ve samimi olarak seyr ü sülûk isteyen genç, Allah’a ibadet ve taatla meşgul olan ehlullaha hizmet ettiği takdirde onların kazandığı sevaba ortak olmuş olur. Sûfîlerin sahip olduğu yüce hâlleri elde etmeye ehil olmasa bile buna ehliyetli olan kişilere hizmet etmiş olur. Onun Allah’a yakınlık kazanmış kişilere hizmet etmesi, Allah’ın kendisini, kendisinin de Allah’ı sevmesinin alâmetlerindendir.”<sup>2314</sup>

2308 Sühreverdî, Avârif, vr.33b.

2309 Sühreverdî, Avârif, vr.34b.

2310 Sühreverdî, Avârif, vr.33b. Yılmaz, “Tasavvufî Açından Ashâb-ı Suffe”, s. 23.

2311 Hizmet kavramı için bkz: Abdü’l-Münim el-Hıfnî, Mevsûatü’s-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 733; Cebecioğlu, Ethem, “Seyyid Burhaneddin’in Bazı Kur’ân Âyetlerine Getirdiği İşarî Yorumlar-I”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 1999, y.1, sy.2, s. 19.

2312 Uludağ, Süleyman, “Hâdim”, TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 23-4.

2313 Sühreverdî, Avârif, vr.34a; Hizmet, Bektaşilikte, tarikatın usullerinden birisi olarak karşımıza çıkar. Hacı Bektaşî Veli, Makâlât, s. 60.

2314 Sühreverdî, Avârif, vr.34a.



Görüldüğü üzere kişinin yüksek makamlara ehil olmasa bile o makamlarda amel edenlere hizmet ettiği için aynı ecri alacaklarını<sup>2315</sup> ve bunun alâmetinin de Allah'ı sevmek ve Allah'ın da kendisini sevmesi olduğunu kaydeder. Çünkü Allah'ın bir kimseyi sevmesinin alâmeti ehlullahın o kimseyi sevmesidir.<sup>2316</sup>

“Sûfler, başkalarının kendilerine hizmet etmesini istemez, yabancılarla (ağyâr)<sup>2317</sup> haşır-neşir olmayı da sevmezler. Çünkü sûfleri sevmediği hâlde aralarında kalmak zorunda kalan kimse, onlara bakarken, faydadan daha çok zarara uğrayabilir. Sûfler de bir insandır. İnsan olmaları sebebiyle onlardan da bazı davranışlar zuhur edebilir. Kendilerinden olmadığı ve onları sevmediği hâlde aralarında bulunmak zorunda kalan yabancı kimse ise, sûflerin gayelerini bilmediği için onların bu tabii hareketlerini kınayabilir. Bunun için sûfler hizmetlerinde yabancı birini istihdam etmek istemezler. Onların böyle düşünceleri ve kendilerine yabancı birinin hizmet etmesini istememeleri mahlukata şefkat noktasındandır. Kendilerini diğer müslümanlardan üstün görmeleri yada onlara karşı gurur taslamalarından değildir.”<sup>2318</sup>

Anlaşılabileceği üzere, hizmet konusunda dervişlerin kendilerinden olmayanın hizmetini istemediklerini de nakleden Sühreverdî, bunun sebebi olarak da dervişlerin de bir insan olduğunu ve onların da hasbe'î-beşeriye bazı kusurlu hâllerinin olabileceğini, kendilerinden olmayan kimsenin bu durumlara vakıf olmasının ise o kişiyi ehlullahtan soğutabileceğini gösterir.

Hizmetin gayesi ise, hizmet edenin dervişlere hizmetten nasiplenmesi ve edep kazanmaya çalışmasıdır. “Sûfler ve şeyhleri gençleri başıboşluktan korumak için dervişlere hizmet etmekle görevlendirirler. Onlardan her birinin muameleden ve dervişlere hizmetten almaları gereken bir nasibi vardır.”<sup>2319</sup> diyerek bu hususu açıklar.

Ribat malından yemenin de belli kuralları vardır. Herkes istediği gibi Ribat malından yiyemez.

“Kendisini Hakk ile meşguliye veremeyen dervişin ribat malından yemesi doğru değildir. Kendi kazandığından yer. Çünkü ribatlardaki yemek Allah ile meşgalelerini kamil manada ifâ eden dervişler içindir.”<sup>2320</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, Hakk ile meşguliye kendisini tam olarak veremeyen dervişin bile Ribat malından yemesinin yanlış olduğunu ifade etmektedir. Bu durumun bir istisnası olarak dervişlere hizmet edenlerin bu hizmetlerinin bir ücreti şeklinde düşünerek ribatın şeyhinin böyle kimselere yemeğe müsaade edebileceğini ifade eder.

Ancak tarikatı iyi bilen, sohbetinden istifade edilen ve irşâdî ile doğru yol bulunan şeyhin siyaset ve ribatı idare anlayışı bu şartı değiştirebilir. Şeyh vaktini bütünüyle Hakk'a veremeyen dervişlerin doyurulmasını ve ribat malından yemelerini uygun görebilir. Bu

2315 Uludağ, Süleyman, “Hâdim”, TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, s. 24.

2316 Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, s.141; Ribattaki Hizmet anlayışı için bkz: Yılmaz, H. Kamil, “Tasavvuf Açısından Ashâb-ı Suffe”, s. 22.

2317 Uludağ, Süleyman, “Ağyâr”, TDVİA, İstanbul 1988, c.I, s. 482.

2318 Sühreverdî, Avârif, vr.34a.

2319 Sühreverdî, Avârif, vr.36b.

2320 Sühreverdî, Avârif, vr.36b.

konuda şeyhin tasarrufu ancak basiretle olur. Şeyh şöyle düşünebilir. Bu tip kimseleri dervişlere hizmete yönelik işlerin yapılması niyeti ile istihdam ve onları dervişlere hizmetle meşgul edebilir. Böylece onlar da emeklerinin karşılığını yemiş olurlar.<sup>2321</sup>

“Kazanma gücünden mahrum, bir iş yapamayacak kadar zayıf ve güçsüz olan yaşlı ihtiyarlar, ribat yemeklerinden yeme konusunda mazurdur. Ancak gençler, eli-ayağı iş yapacak durumda olanlar mazur değildir. Bu hüküm sûfiler arasında mutlak olarak benimsenmiş bir şarttır.”<sup>2322</sup> diyen Sühreverdî, yemek yeme hususunun çok ciddi kurallara bağlandığını da ifade etmektedir.

Netice itibariyle ribatlar dönemin tarikat yaşamında önemli bir role sahip müesseselerdir. Selçuklu ve Osmanlı ribatları bu ilk devir ribatlarının var oluş gayesinde neş’et etmişlerdir. Tasavvuf tarihimizi araştıranların ribatlar konusunu görmezlikten gelemeyeceği izahtan varestedir.

## 8. HIRKA

Hırka, Arapça bir kelime olup bez anlamındadır. Tarikat cihazlarından biri de hırkadır. Önü açık, yakasız, kollu olan genişçe bir giysidir.<sup>2323</sup>

Tasavvufî hayatı tercih eden mürid, sadece Allah’ın belli isimlerini zikir etmekle kalmaz, aynı zamanda sosyal çevresi ve günlük yaşantı tarzındaki değişiklikler ile iç dünyasındaki yapılanma/yenilenme ve dış görünüşüyle yeni bir hayatın yolunu tutar. Sûfilerin dış görünüşlerini ortaya koyan hırka ve tâc, kendi irâdelerinden soyunarak şeyhin irâdesine teslim olmayı sembolize eder.<sup>2324</sup>

Eskiden dervişler kazancının helal yoldan olduğuna inandıkları kişilerden bez parçaları alırlar, bunları birbirine dikip hırka yaparlardı. Buna yamalı anlamında olmak üzere “murakka” denirdi.<sup>2325</sup>

Bazı sûfilere göre, hırkadaki “hı” haşyete, “râ” rızâya, “kaf” kahr-ı nefse, “he” ise hidâyete delâlet eder.<sup>2326</sup> Hırka, sûfliğin sembolü olarak görülür.<sup>2327</sup>

Sühreverdî de hırkayı şu şekilde anlamlandırır:

“Hırka giymek, şeyh ile mürid arasında bir bağlantı kurmak; müridin, nefsi ile kendisi arasında şeyhinin hakemliğini kabul etmesi ve şeyhine ait bir elbise ile nefsinde hakimiyet

2321 Sühreverdî, Avârif, vr.36b.

2322 Sühreverdî, Avârif, vr.36b.

2323 İbn Manzûr, Lisan, c.X, ss. 73-7; el-Cürcânî, et-Ta’rîfât, s.132; Kâşânî, Mu’cem, s.178; Komisyon, el-Mu’cemu’l-Vasît, s.229; Cebecioğlu, TTDS, s.352.

2324 Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, s. 267; Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, ss. 129-133; Baz, İbrahim, Abdülehad Nûrî ve Tasavvuf Anlayışı, Basılmamış Doktora Tezi, s.63; Arberry, A. J., Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış, s. 81.

2325 Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, ss. 60-1; Cebecioğlu, TTDS, s.353.

2326 Kufralı, Kasım, “Hırka”, İA, c. V, s. 449-450; Uludağ, “Hırka”, TDVİA, c. XVII, ss. 373; Hüseyin Saadetin, İlim-i Tasavvuf, İstanbul, 1341, ss. 47-57; Cebecioğlu, TTDS, ss. 352-358.

2327 Schimmel, Tasavvufun Boyutları, s.96,99,206; Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, s. 156. Ayrıca Hırka’nın sembolik dilde hangi anlamlara geldiği hakkında bkz. Torun, Ali, Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler, KB Yay., Ankara, 1998, s. 407-408; Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, s. 60.

tesis etmesi demektir.”<sup>2328</sup>

Hırka, müridin şeyhine bağlılığının bir ifadesi ve sembolü olarak anlam kazanmıştır.<sup>2329</sup>

Böylece kendisini şeyhinin iradesine terk ederek, onun görüşüne teslim olur, bütün tasarruflarını, onun tavsiyesi doğrultusunda gerçekleştirir. Aynı zamanda bu, bir biat<sup>2330</sup> ve intisab merasimi ile Hz. Peygamber (s.)’in biat sünnetini ihya ve Rasulullah (s.)’in ve Cenab-ı Hakk’ın tasarrufuna razı olmanın bir ifadesi olarak değerlendirilir.”

Sühreverdî, müridin hırka giyerek, temsîlî olarak şeyhini, nefsi ile kendisi arasında hakem olarak kabul ettiğini ifade eder.<sup>2331</sup> Sühreverdî’ye göre, hırka giyen sâlik, şeyhinin kendi üzerindeki tasarruf hakkını kabul eder ve işlerini şeyhine tefviz eder.<sup>2332</sup>

Bu tasarrufun keyfiyeti ise, müridin her işinde şeyhine danışması, şerîata muhâlif olmayan her tavsiyesini emir telakki ederek yerine getirmesi ve kendisi hakkında ön görülen bütün vazifeleri bihakkın yerine getirmeye çalışmasıdır.

Sühreverdî, “Şeyh, müridin nefsinin üzerindeki hakemliğine ve tasarruflarına işaret olmak üzere ona bir hırka giydiren. Bu, müridin işlerini müşridine tefviz ve iradesini şeyhine teslim etmenin bir alâmeti olarak kabul edilir.”<sup>2333</sup> diyerek konuyu izah etmeye devam eder. Sühreverdî, Fetih Süresinin 10. âyetini buna delil getirir:

“Kendisine hırka giydiren şeyhin elinin, gerçekte Hz. Peygamber (s.)’in elinin vekili olduğunu, şeyhine teslim olan müridin, hakikatte Allah’a ve Rasûlü’ne teslim olduğunu bilmesi lazımdır. “Muhakkak ki sana bey’at edenler ancak Allah’a bey’at etmektedirler. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim ahdini bozarsa, ancak kendi aleyhine bozmuş olur. Kim de Allah ile olan ahdine vefa gösterirse Allah ona büyük bir mükâfat verecektir.”

<sup>2334</sup>

Sühreverdî, açıklama getirdiği tüm tasavvufî konularda olduğu gibi hırka konusunu da şer’î bir temele dayandırmak ister. Peşinen kabul etmek gerekir ki hırkanın tasavvufî hayattaki şekliyle doğrudan uyuşan bir uygulama Hz. Peygamber (s.) devrinde mevcut değildi.<sup>2335</sup> Bu konuya delil olarak Sühreverdî, şu Hadis-i Şerif ifade eder:

“Hz. Peygamber (s.)’e üzerinde kırmızı siyah nakışlar bulunan bir elbise getirildi. Kimi görürseniz bunu ona giydirin buyurdu. Efendimizin karşısında bulunan topluluk sustu.

<sup>2328</sup> Sühreverdî, Avârif, vr.29b; Benzer değerlendirme için bkz: Nicholson, Tasavvufun Menşei Problemi, s.87; Gabriel Marcel de itaat ve bağlanma konusunda şöyle demektedir: “İnsanın fiilleri içerisinde öyle bir tane vardır ki ‘varoluş’ onda kendi hürriyet ve aşkınlığını hissedir. Bu da söz vererek bağlanma ve akdine sadakattir.” Gürsoy, Kenan, Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler, Akçağ Yay., Ankara 1998, ss. 51-2.

<sup>2329</sup> Uludağ, Süleyman, “Ahid”, TDVİA, İstanbul 1988, c.I, s. 534; Dağstânî, Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar, ss. 51-2.

<sup>2330</sup> Türer, Osman, “Biat”, TDVİA, İstanbul 1992, c.VI, ss. 124-5.

<sup>2331</sup> Sühreverdî, Avârif, vr.29b.

<sup>2332</sup> Uludağ, Süleyman, “Hırka”, TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, s.373.

<sup>2333</sup> Sühreverdî, Avârif, vr.29b.

<sup>2334</sup> Sühreverdî, Avârif, vr.30a; Fetih 48/ 10.

<sup>2335</sup> Hz. Peygamber (s.) Ashâbından birine sufiyye arasında bilinen suret üzere hırka giydirmemiş ve Ashâbından birine böyle bir şey emretmemiştir.ancak Üveys’e hirkasını hediye olarak gönderdiği mervîdir. Aynı, İslam Tasavvuf Tarihi, ss. 102-3.

Bunun üzerine Rasulullah (s.) : “Ummu Hâlid bana gelsin” diye emretti. Bir süre sonra Ümm-i Hâlid geldi. Hz. Peygamber (s.) kendi eliyle elbiseyi ona giydirdi.”<sup>2336</sup>

Bu Hadis-i Şerifi naklettikten sonra konunun uzmanı muhaddis bir mutasavvıf olan Sühreverdî, bu Hadis-i Şerifin hırka konusunda doğrudan bir delil olamayacağını dikkat-i nazara sunar ve şunları ekler:

“Zamanımızdaki şeyhlerin benimsedikleri ve tespit ettikleri biçimde hırka giymenin Hz. Peygamber (s.) zamanında olmadığı açık bir gerçektir. Ancak belirli şekil ve biçimde hırka giymenin şeyhler tarafından adet hâline getirilmesi ve muayyen bir şeklin tespiti, bunun insanlar için faydalı olduğunun ihtisân yoluyla kabul edilmesindedir.”<sup>2337</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, hırka uygulamasının şeyhler tarafından adet hâline getirildiğini ve insanlar için faydalı olduğu için mustahsen olarak kabul edildiği gerçeğinin altını da çizmektedir.

Hırkanın mantkı delili olarak da Sühreverdî, şu izahı yapar:

“Dünyevî meselelerde bir başkasının hakemliğine razı olmak caizdir. Öyle ise, dünyevi işlerde birisinin hakemliğini kabul eden bir kimse iyi niyet ve sağlam bir inançla şeyhine yönelen, samimi olarak terbiye edilmesini isteyen bir talibin, uhrevî işlerle alakalı olarak nefsi ile kendi arasında şeyhini hakem kabul etmesini ve bunun işareti olarak hırka giymesini nasıl inkar edebilir.”<sup>2338</sup>

Hırkayı sadece şeyhin hakem olarak kabul edilmesinin bir işareti olarak düşününce, bunun mantıken bir sakıncasının olmayışı aşîkardır. Hakemlik müessesesi ise zaten meşrû olan bir husustur.

Giylene hırkanın rengi ve şekli de tasavvuf ekolleri arasında farklılıklara sebep olmuştur. Sühreverdî, hırkanın mavi renkte olması gerektiğini söyler. Bunun nedenini ise şu gerekçelerle açıklar:

“Hırkada mavi rengin tercih edilmesi, bu rengin şeyhler tarafından benimsenmesindedir.... Daha yumuşak, kir götürücü ve fazla yıkanmaya ihtiyaç göstermemesi bakımından dervişlere mavi renkli hırka giydirilmesi tercih edilmiştir.”<sup>2339</sup>

Tasavvuf erbabının dünya hayatına bakışıyla ilgili olarak hırkanın rengi konusunda yapılan şu yorum da oldukça ilgi çekicidir:

Sühreverdî anlatır: “Sedidüddin Ebu’l-Fark el-Hemedâni’nin şöyle anlattığını işittim: “Bağdat’ta Ebu Bekir eş-Şurutî’nin yanında idim. Üzerinde kirli elbiseler bulunan bir derviş zaviyesinden çıkarak yanımıza geldi. Diğer dervişlerden bazıları ‘elbiselerini niçin yıkamadın’ diye sordular. O da ‘ey kardeşim onu yıkayacak

2336 Sühreverdî, Avârif, vr.29b.

2337 Sühreverdî, Avârif, vr.30a. Kübrâ da aynı görüştedir. Ancak Üveys’e hırkasını hediye olarak gönderdiği mervîdir. Uludağ, Süleyman, “Hırka”, TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, s.373.

2338 Sühreverdî, Avârif, vr.29b.

2339 Sühreverdî, Avârif, vr.32a.

boş vakit bulamadım' cevabını verdi. Bu olayı nakleden şeyh Hemedâni, "o dervişin, 'yıkamak için zaman bulamadım' deyişindeki tatlılığı ve samimiyeti hâla unutamam," der. "Çünkü o, sözünde oldukça samimi idi." Bu yüzden şeyhler renkli hırkaları tercih etmişler, müridlerinin vakitlerini korumaya önem verdikleri için dünyevî işlerle ömür tüketmelerini istememişlerdir."

Bu nakilden de anlaşılacağı üzere, Sühreverdî, hırkanın renkli olmasının kir götürebilecek bir hususiyet kazanması için tercih edilebileceğini ifade etmektedir. Bu, tembellikten kaynaklanan bir durum olarak algılanmamalıdır. Sâlik bütün vakitlerini Allah'a ibadete adayan bir kişi olması hasebiyle vaktini çamaşır yıkama gibi işlerle zayi etmek istemez.

Yine Sühreverdî, şeyhin müridine başka bir renk ve şekilde de hırka giydirebileceğini ve bunu takdir hakkının kendisinde her zaman bulunduğunu ifade eder.

"Şeyh müridine başka renkte bir hırka giydirmesini uygun görürse buna karşı çıkmaya kimsenin hakkı yoktur. Çünkü şeyhlerin düşünceleri içinde buldukları anın icap ve ihtiyaçlarına göre meydana gelir."<sup>2340</sup>

"Bu sebeple şeyhimiz şöyle dedi: "Dervişin kolları kısa hırka giymesi gerekir ki böylece daha fazla ibadet edebilsin."<sup>2341</sup>

Hırkanın kollarının kısa olmasının müridin daha çok ibadet edebilmesine imkan tanıyacağı hususunun bir gereği olarak nitelendirilmesi ilginçtir. Belki de tekke ve zaviyelerdeki belirli hizmetleri görmede elbisenin kısa kollu oluşu kişinin rahat hareket etmesini kolaylaştırıcı bir unsur olabilir. Ancak bu yorum hizmetin bir nev'î ibadet olarak kabul edilmesi ile anlamlı hâle gelebilir.

Sühreverdî, şeyhin müridine defalarca hırka giydirebileceği gibi müridinin nefsi hastalıklarının tedavisi amacıyla onun psikolojik yapısına uygun renk ve şekilde değişik hırkalarda seçebileceğini söyler.

"Şeyhin müridine defalarca hırka giydirmesi ve onun ihtiyacına göre giyim ve renk konusundaki hevâsını giderebilmesi için değişik renk ve biçimleri seçmesi caizdir."<sup>2342</sup>

"Şeyh müridine beyaz ve başka renkli bir hırka giydirirse bu durum onun iyi niyeti ve geniş ilmine hamledilir."<sup>2343</sup>

2340 Sühreverdî, Avârif, vr.32a.

2341 Sühreverdî, Avârif, vr.32a.

2342 Sühreverdî, Avârif, vr.32a.

2343 Sühreverdî, Avârif, vr.32a.

Sühreverdî, hırka çeşitlerini de icra ettikleri fonksiyona nazaran ikiye ayırır.<sup>2344</sup>

1- Müridlik Hırkası<sup>2345</sup>

2- Teberrük Hırkası<sup>2346</sup>

Müridlik Hırkası: gerçek müridlere giydirilen asıl hırkanın adıdır. Bu hırkanın giydirildiği müridten tarikatın tüm şartlarını gözetmesi istenir.

“Şeyhlerin müridlerine giydirmek istedikleri asıl hırka ‘müridlik hırkası’dır. Müridlik hırkasını gerçek müridler, teberrük hırkasını ise mürid olmayan fakat onlara benzemeye çalışan ‘müteşebbih müridler’ giyer.”<sup>2347</sup>

“Teberrük hırkası ise müridlere benzemek ve onlar gibi olmak isteyen kimselere giydirilir. Böyle bir kimseden giydiği hırkanın gerektirdiği sorumluluk ve şartları yerine getirmesi istenmez. Ona şeriata gösterdiği sınırlara sıkı sıkıya bağlı kalması tavsiye edilir.”<sup>2348</sup>

Sühreverdî, teberrük hırkasının müridlik hırkasına dönüşebileceğini, aynı zamanda teberrük hırkasının bile kişinin bereket ve feyze nail olmasını sağlayabileceğini izah eder.

“Sadece kıyafetle de olsa sûfilerle bir arada bulunan böyle bir kimse onların bereket ve feyzlerine nail olur. Onların takındığı edebi elde edebilir. Bu kazançlarla müteşebbih mürid, teberrük hırkası giymek sûretiyle müridlik hırkası giymeye hak kazanabilir. Teberrük hırkası, müridlik hırkası seviyesine yükselir. Teberrük hırkası her isteyene giydirilebilir. Ancak müridlik hırkasının samimi ve sadık müridlerden başkasına yani ehil olmayanlara giydirilmesi yasaktır.”<sup>2349</sup>

Sühreverdî, hırka giymenin faydaları hakkında da geniş ve tatmin edici bilgiler verir.

“Hırka giymek, şeyhinin bütün tasarruflarında müridin batınında doğacak şüpheleri ortadan kaldırır. Mürid için öldürücü bir zehir gibi değerlendirilen ve şeyhinden feyz almasına mani olan ‘itirazı’ engeller.”<sup>2350</sup>

Burada Sühreverdî, müridin, şeyhinin kendisi hakkındaki vaki olan tasarruflarına karşı ortaya koyabileceği itirazların hırka sembolü sayesinde bastırılabilmesini anlatmaktadır.<sup>2351</sup> Müridin nefsinin arzu ve isteklerinin dizginlenmesi ve terbiye edilmesi sürecinde çok çeşitli kaynaklardan beslenen itirazlar baş gösterecektir. Bu itirazların temelinde müridin nefsinin terbiye edilmesi aşamasında nefsinden gelen rahatsızlık ve alışkanlıkların terk edilmesinden meydana gelen huzursuzluk ve nefsin serkeşliği yatmaktadır. Hırka giyen mürid nefsinde bu hırka sebebiyle daha kolay hakim olabilecektir.

2344 Sühreverdî, İrşâd, vr. 39b.

2345 Uludağ, Süleyman, “Hırka”, TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, s.373; Yetik, İsmail Ankaravî, ss. 164-5.

2346 Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, ss. 102-3; Uludağ, Süleyman, “Hırka”, TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, s.373.

2347 Sühreverdî, Avârif, vr.31a.

2348 Sühreverdî, Avârif, vr.32a.

2349 Sühreverdî, Avârif, vr.32a.

2350 Sühreverdî, Avârif, vr.30a.

2351 Benzer yorumlar için bkz: Özsel, Halvette 40 Gün, ss.188-9.

Hırka giymenin bir nev'î iradesinin devredilmesi geldiği düşüncesiyle nefsini ikna edecek ve şeyhinin, nefesine hoş gelmeyen tasarruflarına boyun eğecektir.<sup>2352</sup>

“Hırkanın sırrı şudur: niyetinde samimi olan sadık talib, kendisini ve iradesini şeyhine teslim ederek, onun sohbet halkasına girdiği, babasının yanında yetişen çocuk gibi şeyhinin çevresinde bulunduğu zaman şeyhi onu, Allah'tan aldığı ilmi, Cenab-ı Hakk'a olan samimi fakrı, emir ve nehiyleri yaşamadaki üstün istikameti ile manen yetiştirir. Bir dereceden diğerine yükseltir.”<sup>2353</sup>

Hırka giymenin bir diğer faydası olarak Sühreverdî, müridin şeyhin çevresinde bulunması münasebetiyle, onun eğitiminden geçerek manevî makamlara ulaşabilmesini gösterir.

“Gerçekte mürid tarafından giyilen hırka, şeyhi ile arasında akdedilen karşılıklı bir sözleşmenin ifadesidir. Hırka, sohbet yoluna girişin ilk basamağıdır. Sohbet ise asıl maksattır. Müridin şeyhi ile sohbet ederek bir çok hayırları elde etmesi mümkündür.”<sup>2354</sup>

Şeyhi ile daim beraber bulunarak şeyhinin sohbetinden nasip alan mürid zamanla Hakk'a vasıl olur. Bu süreci Sühreverdî, şöyle izah eder:

“Cenab-ı Hakk'ın yakınlaştırması ve İlâhî bir te'lîf ile sohbet edenler arasında manevî bir kaynaşma meydana gelir. Fitrî temizlik ve ruhî bir alakanın bulunması ile mürid öylesine şeyhinin edep ve ihtiyarına bürünür ki, bir noktadan sonra şeyhinin iradesini de terk ederek Allah'ın iradesine teslimiyet noktasına yükselir. Şeyhinden aldığı ve anladığı pek çok şeyi Cenab-ı Hakk'tan almaya ve anlamaya başlar. Bütünü ile anlatılan bu hayırların başı sohbet ve şeyhlerin huzur ve meclisine devam etmektir. Hırka ise bunların bir başlangıcı demektir.”<sup>2355</sup>

“Hırka ile mürid, Hakk ile sohbet etme alışkanlığı kazanır.”<sup>2356</sup>

Hırka giymedeki temel amaç, müridin nefsinin tezkiye edilerek alışkanlıklardan kurtulmasıdır.<sup>2357</sup>

“İşte şeyh müridine, nefsindeki garaz ve hevesleri kırmak için bir elbise giydirir. Bazen müridin belirli bir biçim ve şekilde ya da yumuşak bir elbise giymesi gerekebilir. Böyle bir elbise içinde bile müridin nefsi bazı hususlara alışkanlık kazanabilir. İşte şeyh müride nefsinden, adet ve heveslerinden kurtaracak bir hırka giydirir.”<sup>2358</sup>

“Şeyh biçim ve şekli tespit edilmiş<sup>2359</sup> özel bir hırka ile onu, hevâ ve heves derdinden kurtarmaya, böylece müridi Hakk'ın rızası tarafına yaklaştırmaya ve yönlendirmeye çalışır.”<sup>2360</sup>

2352 Uludağ, Süleyman, “Hırka”, TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, s.373.

2353 Sühreverdî, Avârif, vr.30b.

2354 Sühreverdî, Avârif, vr.29b.

2355 Sühreverdî, Avârif, vr.29b.

2356 Sühreverdî, Avârif, vr.12. bab. s. 131.

2357 Sühreverdî, İrşâd, vr. 39b; Aynî, İslam Tasavvuf Tarihi, ss. 100-3.

2358 Sühreverdî, Avârif, vr.31a.

2359 Hırka her tarikat kolunun kendine has şekli ve rengini taşır. Uludağ, Süleyman, “Hırka”, TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, s.374.

2360 Sühreverdî, Avârif, vr.31a.

Şeyhi tarafından giydirilen hırkanın müridte ne gibi bir psikolojik tesir icra ettiğini de anlatan Sühreverdî, konuyla ilgili olarak Hz. Yusuf'un gömleğinin babası Hz. Yakub'un gözlerini açması örneğini de hatırlatır.

“Mürşidinin kendisine giydirdiği hırka, müridin gözüne, şeyhin ilâhî inâyetele müjdeler sunan ve cennet kokuları taşıyan bir gömlek gibi gözükür. Hz. Yusuf'un gömleği nasıl Hz. Yakub'un ama gözlerini açmışsa, şeyhin giydirdiği hırka da müridte aynı tesirleri yapar. Basiret gözünün açılmasına sebep olur.”<sup>2361</sup>

Hırkanın sorumluluk isteyen bir mesele olduğunun da altını çizen Sühreverdî, bu sorumluluğun nelerden müteşekkil olduğunu da açıklar:

Sühreverdî, “Şeyh, hırkanın şartlarını yerine getireceğine ve edebine riâyet edeceğine dair müridinden söz alır. Ona hırkanın haklarını, giymenin gerektirdiği sorumlulukları öğretir. Mürid için şeyh, ilâhî isteklere ve Hz. Peygamber (s.)'in rıza göstereceği şeylere, onun arkasından baktığı bir suret gibidir. Bunları kendi kısır bilgi ve eksik tavır ile değil, şeyhin anlattığı ve gösterdiği şekilde değerlendirmeye çalışır.”<sup>2362</sup> diyerek müridin şeyhinin tasarrufuna tâbi olması gerektiğini izah eder.

Hırka konusunu bütün detaylarıyla izah ettiğimiz surette açıklayan Sühreverdî, son olarak da her zaman olduğu gibi bu konuda da itidalli olmayı hedefleyerek, hırkanın gereğinden fazla büyütülmemesini, amacın gözden kaçırılmaması gerektiğini salık verir:

“Bununla beraber biz hırka giymeyen ve giydirmeyen şeyhler, hırka giymeksizin seyr ü sülûka giren müridler gördük. Müridler tarafından şeyhlerinden böyle de ilim ve edepler alınmakta, kemal kazanılmakta idi.”<sup>2363</sup>

“Selef-i Salihin'den hırka nedir bilmeyen ve müridlerine de hırka giydirmeyen bir grup vardır. Ancak hırka giydiren şeyhlerin de sahih ve samimi bir gayeleri, sünnetten dayanakları, şeriattan delilleri vardır. Hırka giydirmeyen şeyhlerin de bir görüşü ve samimi bir gayeleri vardır. Bütün şeyhlerin tasarrufları iyiye ve doğruya yorumlanmalıdır. Onlar her konuda olduğu gibi hırka konusunda da sağlam ve sahih niyetten ayrılmamışlardır.”<sup>2364</sup> diyerek itidal yolunu ve tasavvuf yolundaki gözetilmesi gereken nihaî amacı hatırlatır.<sup>2365</sup>

Sonuç olarak tasavvuf düşüncesinde hırkanın, teslimiyet ve bağlılığın, bununla birlikte bir sosyal yapıya aidiyetin sembolü olarak kullanıldığını ifade edebiliriz. Giyilen hırka, sâliki şeyhine bağlılık hususunda devamlı surette teşvik etmekte ve bu zahiri benzeyiş zamanla ahlâki ve amelî benzeyiş meydana getirmektedir.

2361 Sühreverdî, Avârif, vr.31b.

2362 Sühreverdî, Avârif, vr.30a.

2363 Sühreverdî, Avârif, vr.32a; Ankaravî de benzer düşünceler serdedir. bkz: Yetik, İsmail Ankaravî, ss. 164-5.

2364 Sühreverdî, Avârif, vr.32a.

2365 Hırka hakkında geniş bilgi için bkz; es-Suyuti Abdurrahman b. Ebi Bekr Celaledin, Zikr Sanati's-Suyuti fi Lübsi'l-Hırka ve Telkin, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 7936, 59b-65a vr.;Abdulvehhab b. Ahmed b. Ali et-Tilimani el-Misri eş-Şarani, el-Kavlü'l-Mubin li-Delil Lübsi'l-Hırka ve't-Telkin, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1684,160b-163b vr.;İbn Arabi, Muhammed b. Ali b. Muhammed Muhyiddin Ebu Abdullah., Nasubü'l-Hırka, Beyazıt Devlet Kütüphanesi / Veliyüddin Efendi, 1821, 6 vr.;Abdülkadir b. Muhammed Said el-Gürani, Risale fi Nisbeti'l-Hırka ve's-Senedat, Süleymaniye Kütüphanesi, Aşır Efendi, 160,2 vr.;Ebu Bekir b. Abdullah el-Adeni el-Aydarusi, Risale fi Hırkatı's-Sofiyye, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Buhari, 314, 55-83 vr.;Ebü'l-Cenab Ahmed b. Ömer el-Hayvaki Necmüddin el-Kübra, Kitabü't-Turuk fi Ma'rifeti'l-Hırka, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2800, 63-70 vr.



## 9. EVLİLİK

Tasavvuf erbabı arasında tartışılan konuların biri de evliliğdir.<sup>2366</sup> Bu tartışmada evlenmenin fayda ve sakıncaları mevzu-ı bahs olduğu gibi, evliliğin vakti ve şartları konusu da tartışma konusu olmuştur.

Mutasavvıflardan bir kısmı evliliğin maddî ve manevî sorumluluğundan çekindikleri için bundan uzak durmuşlar ve uzak durmayı tavsiye etmişlerdir.<sup>2367</sup> Diğer bir kısmı ise bekârlığın fitnelerinden bahsederek evliliği teşvik etmişlerdir.<sup>2368</sup>

Gazâlî (ö.505/1111), cimânın insan neslinin devamı için bir sebep olduğunu ve nikahın amacının da oyun ve eğlence değil, çocuk edinmek ve zinadan korunmak olduğunu ifade eder.<sup>2369</sup>

Sühreverdî de bu konudaki tartışmaları geniş bir biçimde ele alarak tahlil etmiş ve neticede kendi düşüncesini kaydetmiştir.

Şimdi biz bu tartışmaları kısaca aktaracak ve mutasavvıfa arasında konuya nasıl bakıldığını ortaya koymaya çalışacağız.

Sühreverdî, evliliğin sebebinin nefsin ateşini söndürmek olduğunu ifade eder. “Sadık müridler nikah yolunu gözü kapalı değil basiretle seçerler. Onların nikahtan maksatları nefsin ateşini söndürmektir.”<sup>2370</sup>

Görüldüğü üzere evlilik fitratın bir gereği olarak ele alınmaktadır. Nefs, istek ve arzuların tamamı olarak tanımlanınca, bu istek ve arzuların karşılanması da fitratın bir gereği hâline gelmektedir.<sup>2371</sup> Bu anlamda evlilik fitratın<sup>2372</sup> bir gereği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fitri olan bedensel arzu ve isteklerin yakıcı bir etkisi vardır. Nefsin tabiatı da budur. Bundan dolayı evlilik nefsin ateşini söndürmek için bir vesile olarak görülmüştür.

Evliliğin sebebi konusuna daha bir derinlik katan Sühreverdî, manevî yönden olgunluğa ermiş kimselerin ve rüsuha sahibi alimlerin ise başka bir takım özel sebepleri bulunduğunu kaydetmektedir.

“Mânevî olgunluğa ermiş sûflerin ve ilimde rüsuha kesb etmiş alimlerin de evlenmelerinin kendilerine göre özel sebepleri vardır. Çünkü böylelerinin nefisleri uzun mücadele, murakabe ve riyazetten sonra itmi'nâna ermiş kalbleri sekînet bulmuştur.”<sup>2373</sup>

2366 İbn Manzûr, Lisan, c.II, ss. 291-2.

2367 Ankaravî, Minhâcû'l-Fukara, s. 186.

2368 Hacı Bektaşî Veli, evliliği gerekli görenlerdendir. O, evlenmeyi şeriâtın bir emri olarak izah eder. Hacı Bektaşî Veli, Makalât, s.41; Karaman, Hayreddin, Günlük Hayatımızda Haramlar ve Helaller, Nesil Yay., İstanbul 1987, s. 110.

2369 Gazâlî, Meâricü'l-Kuds, s. 73; Hatipoğlu, Haydar, İslam'da Evlilik ve Mut'a, Ta-Ha Yay., Ankara 1999, ss.7-14.

2370 Sühreverdî, Avârif, vr.54b.

2371 Dihlevî, İslam Düşünce Rehberi, c.II, s. 314.

2372 Suâd, el-Mu'cemu's-Süfi, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981, ss. 883; Derin Süleyman, “Tasavvufi Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Mânevî Evlilik”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y.2, sy.6, s. 211.

2373 Sühreverdî, Avârif, vr.54b; Hökekleli, Hayati, “Cinsiyet”, TDVİA., İstanbul 1993, c.VIII, ss. 21-4; a.m., “Fit-

Anlaşılabacağı üzere evliliğin nefsin ateşini söndürmek sebebiyle düşünülmesi genel bir sebep olarak zikredilmiştir.<sup>2374</sup> Çünkü manen makamlar kat etmiş sûflerin ve derin alimlerin bundan farklı olarak bir takım kendilerine has sebepleri bulunmaktadır.<sup>2375</sup>

Bu makama erişmiş sûflerin evliliği nefsin ateşini söndürmekten öte bir amaç için düşündüklerini ifade eden Sühreverdî, konuyu şu şekilde izah eder:

“Sûflerden biri şöyle der: “Kalblerin istekli ve isteksiz olduğu zamanlar vardır. İsteksiz olduğu zamanlar yumuşaklıkla canlandırılır. Aşırı istekli olduğu zaman, “elest bezmindeki” ahbine döndürülür. Böylece çok azı dışındaki kalbler daima istekli hâlde kalır. Kalblerin istekli hâlde devamı ancak nefislerin itmi’nânı ve kalb ile çekişmeden alıkonması, nefislerin kalblere saldırmasının terki ile olur. Nefisler itmi’nâna erip hafif-meşreplik, Hakk’tan uzaklaşma ve dağınıklaktan kurtularak istikrar kazanınca hakları çoğalır. Belki haklardan hazz duyar hâlde gelir. Çünkü hakkı yerine getirmede itaat, hakkını almada bir genişlik vardır.”<sup>2376</sup>

Anlaşılabacağı üzere kalblerin zikrullahı istekli olmaları için nefsin itmi’nânı ve bu suretle kalb ile çekişmeden alıkonulması gerekli görülmektedir. Nefisler itmi’nâna erince kalblere saldıramayacak ve bu sayede kalbler daima zikre istekli hâlde bulunacaklardır. Manevî olgunluğa ermiş sûflerin evliliği tercihi işte bu sebeptedir.

Buradan hareketle zikredilen sebeplerin arasında temel bir fark ortaya çıkmaktadır. Birinci sebepte nefsin şerrinden çekinildiği için evlilik düşünülürken, ikinci sebepte ise nefsin kalb ile anlaşması ve bu sayede de zikrullah için kalbe yardımcı olması gündemdedir.

“Bu saydıklarımız, sûfiyye ilminin inceliklerindedir. Onlar, nefse hazlarını tattırmak için mubah olan nikahta bir beis görmüyorlar. Çünkü nefislerin hastalıkları kendilerine ilaç oluncaya kadar arzularına zıt gitmeye devam edilir. Sonunda mubah istekler ve meşru zevkler, ona zarar vermez hâlde gelir, azimetlere karşı gücünü azaltmaz olur. Tezkiyeye ermiş nefisler, nasibi olan hazlara eriştiğinde kalblerin inşirahı artar. Kalb ile nefis arasında anlaşma meydana gelir ve birbirlerine şefkat gösterirler, birinden diğerine ulaşan haz artar. Kalb, hazz-ı ilâhîden nasibini alınca nefse itmi’nân hilati giydirilir ve böylece kalbin sekîneti, nefsin itmi’nânı artar. Kalb, müşfik komşunun, ancak komşusunun huzuruyla rahata ermesi gibi nefsin nasibini almasıyla rahata erer.”<sup>2377</sup>

Görüldüğü üzere evlilik, nefsin itmi’nânını artıracak bir unsur olarak takdim edilmektedir. Nefsin nasibi olan mubah hazlardan faydalanarak itmi’nâna ermesi kalbin sekînetine yardımcı olmakta ve kalbin daimî zikrullah hâlinde kalmasını temin etmektedir.

Bu noktada Sühreverdî, bu özelliğin alim-i Rabbânîlere has bir vasıf olduğunun altını çizer:

“Dervişlerden birini şöyle derken duymuştum: “Nefis kalbe, sen yemekte benimle olursan, ben de namazda seninle olurum, der.” Bu hâl ancak alim-i Rabbânîlere yaklaşan

rat”, TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 47-8.

2374 Kurtubî, el-Camiu li Ahkâmî'l-Kur’ân, c. III, s. 414.

2375 Ankaravî, Minhâcü'l-Fukara, s. 190.

2376 Sühreverdî, Avârîf, vr.54b.

2377 Sühreverdî, Avârîf, vr.54b.

değerli ahvalden biridir. Nice iddiacılar vardır ki, nefislerindeki bu tip iddiaları sebebiyle helak olmuşlardır. Alim-i rabbânî için nikah, derecesini artıran, fakat eksiltmeyen bir vesiledir Kulun ilmi kemale erince, eşyadan istifade eder. Ama eşya onun bir şeyini eksiltmez.”<sup>2378</sup>

Buradan da anlaşılacağı üzere Sühreverdî, nefsin mubah vesilelerle itmi'nâna erişmesi ve bu sayede kalble anlaşma yaparak kalbe yardımcı olması hususunun dikkat edilmesi gereken bir hâl olduğunu düşünmektedir. Nefsin isteklerinin yerine getirilmesinden hasıl olacak nefsin sükunetinin, kalb sekînetiyle karıştırılmaması gerekmektedir.

Evliliğin vakti konusu da tasavvufî düşüncede tartışılan konulardandır. Hucvirî (ö.470/1077), müridin kendi manevî durumunu göz önüne alarak evlenme vaktini belirlemesi gerektiğini söylerken,<sup>2379</sup> İmam Gazâlî (ö.505/1111), müridin başlangıçta bekârlığı tercih etmesini salık verir.<sup>2380</sup> Çünkü seyr u sülûk ile evliliğin bir arada yürütülmesi çok güçtür.<sup>2381</sup>

Sühreverdî ise evliliğin vakti konusunda:

“Sadık bir mürid bekârlığın da evlenmenin de gerekli olduğu zamanı iyi bilir. Sûfînin serkeş tabiatı, ilim dizginiyle dizginlenir. Derviş, tabiatına uygun düştüğü sürece evlenmeyi düşünmez. Ve nefsi serkeşlik ve taşkınlık yapmadığı sürece evlenmede acele etmez. Bu durum nefsi itaatkar olduğu, kendisinden istenilene bir çocuk gibi bağlı kaldığı ve kendisine zararlı olandan da men olunduğunda isyan etmediği sürecidir.”<sup>2382</sup> demektedir.

Anlaşılacağı üzere, evliliğin vakti nefsin hâline göre belirlenmektedir. Nefs ilim dizginleriyle dizginlendiği, serkeşlik ve taşkınlık yapmadığı sürece evlilik düşünülmez. Ancak bu hâllere müptela olan bir nefis sahibi için evlilik vakti gelmiş demektir. Nefs isyan hâline düşünce mubah olan evlilik düşünülebilir.<sup>2383</sup>

Sühreverdî, bu hâli bir noksanlık olarak niteler ve bu hâlin sahibinin akıbetinden endişe eder:

“Mürîd acele ederek karanlığa düştüğü, şehvetin ilim ışıklarını söndüren dumanı kendisini kapladığı, hâlinin gereği, mürîdliğinin icabı ve sadakatının şartı olan azimet yolundan Cenâb-ı Hakk'ın avâma merhameti eseri olan ruhsat yoluna zorlandığı zaman noksanlığı tescil olunur. Böylelerinin neticesinin hüsrân olmasından korkulur.”<sup>2384</sup>

Bununla beraber sabrederek takdir olunan zamanı bekleyenlere Allah'ın yardım edeceğini de söyler:

2378 Sühreverdî, Avârif, vr.54b.

2379 Hucvirî, Keşfu'l-Mahcub, s.436.

2380 Uludağ, Süleyman, “A'zeb” TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., ss. 313-4.

2381 Gazâlî, İhyâ, c.III, s. 99; Mekki, Kutû'l-Kulûb, c. I, s. 52; Uludağ, Süleyman, Sûfi Gözüyle Kadın, İstanbul 1995, s. 29; Dihlevî bu düşünceye karşıdır. Dihlevî, İslâm Düşünce Rehberi, c.II, s. 314.

2382 Sühreverdî, Avârif, vr.52b.

2383 Bu anlamda evlilik nefsin haramlara düşmesine karşı bir siper ve korunaktır. Derin Süleyman, “Tasavvufi Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Mânevî Evlilik”, İlim Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y.2, sy.6, s. 214.

2384 Sühreverdî, Avârif, vr.52b.

“Sûfilerden kendilerine takdir olunan zaman kadar bekârlığa sabredenlere bir eş<sup>2385</sup> intihap olunur. Allah Teâlâ böylelerine yardımcı olacak esbabı hazırlar ve onları rıfk nimeti ve rızıkla mükafatlandırır.”<sup>2386</sup>

Evliliğin mi yoksa bekârlığın mı faziletli olduğuyla ilgili olarak çeşitli rivâyetlerin bulunduğunu kaydeden Sühreverdî, bunun sebebini, insanların durumlarının farklılığına bağlar.

“Bekârlık veya evlenmenin fazileti hususunda birbiriyle çelişkili veya birbirine benzeyen rivâyetler ve Hadis-i Şerifler vardır. Peygamber (s.)’in bu konuda ki sözleri insanların durumlarının farklılığından dolayı muhtelifdir. Bazıları için bekârlık,<sup>2387</sup> bazıları için ise evlilik fazilettir.”<sup>2388</sup>

Anlaşılabileceği üzere Hazreti Peygamber (s.)’den gelen rivâyetlerdeki farklılığın muhatapların durumlarından kaynaklandığını düşünmektedir. “En üstün amel nedir?” sorusuna verilen farklı cevaplarda da olduğu gibi evlilikle ilgili olarak sorulan sorularda da cevap muhatapın durumuna göre verilmiştir.

Bu tür farklı cevapların muhatapların nefsi olgunluğa erişmiş olması durumunda geçerli olacağını belirten Sühreverdî, nefsin ateşine mağlup bulunan, fitneye düşmesinden korkulan bir kimse için evliliğin mutlak manada vacip olduğunu ve bu kimsenin bu konudaki tartışmalarda mevzu bahis olmadığını da ifade eder.

“Bütün bu çelişkiler, takvası ve nefsin arzularına üstün gelişi kemal derecesinde olduğu için, şehvet ateşi kendisine soğukluk ve selamet mesabesinde olan kimseler hakkındadır. Değilse bunların dışında fitneye duçar olmasından korkulan ve ifrat derecede şehvete sahip bulunanlar hakkında evlenmek vaciptir. İmamlar arasındaki ihtilaf, şehvetin doruğunda olmayan kimseler hakkındadır.”<sup>2389</sup>

Görüldüğü üzere tasavvuf ehli arasında evlilik ve bekârlığın fazileti tartışmasında konu nefsin hakim olmayı başarabilen kimselerin durumu hakkında cereyan etmektedir.<sup>2390</sup> Yoksa mutlak manada bir evlilik ve bekârlık arasındaki bir fazilet tartışması yapılmamaktadır.<sup>2391</sup>

Esasında fıkıh kitaplarımızda bu tartışma çoktan sonuçlandırılmıştır. İslam’da nikah<sup>2392</sup> akdi hem medenî bir muamele ve hem de bir ibadettir. Çünkü nikahın rükün ve şartlarını İslam belirler ve eşlerin evlilik nedeniyle pek büyük ecirlere ulaşacağını haber verir. Evliliğin niteliğini İbnü’l-Hümmam şöyle belirtir: “Nikah ibadetlere daha yakındır.

2385 Zevc kavramı için er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 384-5; Tehânevî, Keşşâf, c. 1, s. 609.

2386 Sühreverdî, Avârif, vr.52b.

2387 Bekârlığın üstünlüğü hakkında bkz: Derin, “Tasavvufi Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Mânevî Evlilik”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y.2, sy.6, s. 213.

2388 Sühreverdî, Avârif, vr.52b.

2389 Sühreverdî, Avârif, vr.52b.

2390 Ali, Keşer Kamil-Öğüt Salim, “Çok Evlilik”, TDVİA., İstanbul 1993, c.VIII, s. 366.

2391 Temelde sûfiler evliliğe karşı değildirlir. ancak evlilik meşgalesinin kişiyi seyru sülukundan alıkoyacak bir engel olması durumuna karşı sâlikleri uyarırlar.Gazâlî, İhyâ, c.II, s. 75.

2392 er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredât, s. 823; el-Cürcânî, et-Ta’rîfât, s.315; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu’l-Muhît, s.314; el-Münâvî, et-Tevfîk, s.710; Abdü’l-Münim el-Hıfînî, Mevsûatü’s-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 985; Hatipoğlu, Haydar, İslam’da Evlilik ve Mut’a, Ta-Ha Yay., Ankara 1999, s.14.

Hatta evlenmek, sırf ibadet niyetiyle bekâr kalmaktan daha üstündür.”<sup>2393</sup>

Son devir fakihlerinden İbn Abidîn ünlü Reddû'l-Muhtar adlı eserinde nikah konusuna şu cümlelerle başlar: “Bizim için Hz. Adem devrinden günümüze kadar meşru olmuş, sonra cennette de devam edecek, nikah ile imandan başka ibadet yoktur.”<sup>2394</sup>

Nikahın mescit içinde akdedilmesi ve uygun olursa cuma gününe rastlatılması müstehabtır. Bu durum da onun ibadet yönünü güçlendirir.<sup>2395</sup>

Bütün bunlarla beraber tasavvuf literatüründe yapılmış tartışmaları nakleden Sühreverdî, bekârlığın faydaları sadedinde şunları zikreder:

“Çoluk-çocuktan soyutlanmak, dervişin işini kolaylaştırır, himmetini toplamaya yardımcı olur. Bu sayede derviş, hayattan daha çok zevk alır. Sülûkunun başlarında derviş için en sağlam yol, “kat-ı alâik ve mahv-ı avâik”tir.<sup>2396</sup> Yani dış dünya ile münasebetleri asgariye indirmek ve dünyevî bağları koparmaktır. Sefer ile mekan değişikliği yaparak, manevî dereceleri kat etmek, dünyalık bağlardan koparak manevîyata perde olan hâllerden uzaklaşmaktır.”<sup>2397</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, bekârlığın, dervişin işini kolaylaştıracağını, himmetini teksife yarayacağını, dünyevî bağlardan uzaklaşarak manevî dereceler kat etmeye vesile olacağını ifade etmektedir. Gerçekten de bir işe konsantre olmak isteyen kişi, kendisini meşgul edecek tüm alakalardan arındırmak zorundadır. Evlilik ise nefis ile mücadele etmeye niyet etmiş bir derviş fazlasıyla meşgul edecek bir durumdur.

Sühreverdî, evlilik hakkında genel bir değerlendirmede bulunarak şöyle der:

“Evlenmek,<sup>2398</sup> azimet mertebesinden ruhsat derecesine düşmektir. Rahattan sıkıntıya dönmektir. Çoluk-çocuk endişesiyle bağlanmaktır. Eğriliklerin etrafında dönüp dolaşmaktır. Dünyaya rağbeti terkten sonra tekrar ona yönelmektir. Tabiat ve adet muktezası olan heves ve duyguların önünde iki kat eğilmektir.”<sup>2399</sup>

Görüldüğü üzere evliliğin bekârlığa nazaran bir değerlendirilmesi yapılmaktadır. gerçekten de evli bir kişinin bekâra nispetle yukarıdaki meşguliyetlere düşmesi ve zikredilen hâllere maruz kalması kaçınılmaz bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sühreverdî, evlilik karşıtı olarak fikir bildiren sûflerin sözlerini nakleder. Okurun tarafların düşüncelerinden haberdar olması için tüm tarafların düşüncelerine eserinde yer veren Sühreverdî, sonuç kısmında bir hakemlik rolü üstlenerek bu görüşlerin ifrat ve tefrit noktalarını zikreder ve orta yolu bulmaya çalışır. Evlilik aleyhtarı olarak kabul edilen düşüncelerden bazı örnekler sunar:

2393 İbnü'l-Hümmam, Fethu'l-Kadîr, c. II, s.340; Derin Süleyman, “Tasavvufi Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Mânevî Evlilik”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y.2, sy.6, ss. 214-5.

2394 İbn Abidîn, Reddû'l-Muhtar, c.II, s. 258.

2395 el-Askalanî, Bülûgu'l-Meram, çev. Davudođlu, İstanbul 1967, c. II, s.228.

2396 Uludağ, Süleyman, “Alâka”, TDVİA, İstanbul 1989, c.II, s. 334.

2397 Sühreverdî, Avârif, vr.53a.

2398 Abdü'l-Münim el-Hıfnî, Mevsûatü's-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 936.

2399 Sühreverdî, Avârif, vr.53a.

Ebû Süleyman Dârânî (ö. 215/837) şöyle buyurmuştur: “Üç şey vardır ki, onlara talip olan dünyaya bel bağlar; maişet endişesi, evlenmek arzusu ve hadis yazma sevdası.” O yine “Bizim arkadaşlarımızdan evlenip de manevî derecesinin muhafaza edebileni görmedim” buyurmuştur.

Hukemadan biri şöyle demiştir: “Bekârlığa galebe, kadınlarla uğraşmaktan daha iyidir.”

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896)'ye kadınlardan soruldu. Şöyle buyurdu: “Onların yokluğuna sabır, varlığına sabırdan daha iyidir. Varlıklarına sabır da ateşe düşmekten daha hayırlıdır.”

Sûfilerden birine “evlen” denildiğinde şu cevabı vermiştir. “Ben nefsimi boşamaya çalışırken nasıl evlene bilirim ki...”

Bişr b. el Haris'e: “Halk senden bahsedip duruyor” dediler. O sordu: “Ne diyorlar?” dediler ki “Bir sünneti yani evlenmeyi terk etti” Bişr şöyle karşılık verdi: “Onlara söyleyin beni sünnetten alıkoyan, farz ile meşguliyetimidir.”

Şöyle söylerdi: “Eğer çoluk çocuğum çok olsa, köprü üzerinde bir cellat olmaktan korkardım.” (Evlenip çoluk çocuk sahibi olunca onları cehenneme sürüklemiş olmaktan korkardım).

Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) (r.)'a “Cehdü'l-bela” yani belanın en zorunun ne olduğu sorulduğunda : “Çoluk çocuğun çok, malın az olması” diye cevap verdi.”

Şöyle bir söz vardır: “Evlad ü iyalin çokluğu iki fakirlikten biri, çoluk çocuğun azlığı iki zenginlikten biridir.”

İbrahim b. Edhem (ö.161/778) şöyle buyurmuştur: “Kadınların baldırına düşkün şehvet kurbanları, iflah olmaz.”<sup>2400</sup>

Görüldüğü üzere evlilikten kaçınmayı salık veren bu düşünceler evliliğin kişiyi meşgul edecek olmasından ve bunun yanında kişiyi dünyevi bağlarla bağlayacağından kaynaklanmaktadır. Bizatihi evliliğin kötü bir şey olmasından değil. Belki de bu tür düşünce sahipleri evliliği, kendilerinin durumu açısından değerlendirmişler, başkaları hakkında takdiri onlara bırakmışlardır.

“Sûfnin nefsiyle ve nefsinin işleriyle başı derttedir. O nefsiyle meşgul olmaktan kurtulmaya çalışırken buna bir de hanımının istekleri eklenecek olursa, bu samimi dileği zayıflar, iradesi zaafa uğrar ve azimete riâyeti gevşer.”<sup>2401</sup> diyen Sühreverdî, kadının tabiatı hakkında da ilginç bir değerlendirmede bulunur:

“Kadın tabiatı icabı refah ve lükse düşkündür. Bu yüzden kadın, dervişin geceleri namaz kılarak, gündüzleri oruç tutarak hukuk-ı İlahiye ile fazlaca meşgul olmasına mani olur. Bunun neticesinde fakirlik korkusu ve mal biriktirme arzusu onun (dervişin) gönlüne musallat olur.”<sup>2402</sup>

2400 Sühreverdî, Avârif, vr.53a-b.

2401 Sühreverdî, Avârif, vr.53b.

2402 Sühreverdî, Avârif, vr.53b.

Görüldüğü üzere evlilikten kaçınmayı savunan düşüncenin sâikleri arasında dervişin nefis mücadelesinde gayret sarf ederken bunun yanına bir de hanımının arzu ve istekleri eklenecek olması yer alır. Buna göre derviş nefsinin arzu ve isteklerini bastırmaya çalışırken hanımının isteklerinin de eklenmesiyle dervişin bu işin altından kalkamayacağı düşünülmektedir.

Sühreverdî, evliliğin fitrî bir ihtiyaç olduğunun farkındadır. Bu şekildeki evlilik karşıtı düşünceleri verdikten sonra dervişin kalbinde evlilik düşüncesinin yer etmesi ve kadına ihtiyaç hâlinin meydana gelmesi durumunda bu hâlden kendisini kurtarması için bazı tavsiyelerde bulunur:

“Dervişin gönlünde kadın düşüncesine yer vermemesi bekârlığında riâyet edeceği hüsnü edepten biridir. Mürîd, gönlüne kadın ve şehvet düşüncesi düştükçe tevbe ederek Hakk Teâlâ’ya sığınmalıdır ki, Allah Teâlâ ona, o anda azimete sarılma imkanı bahşetsin ve nefisine hakim olma gücü versin. Böylece tevbe ve hüsnî inabe sevabından hasil olan kalb nuru nefis üzerine tesir ederek nefsin istekleri sükunet bulur. Derviş, nefsinin evlilik sebebiyle düşebileceği zillet ve kötülükleri düşünür. Mesela meşru olmayan yollardan kazanç elde etme, kadına hakim olma ve korunma gibi külfetlerle gönlü meşgul olmasını evliliğin getirebileceği zorluklar olarak nefisine anlatır ve kendi kendini bu konuda iknaa çalışır.”<sup>2403</sup>

Görülebileceği üzere dervişin kalbine kadın düşüncesi düşünce bu düşünceden tevbe etmesi ve Allah’a sığınması gerekmektedir. Bu sayede nefis üzerine hakimiyeti artar ve kendisini meşgul etmesinden korunmuş olur. Evliliğin kendisini düşürebileceği olumsuz hâlleri düşünerek kendisini sabır yoluna zorlar.

Bütün bunlarla birlikte Sühreverdî, evlilik için bazı şartlar koşar. Bekâr olan bir dervişin bu şartlar muvacehesinde evliliği düşünebileceğini ifade eden Sühreverdî, şunları kaydeder:

“Dervişin gönlüne devamlı sûrette evlenme düşüncesi arız olup, namaz, zikir ve Kur’ân tilaveti esnasında ruhunu daraltacak olursa derviş bu durumda önce Cenâb-ı Hakka sığınmalı, sonra şeyhine ve ihvana başvurarak durumu onlara anlatmalı ve müşkilinin hâlli için onların dualarını talep etmelidir. Ölülere ve dirileri, makberleri ve mescitleri ziyaret etmeli, içinde bulunduğu durumu küçümsememeli, evliliğe sevinçle adım atmamalıdır. Çünkü evlilik, büyük bir fitne<sup>2404</sup> ve tehlikedir. Allah Teâlâ: “Hanımlarınızdan ve evlatlarınızdan size düşman olanlar vardır, onlardan sakının.”<sup>2405</sup> buyurmuştur. Böyle durumlarda derviş, Hak Teâlâ’ya yalvarır, halveti esnasında O’nun huzurunda gözyaşı döker. Tekrar istihare yapar.”<sup>2406</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, evlilik düşüncesinin dervişin kalbini meşgul etmesi ve onu namaz, tilavet ve zikir gibi ibadetleri esnasında meşgul etmesi ve ruhunu daraltacak bir hâle ulaşması durumunda düşünülebileceğini ifade etmektedir.

2403 Sühreverdî, Avârif, vr.53b.

2404 Çağırıcı, Mustafa, “Fitne”, TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 156-9.

2405 Tegabun, 14.

2406 Sühreverdî, Avârif, vr.53b-54a.

Bu durumda dervişin hâlini şeyhine arz etmesi ve dua istemesi, hâlinin ciddiyetine vakıf olması gerekmektedir. Evliliğin büyük bir fitne olabileceğini düşünerek istihare yapması da bu hâldeki bir dervişin yapması gereken işlerdendir.

Sühreverdî, dervişin bekârlığa sabredebildiği kadar sabretmesi gerektiğini fakat bekârlığının kendisine yasaklandığı bilgisine ulaşan bir dervişinse artık evlenmesi gerektiğini ifade eder.

“Bu konuda Cenab-ı Hakk’ın kendisini muhayyer bırakacağı zaman kadar kendisine bekârlığa tahammül gücü ve sabır verilirse ne âlâ. Bu durum bunun kemaline ve sülûkunu tamamlamasına vesile olur. Bazen Allah Teâlâ sadık mürîde doğrudan keşfen, bazen uykuda veya yakaza hâlinde kesin surette, bazen de hâliyle ve kaliyle kendisine güvenilen bir zatın lisanıyla açıkça, bekârlıktan men edildiğini bildirir. Basiret sahibi bir zatın işareti ve hakkı söyleyen bir kimsenin beşareti ile evlenmesi tebeyyün etmiş mürîdin izdivacı bir tedbir ve destekten başka bir şey değildir.”<sup>2407</sup>

Görüldüğü üzere dervişin evliliği için ya keşfen ya uyku veya yakaza hâlinde veya güvenilen bir şeyhin açıkça beyanıyla bilgi verilmesi şart koşulmaktadır.

“Dervişin seyr u sülûkunu tamamladıktan, dua ve tazarrularda bulunarak kendisine evlenme konusunda Hak Teâlâ’dan izn-i ilâhî vârid olduktan sonra evlenmesi, nihai sınırdır.”<sup>2408</sup>

Sühreverdî, dervişin bekârlığa sabrederek bu sabrın sonucunda mükafata nail olacağını ve bu hâlin kendisi için daha hayırlı olacağını düşünmektedir.

Abdulkadir el-Cîlî’den şu söz nakledilmiştir: “Bir zamanlar evlenmek istemiştım, fakat hâlimin bozulmasından korkarak evlenmeye cesaret edememiştım. Takdir olunan zamana kadar sabredince Cenâb-ı Hakk, bana iradelerini ve ilgilerini teslim eden dört hanım nasip etti ki, bu sabrı cemilin mükafatıdır.”<sup>2409</sup>

Sühreverdî, bu noktadan sonra evliliğin taraftarı olan yaklaşıma ait düşünceleri ifade etmeye başlar.

Horasan meşayihından, daima en az iki veya üç hanımı bulunan şeyh, kendisini çok evlendiğinden dolayı kınayanlara şunu sordu: “İçinizden Cenâb-ı Hakk’ın huzurunda bulunduğu veya insanlarla bir iş gördüğü esnada, kalbine şehvet duygusu düşmeyen hiçbir kimse var mı?” şöyle cevap verdiler: “Doğrusu bu duygu, bazen bize musallat olur” Horasanlı Şeyh dedi ki: “Ömrüm boyunca sizin düştüğünüz duruma düşmeyi bir kere kabullenseydim asla evlenmezdim. Fakat, benim gönlüme içinde bulunduğum hâlden beni alıkoyacak şehvet duygusu asla düşmemiştir. Çünkü ben onu tatmin edip tesirinden kurtuluyor ve asıl meşguliyetime dönüyorum.” Sonra şöyle devam etti: “Kırk seneden beri gönlüme günah düşüncesi arız olmamıştır.”<sup>2410</sup>

Abdullah b. Abbas (r.)’in şöyle buyurduğu naklolunmuştur. “Gencin ibadet ve zühdü

2407 Sühreverdî, Avârif, vr.54a.

2408 Sühreverdî, Avârif, vr.54a.

2409 Sühreverdî, Avârif, vr.54a.

2410 Sühreverdî, Avârif, vr.54b.



ancak evlenmek suretiyle kemale erer.”

Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) (r.) şöyle buyurdu: “Ben yemeğe ihtiyaç duyduğum kadar evlenmeye de ihtiyaç duyarım.”

“Ulemadan biri, halktan birinin sūfiyyeye dil uzattığını duyunca sordu:

-Onların senden neleri noksan?

-Çok yiyorlar.

-Onların acıktığı kadar sen de acıksan, sen de onlar kadar yersin.

-Çok evleniyorlar.

-Onların namusunu ve gözlerini haramdan koruduğu kadar sen de koruyabilsen, sen de onlar gibi çok evlenirsin.

-Daha başka?

-Güzel sese ve söze kulak verip semâ’ yapıyorlar.

-Eğer sen de baktığına onların nazarıyla bakabilsen, sen de semâ’ edersin.”

Süfyan b. Uyeyne (ö.198/814) şöyle derdi:

“Çok kadınla evlenmek, dünya sevgisinden değildir. Çünkü Hz. Ali (r.), Allah Rasulü (s.)’in Ashâbının en zâhidi olduğu hâlde dört hanımla evliydi. Ve on yedi tane cariyesi vardı.”

Abdullah b. Mesud şöyle derdi: “On günlük ömrümün kaldığını bilsem yine evlenmek isterdim. Ta ki Rabbimin huzuruna bekâr olarak çıkmayayım.”

Conâb-ı Hakk, Kur’ân-ı Hakîm’inde hiçbir bekâr Peygamberin adını zikretmemiştir.

Yahya b. Zekeriyya (a.s) sadece sünnet olduğu için evlenmiş, fakat zevcine hiç yaklaşmamıştır.

İsa (a.s) kıyamete yakın yeryüzüne indiğinde evlenip çocuk sahibi olacaktır.

Şöyle buyurulmuştur:

“Evlinin iki rekat namazı, bekârın yetmiş rekat namazından daha efaldır.”<sup>2411</sup>

Bize, Şeyh Tahir b. Ebu’l-Fadl, Aîşe (r.)’dan rivâyetle Rasûlullah (s.)’in şöyle buyurduğunu haber vermiştir: “Nikah benim sünnetimdir. Kim benim sünnetimi işlemezsse ümmetimden değildir. Evleniniz, çünkü ben diğer ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla övünürüm. Sizden gücü yeten evlensin. Evlenmeye imkan bulamayan oruç tutsun. Çünkü oruç, şehveti kırmaya bir vesiledir.”<sup>2412</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, evliliği teşvik sadedinde Hadis-i Şeriflerle birlikte başka âsârı da nakleder. Sûfîlerin bu konudaki düşüncelerini de kaydeder.

2411 Sühreverdî, Avârif, vr.54b-55a.

2412 İbn Mace, Nikah, 8; İbn Hanbel, c. III, 158, 245.

Bu düşüncelerden en güzeli evlilik sayesinde kişinin nefsin taşkınlığını önleyebilmesi ve bu şekilde kişinin tekrar ibadet ve taatına dönebilecek bir fırsatı elde edebilmesidir.

Sühreverdî, evliliğin fitneleri olduğundan bahsederek bu hususları da geniş bir biçimde izah eder.

“Evli olan sūfînin vaktinin düzenini bozacak ve evradına mani olacak şekilde hanımıyla ihtilat ve muaşerette ifrattan sakınması gerekir. Çünkü bu konudaki ifrat, nefsi ve nefsin askerlerini güçlendirir. Himmet ve enerjiyi zaafa uğratar.”

Görüldüğü üzere kişinin evlilik hayatını düzenleyememesi durumunda vaktini zayıf ederek evradına mani olacak bir hâle düşmesi evliliğin bir fitnesi olarak görülmektedir.

Yine Sühreverdî evli olan kişiye hanımı sebebiyle iki türlü fitnenin ulaşabileceğini ifade ederek bunları şu şekilde açıklar:

“Evli olan kişiye hanımı sebebiyle iki fitne ulaşabilir. Birincisi; umumî hâliyle ilgili fitne, diğeri hususî hâliyle ilgili fitnedir. Umumî hâliyle ilgili fitne, maişet temini hususunda esbaba tevessülde ifrata varmaktır.<sup>2413</sup> Hususî hâlin fitnesi ise devamlı surette hanımının yanında bulunup çokça ihtilat ederek bu hususta ifrata varmaktır. Bu tür bir ifrat, nefsin itidal bağlarını koparır. Sevinç ve ferahın artması, dervişin asıl gayesini zaafa uğratarak neticede kalbini unutkanlık ve gaflet istila eder, kendini manevî yolundan geri bırakacak şeylere sarılır, evradı azaldığından vâridatı da azalır. Amel için gerekli şartlara riâyet etmediğinden manevî hâli sıkıntıya duchar olur.”<sup>2414</sup>

Sühreverdî, evliliğin fitnesi olarak kişinin maişet derdine düşerek helal haram sınırlarını zorlayabileceğini ve bu durumda da helake düşeceğini düşünmektedir. Bu konuda Hazreti Peygamber (s.)’den nakledilen bir Hadis-i Şerifi delil olarak sunar:

“İnsanlar öyle bir zamana erecekler ki erkeğin helakı, hanımının, ebeveyninin veya evladının elinden olacak. Onlar onu fakirlikle ayıplayacak ve ona altından kalkamayacağı yükler yükleyecektir. Bu sebeple o adam, dinini alıp götürecek yollara saparak helake uğrayacak.”<sup>2415</sup>

“Dervişin hanımına karşı yumuşak davranmada ifrata varması hâlinde hanımının gönlünü almak için maişet işlerinde orta yolu aşması muhtemeldir. Bu durumlar dervişin umum hâlinin fitnesidir.”<sup>2416</sup> diyen Sühreverdî, bu fitnelerden başkaca fitnelerin bulunduğunu da kaydeder:

“Bu iki fitneden daha ince ve fark edilmesi güç bir fitne daha var ki, o da “ kurb ve huzur ehlinin fitnesidir.” Bu fitne nefisle sağladığı uyum sayesinde kuvvetlenerek artar, nefsin donuk tabiatı bu sayede canlanır, sönük ateşi de bu sayede canlanır. Bu fitneden korunmak için evli sūfînin hanımıyla oturup kalktığı zaman iki zahirî, iki de batınî gözü olmalıdır ki, batınî gözleriyle Cenâb-ı Mevla’ya nazar etsin, zahirî gözlerini de nefsi yoluna

2413 Sühreverdî, Avârif, vr.55a.

2414 Sühreverdî, Avârif, vr.55b.

2415 Beyhakî, Zühed, 436.

2416 Sühreverdî, Avârif, vr.55b.

kullansın ve bu suretle gaflete düşmesin.”<sup>2417</sup>

Görüldüğü üzere ehli kurbun evliliğinde diğerlerinden daha büyük fitneler bulunmaktadır. Bu hâlde bulunan dervişin kalbini daimî bir şekilde murakabe altında tutması ve zahiriyle hanımıyla beraberken nefle bu uyumu neticesinde gaflete düşmemek için batınî gözleriyle de Rabbiyle birlikte olması gerekmektedir.

Yine müşahede ehli olan sūfinin mūkāşefesinin artmasına engel olacak bir durum da söz konusu olabilir. Ruhun cemal lūtfunda sükun bulması durumu olarak açıklanan bu hâl evliliğin diğer bir fitnesi olarak kabul edilmiştir.

“Evlielerin bundan daha fazla korkacağı bir fitne de şudur: “Ruhun, cemal lutfunda sükun bulur hâle gelmesidir. Bu sükunet ruha bağlıdır ve zat-ı İlâhîyeye bağlı olan ruhun sevgisine etki eder ve böylece mūkāşefenin artış kapısı kapanır. Ruhta ki bu donukluğu hissetmek güçtür, bundan sakınılmalıdır. Müşahede ehli olduğunu söyleyen bir gruba işte fitne buradan girer.”<sup>2418</sup>

Sühreverdî, ruhun helal olan bir yönden sükun bulmasının bile kişiyi ibadât ve taatda tembelleğe iteceğini düşünür. Bu ise hâlden düşmek olarak nitelendirilebilir.

“Helal yönden sükunet (mesela hanımına bakmak gibi) sevgiye medhâl olduğu zaman, bundan Cenâb-ı Hakk’ın sevgisinin gerektirdiği vazifeleri yerine getirmede ruha bir durgunluk, bir tembellek arız olur.”<sup>2419</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî, evliliğin fitnelerini kişinin durumuna göre sıralamıştır. En azından maişet derdine düşerek dünyaya bel bağlayacağından başlayarak vaktini boş şeylerle geçireceğini, evrad u zikrine yeterince vakit ayıramayacağını, hanımının kendisini zikir u tefekkürden men edecek bir tabiata sahip olduğundan hareketle hâlini kaybedeceğini, sürekli hanımıyla ihtilatın kendisinde bir unutkanlık ve gaflet peyda edeceğini, evradının azalmasının vâridatını da azaltacağını, nefsiyle sağladığı uyum sayesinde nefsin donuk tabiatının tekrar canlanacağını ve ateşinin artacağını, ruhunun ise cemal lūtfunda sükun bularak mūkāşefesinin artış kapılarının kapanacağını ifade eder.

Bütün bunlardan sonra Sühreverdî, bekârlığın da fitnelerinden bahseder.

“Bekâr olan dervişin fitnesi, zihnini ve hayalini kadın düşünce ve tasavvurunun işgal etmesidir. Kendisine temiz kalblilik ve saf gönüllülük sıfatı verilen kimse, gönlünü şehvet düşünceleriyle kirletmesin. Gönlüne böyle düşünce geldiğinde onu Hakk Teâlâ’ya tam bir yönelişle gidersin. O’na sığınarak o düşünceden kurtulmaya çalışsın.

İnsanın gönlüne böyle bir düşünce sapanınca vesvese artar. Bu düşünce kalbten sadra doğru yol alır. O esnada organları da uyarır. Böylece bu düşünce gizli bir görünüm kazanır. Huzur ve yakaza hâline ermiş bir mürîd için bunun kadar çirkin bir şey düşünülemez. Bu ehli hâlin zinasıdır. Hatta şöyle bir söz vardır: “Ariflerin gönlüne zina düşüncesinin arız olması, onu işleyenlerin durumuna düşmeleri demektir.”<sup>2420</sup>

2417 Sühreverdî, Avârif, vr.55b.

2418 Sühreverdî, Avârif, vr.55b.

2419 Sühreverdî, Avârif, vr.55b.

2420 Sühreverdî, Avârif, vr.56a.

Anlaşıldığı üzere bekârlığın da fitneleri vardır ve bekâr olan derviş bu fitnelerden uzak durmaya çalışmalıdır. Zihnine kadın düşüncesi gelen bir dervişin gönlünü bu düşünceden arındırmak için Hakk Teâlâ'ya sığınması gerekir. Yoksa bu düşünce içinde büyüyerek gönlü kirletecek bir boyuta ulaşabilir. Bu hâl ise avâmın zinası gibidir. Huzur hâline ulaşmış bir mürîd için bundan daha kötü bir hâl düşünülemez.

## SONUÇ

Şihabeddin Sühreverdî, XII. yüzyılda Bağdat'ta yetişmiş, önemli bir muhaddis, mütefekkir ve mutasavvıftır. Bu dönem Abbasî devletinin sonunun başlangıcı yılları gösterir. Her ne kadar kırk seneyi aşkın bir süre Halifelik makamında bulunan Nâsır li Dinillah siyasî bir istikrar görüntüsü oluştursa da başta siyasî, iktisadî, içtimâî ve dinî olmak üzere bir çok alanda devlet otoritesi zayıflamaya başlamıştır. Böyle bir zaman diliminde dünyaya gelen Sühreverdî, ilk tahsilini doğduğu şehir olan İran'ın Zecan eyaletine bağlı küçük bir kasaba olan Sühreverd'de yapmış, daha sonra on altı yaşında iken devrin ilim ve siyaset merkezi olan Bağdat'a amcası ve ilk şeyhi olan Ebu'n-Necib es-Sühreverdî'nin yanına gelmiştir. Yüksek tahsilini bu şehirde tamamlamıştır. Tasavvufa intisabını da yine bu şehirde amcasına yapmıştır. Amcasının vefatı üzerine aynı medresede dersler vermeye ve halkı irşad faaliyetlerine başlamıştır.

Sühreverdîye Tarîkatı'na mensup olan Sühreverdî, amcasının adıyla anılan bu tarikatın her ne kadar kurucusu değilse de tarikat tarihi açısından tedvin ve teşkilini gerçekleştirmiş usulünü ve âdâbını tespit ile yerleştirmiş olması bakımından bir nev'i ihyâ edicisi olmuştur. Bu tarikat Sühreverdî, Halifeleri sayesinde başta Irak ve Hindistan olmak üzere Anadolu ve İran'da geniş kitlelere ulaşmıştır. Özellikle Bursa'da, önemli sayıda müntesip bulmuş olan Zeyniyye kolunu, Osmanlı Sühreverdîliği olarak zikretmeden geçemeyiz.

Sühreverdî, hakkında bugüne kadar bazı çalışmalar yapılmıştır. Özellikle tefsir kitabı olan Nuğbetü'l-Beyân adlı eseri Tevbe Süresine kadar tahkik edilmiş, yabancı bir araştırmacı Sühreverdî'nin fütüvvet anlayışı hakkında bir eser vermiştir. Son dönemde Amerika'da yapılan bir çalışma ise tasavvufi düşüncesini incelemeye matuftur ve Türkçemize kazandırılmıştır.

Biz ise Sühreverdî, hayatını ilk el kaynaklara inerek net bir şekilde ortaya koyduktan sonra, kütüphanelerimizde mevcut bulunan Sühreverdî'ye ait kırk sekiz adet risale ve eseri tarayarak tüm fikirlerini gün ışığına çıkarmış olduk.

Sühreverdî, eserlerini genel olarak Arapça kaleme almıştır. Ancak üç eseri ise Farsça'dır. Genel olarak sade bir Arapça ile yazılan eserlerinde amaç, konuyu efrâdını câmî ağyârını mânî bir tarzda ve fakat olabildiğince veciz bir şekilde ifade etmektir. O, bunu yaparken de muhaddis oluşunun kendisine kazandırdığı derin hadis kültüründen de fazlasıyla yararlanmıştı.

Tasavvufun o dönemde tartışılan hemen her konusu ile ilgili fikirlerini serdeden Sühreverdî, daima itidali savunmuş ve aşırı uçların sahiplerini bir araya getirme ve uzlaştırma prensibiyle hareket etmiştir.

Özellikle tasavvufun fenâ, vuslat, likâ gibi kavramlarına daha büyük bir hassasiyetle yaklaşmış ve hulul anlayışı olarak yorumlanabilecek en küçük bir ifadeye bile şiddetle karşı çıkmıştır. Onun vuslat konusundaki son ifadesi evâmîr-i İlahiyeye inkıyattır. Rasulullah (s.)'in ahlâkıyla benzeşmektir. Bundan daha ilerisini söylemeyi kesinlikle tasvip etmez.

İlâhî aşk kavramına da mesafeli duran Sühreverdî, Allah'ın aşık olmasını da, O'na aşık olunmasını da kabul etmez. Bunların, haddini aşmış ifadeler olduğunu düşünür. Onun bu ihtiyatlı tutumunda muhaddisliğinin etkili olduğunu düşünmekteyiz.

Sühreverdî, insanın nefsini, ruhunu, aklını ve kalbini ayrı ayrı incelemiş, gece ve gündüz ibadetini en ince detaylarına kadar açıklamış, şükür, sabır ve tevekkül gibi tasavvufî konulara ait detaylı tahlillerde bulunmuştur. Yine o, ribatlar, halvet, sefer ve sema' gibi ritüeller hakkında da geniş izahlara girişmiştir. Güzel ahlâk konusu da Sühreverdî'nin, incelediği konu başlıklarındandır.

Seyr ü sülûk ve ona yardımcı olan konuları da detaylı şekilde açıklamış bulunan Sühreverdî, zikir, riyazet, namaz, oruç ve hac konularında da geniş açıklamalar yapmıştır.

Biz bu çalışmamızda zikrettiğimiz bu başlıklar altında Sühreverdî'nin düşünce dünyasını incelemeye çalıştık. Gördük ki, üstün bilgisi ve konulara vukûfiyeti sayesinde Sühreverdî, tasavvuf felsefesi açısından anlaşılması güç ve zor meseleleri bile, halkın anlayacağı bir seviyeye indirmiştir. Böylece toplumun her kesimine, fikir ve düşüncelerini kolaylıkla ulaştırabilmiştir.

Sühreverdî, ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebinin itikadına sahiptir ve hayatının sonuna kadar bu düşüncenin yılmaz bir savunucusu olmuştur. Onda İslam'a ve Kur'an'a aykırı bir düşünce bulunmamaktadır. Her zaman Kur'an ve Sünneti kendisine rehber olarak kabul etmiş ve bu çizgide yürümüştür. İslam'ın temel prensipleri, ibadetler ve ahlâk konusundaki ısrarlı ikazları, Sühreverdî'nin Kur'an ve Sünnet'e olan bağlılığını açıkça ortaya koymaktadır.

Sühreverdî, yaşadığı zaman diliminde bir çok insan üzerinde olmuş bir mutasavvıftır, hatta Halife Nâsır ve bir çok siyasî ona intisab etmişler ve ondan hırka giymişlerdir. Yine o, devrinde uluslararası ilişkilerde elçilik vazifesini deruhte etmiş meşhur bir simadır. Halife Nasır'ın isteği ile Anadolu'ya, Harezşah'a ve başka bir çok sultana elçi olarak gitmiştir.

Hindistan, Irak ve Türkiye de hâlen devam eden bu ışıklı yolun ilk isimlerinden olan Sühreverdî, yazmış olduğu *Avârif'ül-Maârif* adlı eseriyle de diğer tarikat erbabı arasında meşhur olmuş ve onlara da sahih tasavvuf öğretisini anlatma imkanını elde etmiştir.

Günümüz insanın yaşadığı tahammül edilemez vicdan buhranlarında ve aşılmaz ruhî girdaplarda Sühreverdî gibi gönül sultanlarına ne kadar da ihtiyaç vardır. Bu çalışmamızla amacımız bu yangına bir avuç su serpmek ve bir gönül ve ilim adamını, şeyh ve muhaddisi çağımız insanına tanıtmaktır.

## BİBLİYOGRAFYA

- Abdu'l-Hafiz Farğali el-Kareni, "Kitab u Avârifü'l-Ma'arifü's-Sühreverdî", Mecelletü'l-Ezher, c. 56, sayı: 2, Kahire 1983, ss. 307-12.
- Abdulgani, Muhammed Fuât, el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kahire 1987.
- Abdullah b. Mes'ud Balyanî, Mutlak Varlık, (Haz. Ali Vasfi Kurt), İnsan yayınları, İstanbul 2003.
- Abdu'l-Münim el-Hıfî, Mevsûatü's-Süfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003.
- Abdulgani b. İsmail b. Abdulgani en-Nablusi, "Çile" İA, c. III, s. 397.
- Abdulgani b. İsmail b. Abdulgani en-Nablusi, Risale fi Hakkı Deverani's-Sofiiyye ve Semâihim, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 392, 49 vr.
- Abdulgani b. İsmail b. Abdulgani en-Nablusi, İzahu'd-Delalat fi Semâi'l-Alat, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 385, 226-263 vr.
- Abdulkadir b. Muhammed Said el-Gürani, Risale fi Nisbeti'l-Hırka ve's-Senedat, Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 160, 2 vr.
- Abdulkerim el-Cîlî, el-İnsanü'l-kâmil, çev. A.Mecdi Tolun, haz. S. Eraydın-E. Demirli-A. Kartal, İstanbul 1998, ss. 256, 339-340.
- Abdulvehhab b. Ahmed b. Ali et-Tilmisânî el-Mısrî, eş-Şa'ranî, Levakihu'l-Envar fi Tabakâti'l-Ahyar, (Tabakatü'l-Kübra), Mektebetü'l-Âdâb, Kahire 1993.
- Abdulvehhab b. Ahmed b. Ali et-Tilmisânî el-Mısrî eş-Şa'ranî, el-Kavlü'l-Mubin li-Delil Lübsi'l-Hırka ve't-Telkin, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1684,160b-163b vr.
- Abed Al-Jabri, Mohammed, Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique, Translated from the Frenc by Aziz Abbasi, The University of Texas at Austin, Texas 1999.
- Abrahamov, Binyamin, Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of Al-Ghazali and Al-Dabbagh, Routledge, London-New York 2002.
- Abu'n-Nasr, Jamil M., A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge University Press, 1987.
- Afîfî, A. E., Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, Ter: M. Dağ, Ankara 1975.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ, Tasavvuf, İslam'da Manevî Hayat, Ter: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay.,İstanbul 2004.
- Ahmed b. Muhammed b. Ali, Şihabüddin İbn Hacer el-Heytemi, Keffü'r-Reaa An Mahremeti'l-Lahv ve's-Semâ, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 794, 101 vr.
- Ahmed b. Ömer b. İbrahim el-Ensari el-Kurtubi, Keşfü'l-Kına' An Hükmi'l-Vecd ve's-Semâ, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2322, 96-135 vr.
- Ahmed İbn Hanbel, el-Müsned, thk.: Abdullah Muhammed ed-Dervîş I-X+II Fihrist, Beyrut 1991.

- Ahmet Ateş, Bahauddin, İA., c.II, ss. 224-5.
- Akdeniz, Sabri, Toplumumuz ve Eğitimimiz, İstanbul 1982.
- Akkuş, Mehmet, “Şeyh Ali ve Risâle-i Hâl-i Merdân”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 9, Ankara 2002, ss. 42-9.
- Akkuş, Mehmet, “19. Asırda Bir Bektaşî İcazetnamesi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 1999, y., 1, sy., 1, s. 32.
- Akpınar, Ali, “Allah’ın ahlâkıyla Ahlâklanmak”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y.2, sy. 6, ss.77-8.
- Akpınar, Ali, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî’nin Besmele Tefsiri”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 9, Ankara 2002, s. 78.
- Akseki, A. Hamdi, Ahlâk Dersleri, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1968.
- Akseki, A.H., “Ruhیات-Mabadettabia”, Büyük Türk ve Tıp Üstadı İbn Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler, TT Kurumu Yay., İstanbul 1937.
- Akseki, Ahmed Hamdi, “Sufiye-i Kiram Hazarâtının Ruh Hakkındaki Tarz-ı Terakkileri”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 13.
- Akseki, A.H., “Gazali’nin Ruh Hakkındaki Telakkiyatı”, Mahfil, İstanbul 1338, sy., 6.
- Alaüddin Ali b. Ahmed el-Cemali Zenbilli Ali Efendi, Hucetü’s-Semâ Risalesi, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 307, 212-213 vr.
- Albayrak, Hâlis, Kur’an’da İnsan-Gayb İlişkisi, Şule Yay., İstanbul 1993.
- Alexander D. Knysh, Ibn’arabi in the Later Islamic Tradit: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam, State University of New York 1999.
- Nasr, Seyyed Hossein, Islamic Intellectual Tradition in Persia, Curzon Press 1996.
- Alexis Carrel, Yarınlar Doğru ve Dua, çev.: Refik Özdek, Yağmur Yay., İstanbul 1977.
- Algar, Hamid, “Bahâiyye” TDVİA, c.IV, s. 468.
- Algar, Hamid, “Bahâeddin Zekeriyyâ”, TDVİA, İstanbul 1991, c.IV, s. 42-3.
- Algül Hüseyin ve Çetin Osman, İslam Tarihi, Gonca Yayınevi, İstanbul 1997.
- Ali, Kevser Kamil-Öğüt Salim, “Çok Evlilik”, TDVİA., İstanbul 1993, c.VIII, s. 366.
- Allen, Roger, An Introduction to Arabic Literature, Cambridge University Press 2000.
- Allyn, Eric,- Murray, Stephen O.,- Roscoe, Will, Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature, Wafer, Jim, “Vision and Passion”, New York University Press, New York 1997.
- Alper, Hülya, “Mukarrebîn”, TDVİA, İstanbul 2006, c.XXXI, ss. 128-9.
- Alptekin, Turan, “Ahmed Hüsameddin”, TDVİA, İstanbul 1989.
- Altıntaş, Hayrani, İbn Sina Metafiziği, AÜİF Yay., Ankara 1992.
- Altıntaş, Hayrani, Marifetname’de Tasavvuf, İstanbul, 1981.
- Altıntaş, Ramazan, “İtikadî Açından İbnü’l-Cevzî’nin Tasavvufa Yaklaşımı”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 118.
- Ankaravî, İsmail, Minhâcu’l-Fukarâ, Kahire 1256.



- Anthony, Michael, *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Miraj, Poetic and Theological Writings* Paulist Press, New York 1996.
- Apaydın, H. Yunus, "İbn Abdusselsem İzzeddin", TDVİA, İstanbul 1999.
- Arasteh, A.Rıza, *Mevlânâ Celaleddin Rumî'nin Kişilik Çözümlemesi-Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, Ter: Bekir Demirkol, İbrahim Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2000.
- Arberry John, *Classical Persian Literature* Routledge, New York 1995.
- Arberry, A. J., *Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, Ter: İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2004.
- Arberry, A.J., *Sufism*, London 1956.
- Arberry, Arthur John, "Tasavvuf", *İslam Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1989.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin, "Mücrim", TDVİA, İstanbul 2006, c.XXXI, s. 445.
- Aşkar, Mustafa, *İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Reenkarnasyon Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi*, Ankara 1999, y., 1, sy., 3, s.88.
- Aşkar, Mustafa, "Son Dönem Tekke Mecmualarından Yeşilzade Mehmet Salih Efendi'nin Rehber-i Tekâyası", *İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf*, Ankara 1999, y., 1, sy., 3, s. 132.
- Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yay., no: 333, Ankara 2001.
- Atay, Hüseyin *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983.
- Atay, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", *AÜİFD*, c. XVI, ss.157-162.
- Atay, Hüseyin, "Nefis", *AÜİFD*, Ankara, 1997, sy. XXXVII, s. 2-3.
- Ateş Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Ateş, Süleyman, "Hazarât-ı Hams", TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, s.116.
- Ateş, Süleyman, "Kurb", TDVİA, Ankara 2002, c. XXVI, ss. 432-3.
- Ateş, Süleyman, "Zikir", *AÜİFD*, Ankara, 1966, sy., XXIV, s. 235-236.
- Ateş, Süleyman, *İnsan ve İnsanüstü*, Dergah Yay., İstanbul 1985.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974.
- Attar, Feridüddîn, *Tezkîratu'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985.
- Avery, Kenneth S., *A Psychology of Early Sufi Sama: Listening and Altered States*, Routledge 2004.
- Aydarusî, Ebu Bekir b. Abdullah el-Adeni, *Risale fi Hırkatî's-Sofiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Buhari, 314, 55-83 vr.
- Aydın, Hüseyin, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara, 1976.
- Aydın, Mehmet S., "İnsan-ı Kâmil", TDVİA, İstanbul 2000, c. XXII, s. 330.
- Aydın, Mehmet S., *Alemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2001.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara 1992.
- Aydın, Mehmet S., *Tanrı Ahlâk İlişkisi*, TDV Yay., Ankara 1991.

- Aydın, Mehmet, "The Ethics of Self-Realisation with a Special Reference to al-Farabi", Ankara Üniv İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXV., Ankara 1981, ss. 136-7.
- Aydın, Mehmet, s., "İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı" İbn Sina Ölümünün Bininci Yılı Armağanı 1984, TT Kutumu Basımevi, Ankara 1984.
- Aydınlı, Abdullah, "İbn Nukta", TDVİA, İstanbul 1999, c. XIX, s. 232.
- Aydınlı, Osman "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu", İlimi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 101-2.
- Aynî M. Ali, "Nefs Kelimesinin Manaları", Dârulfunûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, 1930, c. IV, sy. 14, s. 50.
- Aynî, Mehmet Ali, İslam Tasavvuf Tarihi, Akabe Yay., İstanbul 1985.
- Azamat, Nihat, "Ali b. Meymûn", TDVİA, İstanbul 1989, c.II, ss. 411-2.
- Azamat, Nihat, "Bülbül Şah", TDVİA, İstanbul 1992, c.VI, s. 486-7.
- Azamat, Nihat, "Evhadüddin-i Kirmânî", TDVİA, İstanbul 1995, c. XI, ss. 518-20.
- Azamat, Nihat, "Kalenderîyye", TDVİA, İstanbul 2001, c.XXIV, ss.253-6.
- Azamat, Nihat, "Melâmet", TDVİA, Ankara 2004, c.XXIX, ss. 24-5.
- Azamat, Nihat, "Melekût", TDVİA, Ankara 2004, c.XXIX, ss. 47-8.
- Aziz b. Muhammed en-Nesefi, Risale Der Beyan Âdâbü'l-Hâlvat, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi 1808, 99a-102a vr.
- Aziz Mahmud b. Fazlullah b. Mahmud el-Üsküdari Hüdayi, Keşfü'l-Kına' An Vechi's-Semâ', Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 877, 53-57 vr.
- Azizüddin Nesefî, Tasavvufta İnsan Meselesi, İnsan-ı Kâmil, çev. Mehmet Kanar, İstanbul 1990.
- Bacharach, Jere L.- Meri, Josef W., Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia, Routledge, New York-London 2006, c. II, s. 774.
- Bağdadî, Abdulkahir, el-Fark beyne'l-Fırak, Kahire 1990.
- Balyanî, Abdullah b. Mesud, Mutlak Birlik, Haz: Ali Vasfi Kurt, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Bang, Anne K., Sufis and Scholars of the Sea: Family Networks in East Africa, 1860-1925, Routledge Curzon, New York 2003, s. 60.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin, "Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesindeki Tasavvufla İlgili Yazma Eserler", İlimi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 11, s. 124.
- Bayramoğlu, Fuat-Azamat, Nihat, "Bayramıyye", TDVİA, İstanbul 1992, c.V, s. 269.
- Baz, İbrahim, Abdülahad Nûrî'nin Tasavvuf Anlayışı, Basılmamış doktora tezi, Ankara 2005.
- Bebek, Adil, "Mağfîret", TDVİA, Ankara 2003, c.XXVII, ss. 313-4.
- Berkey, Jonathan P., The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge University Press 2002.
- Berkey, Jonathan Porter, Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East University of Washington Press, Seattle-London 2001.
- Bilgin, Orhan, "Fahredden-i Irâkî", TDVİA, İstanbul 1995, c. XII, ss. 84-5.

- Birişik, Abdulhamit, "İbnü'n-Nakîb el-Makdisî", TDVİA, İstanbul 2000, c. XXI, s. 165.
- Black, Antony, The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present, New York 2001.
- Bolat, Ali, "Muhasibî'nin el-Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 11, s. 182.
- Bolat, Ali, "Ebu'l-Abbas İbn Atâ'nın Bazı Tasavvufî Temel Kavramlara Bakışı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 13, s. 314.
- Bolat, Ali, "Kuşeyrî de Melâmet ve Bir Mulâhaza" İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 12, ss.111-22.
- Bolat, Ali, Muhasibî'ye Göre Marifetin Unsurları", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, s. 135.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Adem", TDVİA, İstanbul 1988, c.I, s. 358.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", TDVİA, İstanbul 1989, c.II, s. 238.
- Bolay, Süleyman Hayri, Felsefî Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay., Ankara 1996.
- Bowen, Harold, The Nizamiye Madrasa and Baghdad Topography, in Jras, 1928.
- Bozkurt, Nebi, "Eğlence", TDVİA, İstanbul 1994, c. X, ss. 483-8.
- Brockelman, "İbnü'l- Cevziyye", İ.A. c. V/2, (MEB) İstanbul 1971, ss. 848-50.
- Bruijn, Johannes. T. P., Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems, Curzon 1997.
- Buehler, Arthur F., Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh, University of South Carolina Press, South Carolina 1998.
- Bulaç, Ali, "Tasarlanmış Fenomenler Dünyasında Akıl, Nefis ve Kimlikler", Bilgi Ve Hikmet, Güz 93/4, s.35.
- Burckhardt, Titus, Sufism: Love & Wisdom, "Sûfî Doctrine and Method", World Wisdom, Inc, 2006, s. 7.
- Bursevî, İsmail Hakkı, Evliya Makamları (Gayb Bahçelerinden Seslenişler), Haz:Tahir Hafızalioğlu, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Bursevî, İsmail Hakkı, Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr, İstanbul 1328.
- Bursevî, İsmail Hakkı, Tuhfe-i Aliyye, Haz:Şeyda Öztürk, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- Bursevî, İsmail Hakkı, Tuhfe-i Ömeriyye, Haz:M. Ali Akidil, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- Bursevî, İsmail Hakkı, Tuhfe-i Vesimiyye, Haz:Şeyda Öztürk, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- Bursevî,İsmail Hakkı, Tefsirü Ruhî'l-Beyân, Beyrut trs.
- Calverley, E.E., "Nefis", İA, c. IX, s. 178.
- Camî Abdurrahman, Nefahatü'l-Üns, çev. Lâmî Çelebî, İstanbul 1298.
- Carrel, Alexis, İnsan Denen Meçhul, Yağmur Yay., İstanbul, 1973.
- Carrel, Alexis, Yarınlar Doğru ve Dua, çev.: Refiz Özdek, Yağmur Yay., İstanbul, 1977.
- Cebecioğlu, "Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy. 17, Ankara 2006, s. 20.

- Cebecioğlu, Ethem, "Avârifü'l-Ma'arif" İلمي ve Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 12, s. 255.
- Cebecioğlu, Ethem, "Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tanımları", AÜİFD, Ankara 1987, s. 29.
- Cebecioğlu, Ethem, "Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi'nin Bazı Tasavvufi Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar", AÜİFD, c. XXXVIII. Ankara 1998.
- Cebecioğlu, Ethem, "Some Reasons for the Inability of Layman to Understand Sufism", İلمي Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.1, sy.1, ss. 9-26.
- Cebecioğlu, Ethem, İmam-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri, Erkam Yay., İstanbul 1999.
- Certel, Hüseyin, "EbuTalib el-Mekkî'de Namazın Psikolojisi", İلمي Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 139.
- Chittick, Wiliam C., "Awâref al-Ma'aref", Elr., London 1989.
- Chittick, William C., Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth-Century Sufi Texts Suny Press, Albany 1992.
- Chittick, William C., Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth-Century Sufi Texts, State University of New York Press, New York 1992.
- Cl. Huart, "Kemaleddin İsfahani", İslam Ansiklopedisi, c.VI, ss. 570-1.
- Corbin, Henry, Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi, Princeton Universty Press, New Jersey 1998.
- Corbin, Henri, La Philosophic Shahabaddin Sohrawardi Maqtul, Paris 1935.
- Cour, A., "Şeyh", İA, c.XI, ss.461-462.
- Cüceloğlu, Doğan, İnsan ve Davranışı, Psikolojinin Temel Kavramları, İstanbul 1994.
- Çağrırcı, Mustafa, "Fitne", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 156-9.
- Çağrırcı, Mustafa, "Gazap", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, s. 436.
- Çağrırcı, Mustafa, "Ayıp" TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., s. 247.
- Çağrırcı, Mustafa, "Câh", TDVİA, İstanbul 1993, c.VII, ss. 14-5.
- Çağrırcı, Mustafa, "Da'vet", TDVİA., İstanbul 1994, c.IX, s. 18.
- Çağrırcı, Mustafa, "Düşman", TDVİA., İstanbul 1994, c.X, s. 52.
- Çağrırcı, Mustafa, "Haya", TDVİA, İstanbul 1997, c. XVI, ss. 554-5.
- Çağrırcı, Mustafa, "Hevâ", TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, ss.274-6.
- Çağrırcı, Mustafa, "İslam", TDVİA, İstanbul 2001, c. XXII, ss. 15-6.
- Çağrırcı, Mustafa, "Kanaat", TDVİA, İstanbul 2001, c.XXIV, ss.289-90.
- Çağrırcı, Mustafa, "Kesb", TDVİA., Ankara 2002, c.XXV, ss. 302-4.
- Çağrırcı, Mustafa, "Merhamet", TDVİA, Ankara 2004, c.XXIX, ss. 184-5.
- Çağrırcı, Mustafa, "Musibet", TDVİA, İstanbul 2006, c.XXXI, ss. 255-6.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", İلمي Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, ss. 300-1.

- Çelebi İlyas, "Lutuf", TDVİA, Ankara 2003, c.XXVII, ss. 239-41.
- Çelik Ömer, "Muhammed Esad Erbilî'nin Kur'an-ı Kerim Âyetlerini Yorumlama yaklaşımı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 20001, y., 2, sy., 6, s. 189.
- Çelik, İbrahim, "Furkan", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 220-1.
- Çelik, İsa "Tasavvufî Düşüncede Havâtr", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2002, c. II, sy: 1, s. 157.
- Çelik, İsa, "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.5, sy. 12, ss. 25-52.
- Çelik, İsa, "Tasavvufî Gelenekte Hazarat-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı" İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 173.
- Çelik, İsa, Vuslata Davet, İnsan Yay., İstanbul 2004.
- Günaydın, Yusuf Turan, "Ahmet Remzi Efendi'nin Reh-Nümâ-yı Mârifet Tercümesi", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy.16.
- D. Knysh, Alexander, Ibn'arabi in the Later Islamic Tradit: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam, State University of New York, New York 1999, s.134.
- Dağıştânî, Ömer Ziyaüddin, Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar, Ter: İrfan Gündüz-Yakup Çiçek, Seha Neşr., İstanbul 1992.
- Dalgın, Nihat, "İslamda Tevbe", Diyânet İlmî Dergi, c. XXXII, sy.: III, 1996.
- Damar, Abdullah, "Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy. 17, Ankara 2006, ss. 161-89.
- Davie, G. S., Garden of Fragrance: Being a Complete Translation of the Bostan of Sadi, Kessinger Publishing, 1995.
- Davud el-Kayserî, Mukaddemât, neşr.:Kayseri Büyükşehir Belediyesi, Kayseri 1997.
- Dâvut el-Kayserî, Risâle fî İlmî't-tasavvuf, tahkik: Mehmet Bayraktar, AÜİFD, c. XXX, Ankara, 1988, s. 206.
- Davutoğlu, Ahmet, "Devlet", TDVİA., İstanbul 1994, c.IX, s. 239.
- Demirci, Mehmet, "Hak", TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, s. 151.
- Demirci, Mehmet, "Hakikat", TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 178-9.
- Demirci, Mehmet, "Hâl", TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 216-8.
- Demirci, Mehmet, "Himmet", TDVİA., İstanbul 1998, c.XVIII, ss. 56-7.
- Demirci, Mehmet, "İbn İsrâil", TDVİA, İstanbul 1999, c. XIX, s. 96.
- Demirci, Mehmet, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Ecvibe-i Hakkıyye'si", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 32.
- Demirci, Mehmet, "Ölümdeki Hayat (Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm)", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y. 2, sy. 4. s. 10.
- Demirci, Mehmet, "İbadetlerin İç Anlamı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 1999, y., 1, sy., 3, s. 16.
- Deniz, Gürbüz, "Hakikati Arayanların Sınıflandırılması, İmam Gazzâlî ve İmam Ömer Hayam Örneği", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 148.

- Derin Süleyman, "Tasavvufi Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Mânevî Evlilik", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y.2, sy.6, s. 211.
- Derin, Süleyman, "Gazâlî'de Allah Sevgisi", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 5, Ankara 2001, s. 155.
- Derin, Süleyman, "The Origins of the term Sûfî", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, s. 110.
- Descarets, Felsefenin İlkeleri, Ter: M. Karasan, MGSB, Yay., İstanbul 1988.
- Descartes, Metafizik Düşünceler, Ter: M. Karasan, ME Basımevi, İstanbul 1967.
- Descartes, Metod Üzerine Konuşma, ter: M. Karasan, ME Basımevi, İstanbul 1986.
- Descartes, Ruhun İhtirasları, Ter: M. Karasan, ME Basımevi, Ankara 1972.
- Destgayb, Hüseyin, Nefs-i Mutmaine, Ter: Aziz Çınar, Şefik Onar, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- DİA, "Melâmîyye", TDVİA, Ankara 2004, c.XXIX, ss. 25-35.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah, İslam Düşünce Rehberi, Ter: Mehmet Erdoğan, Yeni Şafak İstanbul 2003.
- Doğru, Hâlîme, XVI. Yüzyılda Sultanönü Sancağında Ahiler ve Ahi Zaviyeleri, Kültür Bakanlığı, Ankara 1991.
- Doğrul, Ömer Rıza, İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf, İstanbul, 1948.
- Donzel, E. J., Islamic Desk Reference: Compiled from the Encyclopaedia of Islam, Brill Academic Publishers, Berlin- New York- Köln 1994, s.427.
- Donzel, E. J., Islamic Desk Reference: Compiled from the Encyclopaedia of Islam, Brill Academic Publishers, Leiden-New York- Köln 1994, s. 427.
- Dorst, Brigitte, Jung Psikolojisi ve Tasavvuf (Günümüzde Sufi İlişkileri), Ter: Kemal Yazıcı-Ramazan Kutlu, İstanbul 1997.
- Dosay, Kenjetay, "Yesevîlik Kültürü ve İlmî Ataizm", İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y., 1, sy., 3, s. 178.
- Duman, M. Zeki, "Emel", TDVİA, İstanbul 1995, c. XI, s. 87.
- Durusoy, Ali, "Hayal", TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, s. 3.
- Durusoy, Ali, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, İstanbul 1993.
- Dünya, Süleyman, el-Hakika fi Nazari'l-Gazâlî, Mısır 1980, ss. 298-312.
- Düzen, İbrahim, Aziz Neseffî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan, Ankara 1991.
- Düzenli, Yaşar, Şihabüddin Sühreverdi ve Nuğbetü'l-Beyan Tefsirinin Tevbe Süresine Kadar Tahkiki, basılmamış doktora tezi, İstanbul 1994, s. 38-9. (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman Doç. Dr. İsmail Karaçam) Doktora, 1994. (85 sayfa) YÖK Tez Merkezi, no: 36437.E. Calverley, "Nefis" İA., c.IX., ss. 178-79.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-Esbahânî, Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ, I-X, Kahire, trs.
- Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. Siddik Gumari İbnü's-Siddik, Gunyetü'l-arif bi-tahrici ehadis-i Avârifü'l-maarif, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke 2001/1422.

- Eflâkî, Menâkibü'l-Ârifîn, (nşr. Tahsin Yazıcı) Ankara 1947.
- el-Askalanî, Bülûgu'l-Meram, çev. Davudođlu, İstanbul 1967.
- el-Cürcânî, et-Ta'rîfât, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1405.
- el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, el-Kâmusu'l-Muhît, Beyrut 1991.
- el-Hani, Muhammed b. Abdullah, el-Hadikatü'n-Nediyye, Mısır 1908.
- el-Huda, Kamer, Şihabeddin Ömer Sühreverdi, çev. Tahir Uluç, İnsan yay. İstanbul 2004.
- el-İsfehânî ve İbnü'l-Cevzî, Sahabeden Günümüze Allah Dostları, Şule Yay., İstanbul 1985.
- el-Kâşî, Misbâhü'l-Hidâye, Tahran 1323.
- el-Muvaffak b. Muhammed b. el-Hasan el-Haverazmi el-Hassi, es-Selvat fi şeraitü'l-Hâlvat, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1705, 71 vr.
- el-Münâvî, Muhammed Abdurraûf et-Tevkîf ala Mühimmâtî't Te'ârîf, thk.: Dr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Beyrut 1410.
- el-Münzirî, et-Tekmile li Vefeyâtî'n-Nakale, Beyrut 1981.
- el-Üsküddârî, İsmail b. Abdullah, Suffa Ehli ve Hâlleri, Ter: H.K. Yılmaz, İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 7, Ankara 2001.
- Emiroğlu, İbrahim, Sûfî ve Dil, İstanbul, 2002.
- Ensârî, Abdulhak, Şeriat ve Tasavvuf, çev.: Yusuf Yazar, Rehber Yay., Ankara, 1991.
- Enver Fuad Ebû Azzâm, Mu'cemu'l-Mustalihâtu's-Sufiyye, Lübnan 1993.
- Ephrat, Daphna, Learned Society in Period/Transtition: The Sunni 'Ulama' of Eleventh-Century Baghdad, State University of New York Press, New York 2000.
- Eraydın, Selçuk, "Çile" TDVİA, c. VIII, ss. 315-6.
- Eraydın, Selçuk, "Feyiz", TDVİA, İstanbul 1995, c. XII, ss. 513-4.
- Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, Marmara Ün., İlahiyat Fak., Yay., İstanbul 2004.
- Erbilî, Esâd, Mektubât, İstanbul 1983.
- Erdoğan İsmail, "İslam Düşüncesinde Kamil Tabiat/Tıbbâu't-Tâmm Fikri", İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy. 17, Ankara 2006, ss. 134-6.
- Ergül, Adem, Kur'ân-ı Kerim'de Kalb Kavramı, Basılmamış doktora tezi, İstanbul 1998.
- Eric, Geoffroy, Sufism: Love & Wisdom, "Approaching Sufism", World Wisdom, Inc, 2006.
- Erkal, Seyit N., Alternatif Düşünceler Sözlüğü, İnsan Yay., İstanbul 2001.
- Ernst, Carl W., Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center, State University of New York Press 1992.
- er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredâtu Elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Daru'l-Kalem, Dimeşk 1996.
- er-Râzî, Muhtârü's-Sihâh, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1995.
- Ertürk, Ramazan, Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi, Fecr Yay., Ankara 2004, s.120-1.
- es-Sakkâr, Sâmi, "İbnü'l-Müstevfî", TDVİA, İstanbul 2000, c. XXI, s. 162.
- es-Sakkâr, Sâmi, "İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî", TDVİA, İstanbul 2000, c. XXI, ss. 169-70.
- es-Sem'ânî, el-Ensâb, Beyrut 1976.

- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, Kitabu Makâmâtî'l-İslamiyyîn ve İhtilafî'l-Musallîn, İstanbul 1929.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn, Beyrut 1990.
- Eşrefoğlu Rûmî, Müzekki'n-Nufûs, İstanbul 1976.
- et-Tehânevî, Kitabu Keşşafî Istilahatî'l-Fünûn, Kahraman Yay., İstanbul 1984.
- Ewing, Katherine Pratt, Arguing Sainthood, Duke University Pres, Durham- London 1997.
- ez-Zehbî, el-İber Fî Haberi Men Gaber, Beyrut 1985.
- ez-Zehbî, Siyerü A'lâmü'n-Nübelâ, Beyrut 1985, c. XXII.
- Fahri, Macit, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, Ter: Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Fakhr al-Din İbrahim `İraqî, Divine Flashes Translation and Introduction, William C. Chittick, P. Lamborn Wilson, Paulist Pres, New York 1984.
- Fakhry, Majid, A History of Islamic Philosophy, Columbia Uni, Pres, New York 1970.
- Farabî, Kitabu Arâi Ehl-i Medineti'l-Fadıla, Beyrut 1985.
- Fazlurrahman, İslam ve Çağdaşlık, Ter: Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu yay., Ankara 1996.
- Fazlurrahman, İslam, Ter: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1981.
- Fidan, Mehmet Emin, İrşâdü'l-Müridîn, Müridliğin Temel Öğretileri, Hacegan Yay. İst. 2000.
- Fidan, Mehmet Emin, Tarihi Gelişimi İçerisinde Sûfilik, İstanbul, 1997.
- Filiz, Şahin, İslam Felsefesinde Mistik Bilgini Yeri, İnsan Yay., İst. 1995.
- Filiz,Şahin, "Klasiklerimiz, er-Riaye li Hukukillah" İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 1999,y.1.,2, s. 148.
- Fletcher, Joseph, "Çinde İslam Tarikatları", İslam Dünyasında Tarikatlar, Alexandre Popovic- Gilles Veinstein.
- Fletcher, Richard, Moorish Spain, University of California Press, New York 1993.
- Flew, Antony G. N., The Encyclopedia of Philosophy, "Immortality", MacMillan Publishing Co, New York 1972, s. 139.
- Frager, Robert, Kalb Nefs ve Ruh, İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek, İstanbul 2005.
- Frank, Magill, Ekzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği, Dergah Yayınları, İstanbul 1992.
- Frank, Victor, İnsanın Anlam Arayışı, çev. Selçuk Budak, Ankara 2000.
- Frieda, Fordham, Jung Psikolojisinin Anahatları, Say Yay., İstanbul 2001.
- Fromm, Erich, Erdem ve Mutluluk, çev.: Aydan Yörükân, Türkiye İş Bankası Yay. İstanbul 1999, s. XXXIV.
- Fromm, Erich, Sahip Olmak Ya da Olmamak, çev.: Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul, 1997.
- Fromm, Erich, Sevgi ve Şiddetin Kaynağı, Ter: Selçuk Budak, Öteki Yay., İstanbul 1994.
- Fuad, Ali, "Ceride-i Sufiyyeden Lâhut ve Nâsut" (haz: Hâlim Gül), İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2002, y. 3, sy. 8, ss. 158-60.



- Fuad, Ali, "Cerideyi Sufiyeden Selamet-i Kalbiye," (haz: Hâlim Gül), İlmî Akademik ve Araştırma Dergisi Tasavvuf Ankara 2000, y., 1, sy., 3, s. 179.
- Gaborieau, Marc, "Hint Alt Kıtası'nda İslam Tarikatları", İslam Dünyasında Tarikatlar, Alexandre Popovic- Gilles Veinstein, Ter: Osman Türer, Suf Yay., İstanbul 2004, ss.200-3.
- Gawad, Mustafa, al-Madrasa an-Nizamiya bi Bağdad, in Summer, IX, 1953, Nr, 2, s. 317-44.
- Gazâlî, İhyâ, (ter.: Ahmet Serdaroğlu), İstanbul, 1975.
- Gazali, Kimya-yı Saâdet, çev: Faruk Meyan, Bedir Yay., İstanbul, 1979.
- Gazâlî, Muhammed, Meâricü'l-Kuds, (Hakikat Bilgisine Yükseliş), Trc: Serkan Özburun, İnsan yay., İstanbul 2002.
- Gazzâlî, el-Munkızu Mine'd-Dalâl, (Dalaletten Hidâyete), Ter: Ahmet Subhi Furat, İstanbul trs.
- Geçtan, Engin, Varoluş ve Psikiyatri, İstanbul 1990.
- Gerholm, Tomas, "The Islamization of Contemporary Egypt", Rosander E. Evers-Westerlund, David, African Islam and Islam in Africa: Encounters Between Sufis and Islamists, Hurst & Company, London 1997.
- Gezgin, A. Galip, "Kur'an'da 'Huşu' Kelimesinin Semantik Analizi", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, ss. 81-2.
- Goleman, Daniel, Duygusal Zeka, Ter: Banu Seçkin Yüksel, Varlık Yay., İstanbul 1998.
- Göktaş, Vahit, Muhammed Es'ad Erdebilî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 2002.
- Gölpınarlı, "Mevlevilik", İA. C. VIII., ss. 164-71.
- Gölpınarlı, Abdulkaki, Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1972.
- Gözütok, Şakir, "Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 6, ss.99-100.
- Grabar, Oleg, Muqarnas: An Annual on Islamic Art and Architecture, Fernandes, Leonor, "The Foundation of Baybars al-Jashankir..." Brill Academic Publishers, Leiden 1988, c. IV, ss.21-42.
- Grabar, Oleg, Muqarnas: An Annual on Islamic Art and Architecture, Leiden1990, c. VII, s. 40.
- Gribetz, Arthur, "Semâ Tartışması (Sûfiler Fıkıhçılara Karşı)", Ter: Hüseyin Akpınar, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, ss. 399-414.
- Gril, Denis, Sufism: Love & Wisdom, " The Prophtetic Model of the Spiritual Master in İslam", World Wisdom, Inc, 2006.
- Grom, Bernhard-Schimidt Josef, Auf Der Suche nach dem Sinn des Lebens, Freiburg-Basel-Wien 1979.
- Gross, Jo-Ann, "Bir Şeyhin Çok Yönlü Roller ve Sezgileri: Siyasî ve Dinî Otoritenin Sembolik İfadeleri", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 1999, y.1, sy.2, s. 155.

- Grunebaum, Gustave E. Von, *Classical Islam: A History, 600 A.D. to 1258 A.D.* Translated by Katherine Watson, London 2005.
- Guenon, Rene, *İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, Ter: Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 2004.
- Guenon, Rene, *Sufism: Love & Wisdom, "Haqiqa and Sharia in İslam"*, World Wisdom, Inc, 2006.
- Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society*, Routledge, London- New York 1998.
- Gümüşhanevî, A. Ziyaüddin, *Camiü'l-Usûlî'l-Evliyâ*, Mısır 1319.
- Günaydın, Yusuf Turan, "Ahmet Remzi Efendi'nin Reh-Nümâ-yı Mârifet Tercümesi", *İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf*, y.7, sy.16, s. 260.
- Günaydın, Yusuf Turan, "Ali Behcet Efendi ve Risale-i Ubeydiyye-i Nakşibendiyye'si", *İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf*, y.7, sy. 17, Ankara 2006, ss. 223-4.
- Gündoğdu, Cengiz, "Aziz Mahmud Hüdayî'nin Belgradlı Ali Efendi'ye Gönderdiği Mektup", *İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf*, Ankara 1999, y., 1, sy., 3, s.82.
- Gündüz, İrfan, "Bâde", *TDVİA*, İstanbul 1991, c.IV, s. 418.
- Gündüz, İrfan, "Beyt", *TDVİA*, İstanbul 1992, c.VI, s. 86.
- Gündüz, İrfan, "Ceberût", *TDVİA*, İstanbul 1993, c.VII, ss. 193-4.
- Gündüz, İrfan, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita", *MÜİFD*, sy. 7-10, İstanbul 1995, s. 243-4.
- Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebeti*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984.
- Günel, Fuat, "Hira", *TDVİA*, İstanbul 1998, c.XVIII, ss. 121-2.
- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İst. 1989.
- Güngör, Zülfikar, "Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Louis Massignon'un Eleştirileri ve Veled Çelebi (İzbudak)'nin Cevapları", *İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf*, Ankara 2003, y.4, sy. 11, ss.392-9.
- Gürbüz Ahmet, *Harabede Define*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Gürer, Dilaver, "İbn Arabî'de Dinlerin Aşkın Birliği ve İbadet", *Tasavvuf*, sy. 11, s. 9-54.
- Gürer, Dilâver, *Abdulkâdir-i Geylânî*, İnsan Yay., İstanbul, 1999.
- Gürsoy, Kenan, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Akçağ Yay., Ankara 1998.
- Güzel, Abdurrahim, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy: 11, y: 2001, s. 199.
- H. Kamil Yılmaz, "Ebu Hafs Sühreverdi", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, c. VII.
- Haar, G.J. Johan, "Nakşibendiyyede Manevî Rehberliğin Önemi", Ter: Ahmet Cahid Haksever, *İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf*, Ankara 2002, y.3, sy. 9, s. 392.
- Hacı Bektaşî Veli, *Makâlât*, Haz: Ahmet Tekin, Kelam Yay., İstanbul trs.
- Hakîm, Suâd, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981.
- Haksever, Ahmet Cahid, "Turhâllî Mustafa Efendi ve Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı", *İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf*, Ankara 2004, y.5, sy. 13, s. 374-5.

- Hâilil b. Ahmed, Kitâbu'l-Ayn (I-VIII), thk.: Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim Sâmirî, Beyrut, 1988.
- Hammarlund, Anders, Ozdalga, Elisabeth, Olsson Tord Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East: papers read at a conference held at the Swedish Institute in İstanbul 1997.
- Annemarie Schimmel, "The role of Music in İslamic Mysticism", Routledge, New York 2001.
- Hammarlund, Anders, Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East, Swedish Reseach Institute In İstanbul, c. X, 2001.
- Hânî, Muhammed b. Abdilllah, Âdâb, çev.: Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yayınları, İstanbul 1982.
- Harîrîzâde, Tıbyânü'l-Vesâil'il-Hakâyık, Süleymaniye, İbrahim Efendi, 430-2.
- Harputî, Abdullah, Tenfihu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslam, İstanbul 1330.
- Hartmann, Angelika, An'nasir Li-Dinillah: Politik, Religion, Kultur in der spätem'abbasidenzeit (1180-1225)
- Walter de Gruyter, Berlin-New York 1975.
- Hasan, İbrahim Hasan, Tarihu'l-İslam, Kahire 1968.
- Hatipoğlu, Haydar, İslam'da Evlilik ve Mut'a, Ta-Ha Yay., Ankara 1999.
- Hay, L. Louise, Tüm Hastalıkların Zihinsel Nedenleri, çev. Semra Ayabaşı, İstanbul 2000.
- Hayranî, Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, Ankara 1986.
- Heidemann, S., Das Aleppiner Kalifat: Vom Ende Des Kalifates in Bagdad Ber Aleppo Zu Den Restaurationen in Kairo, Brill Academic Publishers, Leiden-New York-Köln 1994.
- Helminski, Kabir, Bilen Kalb, çev.: Refik Algan, İstanbul 2001.
- Hemedânî, Hâce Yusuf, Rutbetü'l-Hayat, (Hayat Nedir) Ter: Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- Kocabaş, Şakir, İslamda Bilginin Temelleri, İz Yay., İstanbul 1997.
- Hick, J., Philosophy of Religion, Prentice-Hall, Inc., New Jersey 1963.
- Hilmi Efendi Hacı Muharrem, Kadiri yolu Sâliklerinin Zikir Makamları ve Zakirlere Hediye, (nşr: Süleyman Ateş), İstanbul 1982.
- Hizmetli, Sabri, "İbnü's-Sâî", TDVİA, İstanbul 2000, c. XXI, s. 195.
- Hocaoğlu, Durmuş, "Bilim ve İnanç/İmân Üzerine Felsefî Bir İrdeleme", İlim ve Din, İlim ve Din İstanbul 1996, sy. 53.
- Hocazâde Ahmed Hilmi, Hadîkatü'l-Evliyâ'dan Sühreverdî Silsilenâmesi, İstanbul 1317.
- Holm, Nils G., Din Psikolojisine Giriş, Abdulkerim Bahadır, İnsan Yay., İstanbul 2004.
- Homerin, Th. Emil, Umar Ibn Al-Farid: Sufi Verse, Sainly Life, Paulist Press, New York 2001.
- Houtsma, M. Th., E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936, Plessner, M., "Suhraward" Brill Academic Publishers, Leiden-New York-Köln 1993, c. VII, s.506.
- Hökelekli, Hayati, "Cinsiyet", TDVİA., İstanbul 1993, c.VIII, ss. 21-4.

- Hökelekli, Hayati, "Din Psikolojisi Açısından Şeyh-Mürîd İlişkileri", Hareket, Mart, 1980, ss. 36-7.
- Hökelekli, Hayati, "Duyu", TDVİA., İstanbul 1994, c.X, ss. 10-2.
- Hökelekli, Hayati, "Fıtrat", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 47-8.
- Hökelekli, Hayati, Din Psikolojisi, TDV. Yay., Ankara 1996, s. 314.
- Hucvirî, Keşfü'l-Mahcûb, terc. Süleyman Uludağ, (Hakikat Bilgisi), İstanbul 1982.
- Humphreys, R. Stephen, From Saladin to the Mongols: The Ayyubios of Damascus, State University of New York Press, 1977.
- Hüsameddin, Ahmed, Hakâyıku't-Tecrîd fî Menâziri't-Tevhîd, İstanbul 1328.
- Izutsu, Toshihiko, İslam'da Varlık Düşüncesi, Ter: İbrahim Kalın, İnsan yay., İstanbul 2003.
- İbn al-Arabi, trc: R. W. J. Austin, (Giriş bölümü) The Bezels of Wisdom: The Bezels of Wisdom, Paulist Press, New York 1980.
- İbn Arabî, el-Fütûhât-ı Mekkiyye, tahk.: Osman Yahyâ, Kâhire, 1988.
- İbn Arabî, Fenâ Risalesi, Ter: Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 2006.
- İbn Arabî, Fusus'l-Hikem Ter: N. Gencosman, MEB yay., İstanbul 1956.
- İbn Arabî, İlâhi Aşk, Mahmut Kanık, İnsan yay., İstanbul 2004.
- İbn Arabî, Risaletü'l-Hâlvet, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1686.
- İbn Arabî Muhammed b. Ali b. Muhammed Muhyiddin Ebu Abdullah, Nasbü'l-Hırka, Beyazıt Devlet Kütüphanesi / Veliyüddin Efendi, 1821, 6 vr.
- İbn Ebî'l-İzz, Şerhu Akideti't-Tahaviyye, Beyrut 1984.
- İbn Hacer, el-Askalanî, Fethu'l-Bârî bi Şerhi'l-Buharî, Kahire 1987, c. XI, sy. 106.
- İbn Hâldun, Abdurrahman, Mukaddime, Ter: Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1989.
- İbn Hâldun, Abdurrahman, Şifâ'us-Sâil, Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul 1997.
- İbn Hâllikan, Târihü'l-İslam ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm, Beyrut 1988.
- İbn Hâllikân, Vefeyâtü'l-A'yân, Beyrut 1977.
- İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, Sevgiye ve Sevenlere Dair, Ter: Mahmut Kanık, İstanbul 1985.
- İbn Kayim el-Cevziyye, Uddetü's-Sâbirîn ve Zahiretü's-Şâkirîn, (Sabredenler ve Şükredenler), Ter: Zeynelabidin Tatlıoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricu's-Sâlikîn, Kahire trs.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbü'r-Rûh, çev. Şaban Haklı, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, Beyrut 1982.
- İbn Kesir, İmamüddin, Tefsirü'l-Kur'an, Darul Marife Beyrut 1984.
- İbn Mace, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, Sünenü İbn-i Mâce, thk.: Muhammed Fuâd Abdulbâkî, I-II, Beyrut trs.
- İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, Beyrût 1990.
- İbn Rüşd, Kitabu't-Tehâfut, Mısır 1302.

- İbn Rüşd, Menâhicü'l-Edille fî Akâidi'l-Mille, Mısır 1964.
- İbn Sinâ, Edhaviyyetü fi'l-Meâd, Beyrut 1984.
- İbn Sinâ, el-İşârât ve't-Tenbîhât, Kahire 1985.
- İbn Sinâ, Makamâtü'l-Ârifin, (Ariflerin Makamları)Ter: Dilaver Gürer, "Sûfi İbn Sina ve Makamâtü'l-Ârifin'i", İlmî Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2001, y.2, sy. 6, s. 144.
- İbn Sinâ, Risaletü Adhaviyye fî Emri'l-Meâd, Mısır 1949.
- İbn Tağriberdî, en-Nücûmü'z-Zâhire, Kâhire 1375.
- İbn Teymiyye, el-Akîdetü'l-Vâsıtiyye ve Şerhi, Ter: M. Beşir Eryarsoy, Guraba Yay., İstanbul 2000.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin, Risale fi'l İlmi'l-Bâtin ve'z-Zâhir, (Zahir ve Bâtin İlmine dair bir Risale) Ter: Mustafa Öztürk- Ali Bolat, "Zahir ve Bâtin İlmine dair bir Risale", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y.2, sy.6, s. 271.
- İbn Teymiyye, Tefsir Üzerine, Ter: Harun Ünal, Pınar Yay., İstanbul 1985.
- İbnu'l-Arabî, el-Futûhâtü'l-Mekkîyye, (I-IV), Mısır 1293 .
- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kâhire, trs.
- İbnü'-Esîr el-Cezerî, el-Lübâb Fî Tezhîbi'l-Ensâb, Beyrut trz.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, Telbisü İblis, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, Beyrut trz.
- İbnü'l-Cevzî, Zemmü'l-Hevâ, Kahire 1962.
- İbnü'l-İmâd, Şeceretü'z-Zeheb Fî Ahbâri Men Zeheb, Beyrut trz.
- İbrahim b. Ebu Bekr, Risale fi Ahkami'r-Raks ve'd-Deveran ve's-Semâ', Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, 759, 23 vr.
- İkbal, Cebrail'in Kanadı, Ter: Y. Salih Karaca, İstanbul 1983.
- İlhân, Kutluer, "İlim" TDVİA., İstanbul 2000, c. XXII., ss. 109-14.
- İmam Rabbânî, Mektubât, İstanbul trs.
- İsmail Hakkı Bursevi, Risale fi Beyani'l-Hâlveti ve'l-Celve, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdaî Efendi, 1797, 68-71 vr.
- İsmail Rusuhi b. Ahmed el-Mevlevi Ankaravî, Hucetü's-Semâ', İstanbul (1286/1869), Rıza Efendi Matbaası, Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 375.
- İz, Mahir, Tasavvuf, Mahiyeti, Büyüklüğü ve Tarikatlar, İstanbul trs.
- İzmirli, İsmâil Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, İstanbul, 1339.
- Jan Williem Drijvers, Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near Makdisi, George, "Baghdad, Bologna and Scholasticism" East Brill Academic Publishers Leiden-New York- Köln 1995.
- Jaspers, Kleine Schule des Philosophischen Denkens, Zürich 1985.
- Jergild, Arthur T., Gençlik psikolojisi, Ter: İbrahim N. Özgül, İstanbul 1978.
- John McTaggart-Ellis McTaggart, Some Dogmas of Religion, Greenwood Pres, New York 1968.

- Jong de Frederic, "Ortadoğu Arap ülkelerinde İslam Tarikatları", İslam Dünyasında Tarikatlar, Alexandre Popovic- Gilles Veinstein, Ter: Osman Türer, Suf Yay., İstanbul 2004, ss.454-5.
- Jong de Frederik, "Sri Lanka'daki Tarikatlar Hakkında Not", İslam Dünyasında Tarikatlar, Alexandre Popovic- Gilles Veinstein, ss.257-60.
- Jung, Gustav Karl, İnsan Ruhuna Yöneliş, çev. Engin Büyükinâl, İstanbul 2001.
- Kafadar, Cemal, Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State, 1996.
- Kallek, Cengiz, "Hisbe", TDVİA., İstanbul 1998, c.XVIII, s. 136.
- Kam, Ferit, Vahdet-i Vücut, Sadeleştiren: Ethem Cebecioğlu, DİB. Yay., Ankara 1994.
- Kara, İsmail-Yücer, Hür Mahmut, "Trabzonlu (Ofllu) Nakşî- Hâlidî Yusuf Şevki Efendi ve Hediyetüz'-Zâkirîn Hüccetü's-Sâlikîn Adlı Eseri", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 13, s. 353.
- Kara, İsmail-Yücer, Hür Mahmut, "Trabzonlu (Ofllu) Nakşî- Hâlidî Yusuf Şevki Efendi...", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 13, s. 328.
- Kara, Mustafa, "Bişr el-Hâfî", TDVİA, İstanbul 1992, c.VI, s. 222.
- Kara, Mustafa, "Evrâd", TDVİA, İstanbul 1995, c. XI, s. 534.
- Kara, Mustafa, "Fenâ", TDVİA, c.XII, ss.333-335.
- Kara, Mustafa, "Hamdûn el-Kassâr", TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 455-6.
- Kara, Mustafa, "Tasavvufî Düşüncece İnsan-Dünya Münâsebetleri ve Zihniyetimiz", Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri, Bursa, 16-17 Haziran, 1990, s. 158-160.
- Kara, Mustafa, "XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", İslami Araştırmalar- Osmanlıya Dair- II, c.II. sy. 2, Ankara 1999, s. 146.
- Kara, Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1995.
- Karaman, Hayreddin, "Fakîh", TDVİA, İstanbul 1995, c. XII, ss. 126-7.
- Karaman, Hayreddin, Günlük Hayatımızda Haramlar ve Helaller, Nesil Yay., İstanbul 1987.
- Karlığa, H. Bekir, "Anâsır-ı Erbaa", TDVİA, İstanbul 1991, c.III, ss. 149-51.
- Kasapoğlu, Abdullah, "Yusuf ve Züleyha Açısından Kur'an'da Nefs-i Emâre Kavramı- Freud'un İd Kavramıyla Bir Mukayese", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy. 17, Ankara 2006, ss. 57-9.
- Kaşgarlı Mahmud, Dîvân-ı Lügati't-Türk, çev.: Besim Atalay, Ankara, 1985.
- Kâtîp Çelebî, Keşfü'z-Zunûn, Tahran 1967.
- Kazıcı, Ziya, "Ahilik", TDVİA, İstanbul 1988, c.I, s. 540.
- Kazıcı, Ziya, İslam Müesseseleri Tarihi, Kayıhan Yay., İstanbul 1996.
- Kemikli, Bilal, "Tasavvuf Edebiyatında Hulul ve İttihada Dair Bir Risale: Risâle-i Redd-i Hulul ve İttihâd", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 5, Ankara 2001, ss. 115-6.
- Kenan Gürsoy, J.P. Sartre Ateizmin Doğurduğu Problemler, Ankara, 1991.

- Khan, Sarfraz, Muslim Reformist Political Thought: revivalists, modernists and free will, Routledge, London-New York 2003.
- Kılıç, Cevdet, "Gazzâlî'de Tefekkür ve Hikmet Kavramları", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 5, Ankara 2001, s. 122.
- Kılıç, Cevdet, "Hacı Bayram Veli'de İnsanın Ontolojik Varlığı ve Olgunlaşma Süreci", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2006, y.7, sy.16, s. 47.
- Kılıç, Cevdet, "Muhammed İkbal'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.1, sy.2, s. 60.
- Kılıç, Mahmut Erol, "Fergânî, Saîdüddin", TDVİA, İstanbul 1995, c. XII, ss. 378-82.
- Kılıç, Sadık, Kur'an'da Günah Kavramı, Konya 1994.
- King, H. Robert, Tanrının Anlamı, Ter: Temel Yeşilyurt, İnsan Yay., İstanbul 2001.
- Kızıler, Hamdi, Câhidî Ahmed Efendi ve Tasavvuf Felsefesi, basılmamış doktora tezi, Ankara 2006.
- Kierkegaard, Soren, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Ter: Mukadder Yakupoğlu, Doğubatı Yay., Ankara 2004.
- Kilpatrick, Hilary, Making the Great Book of Songs: Compilation and the Author's Craft in Abu I-Faraj Al-Isbahani's Kitab al-Aghani, Routledge, London-New York 2002.
- Koca Ferhat, "Osmanlı Fakîhlerinin Semâ, Raks ve Devran Hakkındaki Tartışmaları", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.5, sy. 13, ss. 25-74.
- Koç, Turan, Ölümsüzlük Düşüncesi, İz Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Descartes, Felsefenin İlkeleri, çev.: Mesut Akın, Say Yay., İstanbul 1995.
- Koktu, M. Zahit, Tasavvufî Ahlâk, İstanbul 1975.
- Kolbas, Judith Grace, The Mongols in Iran: Chingiz Khan to Uljaytu 1220-1309, Routledge, London-New York 2006.
- Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vasît, Çağrı Yay., İstanbul 1990.
- Konuk, A. Avni,, el-Futuhâtü'l-Mekkiyye, Daru Sadır, Beyrut trs.
- Konukçu, Enver, "Kutbüddin Bahtiyâr", TDVİA, İstanbul 2002, c. XXVI, s. 483.
- Konur, Himmet, "Şeriat ve Tasavvuf", İslamiyat Dergisi, Ankara 1998, sy.4, s.119.
- Köksal, İsmail, "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.1, sy.2, Ankara 1999, s. 83.
- Köksal, İsmail, "İmam Efendi'nin Fikhî Yönü ve Bazı Görüşlerinin Tedkiki", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 9, Ankara 2002, ss. 139-40.
- Köse, Ali, "Günah", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIV, ss. 285-6.
- Köseoğlu, Nevzat, Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler, Ötügen Yayınları, İstanbul 1990.
- Kufralı, Kasım, "Gazâlî", MEB İA., İstanbul 1948, s. 499.
- Kufralı, Kasım, "Hırka", MEB İA, c. V, s. 449-450.
- Kurnaz, Cemal- Tatçı, Mustafa- Çeltik, Hâلیل, "Türk Edebiyatında Miyar Geleneği İçinde Yiğitbaşı Ahmet Şemseddin", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Marmaravî'nin Hurde-i Tarikatı, Ankara 1999, y., 1, sy., 3, ss. 56-63.

- Kurt, Hüseyin, Harirîzâde Mehmed Elîf Efendi ve Tasavvuf Anlayışı, Basılmamış doktora tezi, Ankara 2005.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed, el-Cami li Ahkâmi'l-Kur'an, Kahire 1959.
- Kurtuluş, Rıza, "Asya", TDVİA, İstanbul 1991, c.III, ss. 536-7.
- Kuşat, Ali, "Nefis Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 9, Ankara 2002, s. 122.
- Kuşeyrî, Abdu'l-Kerim b. Hevâzin, er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlmî't-Tasavvuf, Daru'l-Hayr, Beyrut 1993.
- Kutluer, İlhan, "Cevher", TDVİA, İstanbul 1993, c.VII, ss. 450-5.
- Kutluer, İlhan, "Düşünme", TDVİA., İstanbul 1994, c.X, ss. 56-7.
- Kutluer, İlhan, "Hikmet", TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, ss.509-10.
- Kutluer, İlhan, "İlim", TDVİA, İstanbul 2000, c.XXII, ss.109-114.
- Kutluer, İlhan, "İnsan", TDVİA, İstanbul 2000, c. XXII, s. 322.
- Kutluer, İlhan, "Misticizm", TDVİA, İstanbul 2005, c.XXX, ss. 188-90.
- Kutup, Muhammed, İnsan Psikolojisi Üzerine, Ter: Bekir Karlığa, İstanbul 1992.
- Kübrâ, Necmüddîn, Usûl-iAşere, Şerh-i Usûl-i Aşere, (şrh: İsmail Hakkı Bursevî), Hızr: Mustafa Kara, (Tasavvufî Hayat), Dergah Yay., İstanbul 1980.
- Küçük, Hasan, Tarikatlar, İstanbul 1976.
- Küçük, Sezâi, "XIX. Yüzyılda Mevlevilik ve Mevleviler" Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, Basılmamış Doktora Tezi.
- Laberthonniere, Descartes Üzerine Tetkikler, ter: M. Karasan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1977.
- Le Strange, Guy, Baghdad during the Abbasid Caliphate from Contemporary Arabic and Persian Sources, Adamant Media Corporations, London, trz..
- Levy, Reuben, The Nizamiya Madrasa at Bağdad, in Jras, 1928.
- M. Plessner, "Mürîd" İA, c. VIII, s. 809.
- Mahfuz, Şeyh Ali, Hidâyetü'l-Mürşidîn, (Kur'an'dan Öğütler), ter: Saka, Şevki, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 1999, y., 1, sy., 1, s. 132.
- Mahmud, Abdulhâlim, Muhasibi, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri, Ter: M. Beşir Eryarsoy, İnsan Yay., İstanbul 2005.
- Mancibi Muhammed b. Muhammed, Kitabü'l-Semâ ve'l-Raks, Matbaa-i Şerefiye, Kahire 1323.
- Mecdüddin Ahmed b. Muhammed et-Tusi el-Gazzali, Bevariku'l-Elma' fi Tekfiri Men Yuharrimü's-Semâ, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi 2073.
- Demirci, Mehmet, "Zâhidlik Nedir? Dünya Âhiret Dengesi Nasıl Kurulur?", DEÜİFD, İzmir, 1987, sy.: IV, s. 105-126.
- Meier, Fritz, "Horasan ve Klasik Tasavvufun Sonu",Ter: Ramazan Muslu, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2004, y.5, sy. 13, s. 445, 448, 467.



- Muhammed b. İsa, Risale fi Hakkı's-Semâ', Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 3661.
- Muhammed, Nur'ül-Arabi, Nuktatü'l-Beyan, (Noktanın Sırları), Gayb Bahçelerinden Seslenişler, Haz.Tahir Hafızalioğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Muhasibî, el-Hâris b. Esed, er-Riâye, (Kalb Hayatı), Ter: Abdulhâlim Yüce, İzmir 1997.
- Görgün, Tahsin, "Hasan-ı Basrî", TDVİA, İstanbul 1997, c. XVI, ss. 297.
- Muhâsibî, er-Riâye lî Hukukillah, (Tah. Abdulhâlim Mahmud), Kahire 1990.
- Murata, Sachiko, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in IslamicThought, State University of New York Press, New York 1992.
- Muslu, Ramazan, "Klasiklerimiz/IX, 'Kûtu'l-Kulûb' Ebû Tâlib el-Mekkî" İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s.360.
- Muslu, Ramazan, Bakü Devlet Üniversitesi İlimler Akademisi "Mehemmed Fuzulî Adına El Yazmaları Kütüphanesi'nde Bulunan Tasavvufa dair Eserler, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara2001, y.3, sy. 7, s.287.
- Mustafa b. Şemseddîn, Ahteri Kebîr, Der seâdet 1316.
- Müniri Efendi Belgradî, Risale fi Reddî's-Semâ, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi,198.
- Myss, Caroline, Ruhun Anatomisi, çev. Çağlayan Erendağ, İstanbul 2001.
- Nadir, A.N., en-Nefsü'l-Beşerîyye İnde İbn Sina, Beyrut 1968.
- Nasır, Nihat, Akılcı Yanılgı, Sır Yay., İstanbul 2002.
- Nasr, S. Hüseyin, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, Ter: Nazife Şişman, İstanbul 1985.
- Nasr, Seyyed Hossein- Leaman, Oliver, History of Islamic Philosophy, London-New York 1996.
- Nazhmiddin Kubro, Trc: Ballanfat, Paul, Les éclosions de la beauté et les parfums de la majesté Fawâth al-jamâl wa fawâ'ih al-jalal, Philosophie Imaginaire, Editions De L'eclat 2001.
- Necatioğlu, Hâil, "Şeriat ve Tarikat Üzerine", İslam Dergisi, Eylül 1983, sy.1, s. 31.
- Necdet Tosun, İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Hâlvat ve Uzlet, İstanbul, 1995, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Necib Mayil Herevi, "Terceme-i Avârifü'l-Ma'arif-i Sühreverdî", Neşr-i Dâniş, c. VI, no. 2, Tahran 1363/1986.
- Necmüddin Kübrâ, Risâle ile'l-hâimi'l-hâif min levmeti'l-lâim (Tasavvufî Hayat),ter.: Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul, 1996.
- Necmüddin el-Kübra, Kitabü't-Turuk fi Ma'rifeti'l-Hırka, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2800.
- Nedoncelle, La Re Ciprucite Dos Conscience, Aubier, Paris 1942.
- Urhan Veli, Kişiliğin Doğası, İstanbul 1998.
- Netton, Ian Richard, Seek Knowledge: Thought and Travel in the House of Islam Routledge, London-New York 1995.
- Nevevî, Bustânü'l-Ârifin, Dimeşk trz.

- Nicholson, "Sülûk", İA, c. XI, s. 231-232.
- Nicholson, Fî't-Tasavvufî'l-İslâmî ve Târîhih, Arapça'ya çev.: Ebu'l-A'lâ Affî, Kahire, 1956.
- Nicholson, R.A., Tasavvufun Menşei Problemi, Ter: Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2004.
- Nicholson, Reynold A., "Abd Al-Qadir al-Jilani", Encyclopedia of Religion, Kessinger Publishing 2003, c. I, (24 cilt) ss. 10-4.
- Nicholson, Reynold A., A Literary History of the Arabs, Curzon Press, New York 1995.
- Nicholson, Reynold A., The Idea of Personality in Sufism, Kashmiri Bazar, Lahore 1964.
- Nietzsche, Eylem Ödevi, Ter: İ. Zeki Eyüpoğlu, İstanbul 1991.
- Nietzsche, Zerdüşt Böyle Diyordu, Ter: Osman Derinsu, İstanbul 1996.
- Nizamî, ;K. A., "Hüseynî Sâdât el-Gûrî", TDVİA, İstanbul 1999, c.XIX, s. 24.
- Nizami, K. A., "Hindistan", TDVİA., İstanbul 1998, c.XVIII, s. 86, 88.
- Nizami, K. A., "Gîsûdiraz", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIV, ss. 94.
- Nizami, K.A., "Feridüddin Mes'ud", TDVİA, İstanbul 1995, c. XII, ss. 398.
- Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevi Ali el-Kari, Risale fi Tahriri Semâi'l-Eğani, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2100.
- Nurettin Topçu, İslam ve İnsan Mevlânâ ve Tasavvuf, Dergah Yay., İstanbul 1988.
- O'kane, Atum, "Manevî Rehberlik Sanatı" Jung psikoloji ve Tasavvuf İçerisinde, Ter: KemalYazıcı-Ramazan Kutlu, İstanbul 1994.
- Ocak, A. Yaşar, "Fütüvvetnâme", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, s. 264.
- Ocak, A. Yaşar, "Fütüvvet", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 262.
- Ocak, A. Yaşar, "Fütüvvetnâme", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, s. 264.
- Ocak, A.Yaşar, "Bektaşilik", TDVİA, İstanbul 1992, c.V, ss. 373-9.
- Ocak, A. Yaşar, "Anadolu", TDVİA, İstanbul 1991, c.III, ss. 113-4.
- Oğuz, İhsan, Tasavvufun Öncüleri 12 Büyük Veli, Oğuz Yayınları, Kastamonu 1979.
- Okudan, Rifat, "İnsanî Bir İnsiyak olarak Rabita", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 208.
- Okuyan, Mehmet, Necmuddin Daye ve Tasavvufi Tefsiri, (OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1994. Doktora tezi) Rağbet yayınları, İstanbul, 2001.
- Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984.
- Öçal, Şamil, İlmî, Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Mutlak Hakikat ve Diğerleri, y., 1, sy.,1, s.94.
- Ögke, Ahmet, Ahmed Şemseddin-i Marmaravî, Hayatı Eserleri Görüşleri, İnsan Yay. İstanbul 2001.
- Ögke, Ahmet, Kuran'da Nefs Kavramı, İnsan Yay. İstanbul 1997.
- Ömer Fuadi, Risale fi Beyani Fezaili'l-İ'tikaf ve Hâlvat, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1734.
- Ömer, Ziyaeddin, Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar, Seha Neşriyat, İstanbul 1986.

- Öner, Necati, Stres ve Dini İnanç, Ankara 1985.
- Öngören, Reşat, “Kitabiyat”, TDVİA, Ankara 2002, c. XXVI, s. 95.
- Öz, Mustafa, “Deysâniyye”, TDVİA., İstanbul 1994, c.IX, s. 271.
- Öz, Mustafa, “Hubbiyye”, TDVİA., İstanbul 1998, c.XVIII, s. 266.
- Özarslan, Selim “Bir Kur’an Âyeti Bağlamında Yaratıcıdan Rızı/Hoşnut Olmak”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 9, Ankara 2002, ss. 110-2.
- Özarslan, Selim, es-Sevâdü’l-A’zam ile el-Akîdetü’t-Tahaviyye’nin Karşılaştırmalı bir Tahlili, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 199.
- Özarslan, Selim, İslam’da Ölüm ve Diriliş Öğretisi, Konya 2001.
- Özaydın, Abdulkerim, “Bağdat”, TDVİA, İstanbul 1991, c.IV, s. 439.
- Özcan, Nuri, “Def”, TDVİA., İstanbul 1994, c.IX, s. 85.
- Özelsel, Michaela Mihriban, Hâlvette 40 Gün, Ter: Petek Budanur Ateş, Kaknüs Yay., İstanbul 2002.
- Özköse, Kadir, Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas 2003,Cilt: VII / 1, s. 249-279.
- Öztürk, Mustafa, “Kur’an’ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı”İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy.16, ss. 65-86.
- Öztürk, Mustafa, “Sehl et-Tüsteri ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2002, y.3, sy. 9, s. 252.
- Öztürk, Mustafa, İbn Cüzey’in Tefsirinde Tasavvuf, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 11, ss.206-7.
- Pakalın, Mehmet Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1993.
- Patterson, R. L., Plato on Immortality, The Pennsylvania State Univ. Pres, Pennsylvania 1965.
- Presey, Robinson, Psikoloji ve Yeni Eğitim, Ter: Hasan Tan, İstanbul 1975.
- Qamar-UL Huda, Striving for Divine Union: Spiritual Exercises for Suhraward Sufis, London-New York 2002.
- R.Blachère, “Nefs Kelimesinin Kur’an’da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar” (çev. Sadık Kılıç), AÜİİFD, sayı:5, 1982, s. 192.
- Regis Balchere, “Nefs Kelimesinin Kur’an’da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar”, (çev.. Sâdik Kılıç), Atatürk Ün. İFD, Erzurum, 1982, sy., 5, ss. 189-196.
- Reis, Bedriye, “Muhaddis ve Mutasavvıf Gözüyle Bir Hadis”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.5, sy. 12, ss.208-24.
- Renard, John, İbn ‘Abbad of Ronda: Letters on the Sufi Path, Paulist Press, New York 1986.
- Renard, John, Knowledge of God in Classical Sufism v. 9 Foundations of Islamic Mystical Theology:Foundations... Paulist Press, New York 2004.
- Renard, John, Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology, Paulist Press, New York 2004.

- Renard, John, *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims*, University of California Press, Los Angeles-London 1996.
- Renard, John, *Windows on the House of Islam: Muslim Sources on Spirituality and Religious Life*, University of California Press, London 1998.
- Reynold A. Nicholson, "Avârif", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Kessinger Publishing, 2003.
- Reynold A. Nicholson, "Suhrawardi", *Encyclopedia of Religion*, Kessinger Publishing, 2003, c. XXIII, ss. 20-1.
- Reynold, A. Nicholson, *İslam Sufileri*, Ter: Komisyon, Ankara 1978.
- Ridgeon, Lloyd V. J., *Aziz Nasafi*, Routledge, 1998.
- Ridgeon, Lloyd, *Major World Religions From Their Origins To The Present*, London 2003.
- Ritter, Hellmut, *The Ocean of the Soul: Men, the World and God in the Stories of Farîd Al-Din Attar*, the World, Leiden 2003.
- Rosicrucian Editors, *The Rosicrucian Forum* c. XXI, August 1951, No: 1, Kessinger Publishing, 2004,
- Rouget, Gilbert, *Music and Trance: A Theory of the Relations Between Music and Possession*, University of Chicago Press, Chicago- London 1985.
- Saadettin, Hüseyin, *İlm-i Tasavvuf*, İstanbul, 1341.
- Safî, Ali b. Hüseyin, *Reşahât-ı Aynü'l-hayât*, sad.: Necip Fâzıl Kısakürek, İstanbul, İstanbul, trs.,
- Saklan, "Kûtü'l-Kulûb", *TDVİA*, Ankara 2002, c. XXVI, s. 501-2.
- Saklan, Bilal, "Ebu Talib el-Mekkî", *DİA*, c.X, s. 239.
- Sancaklı, Saffet, "Hz.Peygamber(s.)'in Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında İsar (Diğergamlık) Kavramına Verdiği Önem", *İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf*, y.7, sy. 17, Ankara 2006, s. 41.
- Sayar, Kemal, *Sûfî Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- Soysaldı, İhsan, "Osman Bedrüddin Erzurumî'nin Tasavvuf Felsefesi Üzerine Bir İnceleme", *İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf*, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 280.
- Scattolin, Giuseppe, "İslam Tasavvufunda Allah Sevgisi", Ter: Ali Galip Gezgin, *İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf*, y.2, sy. 5, Ankara 2001, ss. 234-5.
- Schimmel, A. M., *Tasavvufun Boyutları*, Adam Yay., İstanbul 1982.
- Schimmel, Annemarie, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, The University of North Carolina Press 1985.
- Schimmel, Annemarie, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden-Köln 1980.
- Sellheim, R.-Endress, G., *Oriens - Milletlerarasi Sark Tetkikleri Cemiyeti Mecmuası/ Journal of the International Society...*, Brill Academic Publishers, Leiden- New York-Köln 1996, c. XXXV, s. 153.
- Selvi, Dilaver, *Kuran ve Tasavvuf*, Şule Yay., İstanbul 1997.
- Semann, Khâlil, *Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations*, Makdisi, George, "On The Origin and Development of the College in İslam and the West", *Statae University of New York Press*, New York 1980.

- Semerkindî, Silsiletü'l-Ârifin, Institut Vostokovedenia, Taşkent, USSR, 4452-1, v.101a-101b.
- Serinsu, Ahmet Nedim, Kur'ân Nedir?, Şule Yay. İstanbul 1996.
- Serrâc, el-Lüma' fî Tarihi't-Tasavvufi'l-İslâmî, daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Severcan, Sefaattin, Alaaddin Keykubat (1220-1237) Devrine Ait NecmeddinDaye'nin Siyasetnamesi, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri 1995, s. 1.
- Sevgi, H. Ahmet, Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi, Kayseri, 1995.
- Seyyid Hüseyin Nasr, "Kur'an'da Vahiy, Düşünce ve Akıl" çev. Sâdık Kılıç, İslâm'da Sembolik Dil,
- Sharamen, S. Baginski, B.J., Chakra El Kitabı, İstanbul 2000.
- Shehadi, Fadlou, Philosophies of Music in Medieval Islam, Brill Academic Publishers, Leiden-New York- Köln 1995, ss.15-146.
- Sırajul Haq, "Dervişlerin Semâ ve Raksı" Ter: Hüseyin Akpınar, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy.16, ss. 373-93.
- Smiles, Samuel, Karakter, Ter: Mustafa Ertem, İstanbul 1975.
- Smith, Margaret, "Gazâlî'nin Öncüsü el-Muhasibî", Ter: Mesut Okumuş, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2002, y.3, sy. 9, s. 422.
- Soysaldı, H. Mehmet, "İslâm'da Günah Kavramı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2001, y. 3, sy. 7. s. 151.
- Soysaldı, H. Mehmet, "İslâm'da Tevbe", İlmî, Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 6, s. 81.
- Soysaldı, İhsan, "Ebu Talib el-Mekkî'nin Kûtu'l-Kulûb Adlı Eserindeki Bazı Tasavvufî Kavramlar", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2002, y.3, sy. 9, s. 297.
- Spiegelman, M.-İnâyet Han, Vilâyet P.- Fernandez, Tasnim, Jung psikolojisi ve Tasavvuf, Ter: Kemal Yazıcı- Ramazan Kutlu, İstanbul 1994.
- Stoddart, William, Sufism: Love & Wisdom, "Aspects of İslamic Esoterism", World Wisdom, Inc, 2006, s. 240.
- Storey, C. A., Persian Literature: Biography, Additions Corrections, Indexes, Luzac&Company, London 2002,
- Strange, Guy Le, Baghdad during the Abbasid Caliphate from Contemporary Arabic and Persian Sources Adamant Media Corporation, London-New York.
- Suâd, el-Mu'cemu's-Sûfî, Nedra Yay. 1.baskı, Beyrut 1981.
- Subaşı, Muhsin İlyas, Kayserinin Manevî Mimarları, Ankara 1995.
- Subhî, Ahmed Mahmud, el-Felsefetü'l-Ahlâkiyyefi'l-Fikri'l-İslam, Kahire 1983.
- Subkî, Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ, Kâhire trz.
- Suhrawardi, Abu al-Najib, A Sufi Rule for Novices, Cambridge, MA, Harvard Univ. A Sufi Rule for Novices by Abu al-Najib al-Suhrawardi, translated by Menahem Milson; Harvard University Press, Cambridge, 1975.

- Sunar, Cavit, Mistisizmin Ana Hatları, AÜİFY. Ankara 1966, ss. 112-3.
- Sunar, Cavit, Tasavvuf Tarihi, Ankara 1975.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr Celaledin, Zikr Sanati's-Suyuti fi Lübsi'l-Hırka ve Telkin, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 7936, 59b-65a vr.
- Sühreverdî, Avârif'ül-Ma'arif, (Tasavvufun Esasları) çev. Yılmaz H. Kamil ve Gündüz İrfan, Vefa Yay. İstanbul trs.
- Sühreverdî, Avârifü'l-Ma'arif, çev. E. A. İsfahanî, Kasım Ensari'nin takdimi, ss. 1-72, Tahran 1374/1985.
- Sührewardi, Umar ibn Muhammad, Kashf al-fada'ih al-Yunaniyah wa-rashf al-nasa'ih al-imaniyah / li-Shihab al-Din umar ibn Muhammad al-Suhrewardi ; tahqiq wa-ta'liq, A'ishah Yusuf al-Mana'i. al-Tab'ah 1, Dar al-Salam, al-Qahirah 1999.
- Sühreverdî, Avârifü'l-Ma'arif, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 428, vr.3a.
- Sühreverdî, Avârifü'l-ma'arif, Göz.geç. Kasım Ensari ; trc. Ebu Mansur İsfahani, Tahran : İntişarat-ı İlmi ve Ferheng-i, 1985.
- Sühreverdî, Cezzâbü'l-Kulûb İlâ Tarîki'l-Mahbûb, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi/ 3122, vr. 2b.
- Sühreverdî, Ebu Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed Sühreverdî,Reşfü'n-nasaihi'l-imaniyye ve keşfü'l-fedaihi'l-yunaniyye, trc. Muinüddin, Muhammed, tsh. Necib Mayil Herevi, Tahran 1986.
- Sühreverdî, Futuhât, Süleymaniye Kütüphanesi,Şehid Ali Paşa 1393.
- Sühreverdî, İrşâdü'l-Mürîdîn, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi 1084.
- Sühreverdî, Kelam fi's-Seyr ve't-Tayr, Süleymaniye Ktp, Nafiz Paşa 428/3.
- Sühreverdî, Makamatü'l-Erbaîn, Esad Efendi, 3796.
- Sühreverdî, Nüğbetü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ani Ale't-Temam, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa/24.
- Sühreverdî, Rahîku'l-Mahtûm,Süleymaniye Kütüphanesi, H. Mahmud Efendi, 2882/1.
- Sühreverdî, Risâle Fi'l-İrâde, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1393.
- Sühreverdî, Risâle fi's-Sülûk, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi 870/2.
- Sühreverdî, Risâletü's-Seyri ve't-Tayr, Süleymaniye Ktp, Şehit Ali Paşa 1393.
- Sühreverdî, Sunuhu'l-Fütûh bi Zikri'r-Rûh, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1593.
- Sühreverdî, Vasiyet, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim efendi, 854/4.
- Sühreverdî, Risâle fi'l-Fakr, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 3787.
- Sülemî, Tisatü'l-Kütüb, Menâhicü'l-Ârifin, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1981.
- Uludağ, Süleyman -Selçuk Eraydın, "Erbaîn" TDVİA, c. XI, s. 270.
- Uludağ, Süleyman, "Basîret", TDVİA, İstanbul 1992, c.V, s. 103.
- Uludağ, Süleyman, "Bâtın İlmi", TDVİA, İstanbul 1992, c.V, s. 189.
- Sürmeli, Mehmet, "Tarikat-ı Muhammediyye Bağlamında Muhammed Süresinin 19. Âyetine Bakış", İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, ss. 186-7.

- Sviri, Sara, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî", Ter: Salih Çift, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 11, ss. 463-5.
- Şahin Filiz, İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- Şahinoğlu, M. Nazif, "Bahâeddin Veled", TDVİA, İstanbul 1991, c.IV, s. 461-2.
- Şâtbî, el-Muvâfakât, Ter: Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1990.
- Şeker, Mehmet, "Huşû", TDVİA, c.XVIII, ss.422-423.
- Semseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal Paşa, Risale fi Tahkiki'r-Raks ve Semâ'i'z-Zikr, Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli, 114, 225-228 vr.
- Semseddin, M., Felsefe-i ÜLâ: İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri, İstanbul 1341.
- Şengül İdris, "Yeis Hâlindeki İman", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y., 1, sy. 1, s. 43.
- Şerbetçi, Azmi, "Kutbüddin-i Şîrâzî", TDVİA, Ankara 2002, c. XXVI, s. 487.
- Şimşek Hâilil İbrahim, Osmanlı'da Müceddidilik, Sûf yay. İstanbul 2004.
- Şimşek, Selami, "Son Dönem Rifai Şeyhlerinden Edirneli Kabûlî Mustafa Efendi'nin Risale-i Tasavvuf Adlı Eseri", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy. 17, Ankara 2006, s. 247.
- Şimşek,H. İbrahim," İki Nakşibendî Müceddidinin Deveran Savunması-Mehmed Emin Tokâdî ve müstakim-Zade Süleyman Sadedin Örneği",İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 293.
- Tabakoğlu, Ahmet, "Tasavvuf ve İktisat",Vefatının 10. yılı Sebebiyle M. Zahit Koktu ve Tasavvuf Sempozyumu, İstanbul 1994, s. 20.
- Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, "İslam Tasavvufuna Giriş" Ter: Mehmet Demirci, DEÜİF Dergisi, İzmir 1968, c.III, ss. 215-34.
- Taher, Mohamed, Educational Development in Muslim World,Paedersen, J., "Some Aspeccts of the History of the Madrasa" Anmol Publications PVT. LTD, New Delhi 2003.
- Talas, Asad, La Madrasa Nizamiya et son Histoire, L'enseignement chez les arabes, Paris, 1939.
- Taneri, Aydın, "Celâleddin Hârizmşah", TDVİA, İstanbul 1993, c.VII, ss. 248-51.
- Taneri, Aydın, "Hârizmşâhlar", TDVİA, İstanbul 1997, c. XVI, s. 229.
- Tanman, M. Baha, "Hâlvethâne", TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 388-93.
- Tanpınar, Ahmed Hamdi, 19'uncu Asır Türk Edebiyâtı Tarihi, İstanbul 1988.
- Taylan, Necip, "Bilgi", TDVİA, İstanbul 1992, c.VI, ss. 160-1.
- Tehânevî, Muhammed A'la b. Ali, Kitâbu Keşşâf-ı Istlâhâtî'l-Fünûn, Beyrut, trs.
- Temren, Belkis, Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi, Ankara, 1995.
- Tenik, Ali, "Sosyo-Psikolojik Açıdan Zikir ve Şanlıurfa Dergâh Camii Örneği", Tasavvuf (İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi), yıl:3, sayı:8, Ocak-Haziran 2002.

- Tillich, Paul, İmanın Dinamikleri, Ter: Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.
- Tokâdî, Şeyh Tahir, Mantıkü'l-Gayb (Gayb Aleminden Sesleniş), Haz:Tahir Hafızalioğlu, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Topaloğlu, Bekir, "Allah", TDVİA, İstanbul 1989, c.II, s. 477.
- Topaloğlu, Bekir, "Esmâ-i Hüsnâ", TDVİA, İstanbul 1995, c. XI, s. 416.
- Topaloğlu, Bekir, "Hamd", TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 442-5.
- Topbaş, Osman Nûri, İmandan İhsana Tasavvuf, Erkam Yay., İstanbul, 2002.
- Topcu, Nurettin, Psikoloji, İstanbul 1959.
- Torun, Ali, Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler, KB Yay., Ankara, 1998.
- Toshihiko Izutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul 1998.
- Tosun, Necdet, "Tasavvuf Kültüründe Tekke Yemekleri", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.5, sy. 12, s.131.
- Turan, Osman, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, İstanbul 1969.
- Turhan, Kasım, "İnâyet", TDVİA, İstanbul 2000, c. XXII, ss. 265-6.
- Türer, Osman, "Biat", TDVİA, İstanbul 1992, c.VI, ss. 124-5.
- Türer, Osman, "Hû", TDVİA., İstanbul 1998, c.XVIII, s. 261.
- Türer, Osman, "Tasavvufî Düşüncede İnsan", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy. 5, Ankara 2001, s. 13.
- Türer, Osman, Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, Seha Neşr., İstanbul 1998, s. 67.
- Uludağ, "Ahsen-i Takvîm", TDVİA, İstanbul 1989, c.II, s.178.
- Uludağ, "Âzat" TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., s. 311.
- Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, İstanbul 1999, s. 114.
- Uludağ, Süleyman, "Ayna" TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., ss. 261.
- Uludağ, Süleyman, "Basîret", TDVİA, İstanbul 1992, c.V, s. 103.
- Uludağ, Süleyman, "A'zeb" TDVİA., İstanbul 1991, c. IV, ss. 313-4.
- Uludağ, Süleyman, "Aba", TDVİA., İstanbul 1988, c.I, ss. 4-5.
- Uludağ, Süleyman, "Abd", TDVİA., İstanbul 1988, c.I, s. 57.
- Uludağ, Süleyman, "Abdulkadir Geylani", TDVİA, İstanbul 1988, c.I, ss.234-9.
- Uludağ, Süleyman, "Âbid", TDVİA, İstanbul 1988, c.I, s.307.
- Uludağ, Süleyman, "Âdâbü'l-Mürîdin", TDVİA, İstanbul 1988, c.I, s. 337.
- Uludağ, Süleyman, "Âdâbü'l-Mürîdîn", TDVİA, İstanbul 1988, c.I, s.336.
- Uludağ, Süleyman, "Ağyâr", TDVİA, İstanbul 1988, c.I, s. 482.
- Uludağ, Süleyman, "Ağyâr", TDVİA, İstanbul 1988, c.I, s. 482.
- Uludağ, Süleyman, "Ahmed el-Gazzâlî", TDVİA, İstanbul 1989, c.II, s.70.
- Uludağ, Süleyman, "Ahsen-i Takvîm", TDVİA, İstanbul 1989, c.II, s.178.



- Uludağ, Süleyman, “Ahid”, TDVİA, İstanbul 1988, c.I, s. 534.
- Uludağ, Süleyman, “Akıl”, TDVİA, İstanbul 1989, c.II, ss.246-7.
- Uludağ, Süleyman, “Alâka”, TDVİA, İstanbul 1989, c.II, s. 334.
- Uludağ, Süleyman, “Âlem”, TDVİA, İstanbul 1989, c.II, ss. 360-1.
- Uludağ, Süleyman, “Âlem”, TDVİA, İstanbul 1989, c.II, ss. 361.
- Uludağ, Süleyman, “Amel”, TDVİA, İstanbul 1991, c.II, ss. 14-5.
- Uludağ, Süleyman, “Arbede”, TDVİA, İstanbul 1991, c.III, ss. 347-8.
- Uludağ, Süleyman, “Ârif”, TDVİA, İstanbul 1991, c.III, ss. 361-2.
- Uludağ, Süleyman, “Ârif”, TDVİA, İstanbul 1991, c.III, ss. 361-2.
- Uludağ, Süleyman, “Arş”, TDVİA, İstanbul 1991, c.III, s. 410.
- Uludağ, Süleyman, “Asl”, TDVİA, İstanbul 1991, c.III, ss. 474.
- Uludağ, Süleyman, “Aşk” TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., ss. 11-6.
- Uludağ, Süleyman, “Aşkîyye” TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., s. 22.
- Uludağ, Süleyman, “Avam” TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., ss. 105-6.
- Uludağ, Süleyman, “Avârifü'l-Ma'arif”, TDVİA, İstanbul 1991, c. 5, ss. 109-10.
- Uludağ, Süleyman, “Ayin” TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., ss. 250-1.
- Uludağ, Süleyman, “Ayn” TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., ss. 256-7.
- Uludağ, Süleyman, “Baba” TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., ss. 365-6.
- Uludağ, Süleyman, “Bâharzî”, TDVİA, İstanbul 1991, c.IV, ss. 474-5.
- Uludağ, Süleyman, “Bakara”, TDVİA, İstanbul 1991, c.IV, s. 525.
- Uludağ, Süleyman, “Batın ilmi”, TDVİA, c. V, s. 188.
- Uludağ, Süleyman, “Bekkâin”, TDVİA, İstanbul 1992, c.V, s. 364.
- Uludağ, Süleyman, “Belâ”, TDVİA, İstanbul 1992, c.V, s. 380.
- Uludağ, Süleyman, “Belâ”, TDVİA, İstanbul 1992, c.V, s. 380.
- Uludağ, Süleyman, “Beyzâ”, TDVİA, İstanbul 1992, c.VI, s. 100.
- Uludağ, Süleyman, “Câmiyye”, TDVİA, İstanbul 1993, c.VII, ss. 136-7.
- Uludağ, Süleyman, “Celvet”, TDVİA, İstanbul 1993, c.VII, s. 273.
- Uludağ, Süleyman, “Dehşet”, TDVİA., İstanbul 1994, c.IX, s. 109.
- Uludağ, Süleyman, “Devir”, TDVİA., İstanbul 1994, c.IX, ss. 231-2.
- Uludağ, Süleyman, “Dünya”, TDVİA., İstanbul 1994, c.X, s. 23.
- Uludağ, Süleyman, “Dünya”, TDVİA., İstanbul 1994, c.X, ss. 22-5.
- Uludağ, Süleyman, “Fakr”, TDVİA, İstanbul 1995, c.XII, ss.132-4.
- Uludağ, Süleyman, “Fırâset”, TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 116-7.
- Uludağ, Süleyman, “Gaflet”, TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, s. 283.
- Uludağ, Süleyman, “Gayn”, TDVİA, İstanbul 1996, c. XIII, s. 417.
- Uludağ, Süleyman, “Gunye”, TDVİA, İstanbul 1996, c. XIV, ss. 196.

- Uludağ, Süleyman, "Gurbet", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIV, ss. 201.
- Uludağ, Süleyman, "Hâdim", TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 23-4.
- Uludağ, Süleyman, "Halife", TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 299-300.
- Uludağ, Süleyman, "Hâlka", TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 358-9.
- Uludağ, Süleyman, "Hâlvet Der-Encümen", TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 387-8.
- Uludağ, Süleyman, "Hâlvet", TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 386-7.
- Uludağ, Süleyman, "Hankah", TDVİA, İstanbul 1997, c. XVI, ss. 42-3.
- Uludağ, Süleyman, "Havâtır", TDVİA, İstanbul 1997, c. XVI, s. 526.
- Uludağ, Süleyman, "Hayat", TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, s.12.
- Uludağ, Süleyman, "Hırka", TDVİA, İstanbul 1998, c. XVII, ss. 373.
- Uludağ, Süleyman, "Hicab", TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, s.430.
- Uludağ, Süleyman, "Hitap", TDVİA., İstanbul 1998, c.XVIII, s. 163.
- Uludağ, Süleyman, "İstnâ", TDVİA, İstanbul 1999, c. XIX, s. 213.
- Uludağ, Süleyman, "İbnü'l-Fârız", TDVİA, İstanbul 2000, c. XXI, s. 41.
- Uludağ, Süleyman, "İhvan", TDVİA, İstanbul 2000, c. XXI, s. 580.
- Uludağ, Süleyman, "Kabz", TDVİA, İstanbul 2001, c.XXIV, ss. 44-5.
- Uludağ, Süleyman, "Kalb", TDVİA, İstanbul 2001, c.XXIV, s. 231.
- Uludağ, Süleyman, "Kâşânî, Abdurrezzak", TDVİA, Ankara 2002, c. XXV, s. 5.
- Uludağ, Süleyman, "Keşf", TDVİA., Ankara 2002, c.XXV, ss. 315-6.
- Uludağ, Süleyman, "Makam", TDVİA, Ankara 2003, c.XXVII, ss. 409-10.
- Uludağ, Süleyman, "Marifet", TDVİA, Ankara 2003, c.XXVIII, ss. 54-6.
- Uludağ, Süleyman, "Mâsivâ", TDVİA, Ankara 2003, c.XXVIII, s. 76.
- Uludağ, Süleyman, "Meczip", TDVİA, Ankara 2003, c.XXVIII, ss. 285-6.
- Uludağ, Süleyman, "Mucâhede", TDVİA, İstanbul 2006, c.XXXI, ss. 440-1.
- Uludağ, Süleyman, "Muhabbet", TDVİA, İstanbul 2005, c.XXX, ss. 386-8.
- Uludağ, Süleyman, "Muhib", TDVİA, İstanbul 2006, c.XXXI, s. 34.
- Uludağ, Süleyman, "Murâkabe", TDVİA, İstanbul 2006, c.XXXI, s. 204.
- Uludağ, Süleyman, "Zikir", TDVİA, İstanbul 1996, c.XIII, s.561.
- Uludağ, Süleyman, İslam Açısından Musikî ve Semâ, İrfan Yay., İstanbul 1976.
- Uludağ, Süleyman, Sûfî Gözüyle Kadın, İstanbul 1995, s. 29.
- Uludağ, Süleyman, "Devran", TDVİA., İstanbul 1994, c.IX, ss. 248-9.
- Uslu, Recep, "Davûd-i Hâlvetî", TDVİA., İstanbul 1994, c.IX, s. 28.
- Uzun, Mustafa, "Ahmed-i Sühreverdî", TDVİA, İstanbul 1989, c.II, s.133.
- Uzun, Mustafa, "Can", TDVİA, İstanbul 1993, c.VII, s. 139.
- Uzunoğlu, Selim, İlim ve Bilim, Töv Yay.,İzmir 1992, s. 23.
- Ülgener, F. Sabri, Zihniyet ve Din, İstanbul 1981.

- Ülken, Hilmi Ziya, Bilgi ve Değer, Ankara trs.
- Vahidî, Ebu'l-Hasen, Esbabü'l-Nüzûl, Beyrut 1978.
- Vassâf, Osmanzade Hüseyin, Sefine-i Evliya, Haz: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi Yay., İstanbul 2006, c.I.
- Vicdanî, Sadık, Tarikatler ve silsileleri, Sad. İrfan Gündüz, İstanbul 1996.
- Vitray, Eva de, İslam'ın Güler yüzü, Ter: Cemal Aydın, Şule Yay., İstanbul 2005.
- Vural, Mehmet, "Gazâlî'nin Epistemolojisinde Sezgi ve İlham", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 9, Ankara 2002, ss. 182-3.
- Walbridge, John, Wisdom of the Mystic East the: Suhrawardi and Platonic Orientalism State of University of New York Pres, New York 2001.
- Wheatley, Paul, The Places Where Men Pray Together: Cities in Islamic Lands, Seventh Through the Tenth Centuries, University of Chicago Pres, Chicago 2000.
- Wilcox, Lynn, Sufizm ve Psikoloji, Ter: Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- William C. Chittick, "Awaref el-Ma'aref", Elr, c. 3, London 1989, ss. 114-5.
- William, C., Hayal Âlemleri, Ter: Mehmet Demirkaya, İstanbul 1999.
- William, Leonard Langer- Stearns, Peter N., The Encyclopedia of World History, Sixth Edition 2001, s.119.
- Wink, Andre, Al-Hind, the Making of the Indo-Islamic World: Early Medieval India and the Expansion of Islam, Brill Academic Publishers, Boston- Leiden 2002, c. I, s. 23.
- Wolper, Ethel Sara, Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2003.
- Yaka, Eyüp, "Kur'an Perspektifinden Mesnevî'de Mevlanâ'nın Kulluk Anlayışı", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.7, sy.16, ss. 129-30.
- Yakit, İsmail, "Mevlânâ'da Akıl ve Aklın Kritiği", SDÜİFD, sy, 3, Isparta 1996, ss. 1-8.
- Yakut, Mu'cemü'l-Büldân, Beyrut trz.
- Yaran, Rahmi, "Düğün", TDVİA., İstanbul 1994, c.X, s. 16.
- Yavuz, A. Şevki, "Gulûv", TDVİA, İstanbul 1996, c. XIV, ss.192-5.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl", TDVİA, İstanbul 1989, c.II, s. 242.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ayne'l-Yakîn", TDVİA., İstanbul 1991, c. IV., ss. 269-70.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Fâsık", TDVİA, İstanbul 1995, c. XII, ss. 202-4.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Hakka'l-Yakîn", TDVİA, İstanbul 1997, c. XV, ss. 203-4.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Hulûl", TDVİA., İstanbul 1998, c.XVIII, ss. 341-4.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", TDVİA, İstanbul 2000, c.XXII, ss. 98-9.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İlme'l-Yakîn", TDVİA, İstanbul 2000, c. XXII, ss. 137-8.
- Yazıcı Tahsin, "Derviş", TDVİA., İstanbul 1994, c.IX, ss. 188-90.
- Yazıcı, Tahsin, "Çeşm", TDVİA., İstanbul 1993, c.VIII, s. 276.
- Yazıcı, Tahsin, "Mevlânâ Devrinde Semâ", Şarkiyat Mecmuası, İstanbul 1964, V, ss. 138-9.

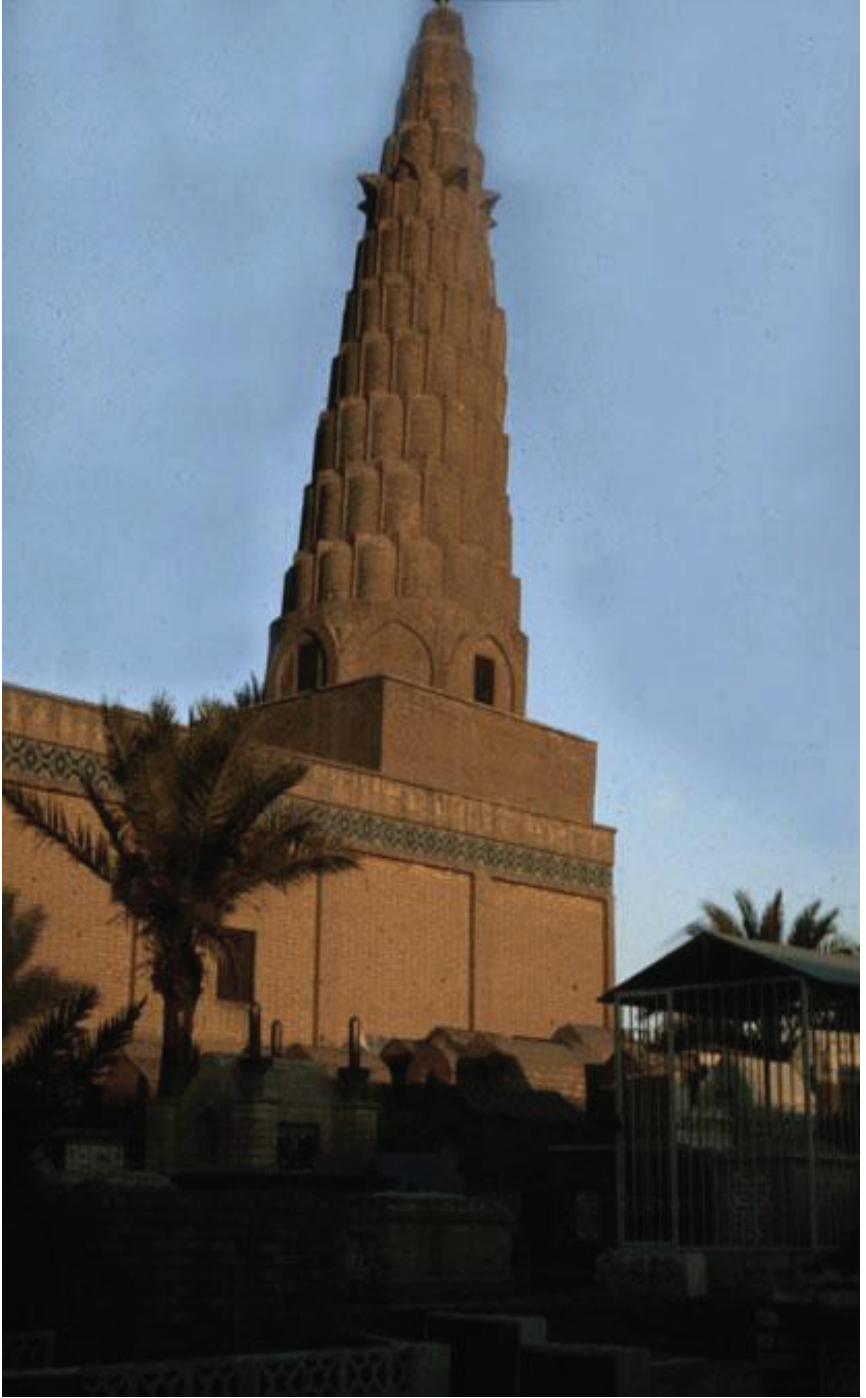
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, Hsk Dini Kuran Dili, (I-X), İstanbul 1992.
- Yetik Erhan, “İzzeddin Kâşî”, TDVİA, İstanbul 2001, c. XXII, s. 555.
- Yetik, Erhan, “Hayret”, TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, s.60.
- Yetik, Erhan, İsmail Ankaravi Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri, İşaret Yay., İstanbul 1992.
- Yıldırım, Ahmet, “İskilipli Şeyh Muhammed Muhyiddin Yavsî’nin Bir Risalesi ve Risalede Geçen Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.2, sy.6, ss. 110-1.
- Yıldırım, Nuran, “Miskinler Tekkesi”, TDVİA, İstanbul 2005, c.XXX, ss. 185-6.
- Yıldız, Hakkı Dursun, “Abbâsîler”, TDVİA., İstanbul 1988, c.I, s. 43.
- Yılmaz, H. Kamil, Anahatlarıyla Tasavvuf, Ensar Yay., İstanbul 1994.
- Yılmaz, H. Kamil, “Beyyûmî”, TDVİA, İstanbul 1992, c.VI, s. 99.
- Yılmaz, H. Kamil, “Celâleddin Hüseyin Buhârî”, TDVİA, İstanbul 1993, c.VII, ss. 250-1.
- Yılmaz, H. Kamil, “Cezbe”, TDVİA, İstanbul 1993, c.VII, ss. 504.
- Yılmaz, H. Kamil, “Cûıyye”, TDVİA., İstanbul 1993, c.VIII, s. 83.
- Yılmaz, H. Kamil, “Tasavvufî Açından Ashâb-ı Suffe”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, y.3, sy. 7, Ankara 2001, s. 21.
- Yılmaz, H. Kamil, Aziz Mahmud Hüdayî ve Celvetiyye Tarikatı, İstanbul 1980.
- Yılmaz, H. Kamil, Kur’an Ve Sünnette Tasavvuf, İstanbul 1991.
- Yılmaz, H. Kamil, Nefs Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek, Erkam Yay., İstanbul 1984.
- Yönetken Hâilil Bedi, “Kıyami Zikirler ve Türk Dini Dansları”, Tasavvuf Kitabı, Haz: Cemil Çiftçi, Kitabevi, İstanbul 2003, s. 235.
- Yunus Emre, Risalat al-Nushiyye ve Divan, İstanbul 1965.
- Yüce, Abdülhakim, “Bir İlim Olarak Tasavvuf”, İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2000, y.2, sy.4, s. 21.
- Yvonne Yazbeck Haddad and Jane Idleman Smith, Muslim Communities in North America, State University of New York 1994.



Sühreverdî'nin medresesi ve türbesinin dış görüntüsü.



Sühreverdî'nin medresesi ve türbesinin avlusundan bir görüntü.

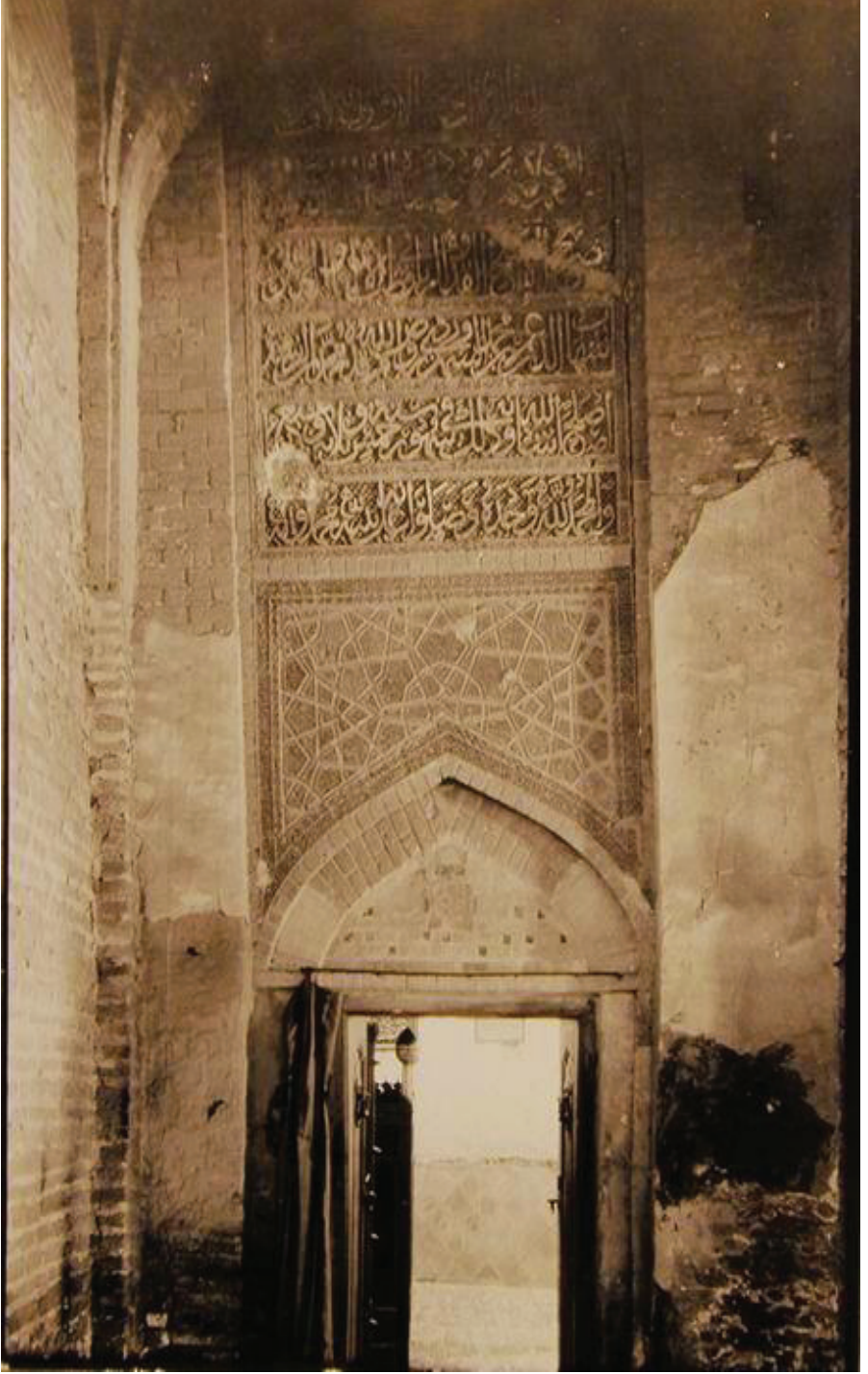


Medreseden bir detay.



Medrese ve Hazîresi.





Sühreverdî'nin Türbesinin Girişi.



Sühreverdî'nin kabrinden bir görünüş.