

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (TASAVVUF)
ANABİLİM DALI**

**ZEYNÜDDİN-İ HÂFÎ VE ESERLERİNDE TASAVVUF
GÖRÜŞLERİ**

Doktora Tezi

Bekir KÖLE

Ankara 2009

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (TASAVVUF)
ANA BİLİM DALI**

**ZEYNÜDDİN-İ HÂFÎ VE ESERLERİNDE TASAVVUF
GÖRÜŞLERİ**

Doktora Tezi

Bekir KÖLE

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu

Ankara 2009

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (TASAVVUF)
ANABİLİM DALI

**ZEYNUDDİN-İ HÂFÎ VE ESERLERİNDE TASAVVUF
GÖRÜŞLERİ**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi 20/01/2009

ÖNSÖZ

İslâm dininin âlemşümûl bir din haline gelmesinde mutasavvıfların rolü oldukça büyük olmuştur. Özellikle de XV. Asır, tasavvuf ekollerinin etkinliğini artırdığı bir devir olarak, tarih sahnesindeki seçkin yerini almıştır. Öyle ki; halkın avâm tabakasından, üst düzey yönetici ve sultanlara varıncaya kadar her kesim, bu maneviyât esintisinden feyizyâb olmuştur. Birer gönül erbâbı olan şeyhler de, zâhirî ilimlere olan vukûfiyetlerinin yanında; derûnî tecrübeleri ve örnek yaşantılarıyla, insanların kalb ve rûh hayatlarında birer rehber olmuşlardır.

Bu maneviyât rehberlerinden birisi olan Zeynüddîn-i Hâfî (ö.838/1435) de, yazdığı onlarca eser ve yetiştirdiği çok sayıdaki talebe ve mürîdlerle, bu kudsî vazifeyi yerine getirmeye çalışan Allah dostları arasında mümtaz yerini almıştır. Hâfî, Sühreverdiyye'ye getirdiği yeni açılım ve ilmî birikimiyle kendi sistemini oluşturmuş; evrâdından tasavvufa getirdiği orijinal fikirlere varıncaya kadar yaptığı katkılarla, kendi ismine izâfe edilen Zeyniyye Tarîkatı'na bânîlik yapmıştır.

Yeni bir tarîkatın oluşumunu sağlayacak kadar ilmî birikim ve tasavvufî tecrübeye sahip olan bu sûfînin gerçek anlamda takdim edilmesi, eserlerinin ve bu eserlerindeki fikirlerinin açığa çıkartılmasını gerekli kılmıştır. Bu sebepten çalışmamızın ana temasını, Zeynüddîn-i Hâfî'nin, özellikle de kendi eserlerinde kaleme aldığı tasavvuf düşüncelerinin güncel yorumlarla, günümüze kazandırılması oluşturmaktadır. Bu amaçla hazırladığımız tezimizde bir giriş ve iki bölüm bulunmaktadır. Giriş bölümünde, Hâfî'nin yaşadığı çağın dinî, tasavvufî, idarî ve ekonomik yapısı hakkında genel bilgiler verilmiştir. Böylelikle o çağın sosyo-kültürel konumunun sûfîmizin hayatı ve düşünceleri üzerindeki etkileri gözlemlenmeye çalışılmıştır. Birinci bölümde ise Hâfî'nin hayatı, halîfeleri, eserleri ve Zeyniyye Tarîkatı'nın yapısı hakkında edindiğimiz malumatları yorumlamaya çalıştık. Hâfî'nin hayatı ele alınırken, kaynakların, onun ailesi hakkındaki bilgilerden daha çok ilmî ve tasavvufî eğitim süreciyle alakalı bilgiler aktardığı tespit edilmiştir. İkinci ve son bölümde ise, Hâfî'nin, tasavvuf alanı başta olmak üzere, yer yer kelim ve felsefe alanına da giren, birçok dinî disiplinde dile getirdiği düşünce ve yorumlar değerlendirilmiştir. Bu bölümde, onun fikirlerinin geniş bir yelpazeye yayıldığı görülmüştür. Tasavvufun ana konularından tevbe, takvâ, ihlâs, sıdk, murâkabe v.s. gibi terimlere getirdiği orijinal yorumlarından, rü'yetullah,

hulûl, ezel ve ebed gibi kelâmî meselelere varıncaya kadar, sûfîmizin birçok konudaki görüşleri ve düşünceleri bu bölümde yer almaktadır.

Araştırmalarımız neticesinde, Zeynüddîn-i Hâfî ve Zeyniyye Tarîkatı hakkında yapılan çalışmaların çok yetersiz olduğu görülmüştür. Bu Tarîkat hakkında Reşat Öngören’e ait “*Tarihte Bir Aydın Tarîkatı Zeynîler*” başlığı altında bir kitap yazılmışsa da; bir tarîkat kurucusu olan Zeynüddîn-i Hâfî’nin tüm eserlerinden istifade edilerek hazırlanmış ve tasavvuf düşüncelerinin ele alındığı müstakil bir çalışma bu güne kadar yapılamamıştır. Çalışmamızla bu sahadaki önemli bir boşluk doldurulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmamızın hazırlanmasında, ilmî birikim ve manevî hayatıyla örnek aldığım ve büyük yardımlarını gördüğüm değerli hocam Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu’na; aradığım her zaman değerli görüşlerini ve bilgilerini esirgemeyen hocam, Prof. Dr. Mustafa Aşkar’a ve ismini sayamadığım diğer dost ve büyüklerime gösterdikleri her türlü katkılarından dolayı şükranlarımı arz ediyorum.

Çalışma ve gayret bizden; inâyet ve başarı Allah’tandır.

Bekir KÖLE

Ankara 2009

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
(a.s.)	: Aleyhi's-Selâm
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: İbn, bin
bt.	: Binti
BEEK	: Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi
bkz.	: Bakınız
blm.	: Bölüm
c.	: cilt
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	: Çeviren
ÇÜSBE	: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
EÜSBE	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
GAL	: Geschichte der Arabischen Litteratür
GAS	: Geschichte des Arabischen Schrifttums
had.	: Hadîs
haz.	: Hazırlayan
HÜSBE	: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Hız.	: Hazreti
İA	: İslâm Ansiklopedisi
İÜSBE	: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ktp.	: Kütüphane/si
kyt.	: Kayıt
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
(r.a.)	: Radıyallahu anh
s.	: Sayfa
(s.)	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
sad.	: Sadeleştiren
ss.	: Sayfalar veya sayfalar arası
SDÜİF	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sy.	: Sayı
ter.	: Tercüme
thk.	: Tahkîk
TTK	: Türk Tarih Kurumu
TÜYATOK	: Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu
trz.	: Tarihsiz
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vr.	: Varak
yay.	: Yayınlayan/yayınları

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	IV
KISALTMALAR	VI

GİRİŞ

XIV. ve XV. YÜZYIL'DA HERAT'IN SİYASÎ, DİNÎ, TASAVVUFÎ ve İKTİSADÎ YAPISINA GENEL BİR BAKIŞ	1

A-SİYASÎ VE İDARÎ DURUM	1
B- İKTİSÂDÎ DURUM	5
C- DİNÎ DURUM	9
D- TASAVVUFÎ DURUM	14

BİRİNCİ BÖLÜM

ZEYİNİYYE'NİN KURUCUSU ZEYNÜDDİN-İ HÂFÎ'NİN HAYATI

A- HAYATI	19
a- Adı ve Doğum Yeri	19
b- Ailesi	20
c- Tahsili ve Yetiştirilmesi	22
d- Şeyhi: Nuruddin Abdurrahman-i Mısrî	28
B- ESERLERİ	30
a- Kütüphane Kayıtlarında Geçen Eserleri	30
1- el-Vasâyâ'l-Kudsiyye li'-t-Tâlibîne's-Sâlikîn	31
2- Evrâd	38
3- Mühimmâtü'l-Vâsılîn	43
4- İcâzetnâmeler	44
4-1 Hâfî İcâzetnâmesi	44
4-2 Merzifonî İcâzetnâmesi	45
4-3 Kudsî İcâzetnâmesi	46
4-4 Kâyinî İcâzetnâmesi	46
5- Menhecü'r-Reşâd râ Vâsıta-i Salâh-ı İtikâd-ı İbâd	47
6- Risâle der Ma'rifet-i Tevbe	49
7- Der Beyan-ı Letâif-i Seb'a	50
8- Şerhu Menâzili's-Sâirîn	51
9- Silsiletü't-Tarîk ve Lübsü'l-Hırka ve'l-Musâfaha	52
10- Hâşiye fi't-Tasavvuf	53
11- Men Kâne Aliyye'l-Himme fi Sülûki't- Tarîki'l-Mukarrebîn	54
12- Âdâbun fi's-Sülûk	55
13- Risâle fi Âdâb-i Sôfiyye	56
14- Mir'âtü't-Tâlibîn (Risâle fi't-Tasavvuf)	57
15- Reyhânü'l-Kulûb fi Tavassülü ile'l-Mahbûb	60
b- Hâfî'nin Eserlerinde Bahsettiği Diğer Eserleri	61
1- Kitâbü'n-Necât	61
2- Uyûnu'l-Meârif ve Tasdîku'l-Meârif	62
3- Kitâbu Ta'vîzi'l-İnsânî an Mekîdi's-Şeytân	62
4- Kitâbu Şerhi'l-Enfâs	62
5- Kitâbu'l-Cem' beyne't-Tevhîd ve't-Ta'zîm	63
6- Kitâbu Cevâhiri'l-Esrâr	63

7- Islâhu'l-Ahlâk.....	63
8- Usûlü'l- Kelâm ve Usûlü's-Sûfiyyeti fî Ebvâbi't- Tevhîd ve Fusûli'l- Vahdâniyyeti	64
9- Acâibü'l- Meârif.....	64
10- Meâric	65
11- Kitâbu'l-Akl ve'l-Âkil	65
12- Kitâbu't-Tecrîd min Makâsıd'l-Felâsife	65
13- Mihakkü'n-Nüfûs	66
C- HALÎFELERİ VE ZEYNİLİĞİN YAYILIŞI	66
a- Abdullatif-i Kudsî (ö.856/1452)	71
b- Muhammed Tebâdegânî (ö.891-1486)	78
c- Abdürrahîm-i Merzifonî (ö. 865/1461'den sonra)	80
d- Abdülmu'tî Mağribî (ö.904/1499).....	89
e- Şeyh Muhammed (ö. 860/1456'dan önce).....	92
f- Derviş Ahmed-i Semerkandî (ö.?)	93
g- Celâleddin-i Kâyinî (ö.838/1434-35)	97
h- Mahmud-ı Hisârî (ö.?)	98
i- Sadreddin-i Revvâsî (ö.?)	99
j- Nuruddin Ebu'l-Fütûh (ö. 861/1457 civârı).....	100
k- Abdülkerîm Halîfe (ö. 884/1479).....	101
l- Seyyid Safiyüddin-i İcî (ö.?).....	101
m- Ahmed b. Fakih Ali Dimyâtî (ö.877/1472-73)	102
n- Kemâleddin İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457).....	103
o- Emînüddîn-i Aksarâyî (ö. 880/1475).....	104
p- Sirâcüddîn-i Multânî (ö.?)	105
q- Abdülmelîk-i Gaznevî (ö. 956/1549)	105
r- Mevlânâ Ebu'l-Hayr (815-887/1412-1482).....	106
D- ZEYNÜDDÎN-İ HÂFÎ'NİN NAKŞİLERLE VE DİĞER SÜFİLERLE MÜNÂSEBETLERİ	107
E- ZEYNÜDDÎN-İ HÂFÎ'NİN VEFÂTI	113
F- ZEYNİYYE'NİN SİLSİLESİ.....	115
G-ZEYNİYYE'NİN TESİRİNİ KAYBEDİŞİ	122

İKİNCİ BÖLÜM

ZEYNÜDDÎN-İ HÂFÎ'NİN TASAVVUFÎ DÜŞÜNCELERİ

A- SÜFÎ KELİMESİNİN KÖKENİ.....	127
B- TASAVVUFUN ÖN ŞARTLARI.....	131
a- Tasavvufta Akıl ve Akıllı Kullanmanın Önemi	131
b- İslâm	134
C- TASAVVUFUN TEMELLERİ: KUR'ÂN, SÜNNET VE İCMÂ'	135
D- MAKÂMLAR VE MÜRİDİN OLGUNLAŞMA SÜREÇLERİ	145
a- Tevbe	146
b- Zikir	154
c- Zühd ve Zühdü Temin Etme Yolları	166
1- Kanaat	168
2- Kasru'l-Emel	171
3- Dünyaya İltifat Etmemek	173
4- Rızık Konusunda Endişelenmemek ve Tevekkül.....	178

d-	Halvet ve Uzlet.....	183
e-	Nefs	200
f-	Sıdk ve İhlâs.....	206
g-	Rızâ	215
h-	Havf ve Recâ.....	217
i-	İhsân	221
j-	Takvâ	224
k-	Teveccüh ve Talebullah.....	227
l-	Murakâbe ve Muhâsebe.....	233
m-	Rüyâ ve Vâkıa'	238
E-	İLİM VE MA'RİFET KAVRAMLARI.....	248
a-	İlim	248
b-	Ma'rifet	257
F-	SAKINILMASI GEREKEN DURUMLARDAN:	
	HÂL VE KERÂMET	261
a-	Hâl	262
b-	Keşf, Kerâmet ve Firâset	268
G-	VARLIK VE YARATILIŞ ANLAYIŞI	280
a-	Kâinât, Varlık ve Yaratılış.....	280
b-	Yedi Latîfe	286
c-	Tevhîd	295
d-	Zaman ve Mekân.....	305
e-	Teşbîh, Tecsîm ve Antropomorfizm	308
f-	Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullâh).....	314
1-	Allah'ın Dünyada Baş Gözüyle Görülmesi	315
2-	Allah'ın Rüyâda Görülmesi	316
3-	Allah'ın Dünyada Yakaza Halinde İken Kalb Gözüyle Görülmesi.....	318
4-	Allah'ın Âhirette Görülmesi	320
g-	Allah'ın İnsanlarla Mukâlemesi.....	323
H-	MÜ'MİN, SEYR U SÜLÛK VE UBÛDİYYET.....	328
a-	Ubûdiyyetin Mânâsı	328
b-	Mü'minin Kâfirden Üstünlükleri	332
c-	Mü'min ve Sâlik	335
d-	Ubûdiyyette Kemâle Ulaşmak ve Vahdâniyyet.....	341
e-	Meâric ve Meâric Ashâbı.....	344
f-	Seyr u sülûkte Şeyhin Gerekliliği.....	349
g-	Ubûdiyyete Engel Olan Âfetler.....	357
1-	Şirk	357
2-	Kibir	366
3-	Taatin Eksik Olması	370
4-	Seyr u sülûkta En Büyük Düşmanı: Şeytan	371
5-	Fesâhat, Vaaz, Şiir ve Seci'li Hutbe'nin Âfetleri.....	374
6-	Hayâl, Tahayyül ve Tahyîl.....	383
7-	Hulûl ve İhtilâtın Âfetleri.....	386
İ-	BİD'ÂTLARDAN VE İLHÂDDAN SAKINMAK.....	391
a-	Bid'atlar	391
b-	İlhâdlardan Sakınmak.....	394
1-	Bâtıl Mezhebler	401
2-	İbâhiyye.....	406

J- ÂDÂB	411
a- Allah (c.)'a Karşı Edebler.....	413
b- Uyku ve Dinlenme Âdâbı	416
c- İbâdet Âdâbı.....	418
d- Yeme-İçme ve Giyinme Âdâbı	426
e- Konuşma Âdâbı.....	431
f- Evden Çıkma, Yolculuk ve Alış-Veri Âdâbı	434
g- Hasta ve Taziye Âdâbı.....	436
h- Misâfirlik ve Hizmet Âdâbı	438
i- Dostluk Âdâbı	439
j- Evlilik Âdâbı.....	445
K- SÂLİKİN GÜNLÜK PROGRAMI	450
a- Sabah Namazından Önce Yapılması Gerekenler	450
b- Sabah Namazı ve Sonrasında Okunacak Dualar	452
c- İşrâk Namazı	454
d- Kuşluk (Duhâ) Namazı.....	455
e- İlim Öğrenme ve Öğretmeyle Uğraşacağı Vakit.....	456
f- Kaylûle Uykusu ve Şükür Namazı	458
g- Zevâl Namazı	459
h- Öğle Namazı	460
i- İkindi Namazı.....	460
j- Akşam Namazı	461
k- Yatsı Namazı.....	462
l- Teheccüd Namazı	464
m- Vitir Namazı.....	465
n- Vakitleri Değerlendirmenin Önemi.....	466
SONUÇ	469
EKLER	475
Ek 1	475
Ek 2	476
Ek 3	477
ÖZET	478
SUMMARY	479
BİBLİYOGRAFYA	480

GİRİŞ

XIV. ve XV. YÜZYIL'DA HERAT'IN SİYASÎ, DİNÎ, TASAVVUFÎ ve İKTİSADÎ YAPISINA GENEL BİR BAKIŞ

Mutasavvıfımızı anlamadan önce onun yetiştiği çevreyi çok yönlü olarak bilmekte fayda olduğunu düşünüyoruz. Şimdi sırasıyla onun yetiştiği çevreyi tanımaya çalışalım.

A- SİYASÎ VE İDARÎ DURUM

Müellifimiz Zeynüddîn-i Hâfî'nin hayatının önemli bir bölümünü geçirmiş olduğu Herat, Afganistan'ın kuzey batısında, Horasan bölgesinde yer almaktadır.¹ Özellikle XV. asırda bu şehir, Horasan diyarında bulunan şehirlerin en büyüğü olma özelliğine sahipti. Eski ve meşhur bir şehir olan Herat, XV. ve XVI. yüzyıllarda Timur Devleti'nin başkentliğini yaparak önemli bir siyasî görevi yerine getirmiştir. Bu şehrin eski ismi *Arya* yahut *Heri*'dir. Bu isim, İskender tarafından konulmuştur. Herat, medreseler başta olmak üzere diğer sosyal ve kültürel tesisleriyle uzun yıllar İslam medeniyetinin bayraktarlığını yapmış bir şehirdir.²

XIV. yüzyılın sonlarında sadece Herat değil bütün Horasan, Timur (ö.17 Şaban 807/18 Şubat 1405)'un hâkimiyetine girmeye başlamıştır. Timur, Cengiz Han (ö.4 Ramazan 624/18 Ağustos 1227)'in torunlarının yok olmaya yüz tuttuğu XIV. yüzyılın ikinci yarısında Mâverâünnehr'de ortaya çıkarak Çağataylar'ın tahtına oturmuş ve bölgedeki kargaşaya son vermiştir. Mâverâünnehr ve Moğolistan'da kendini kabul ettirdikten sonra, Altın Ordu Hanı Toktamış (ö.807/1405)'ı mağlûp etmiş, İran, Azerbaycan ve Irak-ı Acem'i ele geçirmiştir. Ardından Hindistan'ı da istilâ ettikten sonra Suriye'ye yöneldiğinde, 1260 yılında İlhanlıları Ayn Calut'ta durduran Memlûkler bile, Timur'un orduları karşısında âciz kalmışlardır. Suriye seferinin ardından girdiği Anadolu'da, dönemin en kudretli hükümdarlarından olan Osmanlı Sultanı Yıldırım Bâyezid (ö.15 Şaban 805/10 Mart 1403)'i de mağlup etmiş ve esir almıştır. Böylelikle, Cengiz Han'ın imparatorluğunun enkazı üzerine onunki kadar büyük olmasa da

¹ Ahmet Rifat, *Lügat-ı Târihiyye ve Coğrafiyye*, Keygar Yay., (Tıpkı Basım), Ankara 2004, c.VII, s.149.

² Sâmî, Şemseddin, *Kâmusu'l-A'lâm*, yay. Mihran Matbaası, İstanbul 1310-1316, c.VI, s.4733.

ondan hiç de geri kalmayacak bir devlet kurarak Ortaçağ Türk ve İslâm Tarihinin son dönemlerinde önemli bir yer işgal etmiştir.³

Herat'ta XIV. asrın sonları ve özellikle de XV. asrın başlarından itibaren Oğuzlar'ın ve Moğollar'ın istilâ ve baskısından kurtulan yöre halkı ve âlimler, rahat bir nefes almaya başlamıştır. Herat ve çevresi, Timur (ö.17 Şaban 807/18 Şubat 1405) tarafından varlığına son verilene kadar *Kertler*'in yönetiminde kalmıştır. Hâfî'nin gençlik zamanı Kert İdaresi'nin son dönemlerine rastlar.⁴ Timur, 772/1370'da Mâverâünnehr'de hâkimiyeti ele geçirdiğinde, İran parçalanmış bir durumda bulunuyordu. Merkezi Herat olmak üzere Horasan'da *Kertler*⁵ (643-783/1245-1381), merkezi Sebzvar olmak üzere Horasan'ın batısında *Serbedarlılar* (738-783/1337-1381) vardı.⁶ Aynı dönemde Batı Horasan, Beyhak'ta kurulan ve yine Timur tarafından kaldırılan *Serbedaîler*'in hâkimiyetindeydi. Muharrem 783/1381'de zamanın Kert Hükümdarı Gıyaseddin Pir Ali, şehri bir müddet kuşatmadan sonra, savaşmadan Timur'a teslim etmiş böylece Kert Hânedânı sona ermiştir.⁷ Gıyaseddin Pir Ali, şehri direnmeden teslim ettiği için Timur tarafından bağışlanmış, sadece hazineleri elinden alınarak Semerkand Kalesi'nde hapsedilmiştir. Timur Herat'ı almak için kuşatmaya geçtiğinde, Herat hükümdarı Gıyaseddin, şehrin hisarının sağlamlığına güvenerek ilk etapta savunmaya geçmişse de, o da Timur ordusuna karşı koyamamıştır.⁸ Timur'un ayrılmasından sonra Herat'ta isyan baş göstermiş, Mîrân Şah (ö.810/1408) ise, bu isyanı kanlı bir şekilde bastırarak Kert

³ Yüksel, Musa Şamil, "Arap Kaynaklarında Timur", *Bilig*, Ahmet Yesevi University Board of Trustees, Sonbahar 2004, ss. 117- 118.

⁴ Kert Hânedânlığı'na 783/1381'de son verildiğinde Hâfî, yaklaşık yirmi beş yaşlarındaydı.

⁵ "*Kert*" kelimesi bazı kaynaklarda "*Kürt*" olarak da telaffuz edilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Togan, A. Zeki Velidi, "Herat", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1977, c.V/I, s. 432.

⁶ Aka, İsmail, *Timur ve Devleti*, TTK Yay., Ankara 1991, s.10.

⁷ Muînüddîn Natanzî, *Müntehâbü't-Tevârihi Natanzî*, yay. Jean Aubin, Tahran 1335, s.311; Sâmî, Nizamüddin, *Zafernâme*, ter. Necati Lugal, yay. Felix Tauer, Praha 1937, TTK Basımevi, Ankara 1949, ss. 99-101; Yezdî, Şerefüddîn Ali, *Zafername*, yay. Muhammed Abbasi, Tahran 1343, c.I, s.236; Gürün, Kamuran, *Türkler ve Türk Devletleri Tarihi*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1984, s.580; İsmail Aka, *Timurlular*, yay. TDV, Ankara 1995, s.21.

⁸ Timur, şehrin etrafındaki bağları tahrip ederek Herat Hisarı'nı kuşatmaya almış ve şehrin hisarının karşısına bir hisar ve hendek yapılmasını emretmiştir. Muhasara esnasında şehirden yapılan huruç hareketlerini bastıran Timur'un askerleri hisardan içeri girmeyi başarmışlardır. Emir Timur, Melik Gıyaseddin'e ahalinin destek vermemesi için, evinden çıkmayanlara dokunulmayacağını ilan ettirmiştir. Bu ilan oldukça etkili olmuş ve ahali Melik Gıyaseddin'e destek vermemiştir. Timur'a karşı koyamayacağını anlayan Gıyaseddin, Bağ-ı Zagan'da Timur'un huzuruna çıkarak teslim olmuştur. Alan, Hayrûnnisa, *Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular*, yay. Ötüken Neşriyat, İstanbul- 2007, s. 38.

Hânedânî'na son vermiştir.⁹ Timur'un 783/1381'de Herat ve Horasan'ı ele geçirmesiyle, bu coğrafya en parlak dönemini yaşamaya başlamıştır.¹⁰

Kert ve Serbedâr hâkimiyetine son veren Timur 794/1392'de başlayan bu beş yıl süren seferinde, sırasıyla Sistan, Togay-Timur, Irak-ı Acem, Azerbaycan ve Mâzerderin'i de yönetimine katmıştır.¹¹

Timurlular zamanının yönetim sistemine bir göz attığımızda, devletin eyaletlere ayrıldığını ve eyaletlerin de geleceğin hükümdar adayları Mirzalar tarafından yönetildiğini görebiliriz. Hükümdar sadece, bu mirzalar arasında anlaşmazlık olduğu zamanlarda müdahalelerde bulunmuştur.¹²

Bundan daha önceki Türk Devletleri'nde olduğu gibi, Timurlular'da da belli bir verâset kanununun bulunmayışından dolayı ülke, hanedânın ortak malı kabul edilmiş, o bakımdan veliahd belli olsa bile onunla diğer mirzaların yetiştirilmesi arasında herhangi bir fark gözetilmemiştir.¹³

Timur, her birinin yönetimini ailesindeki oğullarından birisi için olacak şekilde krallığını dört bölgeye ayırmıştır. Mîrânşah'ın oğulları Azerbaycan yönetimini elde ederken; Ömer Şeyhin oğulları, İran'ın merkezini ve güneyini; onun büyük oğlunun (Cihangir'in) oğlu Pir Muhammed, Kâbil ve onun civarını yönetmiştir. Şahruh (ö.850/1447) ve onun genç oğulları ise Horasan ve Semerkand civarındaki bölgelere atanmıştır. Bu düzenleme, Cengiz

⁹ Gürün, *Türkler ve Türk Devletleri Tarihi*, s. 580; Uslu, Recep, "Herat", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, s. 216.

¹⁰ Zeynüddîn-i Hâfî'nin ömrünün önemli bir kısmını geçirdiği Herat, Muharrem 783/1381 Nisan'da Kertler'in elinden alınıp Timur'un hâkimiyetine geçmesi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Grousset, René, *Bozkır İmparatorluğu (Attila, Cengizhan, Timur)*, çev. M. Reşat Uzmen, Ötüken Yay., İstanbul 1980, s.401; Roux, Jean-Paul, *Aksak Timur İslam'ın Kutsal Savaşçısı*, çev. Ali Rıza Yalt, Milliyet Yay., İstanbul 1994, s. 87. Timur'un Horasan ve buranın merkezi olan Herat'ı alışı, bölgenin ve bu hânedânın tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Zira Herat şehri ve Horasan bölgesi Mâverâünnehr bölgesinden sonra devletin merkezî toprakları olarak algılanmıştır. Timur'un ölümünden sonra ise devlet merkezi Herat olmuş ve Hânedânın tarih sahnesinden silinmesine kadar da burası olarak kalmıştır. Alan, Harrünnisa, *Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular*, s. 35. Herat'ın Timurlular zamanındaki ihtişamının şöhreti şarkta Çin, garpta Bizans'a kadar yayılmıştır. Çinliler Şahruh devri Herat'ını garbın en büyük pâyitahtı, kapı ve pencereleri altın ve çini ile tezyin edilmiş, kıymetli halılar döşenmiş müzeyyen ve zengin binaları bulunan bir şehir olarak tasvir ederler. Timurlular zamanının edib ve şairlerinden Herat'ın azamet ve ihtişamını en iyi tarif eden Tâc Salmânî, "*Herat dünya şehirlerinin göz bebeği, dünya bir vücut ise, Herat onun canıdır*" demiştir. Togan, A. Zeki Velidi "Herat", *İA*, c.V/I, s. 440.

¹¹ Özgüdenli, Osman Gazi, *Turca-Iranica Ortaçağ Türk İran Tarihi Araştırmaları*, Kaknüs Yay., İstanbul 2006, s.35.

¹² Aka, *Timur ve Devleti*, s.109.

¹³ Aka, *Mirza Şahruh ve Zamanı*, yay. TTK, Ankara 1994, s. 187.

Han Krallığı'nın tertibinin bir benzeri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak o, bölünmüş bir ülkenin kabul edilmesi şeklinde de anlaşılmamalıdır. Nihayetinde Timur (ö.17 Şaban 807/18 Şubat 1405), iktidar konusunda titiz ve merkezîleştirme konusunda ısrarlıydı. Timur öldüğünde, dört oğlundan sadece ikisi hayattaydı. Büyük olanı, Mîrânşah, otuz yedi yaşındaydı, ancak itibardan düşürülmüş ve muhtemel bir isyan teşebbüsüne karşı, idareden uzaklaştırılmıştı.¹⁴ Timur'un öldüğü yıllarda, sağ olan ikinci ve en genç oğlu Şahruh (ö.850/1447), Timur'un topraklarının merkezî yönetimini devralmayı başarmıştır.¹⁵

Tuna – Moskova – Sibirya – Çin – Tibet – Orta Hindistan – Hind Okyanusu – Kızıldeniz arasında yayılan Timur İmparatorluğu, onun ölümünden sonra dış ülkelerden başlamak üzere küçülmüştür. Hindistan, Memlûk, Osmanlı, Altınordu ve Türk İmparatorlukları birer ikişer tâbiyetten ayrılmışlardır. Ancak Türkistan, İran, Afganistan ve çevre ülkelerde imparatorluklar devam etmiştir. 805/1402'de Osmanlı Devleti, Timur'a tâbi olmayı kabul etmiş, hatta 850/1447'ye (yani Şahrûh'un ölümüne) kadar Osmanlı Devleti, Timurlular'a tâbi olmadığını iddia etmeye lüzum görmemiştir. 793/1390'dan önce dünyanın en güçlü devleti haline gelen imparatorluk 850/1447'de bu özelliğini kaybetmiştir. Bu müddet içinde dünyanın ikinci büyük gücü olan Osmanlı Devleti birinci sırayı almıştır.¹⁶

Herat, Şahruh zamanında imparatorluğun başkenti, Hüseyin Baykara (1469-1506) zamanında ise dünyanın en büyük şehri haline gelmiştir.¹⁷ Ayrıca Şahruh'un, ölümüne kadar ülkeyi Herat'tan idare etmesi¹⁸ de, bu şehrin gelişimine önemli bir katkı sağlamıştır.

Herat (Horasan) imparatorları, Timur dâhil on bir padişaktır (sultan, hâkan). Semerkand İmparatorluğu'nda Timuroğulları'nın saltanatı yüz otuz bir yıl, dokuz ay, Herat'ta ise yüz yirmi yedi yıl sürmüştür. Bu dalda, 12 imparatorluk veliahdı şehzâde ve mirzâ vardır. Ancak bunlardan sadece üçü padişah olabilmıştır. Zeynüddîn-i Hâfî, bu padişahlardan Timur

¹⁴ Yezdî, Zafernâme, c. II, ss. 148-150, 406; Woods, John E., "Turco-Iranica II: Notes on a Timurid Decree of 1396/798," *Journal of Near Eastern Studies*, 43/4 (1984), ss. 333-35; Manz, Beatrice Forbes, *Power Politics and Religion in Timurid Iran*, Contributor: David Morgan, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s.14.

¹⁵ Manz, *Power Politics*, s.13.

¹⁶ Öztuna, Yılmaz, *İslâm Devletleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989, c.1, s.576.

¹⁷ Öztuna, *a.g.e.*, s.593.

¹⁸ Barthold, Wilhelm, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, açıklama ve düzeltme: M. Fuad Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 5. Baskı, Ankara trz., s.70; Gürün, *Türkler ve Türk Devletleri Tarihi*, s.584.

ve oğlu Şahrûh zamanında hayat sürmüştür. Herat, Timurlular’dan sonra Şeybânîler’in ve Safevîler’in (913-915/1507-1509) eline geçmiştir.¹⁹

Çok geniş bir coğrafyaya yayılan Timur Devleti, Şahruh (ö.850/1447)’tan sonra dağılmış ve küçülme sürecine girmiştir. Timurlu sülalesi, ancak Babür’ün Hindistan’da kurduğu devlet sayesinde varlığını koruyabilmiştir.²⁰ Tarihinin en parlak dönemlerinde 2-3 milyon nüfusu olduğu tahmin edilen Herat ise yıkılmıştır.²¹ Bugün ise geçmişin hemen hemen bütün izleri zamanla yok olup gitmiştir. Tarihte yaşadığı o ihtişamlı günleri arar olmuştur.

B- İKTİSÂDÎ DURUM

Başkent olmasından dolayı Herat, devletin bütün eyaletlerinin gelirlerinin toplandığı yer olmuştur. Herat’ın bugün olduğu gibi, o devirde de derileri meşhurdur. Şehir ayrıca köle ticaretinin merkezi olarak tanınıyordu. Öyleki; Türkistan ve Kandahar yolu ile Hindistan’dan buraya her yıl yirmi bin köle getirilir ve bunlar ucuzlamadan, gerçek kıymetini her zaman bulurdu.²²

Timur, ticaretin devlet için en büyük gelir kaynağı olduğunun farkındaydı. Bu düşünce ile ki, 805/1402 yılında Fransa Kralına gönderdiği mektubunda, karşılıklı olarak tüccarların gidip gelmesini, tüccarlara güçlük çıkarılmamasını, zira dünyanın tüccarlar sayesinde bayındır ve mamur bir hal aldığını ifade etmiştir.²³

Timur’un, Horasan’ı yeniden toparladıktan sonra, oğlu Şahruh’u 799/1397 yılında Herat’a vali tayin etmesi ve onun yönetimin başına geçtikten sonra 850/1447’de ölümüne kadar burada kalması bölgeyi istikrara kavuşturmuştur. Şahruh, Herat ve Merv gibi şehirleri yeniden inşa ettirmiştir. Bu dönemde iktisadi hayatta önemli gelişmeler olmuş ve refah seviyesi iyice yükselmiştir. Özellikle de Hâfî’nin vefat yeri olan Herat, daha sonraki Hüseyin

¹⁹ Öztuna, *a.g.e.*, s.579.

²⁰ Aka, *Timur ve Devleti*, s.105.

²¹ Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1997, c.II, ss.116-118.

²² Aka, *Timur ve Devleti*, s.131.

²³ Kazvînî, Muhammed b. Hüseyin, *Name-i Emir Timur Gürgân, Bist Makale-i Kazvanî*, Tahran 1332, s.41; Aka, *Mirza Şahrûh ve Zamanı*, s.201.

Baykara (ö.911/1516) zamanında da politik istikrarın, parlak bir kültür ve sanat hayatının merkezi haline gelmiştir.²⁴

Şahrûh'un 850/1447'de ölümünden sonra meydana gelen karışıklıkların ardından, nihayet Ebû Sâid'in Herat'a gelmesi, şehre eski ihtişamını getirmiştir. Ebû Sâid, mali sıkıntılar içinde bulunmasına rağmen, Nakşibendî Şeyhi Ubeydullah-i Ahrâr'ın telkînleri üzerine, tamga vergisini kaldırmaktan çekinmemiştir. Büyük bir ticaret merkezi haline gelen Herat'ta bu devirde büyük sermaye sahipleri ortaya çıkmış, hatta hükümdar zaman zaman ilave vergiler toplamak yerine onlardan borç almıştır.²⁵

Herat'taki hazinede yirmibin tümen²⁶ olduğu söylenmektedir.²⁷ Bu durum, Timur Devleti'nin o dönemde ne kadar zengin olduğunun bir göstergesidir.

Timurlular devrinde Herat'ın en bayındır yerleri, IV/X. yy. coğrafya yazarlarının boş yerler olarak sözünü ettikleri Gazirgâh civarındaki sahalardı. Kertler zamanında (643-792/1245-1389) inşa edilen Zagan ve Sefîd bahçeleri, Şahrûh zamanında onarılmıştır. Bunlardan ilki, Şahrûh tarafından Hükümet konağı olarak kullanılmış; Bağ-ı Sefîd ise 813/1410 yılında onarılıp, bazı ilavelerle, Mirza Baysungur'un 837/1434 yılında ikametgâhı olmuştur.²⁸

Timur'un ölümünden sonra meydana gelen karışıklıklardan dolayı, Şahrûh'un başlangıçta imar faaliyetleri ile uğraşmaya vakti olmamıştır. Ancak o, şehrin emniyetini sağlamak için İhtiyâreddin Kalesi'nin onarılmasını buyurmuş, durum kendi lehine dönmeye başlayınca, imar faaliyetlerine de girişmiştir.²⁹

Şahrûh, saltanatı boyunca, medrese ve diğer kültür tesisleriyle, uzun yıllar İslam medeniyetinin öncülüğünü yapmış olan Herat'ı³⁰ binalarıyla da devletin merkezi haline

²⁴ Burada halen mevcut mimari eserler ve “*Herat Ekolü*” denilen tarzdaki eşsiz minyatür, tezhip, hat ve cilt örnekleri bu parlak döneme aittir, bkz. Çetin, Osman, *DİA*, c.XVIII, s.237.

²⁵ Aka, *Timur ve Devleti*, s.133.

²⁶ En yüksek para birimi olan 1 tümen 10 bin dinar ediyordu.

²⁷ Devletşah-ı Semerkanî, *Tezkiretü’ş-şuarâ*, yay. E.Browne, Leiden-London 1901, ter. Necati Lugal, c. I-II, Ankara 1963-67, s.414; Aka, *Mirza Şahrûh ve Zamanı*, s.156.

²⁸ İsmail Aka, *Timurlular*, TDV yay., Ankara- 1995, s.165.

²⁹ Aka, *Timurlular*, s.165. Şahrûh'un giriştiği imar faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Aka, *Mirza Şahrûh ve Zamanı*, s.193-200.

³⁰ Sâmi, *Kâmusu'l-A'lâm*, c.VI, s.4733.

getirmeye çalışmıştır. Bundan dolayı daha hâkimiyetin ilk yıllarında şehrin kuzeyinde, İhtiyâreddin Kalesinin eteğinde bir medrese ve hankâh inşasına başlanmış ve bunlar 813/1410 yılında tamamlanmışlardır.³¹

Tüccarları koruma siyaseti, Şahrûh zamanında da devam etmiştir. Çünkü bu tarz ifadeler biz onun birçok hükümdara gönderdiği mektuplarında da rastlıyoruz.³²

Şahrûh (ö.850/1447), Herat'ta bir Dârüşşifâ inşa ettirmiştir.³³ Herat'ın 2,5 km kuzeyinde bir köy ve ziyaretgâh mahalli olan Hâce Abdullah-i Ensârî'nin (ö.481/1089) mezarı üzerine büyük bir türbe de yine Şahrûh'un hanımı Gevherşad (ö.861/1457) tarafından yaptırılmıştır.³⁴

Bütün bu gelişmeler bize göstermektedir ki, Hâfî'nin yaşadığı XIV. asrın sonu ve XV. asrın başları, Herat'ın en görkemli dönemleri olmuştur. Bu dönem aynı zamanda Osmanlı'yı bile belli bir süre kendine bağlayarak dünyanın süper gücü haline gelen Timurlular'ın zirve zamanlarıdır. Zeynüddîn-i Hâfî (757-838/1357-1435) böyle bir dönemin hemen öncesinde dünyaya gelmiş ve hayatının büyük kısmını da Timurlular'ın başkenti Herat'ta geçirmiştir.

Genellikle ekonomik ve siyasî kaygılardan uzak bu dönemler, Hâfî için de çok verimli geçmiştir. Âlimlerin yaşadıkları çağın iktisadî, sosyal ve idarî yapılarından etkilenip bunu eserlerine aksettirdiği inkâr edilemez bir gerçektir. Hâfî de, elbette o günün pozitif gelişmelerinden ve imkânlarından istifâde etmiş ve bu durum, onun ilmî birikimine hiç şüphesiz katkıda bulunmuştur, diyebiliriz. Çünkü bizzat kendisi, bir yolculuğun bile dikkati toplama açısından kişiyi olumsuz yönde etkileyebileceği kanaatindedir.³⁵ Ülkelerin ekonomik olarak güçlü olduğu dönemlerde ilmî birikimlerinin de zirve yaptığı birçok devletin ortak tarihinde kayıtlıdır. Sadece Timurlular değil, Osmanlı Devleti de ilmî açıdan en velûd ve

³¹ Hâfız-ı Ebru, *Zubdetü't-Tevârih-i Baysungurî*, Fatih Ktp. No. 4370/1, vr. 465a; Semerkandî, Abdurrezzâk, *Matla'ı Sadeyn ve Mecma'ı Bahreyn*, yay. Muhammed Şefî', Lahor- 1946-1949, ss.185; Aka, *Timurlular*, 166.

³² Aka, *Mirza Şahrûh ve Zamanı*, s.201.

³³ Hvandmir, *Hülâsâtü'l-Ahbâr*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Kol., trz, kyt. no: 3190, vr. 465a; Aka, *Mirza Şahrûh ve Zamanı*, s.195-198.

³⁴ Şahrûh'un hanımlarının ve oğlu Ulug Beg'in imar faaliyetleri için detaylı bilgi için bkz. Aka, *Mirza Şahrûh ve Zamanı*, s.195.

³⁵ Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye li't-Tâlibîne's-Sâlikîn*, Süleymaniye Ktp., Tahir Efendi Kol., kyt. no. 99328, vr.2a; Ayasofya Ko., kyt. no. 37/3-2155, vr. 1a; Carullah Efendi Kol., kyt. no. 2054, vr. 1a; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdayi Efendi Kol., kyt.no. 3496 (eski kyt.no.329), vr. 1b.

verimli çağını yükseliş döneminde yaşamıştır. Günümüzde bile ilmî ve teknolojik açıdan en gelişmiş ülkeler iktisâdî açıdan gelişmiş ülkelere dönüşmekte değil midir?

Hâfî'nin birçok yere seyahatine rağmen, ömrünün büyük bir kısmını ana vatanı Herat'ta geçirmesine, yukarıda anlattığımız sebeplerin etkili olması muhtemeldir. Refah seviyesi yüksek olan Herat'ta ilmî seviye de buna paralel olarak yükselmiştir. Ayrıca Herat'ın Timurlular'ın eline geçmesiyle, buralardaki iktidar sorunu, çözüme kavuşmuştur. Özellikle de Timur'un oğlu Şahruh'un 799/1397'de, Herat'a yerleşmeye karar vermesiyle, burada daha huzurlu bir ortam meydana gelmiştir. Bütün bu gelişmeler, bir ilim adamının eser vermesi için müsait zeminlerin oluşmasına katkıda bulunmuştur.

Ancak bu yüksek refah seviyeli hayatın eğlenceye ve lükse kaçan yönünden dolayı, bu şehir hakkında bir kısım olumsuz kanaatlar da oluşmamış değildir. Örneğin, siyasî merkez olması ve devletin her tarafından gelen gelirin burada sarf edilmesi, Herat'ta debdebeli bir hayat sürdürülmesine yol açmıştır. Muhtesiplere meyhaneleri kapattıran, şehzadelerin evindeki şarapları bile döktüren Şahrûh, tam anlamı ile Sünnî bir İslam hükümdarı olup, şerîata uygun yaşamak istese de, bu yasaklar pek uzun sürmediğinden, insanı nefsen cezbedecek derecedeki eğlence ve mûsikî toplantılarından dolayı, burada meydana getirilen vakıflar bile, bazı şeyhlerce meşru sayılmamış ve mürîdlerini Herat'a gitmekten men etmişlerdir.³⁶

Hâfî, Herat'ta üç ayrı döneme tanıklık yapmıştır. Bunlar; Kert Hükümdarı Gıyaseddin Pîr Ali ile, Timur ve oğlu Şahruh zamanını kapsar.³⁷ Fakat, ömrünün büyük kısmı Şahruh döneminde geçmiştir. Hâfî, dönemin bu yöneticilerine karşı geçimli ve anlayışlı bir tutum içerisinde olmuştur. Ancak, temel değerlerinden de asla taviz vermemiştir. Hatta, örneklerini daha önce verdiğimiz gibi ilmi ve saygınlığıyla hükümdarları manevî otoritesi altında tutarak, tavsiyeleriyle onların daha âdil davranmalarında yönlendirici olmuştur. Özellikle de Şahruh gibi ilme ve ilim adamlarına ilgi ve hürmet duyan bir yönetici, Hâfî'nin hükümdarlar hakkında daha ılıman bir yaklaşım içerisinde olmasını sağlamıştır. Örneğin; bazı âlimlerin ihtiyatla karşıladığı; hükümdar ve valilerin yaptırdığı medrese, tekke vs. yerlerde kalması konusunda Zeynüddîn-i Hâfî fetva vererek, bu durumda bir sakınca bulunmadığını

³⁶ Aka, *Mirza Şahruh ve Zamanı*, s.210..

³⁷ Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*, c.III, s.1726.

belirtmiştir.³⁸ Bu durum Hâfî'nin adaletli ve dindar hükümdarlara verdiği desteği göstermesi açısından da kayda değerdir.

C- DİNÎ DURUM

1340'larda oraları gezen İbn Battuta'ya göre; Herat halkı mezhebine bağlı, diyânet ve istikâmet sahibi insanlardır.³⁹ Hânedân, Türk ve Sünnî-Hanefî oldukları⁴⁰ gibi, halkın büyük çoğunluğu da Sünnî'dir.⁴¹

Devlet yönetiminde devrin din büyüklerinin önemli tesirleri olmuştur. Örneğin Seyyid Şerif Cürçânî (ö.816/1413) ve Şeyh Zeynüddîn, yazdıkları mektuplarla, idarecileri Emir Timur (ö.17 Şaban 807/18 Şubat 1405)'un devlet yönetimine yön vermişlerdir.⁴² Timur, özellikle Şeyh Zeynüddîn'in mektubunu okuyunca tesir altında kalarak devlet işleyişi ile ilgili

³⁸ Hâfî, bu konuda Şihâbüddîn-i Sühreverdî'nin de verdiği cevazı da nakletmektedir. Bkz. Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Süleymaniye Ktp., Tahir Efendi Kol., vr. 23a; Ayasofya Kol., vr. 18b; Carullah Efendi Kol., vr. 7a; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdayi Efendi Kol., vr.13a.

³⁹ İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnâmesi*, Bakırcı Paşa Muhammed Efendizâde Süleyman Efendi'nin Matbaasında Basılmış, 1291, s.44.

⁴⁰ Öztuna, *İslam Devletleri*, s.575.

⁴¹ İbn Arabşah, *Acâibü'l-Makdûr fî Nevâ'ib Teymur*, yay. Ahmet Fayız el-Hımsî, Beyrut 1986, s.455; İbn Kâdî Şuhbe, *Târîh İbn Kâdî İbn Kâdî Şuhbe*, yay. Adnan Derviş, Dımaşk 1997, c.IV, ss. 438-439; es-Sehavî, Şemsüddin Muhammed b. Abdîrahman, *ed-Dav' ul-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, I-XII, Beyrut trz, c.III, s.49; Yüksel, "Arap Kaynaklarında Timur", *Bilig*, s. 108.

⁴² Bu mektuplar için bkz. Tan, M. Turhan, *Timurlenk*, Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi, İstanbul 1935, ss. 57-61. Bu mektuplardan Şeyh Zeynüddîn'in mektuplarında Timur'a karşı şu uyarılar yer almaktadır: "*Hakikat kahramanı Emîr Timur bilmelidir ki; hükûmet idaresi, Allah idaresinin bir kopyasıdır. Her iki idarede de amiller, muavinler, mebuslar ve muhafızlar vardır. Kimse kendi dairesinden hariç işlere karışmaz. Sen ey kahraman Timur! Allah'ın emirlerine dikkat eder gibi, amillerini, valilerini, hademeni ve bütün adamlarını murâkabe altında tutarsın. Herkes vazifesini yapsın ve sana itaat etmeye hazır bulunsun. Muhtelif sınıflara adalet dairesinde vazife, mevki ve menfaat temin et ki bayrağının sallandığı her yerde, akıl ve hakkaniyet hüküm sürsün. İşlerinde ve tebean arasında nizamı ihmal edersen, hükûmetinin altüst olması gecikmez. Her adamı ve her şeyi yerli yerinde kullanmak sana düşer. Bilenleri, eline ve eteğine temiz olanları, doğru özlü ve doğru sözlülere diğer tebeanın üstünde tut. O gibilere hürmet göster, ihsan et. Hak uğruna sarf olunan para hiçbir vakit israf sayılmaz. Tebeanı on iki sınıfa ayır. Devletin direkleri ve süsü olsunlar!*" İşte Timur'un, imparatorlukta oturan milyonlarca halkı on iki sınıfa taksim etmesi de bu nasihat üzerinedir. Tan, *Timurlenk*, ss. 60-61.

önemli yasalar çıkarmıştır.⁴³ Hatta bu mektup, onun, hakikat ışığı ve hakkın hâmi'si olma konusundaki iddiasını da kuvvetlendirmesini sağlamıştır.⁴⁴

XIV. asrın sonu ve XV. asrın başlarındaki İran'ın dinî topografyası üzerinde çalışan araştırmacılar, o dönemi “*Karışık, kompleks, belirsiz ve kararsız*” kelimeleriyle tarif ederler.⁴⁵ Resmen, politik yaşamda üstün tutulan, diğer Türk ve Türk-Moğol hükümdar sülalelerinin kurallarına benzer İran'ın Timur kurallarının, Sünnî- Hanefî Mezhebi'nin hukukuna bağlı olduğu iddia edilmiştir. Batı İran genellikle Şâfiî' iken, Hanefîler'in Doğuda baskın olduğu ifade edilmiştir. Ancak yine de birçok şehir, karışık bir nüfus dağılımına sahiptir.⁴⁶ Aynı zamanda, Rey, Kum ve Keşhan gibi belirli şehirlerde ve Bayhak (Onun merkezi Sebzevar ile birlikte), Huzistan gibi bölgelerde Şiilik, geleneksel Şiî Hazar bölgeleri olan Gilan ve Mazenderan'da olduğu gibi, korunmuştur. İsmailîler ise, tam olarak Sünnî olan Horasan Bölgesinde (Kâyin, Bircand), gizli bir şekilde de olsa, varlıklarını sürdürmeyi başarmışlardır.⁴⁷ Şiîlerin varlığına rağmen, ancak aslı sünnî olan Safevîliğin Şeyh Cüneyd'le şîliğe dönüşerek ortaya çıkışı 1501'den sonradır.⁴⁸

Şahrüh (ö.850/1447)'un “*ehl-i sünnet*” çizgisine yeniden dönüş fikrini kuvvetlice benimsemiş, ancak aşırı Şiî sosyo-dinî hareketlerden kaynaklanarak hazırlanan tehdidin aradan kaldırması ve siyasî durumun muhafazasını temin etme konusunda etkili adımlar

⁴³ Timur, Zeynüddîn'in bu mektubunu okuyunca şu sözlerle aldığı kararları açıklar: “*Pîrimin bu hâşiyesini okuyunca dediklerini yapmakta acele ettim. Devletimin işlerine nizam verdim. Kanunlar yaptım. Bunlar, hükümetin kuvvetini sağlamlaştırdı, çoğalttı ve hükümete yeni bir haşmet verdi. Tebeamı on ikiye ayırdım. Devletimin yükselmesi, bu on iki halkın üzerine istinat etti...*” Tan, *Timurlenk*, s. 61.

⁴⁴ Tan, *a.g.e.*, s. 61.

⁴⁵ Amoretti, Biancamaria Scarcia, “Religion in the Timurid and Safavid Periods”, *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson ve Laurence Lockhart, Cambridge University Press, Cambridge 1986, c. VI, s. 610; Roemer, Hans Robert, *Persian auf dem die Neuzeit: Iranische Geschichte von 1350- 1750*, Franz Steiner Verlag, Beirut 1989, ss.160-161. Ayrıca bkz. Subtelny, Maria Eva, University of Toronto, Khalidov, Anas B., Institute of Oriental Studies, “The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in The Light of Sunni Revival Under Shah-Rukh”, *Journal of the American Oriental Society*, St. Petesburg 1995, sy. 115.2, s. 210.

⁴⁶ Bkz. Petrushevsky, Il'ya Pavlovich, *Islam in Iran*, trans. Hubert Evans, Athlone Press, London 1985, s. 303. Herat'ta XV. yy'daki Şâfi nüfus yoğunluğu hakkında bilgi için bkz. Roemer, Hans Robert, *Staatsschreiben der Timuridenzeit: Das Saraf-nama des 'Abdallah Marwarid in kritischer Auswertung*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1952, ss. 147-148.

⁴⁷ Amoretti, *a.g.m.*, c.VI, s. 617; Daftary, Farhad, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, ss. 412-13.

⁴⁸ Subtelny and Khalidov, *a.g.m.*, ss. 210-211.

atamamıştır.⁴⁹ Şahruh'un bu tavrının, Şii örgütlenmenin su üstüne çıkmasında oldukça etkili olduğu kanaatindeyiz.

Timur'un 812/1409'da başkenti, Semerkand'dan İslam'ın Kubbesi olarak bilinen Herat'a⁵⁰ taşınması, Semerkand'dan İslâmî kuralların, ilmin ve takvânın merkezi Horasan'a doğru bilinçli bir değişimi göstermektedir. Böylece bu durum, yeni bir düzenin ve bir kültürden etkilenmenin başladığının işareti olmuştur. Şahruh'un resmen 813/1411 yılında, Türk-Moğol Kanunlarını terk etmesi⁵¹ ve dinin ona kazandırdığı "*İslam Padişahı*" ünvanını yenilemesi, Müslüman dünyasının bir halîfesi olarak itibar görme iddiasını alevlendirmiştir.⁵²

Timurlu tarihçileri, Timur'un oğlu ve aynı zamanda halefi olan Şahruh'u şerîata bağlı, mükemmel bir İslâm hükümdârı olarak anarlar.⁵³ Hatta Timur ve Şahruh dönemi araştırmacılarından Subtelny ve Khalidov, Sünnî canlanma fikrinin, Şahruh'un (811-50/1409-47) koruması altında olduğunu ortaya koyan ve destekleyen göstergeler ortaya koyduklarını, ifade ederler.⁵⁴

Örneğin o, ehl-i sünnet anlayışını koruyup geliştirmek için "*Hankâh Medresesi Külliyesi*"ni 813/1410-11'de faaliyet geçirmiştir. O medresenin rolü, XI. asırdan önce kurulmuş olan, Şiilikle, özellikle de İsmailîğin meydan okumasına karşılık olarak buluşması tasarlanılan, orijinal medreseyi yansıtmaktadır.⁵⁵ Burada öğretilen konular, İslâmî ilimlerdi (fıkıh, tefsir ve hadis).⁵⁶ Şahruh, bu külliyei, usûl ve fûrû' kitaplarıyla donatmıştır. O,

⁴⁹ "Ehl-i Sünnet"ın anlamı ve orta çağ İslami doktrinlerine karşı çıkma ile ilgili bilgi için bkz. Lewis, Bernard, "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam" *Studia Islamica* 1, 1953, özellikle s. 62.

⁵⁰ Herat'ın lakabı; "İslam'ın Kubbesi" idi. Bkz. Örneğin, Abdurrezzak-ı Semarkandi, *Matla'-i Sadeyn ve Mecma'-i Bahreyn*, ed. Muhammed Şefi', Lahor 1360-68/1941-49, c.2./1, s. 110. O (lakap) aynı zamanda "*Belh*" için de kullanılmıştır.

⁵¹ Subtelny and Khalidov, *The Curriculum of Islamic*, s. 211.

⁵² Yezdî, *Zafernâme*, c.I, s. 13.

⁵³ Aka, *Timur ve Devleti*, s.106.

⁵⁴ Subtelny and Khalidov, *a.g.m.*, s. 210.

⁵⁵ Bunun için bkz. Lewis, *Significance of Heresy*, s. 49; Subtelny and Khalidov, *a.g.m.*, s. 212.

⁵⁶ Öğretilen konuların arasında fıkıh ve hadisin yer aldığı, bu yüzyılın üçüncü çeyreğinde Herat'ta yapılan "*İhlasiyye Medresesi*"yle karşılaştırın; bkz. Subtelny, Maria Eva, "A Timurid Educational and Charitable Foundation: The İkhlaşiyya Complex of 'Ali Shir Nava'i in 15th-Century Herat and its Endowment," (*JOAS*) *Journal of the American Oriental Society*, , sy. 111, 1991, s.47.

vakfeden olarak, kendi kendine müderris atama hakkına sahip⁵⁷ olmasıyla, Hanefî ve Şafiî okulların tekeline garanti altına almıştır.⁵⁸

Şahruh (ö.850/1447), kendi kendine müderrisler kısmının oturum günü törenine (rûz-i iclâs) katılmış ve iki önde gelen emiri (Emir Alîka Kükaltaş ve Emir Firuzşah) de ona eşlik etmiştir.⁵⁹ Şahruh'un bu tür faaliyetleri, onun ilme ve ilmiye sınıfına verdiği önemli değeri ve desteği göstermektedir.

Şahruh'un dini ihyâ ve şiî bölgeleri sünnileştirme için vazifelendirdiği bir âlim olan Celâleddin-i Kâyinî (ö.838/1434-35)'den kısaca bahsetmekte fayda görüyoruz. Zeynüddîn-i Hâfî'ye intisabından dolayı Zeynî⁶⁰ olarak da anılan Kâyinî⁶¹, zamanın ünlü Hanefî vâiz ve muhaddisidir. Kâyinî, 1400'lü yıllarda Timur krizi sonucu İran'dan zorla uzaklaştırılan ulema sınıfı arasında yer almıştır. Ancak o, 813/1410-11 yılında, Şahruh'un İslami çizgisini şekillendiren ve yürüten hukuk uzmanlarının, hocaların ve vaizlerin grubunda yer almış birisi olarak, Şahruh'un saltanatı başladığı zaman Herat'a geri dönmüştür.⁶² O, tam olarak kendisinden sonra, bir hadis yüksek okulu olarak yapılan, Celâliyye Medresesi'nin yapıldığı, şehrin dışındaki Cakartan'ın bir köyüne yerleşmiştir. 818/1415-16 yılında Şahruh onu, Horasan'ın güneyindeki dağlık bir bölge olan, aynı zamanda kendisinin de doğduğu Huzistan'a insanların Müslüman olmalarına bir vesile olarak ve dini ihyâ için göndermiştir. Burası, Nizârî İsmailî yapıya sahip olan ve Şahruh'un savaştığı aşırı hareketlerin öncüsü

⁵⁷ Bu medreseye ilk dört atama bizzat Şahruh tarafından 813'de yapılmıştır. İlk meşhur bir ilahiyat, hukuk ve gramer öğrencisi olan Celaleddin-i Ubâhî (ö.833/1430) ve hem Hanefî ve hem de Şafiî hukukunda uzman olan Sadeddin Mesud Taftazânî (ö.792/1390) idi. Taftazani'nin, kendisine verilen icâzetlerde geçen, fûnûn-u ma'kûl ve ulûm-u menkûldeki hünerinden dolayı oldukça itibarı vardı. Şahruh ona, işlerinde bulduğu hataları düzeltmesi için izin vermiştir, Hvandmir, Gıyaseddin, *Târih-i Habîbi's-Siyer*, ed. Celaleddin Humayî, Tahran 1333/1954-55, c. IV, s.6; yine bkz. Subtelny and Khalidov, *The Curriculum of Islamic*, s. 213. Şahruh, Hankah'a da Alâüddin Ali Çistî'yi atamıştır. Hvandmir, *Târih-i Habîbi's-Siyer*, c.IV, s.7; Subtelny and Khalidov, *The Curriculum of Islamic*, s. 213.

⁵⁸ Bkz. Roemer, *Staatsschreiben*, ss. 147-148.

⁵⁹ Subtelny and Khalidov, *a.g.m.*, s. 220.

⁶⁰ el-Destbayâdî, Ebu'l-Feyz Muhammed, *İcâze*, St. Petesburg, Institut vostokovedeniia, B 2158, vr. 115a ve 121a.

⁶¹ Ona Kâyinî denmesi, doğduğu yer olan Horasan'ın Huzistan bölgesindeki Kâyin'den kaynaklanmaktadır. Ayrıca âlim olan dedesinin Buharalı olmasından dolayı Buharî, yaşadığı yerden (Herat) dolayı Herevî, mezhebinden dolayı da Hanefî olarak bilinir. Subtelny and Khalidov, *The Curriculum of Islamic*, s. 218.

⁶² el-Destbayâdî, *İcâze*, vr. 116a. Din âlimlerinin, Timur'un istilâsı sonucu İran'dan çıkarılışı için bkz. Petry, Carl F., *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 1981, ss. 63-66. 814/1411'de Şahruh adıyla ve onun oğlu ve Semerkand'daki vekili Uluğ Bey'in adıyla, zorla Semerkand'da tutulan Müslüman âlim ve esnafa vs. evlerine dönmesine izin vermek için çıkarılan fermanlar hakkında bilgi sahibi olmak, ne kadar âlimin Semerkand'dan Herat'a taşındığını belirlemekte faydalı olabilir. Subtelny and Khalidov, *a.g.m.*, s. 218.

birkaç kişinin de doğum yeri olarak bilinmekteydi.⁶³ Kâyinî, sadece 11 ayda bölgeyi Sünnî yaptığı iddiasıyla, ihdâ misyonunda büyük başarı kazanmıştır.⁶⁴ Daha sonra Şahrüh, onu Herat’a “*mühtesib*” olarak atamıştır.⁶⁵

Şahrüh dönemi araştırmacıları, Zeynüddîn-i Hâfî’nin Kâyinî’ye verdiği icâzeti çok dikkate değer bulmaktadır. Hâfî, adı geçen Kâyinî’yi övdüğü bu icâzette, maaş karşılığı çalışmayı kabul etmeyi reddeden âlim ve kadıları yüceltmıştır. Ama ne var ki Kâyinî daha sonra yukarıda da ifade edildiği gibi Şahrüh tarafından mühtesib olarak atanmıştır.⁶⁶

Şahrüh ve oğullarının samimi Sünnî olmaları ve Sünnî tarikatların bilhassa Şahrüh’un şahsında büyük bir himaye bulmuş olmalarına rağmen, Sünnî din adamlarının Osmanlı Devleti’nde olduğu gibi, göçebeliliği sürdürmeyip, şehirlerde yaşamaları, Şîlik cereyanını kuvvetlendirerek XV. yüzyılın sonunda halk arasında büyük çatışmaların çıkmasına yol açmıştır.⁶⁷

Sonunda Sünnîliğin temsilcileri, gittikçe gelişen Şîliğe karşı girişilen mücadelelerde başarı gösteremeyecek duruma düşmüşlerdir. Ülke dâhilindeki Şîî dinî görüşleri, radikal taraftarlardan sağladıkları askeri güç ile birleştiren Safevî’lerin ve bugünkü İran’ın resmî mezhebi haline gelmiştir.⁶⁸

⁶³ Huzistan için bkz. Barthold, Wilhelm, *An Historical Geography of Iran*, trans. Svat Soucek, ed. C.E. Bosworth, Princeton University Press, Princeton 1984, ss. 135-36.

⁶⁴ Subtelny and Khalidov, *The Curriculum of Islamic*, s. 218.

⁶⁵ Onun memuriyeti oğlu Necmüddin Muhammed’e miras kalmıştır. Ondan, Sultan Hüseyin Baykara (ö.911/1516)’nın saltanatı zamanında da vazgeçilmemiştir. Kâyinî, 838/1434-35’de, büyük vebânın (taun) Herat’ı harap ettiği yıl, vefat etmiş ve Jakartan’daki medresesine defnedilmiştir. Bu vebâ, Timur’un âzâsı birçok dindar münevverin de kaybına sebep olmuştur. Subtelny and Khalidov, *The Curriculum of Islamic*, s. 218-219. Zeynüddîn-i Hâfî’nin de büyük vebânın gerçekleştiği yıl (1435) vefat eden âlimler arasında yer aldığını hatırlatmakta fayda görmekteyiz.

⁶⁶ el-Destbayâdî, *İcâze*, vr. 115b; Subtelny and Khalidov, *a.g.m.*, s. 218. Kâyinî’nin, Şeyhi Zeynüddîn-i Hâfî’ye rağmen bu memuriyeti kabul etmesinde, onun Şahrüh’u âdil bir hükümdar olarak görmesi gibi bir sebebin etkili olabileceğini düşünmekteyiz.

⁶⁷ Bu çatışma, Şair Câmî (ö.18 Muharrem 898/9 Kasım 1492)’nin bir şiirinde şöyle yankı bulur: “*Ey zamane sahibi şarap kadehimi ver, zira Sünnî ve Şîî kavgalarından mideme bulantı geldi. Bana hangi mezheptensin diye soruyorlar, yüzlerce şükür ki Sünnî köpeği ve Şîî eşeği değilim.*” Şatır, İhsan Yar, *Şî’r-i Farsî der Şahrüh*, Tahran 1334, s. 17; Hikmet, Ali Asgar, *Câmî, Hayatı ve Eserleri*, çev. Mehmed Nuri Gencosman, Ankara 1963, s. 157; Aka, *Mirza Şahrüh ve Zamanı*, ss. 210- 211; *Timur ve Devleti*, s.136.

⁶⁸ Aka, *Timur ve Devleti*, s.136.

D- TASAVVUFÎ DURUM

XV. yüzyılda mutasavvıfların, dönemin idarecileri üzerinde hissedilir ağırlıkları vardı.⁶⁹ Bunun en büyük ispatlarından birisi, Timurlu emirlerin, onlar için türbeler yaptırıp, vakıf arazileri tahsis etmeleridir.⁷⁰ Kurulan çok sayıdaki ribat ve zâviyelerle, sûfiler, Orta Asya'da halk içerisinde de etkinliklerini artırmışlardır.⁷¹

Dönemin tarih ve tasavvuf kaynaklarında verilen bilgilere göre, Timur (ö.17 Şaban 807/18 Şubat 1405), siyasî yıllarının başarılarında, sûfilerin duasının, hayatında önemli bir rolü olduğuna inanıyordu. Onların sözlerinden veya kendisine yönelik imalı davranışlarından geleceğe dair hüküm çıkarmaya çalışıyordu. Zira o, sûfiye büyüklerinin kerâmet yoluyla geleceğe dair bazı bilgilere sahip oldukları inancındaydı. Emir Külâl (ö.771-2/1370-71), Şemsüddin Külâl (ö.771-72/1370-71), Seyyid Bereke ve Zeynüddîn Ebû Bekr Tâhebâdî (ö.791/1388)⁷² gibi sûfilerle yakın dostluk kurmuştu. Bununla birlikte tahtı ve iktidarı için tehlikeli gördüğü sûfileri de bertaraf etmekten geri durmamıştır, Şâh Ni'metullah-ı Velî'yi Mâverâünnehr'den uzaklaştırmış, Mevlânâ Türk Tûsî'yi de minareden atarak idam ettirmiştir.⁷³ Bütün bunların yanında Timur, fethettiği yerlerdeki şeyhlere karşı bile saygı ve hürmet içerisinde olduğunu gösteren örnekler de mevcuttur.⁷⁴

⁶⁹ Buehler, Arthur F., "The Naqshbandiyye in Timurid India: The Central Asian Legacy", *Journal of Islamic Studies*, July 1996, c. VII, no: 2, s. 210.

⁷⁰ Trimmingham, J. Spencer, *The Sûfî Orders in Islam*, Oxford University Press, London-New York 1973, s.94; Buehler, Arthur F., *Sûfî Heirs of the Prophet*, University of South Carolina Press, USA 1998, s. 59.

⁷¹ Spuler, Bertold, "The Mongol Period" *The Muslim World-A Historical Survey*, trans. F.R.C. Bagley, Leiden E. J. Brill 1960, Part II. s. 236; Tabîbî, Abdülhakim, *Tarih-i Muhtasar-ı Herat der Asr-ı Timuriyân*, Tahran 1368, s. 54; Marçais, Georges, "Ribat", *İA*, Ankara 1978, c. IX, s. 734.

⁷² Bu sûfinin Ahmed-i Câmî'nin rûhâniyetinden feyz alan Üveysî bir sûfi olduğu ve 791 Muharremi'nde (1388) vefat ettiği bilinmektedir. Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s.320-322. Hayatı hakkında bkz. Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, ter. Lamiî Çelebi, Ma'rifet yay., İstanbul 1980, ss.566-569.

⁷³ Tosun, Necdet, "Timur ve Timurlular'ın Tasavvuf Ehli ile Münasebetleri", *Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, ed. Abdulvahap Kara-Ömer İşbilir, yay. Doğu Kütüphanesi, İstanbul- 2007, s.410. Timur (Nakşî sûfileri gibi) daha birçok sûfi ile yakın dostluklar içerisinde bulunmaya gayret ederken (Kübrevî sûfiler gibi) bazı şeyhleri de sorun olarak görmüştür. Timur'un döneminin sûfileriyle olan ilişkileri konusunda detaylı bilgi için bkz. Tosun, "Timur ve Timurlular'ın Tasavvuf Ehli ile Münasebetleri", *Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, ss.407-419.

⁷⁴ Örneğin, Timur'un Bursa'yı zaptından sonra Emir Sultan'ın da esir edildiğini görüyoruz. Bu arada Molla Fenârî de Timur'un huzuruna çıkarılmıştır. Kayıtlar, Timur'un onlara çok saygı gösterdiğini ispatlamaktadır. Hatta Emir Sultan'ı kendi memleketine götürmeyi istemiş fakat şeyhin itirazı ile karşılaşmıştı. Timur'un fethettiği yerlerdeki sûfilere gösterdiği saygı için bkz. Çoruh, Şinasi, *Emir Sultan*,

Timur'un, Kert Hükümdarı Gıyaseddin Pîr Ali'den Herat'ı teslim almasının akabinde Zeynüddîn-i Hâfî⁷⁵ ile Timur'un karşılaşması kaynaklarda şöyle geçmektedir: “Timur, Horasan kasabalarından Hâf adındaki kasabada ekâbir-i meşâyihden âlim, âmil, kâmil, fâdil, zâhir kerâmet sahibi ve apaçık velâyete malik, Şeyh Zeynüddîn Ebu Bekir namı şeyhin (varlığının) haberini alıp⁷⁶, ziyaret amacıyla gidip şeyhin huzurunda kendini arz edince, şeyh kesinlikle hiçbir şey söyleyip telaffuz etmedi. Ama Timur gelip şeyhin ayağını öpmeye kalkışınca şeyh de mübarek elini Timur'un arkasına koyup rıfk ile muamele etti. Ondan sonra Timur başını kaldırıp şeyhle konuşmaya başlayarak: - Niçin zamanın padişahlarına adaletli ve insaflı olsunlar ve Allah'ın kullarına cevâ ve cefâ etmesinler diye tenbih etmezsiniz, dedi. Şeyh de: - Tenbih ettik ve yolunu bildirdik, mütenebbih olup (öğütleri) tutmadıkları için üzerlerine (seni ve ordunu) musallat ettik, diye cevap verince, Timur şeyhin bu sözüyle kendisinin işaret edildiği anlamını çıkararak; cihangir olacağına tevîl edip sevinerek şeyhin meclisinden ayrıldı.”⁷⁷ Timur, zaman o müjdeyi gerçekleştirdiği için hocalara hele kerâmet ehli olarak tanınan kimselere candan muhabbet göstermiştir.⁷⁸ Timur, bundan sonra Sultan Gıyaseddin'i alıp Semerkand tarafına gitmiştir. Daha önce verdiği yeminin korunması için, Semerkand'a vardıklarında Gıyaseddin'i açlık azabıyla nimet-i hayattan me'yûs etmiştir.⁷⁹

Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul trz., s. 182; Rafiqi, Abdul Qaiyum, *Sûfizm in Kashmir from The Fourteenth to The Sixteenth Century*, Bharatiya Publishing House, Varanasi India New Delhi trz., s. 33.

⁷⁵ Sâmi ve Yezdî Timur'un bu esnada görüştüğü şeyhin ismini Şeyh Zeynüddîn Ebu Bekir-i Tâiebâdî (ö.791/1389) olarak vermiştir. Sâmi, *Zafernâme*, ter. Necati Lugal, s.85; Yezdî, *Zafernâme*, c.I, s. 249. İbn Arabşah'a göre ise bu isim Zeynüddîn-i Hâfî'dir. İbn Arabşah, *Acâibü'l-Makdûr fî Ahbari Teymûr*, Kahire 1285, s.20; Aka, *Mirza Şahrûh ve Zamanı*, s.12. Bu görüşme esnasında Zeynüddîn-i Hâfî'nin yirmi beş yaşında bir genç olması, Tâiebâdî ihtimalini artırmaktadır. Ancak Timur'un bu görüşmesinin, Herat'ın Tâiebâd Kasabasında gerçekleşmiş olduğu rivâyeti (Tosun, “Timur ve Timurlular'ın Tasavvuf Ehli ile Münasebetleri”, *Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, s.410.) olduğu gibi yukarıda da zikrettiğimiz gibi Hâf Kasabasında olduğu şeklinde rivâyetler de vardır. Bu durum Hâfî ismini de Tâiebâdî ismini de mümkün kılmaktadır. Aslında önemli olan görüşülen şeyhin hangisi olduğu değil; Timur'un bir şeyhe göstermiş olduğu azamî hürmet ve saygı ile onun tavsiyelerine hayatında yer vermesidir.

⁷⁶ Necdet Tosun, Timur'un önce Şeyh Zeynüddîn'in varlığını haber alınca bir adamını tekkeye yollayarak onu davet ettiğini, şeyhin ise “Benim Timur ile bir isim yok, onun bizim ile bir işi varsa tekkemize gelsin” cevabını verip gelmeyince Timur'un onun ziyaretine gittiğini nakleder. Tosun, “Timur ve Timurlular'ın Tasavvuf Ehli ile Münasebetleri”, *Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, s.410.

⁷⁷ Nazmîzâde Efendi, *Târîh-i Timurlenk*, yay. Cerîdehâne, 1277, ss. 21- 22. Timur'un bu tekkeden ayrıldıktan sonra şöyle dediği nakledilir: “Kucakladığım herkes titrerdi, Mevlana Zeynüddîn Ebu Bekr'i kucaklayınca ben titredim.” İsfizârî, Muînüddîn Muhammed Zemcî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Evsâfi Medîneti Herat*, (nşr. M. İshak), Kalkûta 1380, c.I, s.171; Necdet Tosun, “Timur ve Timurlular'ın Tasavvuf Ehli ile Münasebetleri”, s. 411. Bu olaydan sonra Timur'un manevî koruyucu olarak kabul ettiği üçüncü şahıs Şeyh Zeynüddîn Ebu Bekir olmuştur. Diğer ikisi; Şemsüddin Kular ve Seyyid Bereke'dir. Wilhelm Barthold, *Wilhelm Uluğ Beg ve Zamanı*, çev. İsmail Aka, TTK, Ankara 1997, ss. 20-21.

⁷⁸ Tan, *Timurlenk*, s.57.

⁷⁹ Nazmîzâde Efendi, *Târîh-i Timurlenk*, s. 22.

Timur (ö.17 Şaban 807/18 Şubat 1405), sonraki zamanlarda da Zeynüddîn-i Hâfî'yi yanına davet ederek ona saygı göstermiştir⁸⁰ Timur'un şeyhleri ziyaret ettiğine dair diğer bir örnek de Horasan'ın meşhur şeyhlerinden Şemseddin-i Fahurî⁸¹ ile ilgilidir. Timur, adı geçen şeyhi ziyaret ederek kendisine bir keçi hediye götürmüştür. Şeyh Fahurî'nin huzurunda diz çöküp edeble oturan Timur, arzu ettiği şeyler için Şeyh'ten dua etmesini istemiş, Şeyh de bu isteğini kabul ederek Timur için dua etmiştir.⁸²

Yani, Timur için her ne kadar Cengiz yasaları, İslâm yasalarından, diğer bir deyişle şerîattan daha önce gelse de, Timur, tamamen müslümanlıktan uzak bir kişi değildi. Din adamlarına saygıda kusur etmez ve onların nasihatlerini dinlerdi. Ama bir yandan da İslâm dinini kendi siyasî amaçları için iyi bir şekilde kullanır ve yaptıklarına dinî bir meşruluk verirdi.⁸³

Timur'un, şeyh ve âlimlere, onların halk üzerindeki nüfuzlarından istifade etmek için saygı ve hürmette bulunduğu iddiası bulunmakla birlikte; bu yaklaşım tarzının gerçekten de onun halk arasındaki itibarını artırdığı söylenebilir. Bununla birlikte, Timur'un bu saygısındaki samimiyetini gösteren birçok örnek de vardır.⁸⁴ Timur'un hürmet gösterdiği bu manevî liderlerden Hoca Ahmed-i Yesevî (ö.562/1167)'nin önemli bir yeri vardır. Timur, 800/1397 yılında, çoğunlukla elçileri kabul ettiği Dîlgûşâ Sarayı'nı inşa ettirdikten sonra,

⁸⁰ Sâmi, *Kâmusu'l-A'lâm*, c.IV, s.2444.

⁸¹ İbn Arabşah, bu şeyhin adını Şemseddin Ebu Bekir Hâfî olarak vermektedir. İbn Arabşah (1986), *Acâibü'l-Makdûr*, s. 70. Ayrıca bkz. Yüksel, "Arap Kaynaklarında Timur", *Bilig*, s.123.

⁸² İbn Arabşah (1986), *Acâibü'l-Makdûr*, s. 70-71; İbn Hacer, *İnbâ' ü'l-Gumr*, c. I, s. 17; Yüksel, "Arap Kaynaklarında Timur", *Bilig*, s.108.

⁸³ Yüksel, "Arap Kaynaklarında Timur", *Bilig*, s. 108.

⁸⁴ Timur'un başarılarının altında dönemin manevî liderlerinden Şeyh Zeynüddîn-i Tâiebâdî (ö.791/1389), Şemsüddin Külâl (ö.771-72/1370-71) ve Seyyid Bereke (ö.?) gibi dervişlere gösterdiği hürmetin yattığı da ileri sürülmüştür. Emir Külâl'in mürîdi olduğu da nakledilmektedir. Vefatı öncesi düşündüğü Çin seferinin sebeplerinden birisinin, buradaki putperest yönetimin Müslümanlara zulmetmeye başlaması gösterilir. Timur'un samîmiyetinin en büyük ispatlarından birisi de, vasiyeti üzerine vefatından sonra yüzü Seyyid Bereke'nin yattığı tarafa gelecek şekilde, onunla aynı türbeye gömülmesidir. Timur saltanatına olumsuz tesir etmeyecek şekilde sûfilere hürmetini devam ettirmiştir. Tersî olduğu durumlarda, problem gördüklerini uzaklaştırmıştır. Kübrevîyye'den Seyyid Ali Hemedânî (ö.786/1385) buna örnek verilebilir. Barthold, Wilhelm, *Four Studies on Central Asia*, trans. V. and T. Minorsky, Leiden E. J. Brill 1963, ss. 19, 21-22, 49; Gencosman, M. Nuri, "Takdim Yazısı", *Baharistan*, MEB, İstanbul 1990, s. 9; Kiyânî, Muhsin, *Tarih-i Hankâh-i der İran*, Kitabhâne-i Tahuri, Tahran 1990, ss. 504-506; Algar, Hamid, "Political Aspects of Naqshbandi History", ed. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, Thierry Zarcone, Institut Français d'études Anatoliennes, İstanbul et les Editions Isis, İstanbul-Paris 1990, s.124. ayrıca bkz. Haksever, Ahmet Cahid, "XV. Yüzyıl Bir Türk Sufisi Yakub-ı Çerhî", Doktora Tezi, *AÜSBE*, Ankara 2007, s.23.

Taşkent taraflarına doğru çıkarak, Ceyhun Irmağı'nı geçip, Hoca Ahmed-i Yesevî'nin mezarını ziyaret için Yesî'ye gitmiş ve buraya büyük bir imâret yapılmasını emretmiştir.⁸⁵

On beşinci yüzyılın ortasında, merkezî Asya'da sûfî şeyhleri aşırı derecede etkili olmuş, onların manevî prestij ve dinî otoritesi siyasî ve iktisâdî güce de dönüşmüştür. Bu çevrede, Nakşibendî Tarîkatı etkinlik alanını hızlıca geliştirmiş, bu gelişim Bahâeddîn-i Nakşibend (718-791/1318-1388) ve onun halefi Hoca Ubeydullah-ı Ahrâr (ö.29 Rebiülevvel 895/19 Şubat 1490) zamanında zirvesine uzanmıştır.⁸⁶

Sünnî tarîkatların en yaygını Nakşibendîlik idi. Ancak, sadr, şeyhülislam, kadı ve müderris gibi devlet hizmetindeki görevliler ile halk kitlelerinin temsilcileri olan tarîkat dervişleri ve özellikle de Nakşibendî şeyhleri arasında mücadele eksik olmamıştır. Diğer İslam ülkelerinde Kelâmcılar şerîatın tam olarak tatbikini takip ettikleri halde, dervişler ve tasavvuf ehli buna karşı çıkarak, daha serbest düşünceyi savunurlarken, Türkistan'da ve Horasan'da bunun tamamen aksi ile karşılaşırız.⁸⁷

Timur (ö.17 Şaban 807/18 Şubat 1405), Anadolu'yu fethettikten sonra, her akşam şeyhlerle, bilginleri huzurunda tartışmaları için toplamıştır.⁸⁸

Hâfî devrinin hükümdarlarından Timur'un oğlu Şahruh (ö.850/1447) da, âlimlere hürmet gösterdiği gibi, onların türbelerine de önem verirdi. Bizzat kendisi Hoca Velid'in mezarını her Çarşamba günü yağmur ve kar demeden ziyaret eder, muntazam olarak fukarâya yardımda bulunurdu.⁸⁹

⁸⁵ Timur, Hoca Ahmed-i Yesevî'nin (ö.562/1167) mezarını ziyaret için Yesî'ye gittiğinde Yesevî'ye hürmet olarak onun kabri üzerine, oradaki dervişler ve gelecek misafirler için müstemilatlı bir imâret yapılmasını emretmiştir. Büyük bir kubbe ile iki minare ve çok sayıda sofalar, hücreler ve kümbetlerden oluşan muhteşem bina iki yılda tamamlanmıştır. Eser Orta Asya'nın halen en çok saygı gösterilen yerlerinden biri olup son dönemlerde Kazakistan hükümetince restore edilmiştir. Köprülü, Fuad, "Ahmed Yesevî", *İA*, İstanbul 1978, c.I, s.211; Bennigsen, Alexandre - Lemerrier, Chantal, *Sûfî ve Komiser, Rusya'da İslam Tarikatları*, çev. Osman Türer, Akçağ Yay., Ankara 1988, ss. 85, 256; Deweese, Devin, "The Mashâ'ikh-ı Turk and Khojagan", *Journal of Islamic Studies*, July 1996, c. VII, no: 2, s. 181; Aka, *Timurlular*, s.163. Ayrıca bkz. Haksever, "Yakub-ı Çerhî", *AÜSBE*, s. 23.

⁸⁶ Zelkina, Anna, *In Quest For God and Freedom*, Hurs& Company, London 2000, s.82.

⁸⁷ Aka, *Timur Devleti*, s.135.

⁸⁸ Roux, *Aksak Timur İslamın Kutsal Savaşçısı*, s. 227.

⁸⁹ Asilüddin Vaiz, *İsmail Hakkı Bey'in Hususi Kütüphanesi'ndeki yazma*, vr. 59a; bkz. İslam Ansiklopedisi, MEB, c.V/1, İstanbul 1950, s.438.

Hâfî'nin Timur üzerindeki manevî otoritesinin bir örneğinin veliahdı Şahruh için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.⁹⁰ Çünkü o, Şahruh ile Tebriz Sultanı İskender arasında olması muhtemel bir savaşı önlemiştir. Aynı şekilde devrin önde gelen idarecilerinden Kıvâmüddin Sincanî (ö.25 Zilhicce 819/13 Şubat 1417) ile yazışmalarda bulunmuştur.⁹¹ Bütün bunların, Hâfî'nin dönemin idarecileri üzerindeki manevî tesirini gösterir nitelikteki önemli örnekler olduğunu düşünüyoruz.

Hâfî, Timur'un vârisi Hükümdar Şahruh'tan övgüyle bahsetmiştir. “*Cengizhan neslinden Şahruh Bahadır Sultan, ilhâd ve ibâhât ehline karşı mücadele göstermiştir*” diyerek, Ona itaat etmenin herkesin üzerine vacip olduğunu söylemiştir. Bunun yanında “*Şahruh Bahadır Sultan halkın mezhebine yardım etmiştir*” diyen müellifimiz, Şahruh zamanında, Müslümanlığın ve İslam'ın yayıldığına, iman esaslarının kanunlarının yaygınlaştığına, “*Zındıka ve İlhâd*” mezhebinin itikadî fesatlarına karşı gelindiğine de vurgu yapmıştır.⁹²

XV. yy'ın ikinci yarısında da hükümdarlar hâkimiyeti ele geçirmek veya hâkimiyetlerini devam ettirebilmek için, din adamlarına daha fazla rağbet etmeye başlamışlardır. Örneğin; Mirza Abdüllatif, Ebu Said ve oğlu Sultan Ahmed, şiddetle şerîatın tesiri altında kalmışlardır. Sultan Ahmed ise gençliğinde, zamanın tanınmış Nakşibendî şeyhlerinden Hoca Ubeydullah Ahrar'ın mürîdi olup devamlı onun yanında bulunmuştur.⁹³

⁹⁰ Batılı bazı araştırmacılar Hâfî'nin manevî otoritesini eserlerinde dile getirmiştir. Örneğin; Manz, Hâfî'yi “*Şahruh döneminin Herat'taki büyük manevî şahsiyetlerinden birisi*” olarak tanımlarken (Manz, Power, Politics and Religion in Timurid Iran, s.188), Lawson da, benzer ifadelerle Onun Herat'ın önemli bir şeyhi olduğunu ortaya koymuştur (Lawson, Todd, *Reason and Inspiration in Islam*, I.B. Publishers, The Institute of Ismaili Studies London-2005, s. 301).

⁹¹ Lamiî, *Nefahât*, ss. 563-564; Nevâyî, Ali Şîr, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, haz. Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1979, ss.318-319. Emir Kıvâmüddin Sincanî'nin hayatı hakkında bilgi için bkz. Lamiî, *Nefahât*, ss.563-565.

⁹² Hâfî, Zeynüddin Ebu Bekir b. Muhammed, *Menhecü'r-Reşâd*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, kyt. no: 002829, vr. 6b- 7a.

⁹³ Aka, *Timur ve Devleti*, s.106.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZEYİNİYYE’NİN KURUCUSU

ZEYNUDDİN-İ HÂFÎ’NİN HAYATI

Bu bölümde, müellifimiz Zeynüddîn-i Hâfî’nin hayatını, eserlerini ve tesirlerini elde ettiğimiz kaynaklar ışığında ele almaya çalışacağız.

A- HAYATI

Yetiştirdiği çok sayıda mürid ve eserleriyle, tasavvuf dünyasında büyük bir şöhrete ve tesire sahip olan Zeynüddîn-i Hâfî’nin hayatını öncelikle adı ve doğum yerinden başlayarak ayrıntı bir biçimde ele almak istiyoruz.

a- Adı ve Doğum Yeri

Zeyniyye Tarîkatı’nın bânîsi olan Zeynüddîn-i Hâfî’nin tam künyesini, Sehavî detaylı bir şekilde şöyle vermektedir: *Zeynüddîn Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali Ebû Bekir el-Hâfî el-Herevî el-Hanefî*.⁹⁴ Müellifin kendi eserlerinden tespit ettiğimiz kadarıyla, tam künyesinin yazılışında, sadece bazı nüânslar söz konusudur. Örneğin; **“Menhec”, “Âdâb”** ve **“Silsiletü’t-Tarîk”** eserleri ile **“Vasâyâ”**nın Köprülü nüshasında, *Zeynü’l-Hâfî* diye çağrılan, *Vâfî Ebû Bekir b. Muhammed b. Muhammed b. Ali* şeklinde verilirken,⁹⁵ **“Risale der Ma’rifet-i Tevbe”**de; *Zeynüddîn Hâfî Ebû Bekir b. Muhammed b. Muhammed* olarak⁹⁶, **“Mühimmât”**ta ve **“Vasâyâ”**nın Hacı Selim Ağa nüshasında; *Hâfî* diye meşhur, *Zeynüddîn Ebû Bekir b. Muhammed b. Ali* şeklinde⁹⁷, **“Hâşiye fi’t-Tasavvuf”** adlı

⁹⁴ Sehâvî, *ed-Dav’ul-Lâmi*, c. IX, s. 260.

⁹⁵ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 3a; *Âdâbün fi’s-Sülûk*, vr. 91a; *Silsiletü’t-Tarîk*, vr. 59b; *el-Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Köprülü Kol., vr. 23a.

⁹⁶ Hâfî, *Risâle der Ma’rifet-i Tevbe*, vr. 17b.

⁹⁷ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 72b; *el-Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Hüdâyî Efendi Kol., vr. 69b.

eserinde; *Zeynü'l-Hâfî* diye çağrılan, *Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed* olarak⁹⁸, “*Reyhânu'l-Kulûb*”da; *Zeynüddîn Hâfî* diye çağrılan *el-Vâfî Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed b. Ali* şeklinde,⁹⁹ “*Vasâyâ*”nın Tahir Ağa nüshasında ise *Zeynüddîn Hâfî* diye çağrılan *Ebû Bekir Muhammed b. Ali* şeklinde geçmektedir.¹⁰⁰

Hâfî, 15 Rebiülevvel 757/ 19 Mart 1356’de¹⁰¹ Horasan bölgesinin Bûşenc ile Zevzen arasında yer alan Hâf şehrinde doğmuştur.¹⁰² Kendisine *Hâfî* denilmesi de doğduğu bu şehre nispetledir. Ayrıca, vefat yeri Herat’tan dolayı da, *Herevî* denilmiştir.

Kaynaklarda Hâfî’nin ailesi ve çocukluğu hakkında çok detaylı bilgiye ulaşılamamaktadır. Bununla birlikte, ailesi hakkında edindiğimiz bilgiler şöyledir:

b- Ailesi

Müellifin ne zaman evlendiğine dair her hangi bir malumatımız olmasa da, eşinin ve çocuklarının isimleri hakkında bazı bilgilere sahibiz.¹⁰³ Hâfî’nin eşinin adı; *Fâtıma Cânî Hân* olup *Melik İhtiyârüddin es-Selûmedî*’nin kızıdır.¹⁰⁴ “*ed-Dav’u-Lâmi*”de Hâfî’nin *İbrahim*, *İsmail* ve *Muhammed* isminde üç çocuğu olduğu nakledilmektedir.¹⁰⁵ Hâfî 824/1421’de Kâhire’ye gittiğinde, yanında bulunan oğullarından birisi *İsmail*¹⁰⁶, diğeri ise *İbrahim*’di.¹⁰⁷

⁹⁸ Hâfî, *Hâşiye fi’t-Tasavvuf*, vr. 93a.

⁹⁹ Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr. 15a.

¹⁰⁰ Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tahir Ağa Kol., vr. 72a.

¹⁰¹ Hâfî, *İcazetname-i Kudsî*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Kol., kyt. no: 1019, vr. 31b. Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu’cemü'l-Müellifin*, Mektebetü'l-Mesnâ, Beyrut- trz., c.XI, s.214; Carl, Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Zweiter Band, Leiden, E.J. Brill, 1949 s. 265.

¹⁰² Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâikü’ş-Şekâik, Şekâik-i Nu’mâniyye ve Zeyilleri*, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989, s.91; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, yay., Seha Neşriyat, İstanbul 1391, c.I, s. 269; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A’lâm*, c.IV, s.2444; Kissling, Hans Joachim, “Einiges über den Zejnîje Orden im Osmanischen Reiche”, *Der Islam*, c.XXXIX, 1964, s. 150; Norris, H.T., *The Mir’at al-Talibin, By Zain Al-Din al-Khawafi of Khurasan and Herat*, BSOAS, 53/1, 1990, London, s.57; Manz, *Timurid*, s. 229.

¹⁰³ Reşat Öngören’in “*Tarihte Bir Aydın Tarîkatı Zeynîler*” (İnsan Yay., İstanbul 2003) adlı eserinde, Pakistan’ın Genvbahş Kütüphanesi’nde bulunan Arapça bir vakfiyeden (“*Vakıfnâme-i Zeynüddîn Ebû Bekir Hâfî*”, *Mişkât*, XXII (1989), yay., Mahmud Fâdıl Yezdî Mutlak, ss. 187-200) naklettiği bilgiler özellikle Hâfî’nin ailesi ve tarikat hizmetleri konusunda bizim için ufuk açıcı olmuştur. Bu araştırmamızın söz konusu kitabında, Hâfî’nin halifeleri ve Zeyniyye Tarîkatı hakkında verdiği malumatlardan da oldukça müstefid olduğumuzu belirtmek isteriz.

¹⁰⁴ Hâfî, *Vakıfnâme*, s. 197. Ayrıca bkz. Öngören, *Zeynîler*, ss.27-28.

¹⁰⁵ Sehâvî, *ed-Dav’ul-Lâmi*, c.IX, s.260.

¹⁰⁶ Sehâvî (ö.902/1496), Hâfî’nin bu oğlu hakkında daha fazla bilgi vermemektedir. *Aynı eser*, c.II, s.295.

“*Nesâyim*”de ise *Yahya* adında bir oğlundan bahsedilmektedir. Şeyh Yahya, çok fazla zühd ve takvâ sahibi bir kişiydi. Aynı zamanda az konuştuğu da söylenir. Şeyh Yahya, Nevâî'nin ifade ettiğine göre mürîd yetiştirmekle iştigal etmemiştir.¹⁰⁸ Şeyh Yahya'nın kimden icâzetli olduğu belirtilmemiştir. Buna göre, büyük bir ihtimalle mürşîdinin babası olduğu düşünülebilir. “*Zeynüddîn Vakıfnâmesi*”nde, Hâfî'nin diğer aile ferdleri de geçmektedir. Burada Şeyh Yahya'nın tam adı *Nizameddin Yahya* olarak verilmiştir. Diğer çocuklarının isimleri şöyledir: *Nureddin Muhammed*, *Burhaneddin İbrahim*, *Şihabüddin İsmail*, *Âişe*, *Fâtıma* ve *Mübâreke*'dir. Zeynüddîn-i Hâfî'nin, bir de *Mevlânâ Mahmud-ı Hâfî*, isminde bir torunundan bahsedilmektedir.¹⁰⁹ Ancak bu torunun hangi çocuğundan olduğu konusunda bir bilgiye ulaşamadık.

Hâfî'nin ailesinden kaynaklarda geçen diğer bir torununun adı da *Zeynüddîn*'dir. Herat'ta doğan bu âlim yine orada yetişmiştir. Zamanın âlimlerinden Nuruddîn Muhammed el-Hâfî'den ilim öğrenmiş ve onunla önce Kandahar'a, sonra da Kâbil'e yolculuk yapmıştır. Torun Zeynüddîn (ö.940/1533) de dedesi gibi meşhur bir âlim olarak, yaşadığı devirde itibar görmüştür. Hind Moğol İmparatorluğu'nun kurucusu Bâbü'r'ün (ö.937/1530)¹¹⁰ onu kendisine yakın tutmaya çalıştığı ve onunla dostluk kurduğu rivâyet edilir. Bâbü'r, onu yanına alıp Hindistan'a götürmüş ve ona *yüce danışmanlık* görevi vermiştir. Torun Zeynüddîn ile Medine'de de kalan Bâbü'r, onun için büyük bir medrese ve geniş bir cami yaptırmıştır. 940/1533'de yılında vefat eden Zeynüddîn, kendisi için yapılan medreseye defnedilmiştir.¹¹¹ Bâbü'r'ün meşhur eseri, “*Tabakât-ı Bâbü'rî*”yi Farsçaya tercüme eden de odur.¹¹²

¹⁰⁷ Aynı eser, c.I, s.35.

¹⁰⁸ Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s.408.

¹⁰⁹ Gross, Jo-Ann- Urumbaev, Asom, *The Letters of Khwaja 'Ubayd Allah Ahrar and his Associates*, Brill Academic Publisher, September 2002, s.301, (467, 473. Mektup). Hâfî'nin ailesinden bahseden kaynaklarda, adı geçen şahıs, Hâfî'nin oğulları arasında gösterilmemektedir. Bu kişinin Hâfî'nin torunu veya başka bir yakını olduğu ihtimali de dikkate alınmalıdır.

¹¹⁰ Bâbü'r'ün hayatı hakkında kısaca şunlar söylenebilir: 6 Muharrem 888/ 14 Şubat 1483'de Fergana'da doğdu. Babası Timur'un torunlarından Fergana Hâkimi *Ömer Şeyh*, annesi Cengiz'in torunlarından *Yûnus Han'ın kızı Kutluğ Nigâr Hanım*'dir. Bâbü'r'ün çocukluğu hakkında fazla bilgi yoktur. 9 Haziran 1494'te henüz on iki yaşında iken Fergana hükümdarı olmuştur. Bâbü'r, kurduğu devlet ve tarihte oynadığı rol bakımından Türk Tarihi'nin önde gelen simalarından biridir. Batılı yazarlar, o devirde pek az hükümdarda görülen meziyetleri şahsında toplamış olan Bâbü'r'e hayrandırlar ve başka hiçbir kahramanın kendisini, onun “*Bâbü'r-nâme*”sindeki kadar güzel tasvir edemediği kanaatindedirler. Bâbü'r'ün hayatı, seferleri ve edebî kişiliği ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz. Konukçu, Enver, “*Bâbü'r-nâme*”, *DİA*, İstanbul 1991, c.IV, ss. 395-396.

¹¹¹ el-Hasenî, Abdülhay b. Fahreddin, *Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi'i ve'n-Nevâzır*, (yay. Dairetü'l-Meârifü'l-Osmaniyye), Haydarâbad 1374/1954, c.IV, s.120.

¹¹² Akün, Ömer Faruk, “*Bâbü'r-nâme*”, *DİA*, İstanbul 1991, c.IV, s. 406; Kissling, *Zejnîje-Orden*, s. 152.

c- Tahsili ve Yetişmesi

İlim tahsiline, önce zâhirî ilimlerden başlayan Zeynüddîn-i Hâfî, bu amaçla birçok yere seyahatlerde bulunmuştur. Örneğin, Memleketi olan Horasan’dan başka Mâverâünnehir, Irak, Azerbaycan, Şam, Mısır ve Hicaz, bunlardan bir kısmıdır.¹¹³ Ayrıca bu yerler arasında seyahati esnasında “*el-Vasâyâ’l-Kudsiyye*”yi yazdığı¹¹⁴ ve Abdullatif-i Kudî (ö. 856/1452) ile tanıştığı yer olan Kudüs’ü de eklemek gerekir.

Zeynüddîn-i Hâfî, İran ve Orta Asya’yı ziyaret etmesine rağmen, hayatının ikinci kısmını Mısır ve Arap Dünyasında geçirmiştir.¹¹⁵ Bulunduğu yerlerde, Sadr Ebu’l-Berekât Ahmed b. Nasrullah-ı Kazvînî, Celâlüddin Fazlullah et-Tebrîzî, Ebu Tahir Ahmed el-Hocendî el-Medenî, İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429)¹¹⁶, Zeynüddîn-i Irakî (ö. 806/1404)¹¹⁷ gibi dönemin önemli ilim erbâblarından icâzet almıştır.¹¹⁸ Şihâbüddin-i Seyrâmî ve Seyyid Şerîf Cürânî’den 816/1413¹¹⁹ ise ders okumuştur. Bunun yanında Şihâbüddîn Bistâmî, Şerîfüddîn-i İskenderî, Zeynüddîn Ebu Bekir Tâyebedî, Şihâbüddin Ahmed Gaznevî¹²⁰, gibi şeyhlerin sohbetlerine katılıp feyz almıştır.¹²¹ Zeynüddîn-i Hâfî, bir eserinde, yukarıda adı geçen şeyhlerden, âlim ve ârif bir zat olarak tanımladığı ve yüz seneden fazla ömür sürdüğünü belirttiği Şihâbüddin Ahmed Gaznevî’yi bidâyet devrinde, İskenderiyye’de iken ziyaret edip

¹¹³ Sehâvî, *a.g.e.*, c.IX, s.260; Emir Seyyid Abdullah, *Mezârât-ı Herât*, yay., Fikri Selçukî, Kâbil 1344, s. 88; Manz, Beatrice Forbes, *Power, Politics an Religion in Timurid Iran*, Cambridge Uni. Press 2007, s.229; Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Felsefesi*, Ankara, 1989, s.69; Öngören, *Zeynîler*, ss.14-15.

¹¹⁴ Hâfî, *el-Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tahir Ağa Kol., vr. 72a.

¹¹⁵ Norris, *Mir’at*, s. 59.

¹¹⁶ *ed-Dav’ul-Lâmi*’de, İbnü’l-Cezerî’nin talebesi Mansûr b. Hasan’ın (ö. 860/1456) anlatıldığı yerde, Hâfî’nin, Kâhire’de iken İbnü’l-Cezerî tarafından övüldüğü kayıtlıdır.

”يا صاح عرج نحو خاف تجد • زينا يضاهي بشراً الحافي •

”حبراً لدا في غره قدوة • فاعجب لهذا الظاهر الخافي •” bkz. Sehâvî, *a.g.e.*, c.X, s.170.

¹¹⁷ Hâfî, bu zattan Medine’de iken Nevevî’nin “*Erbâin*”ini okumuştur. *Aynı eser*, c.IX, s.260.

¹¹⁸ *Aynı eser*, c.IX, s.260-61.

¹¹⁹ Bu müfessirin hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerîf Cürânî ve Arap Dilindeki Yeri*, yay. İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1984, 83-171.

¹²⁰ Sehâvî, bu zatın adını Şihâbüddin Ahmed -i Fernevî olarak vermektedir (Sehâvî, *ed-Dav’ul-Lâmi*’, c.IX, s.260). “*Gaznevî*” isminin sehven “*Fernevî*” olarak yazılmış olabileceğini düşünmekteyiz.

¹²¹ *Aynı eser*, c.IX, s.261; Lâmiî, *Nefahât*, s. 438.

sohbetine katıldığını ve ondan feyz dolu dersler aldığını dile getirmektedir.¹²² En az üç kez İskenderiyye'ye gittiği eserlerinden anlaşılan Hâfî, ikinci gidişinde Şeyh Şerif Hasenî ile üçüncü gidişinde ise babasının yerinde pôst-nişîn olan oğluyla görüşmüştür.¹²³

Ayrıca Tebriz'deyken, Kemal-i Hocendî ve İsmail Sîsî'den de maneviyat dersleri almıştır.¹²⁴ Buradan da Kâhire'ye geldiğinde, Nuruddin¹²⁵ Abdurrahman b. Muhammed eş-Şebrîsî ile buluşarak sohbetinde bulunmuş ve ondan telkîn-i zikir alarak tarîkine girmiştir.¹²⁶ Bunlara ilaveten **“Reşahat”**ta, Hâfî'nin Mısır'da iken Yakub-ı Çerhî'yle (ö.851/1447) beraber Mevlânâ Şihâbüddin-i Şirvânî'den de ders aldıkları ifadesi yer almaktadır.¹²⁷

Rivâyet edildiğine göre Hâfî, Tebriz'deyken önce Kemal-i Hocendî'ye bağlanarak hizmetine girmiştir. Ama kendisinde yeni bir mürşîd arama ihtiyacını hissetmesi üzerine, Şeyh İsmail-i Sîsî'ye mürîdliğe başlamıştır. İsmail-i Sîsî ise Hâfî'yi Mısır'a gitmeye ve Şeyh Nuruddin Abdurrahman-i Mısırî'ye uymaya ikna etmiştir.¹²⁸ Böylece, tasavvuf eğitiminin önemli bir bölümünü ve çok değerli icâzetini aldığı Şeyh Nureddin Abdurrahman-ı Mısırî'ye intisâb etmiştir.¹²⁹ Hâfî, bir Suhreverdi şeyhi olan bu mürşîdinin yanında yetişerek hilafeti elde etmiştir.

Hâfî'nin Abdurrahman-i Mısırî'ye intisâbı öncesinde bu iki sûfî arasında yaşanan diyalog oldukça dikkat çekicidir. Zeynüddîn-i Hâfî, şeyhe mürîd olma isteğini belirttiği zaman şeyhi ona; *“Sen ilimde önde giden bir imamsın; ben ise fakîr bir dervişim.”* diyerek veya buna benzer bir karşılık vererek, onun bu isteğini geri çevirir. Buna cevaba rağmen Hâfî bu isteğini daha ısrarlı bir şekilde tekrar eder. Şeyhin yine mürşîdlikten kaçınması üzerine, Hâfî şeyhine hitâben; *“Allah'ın önünde durduğum zaman Ona, Ya Rabbim, ben muhakkak ki Sana*

¹²² Hâfî, bu şeyhle musâfaha yapmıştır. Hâfî, *“Silsiletü't-Tarîk ve Lübsü'l-Hırka ve'l-Musâfaha”*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Ahmed Kol., kyt no: 243, vr. 58a-b.

¹²³ Hâfî, *Silsiletü't-Tarîk*, vr. 58b- 59a.

¹²⁴ Norris, *Mir'ât*, ss.58-59.

¹²⁵ *“ed-Dav'u'l-Lâmi”*de bu şeyhin adı “Nuruddin” yerine “Zeynüddîn” şeklinde yazılmıştır. Sehâvî, *a.g.e.*, c.IX, s.260.

¹²⁶ Hâfî, *“Silsiletü't-Tarîk”*, vr. 58b; Sehâvî, *ed-Dav'ul-Lâmi'*, c.IX, ss.260-261.

¹²⁷ Ali Cevdet, *Reşahât Tercümesi*, Matbaa-i Âmire, 1269, s.80-81.

¹²⁸ Norris, *Mir'ât*, ss.58-59.

¹²⁹ Lâmiî, *Nefahât*, s. 547; Norris, *Mir'ât*, ss. 57-58; Kissling, *Zejnîje-Orden*, s. 150; Leonard Lewisohn, “Muhammad Shîrîn Maghribî” *Sûfî I*, (1988), s. 43; Lewisohn, Leonard, “A Critical Edition of the Diwan of Maghribî,” Ph. D. dissertation, *School of Oriental and African Studies*, University of London, 1988, ss. 75-79. Hâfî'nin İbrahim Sisi ile bağlantısı sadece İbn Kerbelâî'nin XVI. Asır çalışmasında zikredilmiştir. Ancak diğer kaynakların detayları onu doğrulamaktadır. Manz, *Timurid*, s.229.

ulaşmak için irşâdımı istedim. Ama o kaçındı.” dediğim zaman cevabın ne olur?” der. Şeyhi de ona, ilmî bazı meseleler serdederek, “*Falanca kişinin meselesini veya bunun gibi meseleleri öğrenmeyi istemenin (sebebi) nedir? denildiğinde senin cevabın ne olur?*” diyerek mukabelede bulunur. Bunun üzerine Hâfî: “*Beni râzı olunmuş tarîke koyman için, ayrılıp sana geldim*” diyerek boyun eğip teslimiyet gösterir. İşte o zaman şeyhi onu mürîdliğe kabul edip halvete sokar. Günlerce halvette kaldıktan sonra çıkartarak onun irşâd ve telkînine izin verir.¹³⁰

Hâfî, mürşîdi Abdurrahman-i Mısırî’den icâzet aldıktan sonra, irşad faaliyetinde bulunmak üzere, memleketi olan Hâf şehrinin Berâbâd köyüne dönmüş ve burada bir hankâh ile bir ribat yaptırmıştır. Hâfî, 812/1409’da hazırlanıp 830/1427’de tescil ettirildiği anlaşılan vakfiyesinde, bu iki dergâhı kendisinin yaptırdığını belirtmektedir. Ayrıca, Bâherz şehrinin Serbelâ mezrasında da bir tekkenin daha yapılmakta olduğunu bildirmektedir.¹³¹ Bunların dışında “**Vasâyâ**”da ifade ettiğine göre, Nurâbâd Zâviyesi’nde halvete oturduğundan bahsetmektedir.¹³² Hâfî yukarıda adı geçen iki tekke için Herat’ın Dervişâbâd Köyü’nü, Hâf, Bâherz ve Herat’ta bulunan bir kısım mezraa, bağ ve su kanallarını vakfetmiştir.¹³³ Bunların yanında, Abdurrahim-i Rûmî’nin icâzetindeki bilgilerden anlaşıldığı üzere, Dervişâbâd’da da bir dergâh bulunmaktadır.¹³⁴

Yedi günlük son bir halvetten sonra icâzeti yazıp Hâfî’ye veren Abdurrahman-i Mısırî, ona, pek çok övgülerde bulunmuştur.¹³⁵

Abdurrahman-i Mısırî’nin bir kerâmeti, Hâfî’nin kendi ağzından şu şekilde rivâyet edilir: “*Bir gün Şeyh Abdurrahman’ın yazmış olduğu icâzet, Horasan’a dönerken Bağdat’ta*

¹³⁰ Sehâvî, *ed-Dav’ul-Lâmi*, c.IX, s.261.

¹³¹ Hâfî, *Vakıfnâme*, s. 194, ss. 197-198. Ayrıca bkz. Öngören, *Zeynîler*, s.17.

¹³² Hâfî, “*el-Vasâyâ’l-Kudsiyye*”, Tâhir Efendi Kol., vr.50a.

¹³³ Hâfî, *Vakıfnâme*, s. 194. Ayrıca bkz. Öngören, *Zeynîler*, s.17.

¹³⁴ Lâmiî, *Nefahât*, s. 554.

¹³⁵ Bu övgüler Hâfî’nin icâzetinde şu şekilde geçmektedir: “*Halveti, gaybi doğmaları ve fetihleri hak kazanınca Allah’tan istihârede bulundum. Onu yedi günlük muayyen bir halvetle tecrid ettim. Hak Teâlâ, kendi fazlından dördüncü gecede mevhibe kapılarını açtı. Terakkiyatını artırdı. Öyle ki, yüksek derecelerden tevhit hakikatı makâmına ulaştırdı. Yedi günü tamamlamadan, Şühûd-ı cem’de tefrika bağları çözüldü. Yedinci günü tamamlandığında hakikat ehlinin dilinde “cem’u’l-cem” diye isimlendiren zatî ve hakikî tevhit parlamaları kendinde göründü. Şeyh Zeynüddîn, kuvvetli bir istidâda sahip olduğu için hâlâ terakî etmektedir. Ben Cenâb-ı Hak’tan, onu o makâm(lar)ının tamamına erdirmesini, devamlı bekâ ile bâkî kılmasını ve müttakîlere imam yapmasını temenni ederim.*” Bkz. Lâmiî, *Nefahât*, ss. 547-548; Taşköprizâde, Ahmed Isamuddin, *eş-Şekâiku’n-Nu’maniyye fi Ulemâi’d-Devleti’l-Osmaniyye*, (yay. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1985, s.66, s. 72; Mecdî, *Şekâik*, s.91.

kalmıştı. Uzun müddet sonra Horasan'dan Mısır taraflarına dönüyordum. Şeyh, dünyadan gitmişti. Halvethânesine girdim. Orada icâzetnâmemi buldum. Birkaç harften başka bir noksanı yoktu. Halbuki halvethâne iyi korunan bir yer değildi. Üstelik (oraya vardığımda) kapısı da açıktı. O icâzetnâme aslında, bana verdiği icâzetnâmenin müsveddesi miydi? Yoksa velîlik nuruyla benim icâzetnâmemin kaybolacağını ve benim tekrar oraya dönüp geleceğimi bildi de, ona göre yeni bir icâzetnâme mi yazıp oraya koymuştu? Bunu bir türlü kestiremiyordum. Bu iki durumda da, uzun zaman âtıl kalmış halvethanede icâzetnâmemin kalması, onun bir kerâmetiydi.”¹³⁶ Sehâvî, Hâfî'nin Horasan'dan Mısır'a tekrar gidiş sebebini şeyhinin emretmesi olarak açıklamaktadır. Çünkü Abdurrahman-ı Mısırî'ye, Hâfî'nin bir kısım sema' meclislerinde bulunduğu haberi gelir. Bu durumdan hoşnut olmayan şeyh, bir elçi göndererek te'dîb maksadıyla, Hâfî'yi Mısır'a çağırır. Bu çağrı üzerine yola çıkan Hâfî, Mısır'a döndüğünde, şeyhini vefat etmiş olarak bulur.¹³⁷

Bu olay, icâzetnâmenin tarîkatlardaki ehemmiyetini ifade etmesi açısından oldukça önemlidir. Tarîkatlarda icâzetnâmeye bir diplomanın daha ötesinde değer verilmiştir. İcâzetnâmeler olgunluk seviyesine gelen mürîdlere, özel merasimlerle verilmiş ve şeyhin hatırasına saygı gereği de saklanmıştır. Abdurrahman-ı Mısırî'nin, bu icâzetnâmeyi tekrar yazmış olma ihtimali veya da bu icâzetnâmenin oradakiler tarafından korunmuş olması, icâzetnâmeye büyük bir önemin verildiğinin bir kanıtı olarak kabul edilebilir. Ayrıca bu her iki durumda da şeyhinin, Hâfî'nin icâzetnâme için tekrar geleceğini tahmin etmesi, onun Hâfî'ye olan hüsn-i zannından mütevelliddir.¹³⁸

Batılı araştırmacılardan Norris, Hâfî'nin ilk şeyhlerinden Kemal-i Hocendî ile Mısır'da iken başından geçen bir olayı nakletmektedir. Buna göre, Mısır'da kaldığı dönemlerin ilk zamanlarında uzlete çekildiğinde, bir pişmanlık ve tevbe sürecini müteakiben, Zeynüddîn-i Hâfî'de derin bir manevî tecrübe zuhûr eder. Üzüntülü ve tasalı iken, heyecan verici bir vâkıa ile lütuflandırılır. Bir gün Şeyh Kemal Hocendî, onun uzlete çekildiği yerin duvarından kibleye yönelip dışarı çıkarak bu pişman olmuş çırağı teselli eder. Perşembe günü sabah dua ederken, ona “*Fatiha*” ve “*Kaf Suresi*”nin 50. âyetini okuması gerektiğini söyler. Bunu üzerine, ona tam ve mükemmel bir ilham (keşif) vaat edilir. Bu tecrübe, diğer birçok ilahî keşifleri önceden göstermiştir. Hâfî, sadece, onu ortaya çıkarmak için Tebriz'e geri döner ama o sırada Kemal-i Hocendî ölmüş bulunmaktadır. O, onun bir müddet evvel göçmesine,

¹³⁶ Nevâî, *Nesâyim*, s.317; Lâmiî, *Nefahât*, s.548; Mecdî, *Şekâik*, s. 91-92.

¹³⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ul-Lâmi'*, c.IX, s.261.

¹³⁸ Köle, “Zeynüddîn-i Hâfî”, *AÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, ss. 21-22.

mezarı başında yas tutar. Ve bu tesir sebebiyle o, bundan, ilk mürşîdinden daha fazla feyiz almıştır.¹³⁹

Hâfî ayrıca Şeyh İzzeddin Abdülmü'min er-Rûmî isimli bir sûfî ile olan görüşmesinden de şöyle bahsetmektedir: “*Muhakkak İmam Âlim el-Hakaik Şeyh İzzeddin Abdülmü'min er-Rûmî (Allah Onun tevfikini ziyadeleştirsın ve Onu faziletini hakikat şarabıyla sulasın) benimle musâfaha etti. Allah'a tevbe ettikten sonra ve “Lâ ilâhe illallah” zikrini anlayıp kendinde yerleştirdi (telkîn). Ve Allah Resûlü (s.)'e kesintisiz olarak ulaşan muan'ane (geleneksel olarak devam eden) hırkasını giydi. Ve meşayihlerimizin (Allah ruhlarını takdîs etsin) vasiyet ettiğiyle vasiyet etti.*”¹⁴⁰

Hâfî'nin 812/1409-10 yılında tekrar Horasan'a dönmesi ve yerleşmesiyle Sistan idarecileri Kutbuddin Ali b. Melik Mahmud ve Şah Mahmud, Şahrüh (ö.850/1447)'a teslim olduklarında ondan ara bulucu olması için ricacı olmuşlardır.¹⁴¹ Bunun yanında yine o, Şahrüh ile Tebriz Sultanı İskender arasında başlamak üzere olan bir savaşı önlemiştir.¹⁴²

Kissling'e göre Hâfî, 821/1418-19 yılına kadar bu bölgede (Horasan) aktif olarak kalmıştır. Nakşibendî şeyhi Muhammed Pârsâ Buhârî'nin, Medine'de 24 Zilhicce 822/12 Ocak 1420 tarihinde, hac bitiminde vefat ettiğini haber aldığı anda ise Mısır'da yaşıyordu.¹⁴³

Muhammed Pârsâ'nın vefatı üzerine, Hâfî'nin onun için bir mezar taşı göndermesinin yanı sıra¹⁴⁴ inkişaf etmekte olan Osmanlı Devleti'nde Zeyniyye'nin ortaya çıkmasına önemli derecede katkı oluşturan irtibatların da o sıralarda oluştuğunu görmekteyiz.¹⁴⁵ Ancak şu var ki; Anadolu'da Zeyniyye'yi aktif hale getirecek bu irtibatlara rağmen Hâfî, Anadolu'ya hiç uğramamıştır.¹⁴⁶

825/1422 ve 826/1423 yılları arasında Hâfî, Kudüs ve Bağdat yoluyla Horasan'a dönmüştür. Batıdayken, bazı mürîdlerin ilgisini çeken Hâfî, bunlardan bir kısmını Horasan'a

¹³⁹ Norris, *Mir'at*, s.59.

¹⁴⁰ Hâfî, *Lübsü'l-Hırka ve'l-Musâfaha*, vr. 5b.

¹⁴¹ Hâfız-ı Ebru, *Mecma'*, vr. 450 a-b; Isfizârî, *Rawdat*, c. I, s.329; Manz, *Timurid*, s. 229.

¹⁴² Sehâvî, *ed-Dav'ul-Lâmi'*, c.IX, s.262.

¹⁴³ Kissling, *Zejnîje-Orden*, ss.150-151. Sehâvî, Hâfî'nin Mısır'a tekrar dönüş tarihini 824/1421 olarak vermektedir. Bkz. Sehâvî, *ed-Dav'ul-Lâmi'*, c.IX, s.261.

¹⁴⁴ Nevâî, *Nesâyim*, s.247; Lâmiû, *Nefahât*, s. 433; Ali Cevdet, *Reşahât*, s.73; Mecdî, *Şekâik*, s. 269; Oğuz, Muhammed İhsan, *Arifler Silsilesi*, Oğuz Yay., İstanbul 1997, c. II, s. 267, 568; Norris, *Mir'ât*, s. 59.

¹⁴⁵ Kissling, *Zejnîje-Orden*, ss. 150-51.

¹⁴⁶ Mecdî Efendî, *Şekâik*, c.1, s.91.

götürerek tarîkatını orada yaymıştır.¹⁴⁷ Ölümünden sonra onun manevî nesli, Zeyniyye olarak bilinegelmiştir.¹⁴⁸

Bazı kaynaklar, zâhir ve bâtın ilimlerini kendinde toplayan Hâfî'yi şeyhlerin şeyhi bir mutasavvıf olmasının yanı sıra, Kur'ân ve sünnetin en titiz bağlilarından birisi olarak görmektedir.¹⁴⁹ Yine Hâfî'nin ilmi ve faziletli kişiliği hakkında söylenen sözlerden onun derin ilmî bilgisinin yanı sıra, ibadetlerinde takvâ sahibi, zühd hayatını benimseyen, haram ve şüpheli şeylerden çok kaçınan olgun bir Allah dostu olduğunu anlıyoruz. Aynı zamanda Zeynüddîn-i Hâfî'nin sohbetlerinin dinleyenlere tesirli ve hasta ruhlar için bir şifa olduğu sonucuna ulaşıyoruz. Onun bu durumu, çevresinde birçok ilim talebesi mürîdin oluşmasına sebep olmuştur. Hâfî'nin sünnete bağlılığının, bid'at ve dalâletlerle mücadelesinde çok büyük bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Hâfî, diğer mutasavvıf ve din büyükleri gibi din-i İslamın yayılması için, herkesin bu kıymetli bilgileri öğrenmesi ve bunlarla amel ederek dünya ve âhîret saadetine kavuşmaları için çok gayret ettiğini, hakkında söylenenlerden çıkartabiliriz. Sûfiyyeden birçok kişi, ondan hep övgü ile bahsetmişler ve onu tezkiye etmişlerdir. Bu övgülerin en büyüğü, mutasavvıflarca kerâmetlerin en büyüğü olarak bilinen sünnet-i seniyyeye tam bağlı olmasıydı, diyebiliriz.¹⁵⁰ Kısaca Hâfî, bu yaşantısıyla birçok insanın hidayete kavuşmasına ve ehl-i sünnet ekseninde yaşamasına vesile olmuştur. Yetiştirdiği halîfe ve talebeler ile yazdığı eserlerin, bu sözlerimizi pek de abartılı yapmayacağını zannederim.

Hâfî'nin halîfelerine geçmeden önce, tarîkatını devam ettirdiği şeyh hakkında edindiğimiz bilgileri paylaşmak istiyoruz.

¹⁴⁷ Bunlardan en meşhuru Abdüllatif-i Kudî'dir. Hâfî'nin Kudî ile karşılaşmasına ve Onu Horasan'a götürmesine, Kudî'ye ayırdığımız "*Halîfeleri Bölümü*"nde değinilecektir.

¹⁴⁸ Taşköprîzâde, *Şekâik*, ss. 37-42; Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, vol. II, 265-66; Waqfnama-i Zayn-al-Din," 188; Norris, *Mir'ât*, s. 59; Manz, *Timurid*, s. 229.

¹⁴⁹ Örneğin bkz. Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s.317.

¹⁵⁰ Örneğin bkz Mecdî, *Şekâik*, s.91.

d- Şeyhi:

Nuruddin Abdurrahman-i Mısrî

Nefahât müellifi Câmî, doğum yeri ve tarihi konusunda bir bilgimiz olmayan, bu büyük Mısırlı sûfînin kısa bir portresini sunmaktadır.¹⁵¹ Mısrî'nin tam künyesi şu şekildedir: Nuruddin Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman b. Abdüsselam el-Mısrî.¹⁵² Nuruddin Abdurrahman el-Mısrî, Mısır'da oldukça saygı gören, “*Tâliblerin kıblesi*” olarak isimlendirilen birisiydi. Zamanının son derece büyük kişilerinden olan Abdurrahman el-Mısri, Mısır bölgesine terbiye ve irşadla tayin edilmiş ve orada şeyhlik yapmıştır. Mısrî, Şeyh Cemalüddin Yusuf-ı Gürânî'ye büyük hürmet göstermiştir. Şeyh Cemâlüddin, Şeyh Husameddin eş-Şemşîrî ve Şeyh Necmüddin Mahmud el-İsfahânî yoluyla Sühreverdîyye'ye bağlıydı. Bu şeyhlerin ikisi de (el-Şemşîrî ve el-İsfahânî) Şeyh Nuruddin Abdussamed en-Natanzî'nin mürîdleri oluyordu.¹⁵³

Abdurrahman el-Mısrî, Gürânî'ye mürîd olmadan önce, o bölgedeki şeyhlerden birinin mürîdi idi. Ancak şu kadar var ki, Mısrî'nin işi, o şeyhin makamında tamam olmamış ve bu şeyhi, ona; “*Senin için Anadolu şeyhlerinden birinin yanında tamam olacaktır!*” demişti. O da mustakbel şeyhini aramaktaydı.¹⁵⁴

Abdurrahman el-Mısrî, Mısır'dayken, oraya gelen Şeyh Cemalüddin Yusuf-ı Gürânî'nin (ö.768/1367) sohbetinde bulunarak, yirmi günden az bir sürede ondan icâzet almıştır. Şeyhi, icâzetinde “*birader*” lafzını kullanmıştır. Bu durum, Şeyh Nuruddin'in yaşlı olmasından kaynaklanmaktaydı.¹⁵⁵

Abdurrahman el-Mısrî'nin, Hâfî ile tanışması ve onu halîfeliğe kabul etmesi de yine Mısır'da gerçekleşmiştir. Ancak maalesef, bu ilk görüşmenin tarihi konusunda bir kayda rastlayamadık.¹⁵⁶

¹⁵¹ Lâmiî, *Nefahât*, s.547.

¹⁵² Hâfî, *el-Vasâya'l-Kudsiyye*, Köprülü Kol., vr. 24b- 25a.

¹⁵³ Lâmiî, *a.g.e.*, s.547; Nevâî, *Nesâyim*, s.317; Norris, *Mir'ât*, s. 58.

¹⁵⁴ Lâmiî, *a.g.e.*, s.547.

¹⁵⁵ Aynı yer.

¹⁵⁶ Kissling, ne yazık ki, kaynaklar, şeyhin bu ilk Mısır ikametinin sarîh tarihlerini vermemekte, sadece kendilerinin icâzet aldıktan sonra tekrar Horasan'a dönüp kendi dervişlerine mürîdlik ettiğini

Hâfî, şeyhiyle ilgili şöyle bir olay bahsetmektedir: “Mısır’dan ayrılıp Bağdat’a gelmiştim. Şeyh Nuruddin Abdurrahman’ın bana verdiği ve birçok şeyhlerin de yıllarca kullandığı bir takke de beraberimde idi. Pîr Tac Geylân’la karşılaşınca, bu takkeyi benden istedi. Fakîrlik ve dervişlik icabı olarak, takkeyi ona verdim. Rüyâmda o takkenin benim önümde feryad ettiğini gördüm. Benden önce, kendisini başında taşıyan şeyhlerin adını bir bir sayan takke, bana şöyle diyordu: “Falân büyük zatın, filân büyük kimsenin başında bulundum. Şimdi beni, bir sarhoşun başına koydun. İçki içmekle vaktini geçiriyor.” Sabah olunca arkadaşlardan birisiyle, takkeyi almak üzere gittik. Onun bahçede içki içmekte olduğunu söylediler; ancak oraya varınca; “falân yerde” dediler. Oraya gittik, eve vardığımızda, onun sarhoş olduğunu düştüğünü ve takkenin de başında olduğunu gördük. Arkadaşım bana: “Sen dışarı çık. Ben takkeyi alırım” dedi. Ben dışarı çıkınca, o takkeyi almış ve kapıyı üstünden bağlamıştı. Sonunda, takkeyi getirip bana verdi.”¹⁵⁷

Tasavvufta mürîdler, şeyhlerin verdiği bazı eşyaları, manevî değerlerine hürmeten muhafaza edip sahip çıkmışlardır. Hâfî, şeyhinin kendisine verdiği ve ona da silsilevî olarak şeyhlerinin vermiş olduğu bu türden bir eşyayı, dervişlik âdâbı gereğince, isteyen birini kırmayarak hediye etmiştir. Hediye vermek, her ne kadar teşvik edilen bir davranış olsa da, manevî değer taşıyan eşyaların hediye edileceği kişilerin de, önemli olduğunu göstermesi açısından bu kerâmetin câlib- i dikkat bir olay olduğunu düşünüyoruz.

Zeynüddîn-i Hâfî’nin, bir kısmı yurt içi ve dışındaki kütüphanelerde kayıtlara geçmiş ve bir kısmı da kendisinin muhtelif vesilelerle varlığından bahsettiği ama ulaşamadığımız birçok eseri mevcuttur. Bundan dolayı biz de müellifin eserlerini bu iki ana kategori altında ele almayı uygun bulduk. İlk bölümde yer alan eserlerin nüshalarını genişçe inceleme imkânımız oldu. Ancak, Hâfî’nin isimlerini bizzat vererek referansta bulunduğu eserlerin birçoğunun içeriği hakkındaki bilgimiz, sadece onun naklettikleriyle sınırlı kaldı. İkinci bölümde yer alan eserlerin büyük çoğunluğunun günümüze kadar gelememiş olması çalışmamızın derinliği açısından bir kayıp olarak görülmüştür. Üçüncü bölümde ise, Hâfî’nin eserlerinin tercüme ve şerhlerinden bahsetmeyi uygun gördük.

göstermektedir, demektir. Şeyhin ikinci Mısır ikâmeti ise hicrî 822 yılına (28.01.1419) müsadif olarak gösterilmektedir. Kissling, *Zejnîje-Orden*, s.150.

¹⁵⁷ Lâmiî, *Nefahât*, ss.548- 549; Nevâî, *Nesâyim*, s.317.

B- ESERLERİ

a- Kütüphane Kayıtlarında Geçen Eserleri

Hâfî'nin eserleri hakkında bilgi veren birçok kaynak ile yerli ve yabancı araştırmacılar, “**el-Vasâyâ**” başta olmak üzere, O'nun sadece meşhur olan üç eserinden bahsetmektedir.¹⁵⁸ Ancak, bizim yazma eser kütüphanelerinden tespit ettiğimiz eserlerinin sayısı on beştir. Bu eserlerden dört tanesi Farsça olup, geri kalanı Arapça telif edilmiştir. Bu sayı, Hâfî'nin, kendisinin varlığından bahsettiği, ancak kütüphanelerde bulamadığımız on iki eserini de dâhil ettiğimiz zaman, yirmi yediye ulaşmaktadır. Şimdi bu eserleri istinsah nüshalarıyla detaylı bir şekilde ele almadan önce isimlerini sırayla zikrederim.

- 1- el-Vasâyâ'l-Kudsiyye li'-t-Tâlibîne's-Sâlikîn
- 2- Evrâd
- 3- Mühimmâtü'l-Vâsılîn
- 4- İcâzetnâme
- 5- Menhecü'r-Reşâd râ Vâsita-i Salâh-ı İtikâd-ı İbâd
- 6- Risâle der Ma'rifeti't-Tevbe
- 7- Der Beyân-ı Letâif-i Seb'a
- 8- Şerhu Menâzili's-Sâirîn
- 9- Silsiletü't-Tarîk ve Lübsü'l-Hırka ve'l-Musâfaha
- 10- Hâşiye fî't-Tasavvuf
- 11- Men Kâne Aliyye'l-Himme fî Sülûki Tarîki'l-Mukarrebûn
- 12- Âdâbun fi's-Sülûk
- 13- Risâle fî Âdâbi's-Sofiyye
- 14- Mir'âtü't-Tâlibîn (Risâle fi't-Tasavvuf)
- 15- Reyhânu'l-Kulûb

¹⁵⁸ Örneğin; Brockelmann meşhur eserinde, “*Nefahât*”a dayanarak, Hâfî'nin, “*Vasâyâ'l-Kudsiyye*” dışında sadece birkaç eseri hakkında bilgi vermektedir. Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, Leiden E.J. Brill 1949, c.II, s.265-266. Kehhâle ise, Hâfî'nin üç eserinin adını vermiştir. (Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Mektebetü'l-Mesnâ, Beyrut- trs., c.XI, s.214) Bunlardan “*el-Vâsâyâ'l-Kudsiyye*” ve “*Menhecü'r-Reşâd*”ın dışında “*Vasiyyetü'l-Ârifin*” adlı eserinin de olduğunu söylemiştir. Yaptığımız araştırma sonucunda; bu eserin müstakil bir çalışma olmadığı, sadece “*el-Vasâyâ*”ya verilen farklı bir isim olduğu görülmüştür. İsmail Paşa, Zeynüddîn-i Hâfî'nin eserlerini sayarken; Taftazânî'nin “*Miftâh*” şerhine bir hâşiyesi ve bunun yanında yazdığı başka hâşiyelerinin de olduğundan bahsetmektedir. Ancak bu sözü geçen eserlerin, Hâfî'ye ait olduğunu gösteren başka bir kaynağa rastlayamadık. Bağdatlı İsmail Paşa, “*Hediyetü'l-Ârifin Esmâi'l-Müellifin ve Âsâri'l-Musannifin*”, MEB Yay., İstanbul- 1955, c.II, s.197.

1- el-Vasâyâ'l-Kudsiyye li'-t-Tâlibîne's-Sâlikîn

Hâfî'nin önemli çalışmalarından birisi olan bu eser, kısaca “*el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*” diye şöhret bulmuştur. Müellif, Kudüs'te yolculuk esnasında kaleme aldığı bu eserine son şeklini Horasan'da vermiştir.¹⁵⁹ Eserdeki “*Kudsiyye*” nisbeti bundan dolayıdır. Eserin sonunda müellif bu eseri 825/1422 yılının Cemaziyelevvel ayının başlarında telif ettiğini ifade etmektedir.¹⁶⁰ Arapça yazılan bu eserin Osmanlıca tercümeleri de mevcuttur.¹⁶¹

Söz konusu bu eser, tarafımızdan gerçekleştirilen yüksek lisans çalışmasında edisyon kritik (tahkîk) çalışması yapılarak detaylıca ele alınmıştır.¹⁶² O çalışmamızın ek kısmına, “*el-Vasâyâ*”nın tercümesi yapılarak dâhil edilmiştir.¹⁶³

Müellifin en meşhur eseri budur. Bu eser, onun, aynı zamanda en çok istinsahı yapılan eseridir. Hâfî, bu eserini, tevbe ettikten sonra Allah dostlarının yolunu tutan evlatları ve dostları için yazdığını belirtmektedir.¹⁶⁴ Eserin muhtevasında, seyr-i sülûk yoluna giren sâliklere, 14 ayrı mevzuda, tasavvufî bakış açısından yapılan tavsiyeler yer almaktadır. Bu tavsiyeler sırayla şu şekilde özetlenebilir:

1. Tavsiye: Tevbe ve tevbenin şartlarına dairdir.
2. Tavsiye: Nefsin emellerini kısaltmak ve zühd hayatının nasıl sağlanacağı ile ilgilidir.

¹⁵⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, c.II, s.2012-2013. Hâfî, eserinin başında bu yolculuk halinin vakit darlığı ve zihin dağınıklığını da beraberinde getirebileceğini şu sözleriyle dile getirir: “Onlar her hayrın kendilerine yönelmesi için bu tavsiyelerden gözlerini ayırmassınlar. Ancak vakit, bütün mertebe ve makamları açıklamak ve derecelerin her birini şerh etmek için yeterli değildir. Çünkü yolculuk ve taşınma esnasında zihin dağınıklığının olması herkes için aşîkârdır.” Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Süleymaniye Ktp., Tahir Efendi Kol., kyt. no: 99328, vr. 2a-b; Fatih Kol., kyt. no: 2891, vr. 17a; Carullah Efendi Kol., kyt. no: 2054, vr. 113a; Ayasofya Kol., kyt. no (eski) :37/3, (yeni): 2155, vr.67a; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdayi Kol., kyt. no (eski): 329, (yeni): 3496, vr. 1a-b; Köle, Bekir, “Zeynüddîn Hâfî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Anlayışı ve el-Vasâyâ'l-Kudsiyye” Adlı Eserinin Tahkiki”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 2001, ss.103, 173.

¹⁶⁰ Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tahir Efendi Kol., vr. 72a.

¹⁶¹ Bu eserin tercümeleri ileride müstakil bir başlık altında ele alınacağı için burada tekrara girmek istemiyoruz.

¹⁶² Bu çalışmada, Hacı Selim Ağa, Carullah Efendi, Ayasofya ve Tahir Efendi nüshaları titizlikle karşılaştırılarak tahkik edilmiştir. Köle, “Zeynüddîn Hâfî”, AÜSBE, ss.173- 248.

¹⁶³ Bkz. Köle, “Zeynüddîn Hâfî”, AÜSBE, ss.103-172.

¹⁶⁴ Hâfî bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir: “Bu risâle, benim, Allah’a tevbe eden, Allah dostlarının yolunu tutan evlatlarıma ve dostlarıma tavsiyemdir. Allah Teâlâ onları ve bizi sıddîklerin himmetlerinin en zirvesine iletsin ve kendisine yakınlaşmış olan (mukarrebûn) dostlarının yolunda yürütsün. Bu risâle, evlat ve dostlarımin taleplerine cevap vermek amacıyla bir beyan olarak, benim onlara karşı olan halis şefkatimden kaynaklanıp üzerlerine doğmuştur. Onlar her hayrın kendilerine yönelmesi için bu tavsiyelerden gözlerini ayırmassınlar.” Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tahir Efendi Kol., vr. 2a; Fatih Kol., vr. 16b-17a; Köle, “Zeynüddîn Hâfî”, AÜSBE, s.103.

3. Tavsiye: Sâliklerin itikad sistemlerini düzeltmelerini sağlayacak, ehl-i sünnet ve'l-cemâat inancı doğrultusunda ilim tahsil etmeleri ve bu ilimle ehl-i bid'atın şüphelerinden korunmaları hususuyla ilgilidir.

4. Tavsiye: Sâliklerin Allah Resûlü'nün (s.) sünnetlerini gözetmede ve adetler, edebler ve ibadetler hususunda Allah Resulü (s.)'in sünnetlerinden alınmış şeyhlerin edeblerini muhafaza etme hususunda titiz davranmaları ile ilgilidir.

5. Tavsiye: İlim tahsil edeceklerin rızık konusunda Allah'a olan tevekkül ve kanaatlerinden bahsetmektedir.

6. Tavsiye: İnsanlardan menfaat elde etmek için riyaya girmenin tehlikesinden ve ihlâsın öneminden bahsetmektedir.

7. Tavsiye: Dostluğun önemi ve dost seçiminde dikkat edilecek unsurları ele almaktadır.

8. Tavsiye: Uzletin en ideal ve verimli şekilde nasıl değerlendirilmesiyle ilgilidir.

9. Tavsiye: Sâlikin duaları, ibadetleri, ilmî faaliyetleri, tesbîhi vs. günlük işleri sabahtan teheccüde kadar bütün vakitleri ayrı ayrı programlanarak zaman tanziminin nasıl yapılması gerektiği konusu ele alınmıştır. Ayrıca bu bölümde, kelime-i tevhîdin sırları üzerinde durulmuştur.

10. Tavsiye: Şerîata ta'zîm ve sünnete uymanın öneminden bahsetmektedir. Tevhîdin manaları ve çeşitlerini açıklamaktadır.

11. Tavsiye: Halvetin sekiz şartı detaylı olarak ele alınmıştır.

12. Tavsiye: Halvet ve insanların arasına karışma sırasında şeytanın oyunlarından uzak durmakla ilgilidir.

13. Tavsiye: Mürîdin vâkıalarında şeytanın tasallutundan emin olabilmesi için şeyhine irtibatını ve teslimiyetini ele almaktadır. Ayrıca bir şeyhte bulunması gereken hususiyetlerden bahsedilmektedir.

14. Tavsiye: Mürîdlerin yakaza halinde ve rüyâda gördükleri vâkıaların tevilinin öneminden bahsetmektedir. Bazı hayvan sembolleri (eşek, köpek, karınca, sıçan, maymun, kaplan, aslan, panter, çakal, tavşan öküz, deve, yılan... vs.) başta olmak üzere, pek çok rüyânın tasavvufî açıdan tevilleri verilmektedir.

Hâfî, yukarıda özetini maddeler halinde verdiğimiz bu tavsiyelerin sâlikler açısından önemini şu şekilde vurgulamaktadır: *“Kesin olarak umulur ki; onlar bu tavsiyelerle amel*

ederler ve onları koruyup devam ettirirlerse, onların kalbleri üzerine anlayış kapıları açılır ve sadırları ilim nuruyla inşirah olur. Onlara (bu tavsiyeler sayesinde) terakkî ve sürekli korunma perdeleri açılır ve (Allah’la) tam bir kavuşmaya müyesser olurlar.”¹⁶⁵

Bu meşhur eserin yurt içinde ve dışında¹⁶⁶ bulunan çok sayıdaki nüshalarından bir kısmı şöyledir:

1- Antalya Nüshası

“*el-Vasâyâ*”nın bu nüshası “*Vasîyetü Kâfiye ve Risâle fî’l-Vâfiye*” adıyla Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Antalya Akseki Yeğen Mehmet Paşa İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu’nda 07 Ak 144/5 arşiv numarasıyla yer almaktadır. Nüshanın istinsah tarihi: Şaban-1123/1711, müstensihi **Salih b. Abdulfettah-ı Belbesî**’dir. Eserin boyutları (dış-iç); 208x154-157x102 mm, yaprak; 270a-295b, yazı türü; nesih, kağıt türü; suyu filigranlıdır. Açık kahverengi meşin, şemseli ve mıklebli bir cilt içindedir. Cedvelleri, söz başları kırmızı hazırlanmıştır. Kenarlarda çıkmalar, 296a’da “*Duâ-yı ihtitâm*”, 296b’de “*Fezâil-i Âyete’l-Kürsî*” ve Yeğen Mehmed Paşa Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi’nin vakıf mührü vardır.¹⁶⁷

2- Isparta Nüshası

Said b. Turuk’un adıyla istinsah edilen bu nüsha, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu’nda, 32 Ulu 443/2 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Eserin özellikleri şöyledir: Boyut (dış-iç); 177x125-125x80 mm, yaprak; 59b-98a, satır; 13, yazı türü; dîvânî, kağıt türü; âbâdîdir. Sırtı ve sertabı kahverengi meşin, deffeleri ebru kâğıt kaplı, mıklebli, mukavva bir cilt içersindedir.

¹⁶⁵ Hâfî, *el-Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tahir Efendi Kol., vr. 2b; Fatih Kol., vr. 17a; Köle, “Zeynüddîn Hâfî”, *AÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 103, 173.

¹⁶⁶ “*el-Vasâyâ*”nın yurt dışında da birçok nüshası bulunmaktadır (örneğin, Berlin, 3023; Paris, 762-3). Bu eserin bir hûlasası da Vatikan (V) 1434-3’de bulunmaktadır. Margoliouth, D. S. “Zeynüddîn el-Hâfî”, *İA*, İstanbul 1986, c.XIII, s.556.

¹⁶⁷ Ayrıca bkz. Komisyon, *TÜYATOK (Antalya Yazmaları)*, Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul 1982, c.I, s.199 (Yazma no:342).

3- Konya Nüshası

Hâfî'nin "**el-Vasâyâ'l-Kudsiyye**" adlı eserinin Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda bulunan diğer bir nüshası ise "**Vasâyâ el-Kudusiyye**" adıyla ve 42 Kon 4671/26 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Eserin fiziksel tanımı şu şekildedir: Boyut (dış-iç); 215x154-171x100 mm, yaprak; 54b-70a, yazı türü; nes-ta'lik, satır; 27'dir. Çaharkuşe kırmızı meşin, şemseli siyah tam meşin ciltlidir.

4- Hacı Selim Ağa Nüshası-1

Nesih hattıyla yazılan bu nüsha, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdayi Efendi Koleksiyonu'nda 3496 (eski kayıt no: 329) numarada kayıtlıdır. Nesih hattıyla kaleme alınan bu eser: 165x118, 123x75 mm ebatlarındadır. Bu nüsha nesih hattına sahip olup her sayfası 15 satırdan oluşmaktadır. Yazma toplam 45 varaktan müteşekkildir. Nüshanın kapak sayfasında, 12 Rebiülevvel 1224 tarihinde **Şehzâde Gâlibşah Muhammed Selim Efendi** tarafından kütüphaneye hediye edildiği bilgisi yer almaktadır. Aynı sayfada "**Keşfü'z-Zünûn**"dan alınan, Hâfî'nin vefat tarihi ve "**Vasâyâ**"nın yazılış tarihini veren bilgiler mevcuttur. Bu kısımda bu nüshanın müellif hattı olduğu da belirtilmektedir.

Ayrıca nüshanın sonunda ve başında **Emir Hoca İskenderî**'ye ait bir de mühür yer almaktadır. **İskenderî**, yazmayı Atik Camii'ne bağışladığını yazmaktadır. Bu bağışın, **Şehzâde Gâlibşah**'ın Kütüphane'ye hediye etmesinden önce olması gerek. **İskenderî**, bağışlama şartı olarak şunları sıralamaktadır: "*Bu eser, sağlam bir kefile ancak (ödünç) verilebilir. Bu eser okunduktan sonra ezberlenmelidir. Cildi bozulmamalıdır. Çocukların eline verilip tebdil ve tağyire meydan verilmemelidir. Bu şartları yerine getirmeyenlerden bunun tazmini sağlanmalıdır.*"¹⁶⁸ Bu bölümde, 4616 kayıt numarasıyla bir başka nüsha daha mevcuttur. "**el-Vasâyâ'l-Kudsiyye**"nin bu nüshası, Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi Atıf Efendi Koleksiyonu'nda "**el-Vesayal-Kudsiyye**" şeklinde ve 34 Atf 1499/6 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Eserin istinsah tarihi 976/1568'dir. Bu eser, bulunduğu cildin 126- 163 yaprakları arasında yer almaktadır. "**Vasâyâ**"nın bu saydıklarımız dışında da çok sayıda istinsah nüshası bulunmaktadır.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdayi Efendi Bölümü, kyt. no: 3496, vr. 1a.

¹⁶⁹ Bu eserin tespit edebildiğimiz diğer nüshaları ise şöyledir: Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa Kol., kyt. no: 900, 51-76 varakları arasında, (istinsah tarihi:1164/1751); Kemankeş Kol., kyt. no: 261; Manisa İl Halk Ktp., (müstensih: Ali b. Muhammed, istinsah tarihi: 906/1500), arşiv no: 45 Hk 1155, bu nüsha

Hâfî'nin tercümesi yapılan tek eseri “*el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*”dir. Bu eserin de sadece Osmanlıca tercümeleri yapılmıştır. Tespit edebildiğimiz bu tercümelerin nüshaları şunlardır:

için ayrıca bkz. *TÜYATOK-05*, yazma no:2932-2933; arşiv no: 45 Hk 1150/2(a), (istinsah tarihi: 856/1451), 157b-178b vr. arasında; arşiv no: 45 Hk 6605/2; 45 Hk 2963/2, (müstensih: Mehmed b. Bahsayış, istinsah tarihi: 891/1485); arşiv no: 45 Hk 2904/3, (müstensih: Ali b. İsa b. Ahmed), 26b-47a varakları arasında; arşiv no: 45 Hk 1152/2 (istinsah tarihi: 856/1452); arşiv no: 45 Hk 8062/1, (müstensih: Ahmed b. Seyyid Ali Konevî, istinsah tarihi: 892/1486); arşiv no: 45 Hk 1110/2; 45 Hk 8025/3, (istinsah tarihi: 909/1503), 46b-69b vr. arasında; Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., arşiv no: 19 Hk 3916/1; 19 Hk 3920/1, (müstensih: Muhammed b. Muhammed el-Medvizin el-Harafi); arşiv no: 19 Hk 623/2, 34b-63b vr. arasında; arşiv no: 19 Hk 824/1; 19 Hk 707; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyinpaşa Kol., arşiv no: 34 Sü-Hü 295; Kastamonu İl Halk Ktp., arşiv no: 37 Hk 3682/7, 2b-100b vr. arasında; arşiv no: 37 Hk 1590/4 (müstensih: Ahmed b. Murad, istinsah tarihi: 1151/1737); Millî Kütüphane, Yazmalar Kol., arşiv no: 06 Mil Yz A 7171/3, (müstensih: Yusuf b. Abdullah, istinsah tarihi: 1094/1682), dvd no: 456, 19b-54b vr. arasında; arşiv no: 06 Mil Yz A 9007/12, dvd no: 1790; arşiv no: 06 Mil Yz A 7292/3, dvd no: 469, 98b- 119a vr. arasında, bu nüsha için ayrıca bkz. *TÜYATOK-05/IV*, (yazma no:2932a); arşiv no: 06 Mil Yz A 7915/2, dvd no: 514, 94a-95a varakları arasında; İstanbul Millet Ktp., Feyzullah Efendi Kol., arşiv no: 34 Fe 1241, (istinsah tarihi: 825/1422); arşiv no: 34 Fe 2119/39, (müstensih: Salih b. Abdüsselâm, istinsah tarihi: 1088/1677), 601-738 vr. arasında, mikrofilm no: 3977; Ali Emiri Kol., arşiv no: 34 Ae Arabi 4462/25, (müstensih: M. Kamil, istinsah tarihi: 1291/1867); Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., arşiv no: 05 Ba 1863/5, 35b-58a vr. arasında; Amasya İl Halk Ktp., arşiv no: 05 Ba 90/2, (istinsah tarihi: 825/1422), 29b-50a varakları arasında, Ankara Millî Ktp., Samsun İl Halk Ktp. Kol., arşiv no: 55 Hk 247/12, dvd no: 1618, 151b-161a varakları arasında, Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Şehit Ali Paşa Kol., kyt. no: 1464/1; kyt. no:1362, 67- 90 vr. arasında; kyt. no: 1394; 1420, 44-77 vr. arasında; thk. Şeyh Ali Batamî (istinsah tarihi: 827/1423), 42- 72 vr. arasında, kyt. no: 87242; Aşir Efendi Kol., arşiv no: 34 Sü-Aşir 443/8, (istinsah tarihi: Receb 1169/1756), bulunduğu cildin 162a-176a varakları arasında, *TÜYATOK 34/IV*, yazma no:702; arşiv no: 34 Sü-Aşir 432/3, 28b- 58a varakları arasında, (istinsah tarihi: 868/1463), *TÜYATOK 34/IV*, yazma no:701; Köprülü Yazma Eserler Ktp., Fazıl Ahmed Paşa Kol., arşiv no: 34 Fa 1231/2 (müstensih: Abdulkadir b. Muhammed Bursevî, istinsah tarihi: 1030/1620), 5-48 vr. arasında; Mehmed Asım Bey Kol., arşiv no: 34 Ma 197, (istinsah tarihi: 825/1422); Nuru Osmaniye Yazma Eserler Ktp., Nuruosmaniye Kol., arşiv no: 34 Nk 2650; Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Ayasofya Kol., 67a- 91a varakları arasında, kyt. no: 37; Ayasofya Kol., kyt. no: 2152; 2155; Darulmesnevi (Şeyh Mehmed Murad) Kol., 38- 40 vr. arasında, kyt. no:157; Tahir Ağa Tekkesi Kol., 89- 120 vr. arasında, kyt. no: 171, (istinsah tarihi: 825/1422); bulunduğu cildin 2a-72a varakları arasında, kyt. no: 99328; Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Murad Buhari Kol., kyt. no: 210, 87- 90 vr. arasında; Kılıç Ali Paşa Kol., kyt. no: 622; Bağdatlı Vehbi Efendi Kol., kyt. no: 678; Lala İsmail Kol., kyt. no: 706, 428- 445 vr. arasında; Kasidecizade Süleyman Sırrı Kol., kyt. no: 757, 13-22 vr. arasında; İzmir Kol., (istinsah tarihi: 1135/1723), 305- 336 vr. arasında, kyt. no: 760; Reşid Efendi Kol., kyt. no: 985, 195b- 205b vr. arasında; Laleli Kol., kyt. no: 1162, 123- 173 vr. arasında, (istinsah tarihi: 1030/1620); Esad Efendi Kol., kyt. no:1797, 88- 118 vr. arasında; kyt. no: 2892, 88- 118 vr. arasında; kyt. no: 2893, 88- 118 vr. arasında; kyt. no: 3725, 49- 64 vr. arasında; kyt. no: 3745, 17- 45 vr. arasında; kyt. no: 3537, 44a-75b vr. arasında; Carullah Efendi Kol., kyt. no: 2054, 113a- 130a vr. arasında; Halet Efendi Kol., kyt. no: 53; 821, 43-67 vr. arasında; Hacı Mahmud Efendi Kol., kyt. no: 602, (istinsah tarihi: 999/1591), 51- 73 vr. arasında; kyt. no: 3260; 2437; 71-77 vr. arasında; Hasan Hüsnü Paşa Kol., kyt. no: 631, (istinsah tarihi 1289/1872); kyt. no: 799; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Ktp., Osman Ergin Kol., kyt. no: 1273/1, 1273/3 (424) ve 1390 (437); Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Fatih Kol., kyt. no: 2891, (istinsah tarihi: 1034/1624), 16a- 76a vr. arasında; Köprülü Mehmet Asım Bey Kol., kyt. no:197; Millî Kütüphane, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Ktp., Kol., (müstensih: Yusuf b. Hasan Tosyavî, istinsah tarihi: 917/1510), arşiv no: 03 Gedik 17488/4, dvd no: 1088, 88b- 114b vr. arasında, bu nüsha için ayrıca bkz. Komisyon, *Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu (TÜYATOK)*, Millî Ktp., Basimevi, Ankara 1996, c.III, s.357, yazma no: 782; Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Ulucami Kol., kyt. no: 1700, 1b- 53b vr. arasında; AÜİF Ktp., seri no: 47112, kyt no: 42493, demirbaş no: 37499, (istinsah tarihi: h.1088), 1b-18b vr. arasında.

1- Millî Kütüphane Tercümesi

Millî Kütüphane’de “*Vasîyet-nâme*” adıyla kayıtlı olan bu eser “*el-Vasâyâ*”nın Osmanlıca tercümesi olup, 06 Mil Yz A 942/2 arşiv numarasıyla ve 32 dvd numarasıyla Yazmalar Koleksiyonunda bulunmaktadır. Eserin özellikleri ise şöyledir: Boyut; 215x155-100x100 mm., yaprak; 235b-270a, yazı türü; nesih, kağıt türü; birleşik harf filigranlıdır. Eserin diğer özellikleri ise şunlardır: Sırtı ve kenarları bordo meşin, satırları desenli kağıt kaplı, miklebli mukavva bir cilt içerisinde. Mustafa Kayhan’dan satın alınmıştır.

2- TDK Tercümesi

“*Tabîrü’r-Rüyâ*” adıyla Türk Dil Kurumu Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları bölümünde yer alan bu eserin arşiv numarası Yz. A 37/1’dir. Aslında Hâfî’nin bu isimde bir eseri yoktur. Bu eser, Hâfî’nin “*el-Vasâyâ’l-Kudsiye*” adlı eserinde geçen rüyâ yorumlarının Osmanlıca tercümesinden ibarettir. Eserin özellikleri şunlardır: Boyut; (dış-iç) 195x130 mm, yaprak; 1b-41a, satır; değişik, yazı türü; nesih, kağıt türü; âbâdîdir. Lacivert pandizot ciltlidir. Başta yarım bir mahkeme kararı ve şahitleri yazılıdır. Nüshanın sonunda “*Hatar ve’l-Ehabe Envaru’l-Latife*” den alıntılar vardır.

3- Tataristan Tercümesi

“*el-Vasâyâl-Kudsiye*”nin Türkçe bir tercümesi de Tataristan’da Kazan Devlet Üniversitesi Fennî Kütüphanesi Türkçe Yazmaları bölümünde “*Risâle-i Kudsiye*” adıyla kayıtlıdır. Bu tercümenin arşiv numarası Gotv. 18’dir. Eserin boyutları (dış-iç); 200x140 mm, yaprak sayısı 42’dir.

4- Ali Emiri Tercümesi

“*el-Vasâyâl-Kudsiye*”nin bir diğer tercümesi de “*Terceme-i Vesâyâ-yi Kudsiyye*” adıyla İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu’nda yer alan bu nüshadır. Eserin arşiv numarası 34 Ae Şeriyye 1347 olup diğer özellikleri şöyledir: Boyut; 206x118,118x58 mm., yaprak; 110, satır; 15’tir. İç ve dışı meşin, şemseli, cetveli, şirazeli, mikleplidir. Kenan Bey vakfıdır.

5- Daru'l-Mesnevî Tercümesi

“*el-Vasâyâl-Kudsiye*”nin bir başka tercümesi de İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Süleymaniye, Darulmesnevi Koleksiyonu’nda eski 158 kayıt numarasıyla yer almaktadır. Eserin mikrofilm arşiv no: 1334’tür. Tercümenin başlığı “*Risâle-i Kudsiyye mine’t-Tasavvuf*” şeklindedir.

Eserin baş kısmında, bu eserin, h.1215 yılının 17 Zilhicce’sinde, Murad Molla Hankâh’ı Şeyhi **Seyyid Hafız Muhammed (Mehmed) Murad** tarafından vakfedildiğine dair bir mühür vardır. Eser 45 (1b- 45b) varak olup, her sayfada 15 satır bulunmaktadır.

6- Hacı Mahmud Efendi Tercümeleri

“*el-Vasâyâl-Kudsiye*”nin İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu’nda yer alan bu nüshasının kayıt numarası 2624’tür. Eser 2a- 25a varakları arasında yer almakta olup her sayfada 15 satır mevcuttur. Eser 1143/1730’da tercüme edilmiştir. Nesih hatla yapılan bu tercümede müstensih ismi yazmamaktadır. Eserin başında Hacı Mahmud Efendi Vakıf Kütüphanesi ve Süleymaniye Kütüphanesine ait birer vakıf mührü vardır. Aynı koleksiyonda 2499 kayıt numarasında 89 varaklık ve 2576 kayıt numarasında yer alan 62 varaklık iki tercüme daha mevcuttur.

7- Mısır Tercümesi

Müstensih **Ahmed-i Ankaravî**’nin 1289/1872 yılında Mısır Kahire’de “*Müntehab-ı Terceme-i Vasâyâ-i Zeyn ed-dîn el-Havâfi*” başlığıyla yaptığı bir tercümedir. Mısır Millî Kütüphanesi’nde bulunan eserin arşiv kaydı; Mecâmi Türkî 846 şeklindedir. Eserin fiziksel tanımı ise şu şekildedir: Boyut: (dış-iç); 215x140 mm., yaprak; 281-295, satır; 23’tür.

8- Osman Ergin Tercümesi

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Osman Ergin Koleksiyonu’nda yer alan bu tercümenin sahibi, **Kâtib Çelebî Mustafa b. Abdullah Hacı Halife Bursevî** (1017-1067/1609-1657)’dir. Nüsha 1273/2 kayıt numarası taşımaktadır. Tercümenin fiziksel tanımı şu şekildedir: Boyut; 175x125-125x75 mm, yaprak; 24a-126b, yazı türü; nesih, başlığı; tezhiplidir. Her sayfasında, 11 satır bulunmaktadır. Bu nüshadan aynı yerde 2 adet mevcuttur.

9- Yazma Bağışlar Tercümesi

İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu'nda 3949 numarada kayıtlı olan bu nüsha 64 varaktan oluşmaktadır. Her sayfasında 15 satır olan nüshanın boyutları; (iç-dış); 112 x 65, 180 x 115 mm'dir. Nüshanın istinsah tarihi h. 952'dir.

Bu tercümelerin yanı sıra, Hâfî'nin halîfelerinden **Muhammed Tebâdegânî** tarafından da eserin tercümesi yapılmıştır.¹⁷⁰ Eserin günümüz Türkçesiyle tercümesi de, yüksek lisans çalışması kapsamında, tarafımızdan yerine getirilmiştir.¹⁷¹

2- Evrâd

Bu eser, Zeyniyye Tarîkatı'nın mürîdleri tarafından sürekli okunması gereken temel virdlerin yer aldığı önemli bir dua mecmuasıdır. Her Tarîkatın kendine özel bir vird kitabı olduğu gibi, “Zeyniyye”nin de kendine ait biçimiyle dua ve virdleri bu eserde yer almaktadır. Batılı yazarlardan Todd Lawson da bu eserin önemine işaret etmiştir.¹⁷² Eserde sabahları okunması gerekli dualara “*Hâzâ evrâdü's-subh*” başlığı altında yer verilirken geri kalan dualara ise “*Hâzâ hizbü'l-mev'ûd*” adıyla değinilmiştir.

“*Evrâd*”, başta **Muhyiddîn Muhammed b. Kutbiddîn-i İznîkî** (ö. 885/1480) ve **Alâuddin Ali b. Koçhisari** (ö. 841/1438) tarafından olmak üzere birçok kez şerh edilmiş¹⁷³ ve yine birçok müstensih tarafından da istinsah edilmiştir.

“*Evrâd*” şu dualarla başlamaktadır: " **أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ اللَّهُمَّ إِنَّا نَقْدُمُ إِلَيْكَ بَيْنَ** **يَدَي كُلِّ نَفْسٍ وَ خَطَرَةٍ وَ لَمَحَةٍ وَلَحْظَةٍ وَ طَرْفَةٍ يَطْرَفُ بِهَا أَهْلُ السَّمَوَاتِ وَ أَهْلُ الْأَرْضِ وَ كُلِّ شَيْءٍ هُوَ فِي عِلْمِكَ**

¹⁷⁰ Nevâî, *Nesâyim*, s. 397.

¹⁷¹ Köle, “Zeynüddîn Hâfî”, *AÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, ss. 103- 172.

¹⁷² Lawson, *Reason and Inspiration in Islam*, s.301.

¹⁷³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Meârif Matbaası, İstanbul 1941, c.I, ss. 200-201. Bu şerhler ayrıntılı bir şekilde müstakil bir bölümde ele alınacağı için burada tekrara girmek istemiyoruz.

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. لَيْسَ " ¹⁷⁴ "كَايْنٌ...
"كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ" ¹⁷⁵

Şimdi “*Evrâd*”ın nüshalarını sırasıyla tanıyalım.

1- Isparta Nüshası

Konya Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu’nda yer alan bu eserin arşiv numarası; 32 Ulu 216/10 olup, müstensihi bilinmemektedir. Salbek şemseli, üst kapak kopmuş, kahverengi meşin bir cilt içerisindedir. Bu istinsahın fiziksel özellikleri şekildedir: Boyut; 195x125-140x70 mm, yaprak; 86b-91a, satır; 19, yazı türü; nesta’lik, kağıt türü; arma filigranlıdır.

2- Konya Nüshası

“*Evrâd*”ın Konya Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu’nda yer alan diğer bir nüshası da 42 Kon 5848/12 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Eserin fiziksel tanımı şöyledir: Boyut (dış-iç); 195x125-140x70 mm, yaprak; 87b-92a, satır; 19, yazı türü; Arap nesta’lik, kağıt türü; arma filigranlıdır.

3- Manisa Nüshası

“*Vird*” adıyla, Manisa İl Halk Kütüphanesi’nde, 45 Hk 7806/2 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Özellikleri ise şöyledir: Boyut (dış-iç); 170x125-115x80 mm, yaprak; 83b-86b, satır; 15, yazı türü; harekeli nesih, kağıt türü; harf arma filigranlıdır. Çeharkuşe kahverengi meşin, yıpranmış ebru kaplı mukavva cilt içindedir. Söz başları ve keşideler kırmızıdır. Eser ve yazar adı baştan ve mânâdan alınmıştır.

4- Millî Kütüphane Nüshası

“*Evrâd*”ın bir nüshası da, 06 Mil Yz A 1016/14 arşiv numarası ve 36 dvd numarası ile Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu’nda bulunmaktadır. Arapça olan bu nüshanın müstensihi belli olmamakla birlikte, istinsah tarihi 967/1559’dur. Diğer özellikleri ise şunlardır: Boyut (dış-iç); 200x115 - 138x69 mm, yaprak; 83b-84b, satır; 23, yazı türü; nesih,

¹⁷⁴ Hâfi, *Evrâd*, Topkapı Sarayı Ktp., Kyt. no: 9487, vr. 2a- 3b; Millî Ktp., Yazmalar Kol., arşiv no: 06 Mil Yz A 1016/14, vr. 83b.

¹⁷⁵ Hâfi, *Evrâd*, Millî Ktp., Yazmalar Kol., vr. 84b.

kağıt türü; Suyolu filigranlıdır. Tezhip: Cetvelleri oksitlenmiş yaldızlıdır. Sırtı dağınık, şemseli, zencirekli, siyah meşin bir cildi vardır. Söz başları kırmızı, yaprakları rutubet lekeli. Satın alma; **Neşet Sılaydın**, tarih; 1957'dir.

Bu nüshada, Topkapı Nüshasında olmayan bazı ziyade dua ve ayetler mevcuttur.¹⁷⁶ Bu durum, Millî Kütüphane Nüshasının sadece sabah namazını değil bütün vakitleri kapsayan virdlerden müteşekkil olmasından kaynaklanmaktadır.

5- Topkapı Nüshası

“Evrâd”ın bu nüshası İstanbul Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde yer almaktadır. Kayıt numarası 9487'dir. Eserin fiziksel tanımı şöyledir: Boyut; 235- 155 mm, varak; 1b-13b, satır; 7'dir. Her sayfada 3 satırı 80 mm uzunluğunda harekeli sülüs ve 4 satırı da 55 mm uzunluğundadır. Yazı türü nesihdir. Semerkand'da **Abdullah-ı Herevî** eliyle istinsah edilmiş olup istinsah tarihi belli değildir. Serlevha müzehhep, cetveller yaldızlı olup, şemseli vişneçürüğü deri cilde sahiptir. Nüsha oldukça gösterişli bir hat stiliyle ve özenle istinsah edilmiştir. Herevî eseri yazmaya başlamadan önce Hâfî'yi medh eden sözlere yer vermektedir.¹⁷⁷

Bu nüshanın başında, *“sabah namazından sonra devamlı okunması gereken vird”* şeklinde bir ibare mevcuttur.¹⁷⁸ Buna göre sabah namazını kılan mürîd, yukarıda bir bölümünü verdiğimiz, diğer nüshalarda da ortak olan, başlangıçtaki duanın ardından *“Âyete'l-Kürsî”*yi okur ve tesbîhini çeker. Daha sonra sırasıyla evrâdın geri kalanını yerine getirir.¹⁷⁹

Nüsha şu sözlerle sona ermektedir: *“Allah'a hamdolsun, O'nun ihsanıyla mübarek ve uğurlu duaların (yazılması) sona ermiştir. O (Evrâdı), Melik, Gafûr ve Rahîm olan Allah'tan affı uman kul, Abdullah el-Herevî Semarkand diyarında yazdı. Bela ve afetlerden Hz. Muhammed (s.) ve âlinin şerefine sığınılarak korunulur.”*¹⁸⁰

¹⁷⁶ Örneğin; “Ayete'l-Kürsî”den sonra “Âmene'r-Rasûlü” nün okunması gerektiği Topkapı nüshasında yer almamaktadır.

¹⁷⁷ Hâfî, *Evrâd*, vr. 1b.

¹⁷⁸ Hâfî, *Evrâd*, vr. 1b.

¹⁷⁹ Bu dualar oldukça hacimli bir yer işgal edeceği için, burada fazla yer veremiyoruz. “Evrâd”ın tamamı için yukarıda adını ve yerlerini verdiğimiz nüshalara başvurulabilir.

¹⁸⁰ Hâfî, *Evrâd*, vr. 13b.

Hâfî'nin eserleri arasında (tespit edebildiğimiz kadarıyla) şerhi yapılan tek eseri **“Evrâd”** adlı eseridir. Kütüphanelerde **“Evrâd”**ın **Muhyiddîn Muhammed b. Kutbiddîn-i İznîkî** (ö. 885/1480) tarafından yapılmış şerhinin nüshaları mevcuttur. **“Tıbyan”**da, bu eserin **Alâuddin Ali b. Koçhisari** (ö.841/1437/1438)¹⁸¹ tarafından da şerh edildiği bilgisi yer almaktadır.¹⁸² Ancak araştırma yaptığımız kütüphanelerde, bu müellifin şerhine rastlayamadık. Tespit edebildiğimiz **“Evrâd”** şerhleri şunlardır:

1- Hüseyin Paşa Nüshası

“Tenvîrû'l-Evrâd fî Şerhi'l-Evrâdi'z-Zeyniyye” adıyla, İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa Koleksiyonu'na yer alan bu eser **Muhyiddîn Muhammed b. Kutbeddîn İznîkî**'nin (ö. 885/1480) bir şerhidir. Eserin arşiv numarası; 34 Sü-Hü 290/1, dvd numarası 965'tir. Müellif hattı olan bu eser 863/1458 tarihinde telif edilmiştir.

Eserin diğer özellikleri ise şunlardır: Boyut; 178x130-137x105 mm, yaprak; 1b-37b, satır; 21, yazı türü; ta'lik, kağıt türü; değişik renktir. Sırtı kahverengi, deffeler siyah meşin, salbek şemseli, zencirekli, yeni tamir görmüş cild içindedir. Sayfa kenarları açıklamalıdır. Süleyman ve Abdulhâlim b. Ahmed'e ait mülkiyet kayıtları ve mühürleri, Amcazade Hüseyin Paşa'nın vakıf mührü vardır.

2- Şehit Ali Paşa Nüshası

“Şerhu Evrâd” adıyla, **Muhyiddîn Muhammed b. Kutbeddîn-i İznîkî**'nin (ö.885/1480) Hâfî'nin **“Evrâd”** isimli eserine yaptığı şerhin bir başka nüshası da İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'na yer almaktadır. Bu nüshanın kayıt numarası; 1220/2 olup, 20a- 65a varakları arasındadır. Her sayfası 19 satırdan oluşmaktadır. Eserin sonunda Şehit Ali Paşa vakfı olduğuna dair bir mühür mevcuttur.

¹⁸¹ Bursalı Mehmed Tahir, Koçhisarî'nin doğum veya ölüm tarihlerini vermemekle beraber onun Sultan II. Murad devri faziletli insanlarından olduğunu söyleyerek yaşadığı tarih hakkında genel bir bakış sunmaktadır. Koçhisârî ilim için İran ve Mâverâünnehr'e giderek Seyyid Şerif Cürçânî (ö.816/1413) ve Sadeddin Teftâzânî'den (ö.792/1381) ilim tahsil etmiştir. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, c.I, s.352.

¹⁸² Harîrîzâde M. Kemaleddin, *Tıbyânu Vesâilî'l-Hakâyık*, c.II, vr.104a.; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, c.I, ss.200-201. Bursalı Mehmed Tahir, Alâuddin Ali b. Musa Koçhisarî'den bahsederken onun **“Evrâd-ı Zeyniyye”**yi şerh etmesinden, onun , Zeyniyye Tarîkatı'na müntesip olduğu sonucuna varmaktadır. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c.I, s.352.

Nüshanın sonunda, hicrî 1024 senesinin Cemaziyelevvel ayının 24'ü Cumartesi günü kaleme alındığını ifade eden Osmanlıca kısa bir şiir bulunmaktadır.

3- Nuruosmaniye Nüshası

Muhammed b. Kutbeddîn İznîkî'nin **“Evrâd”** şerhlerinden birisi de **“Tenvirü'l-Evrâd”** başlığıyla, Nuru Osmaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 34 Nk 2888/3 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Eser bulunduğu cildin 10b- 50a varakları arasındadır.

4- Kastamonu Nüshası-1

Kutbeddîn-i İznîkî'nin bu nüshası da; **“Tenvirü'l-Evrâd”** adını taşımaktadır. Eser 37 Hk 3680/9 arşiv numarasıyla Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde yer almaktadır. Boyut; 188x125,138x87 mm., yaprak; 110b- 129b, satır; 23, yazı türü; kırma ta'likdir. İç ve dışı meşin, şemseli, cetvelli, şirazeli, mikleblidir. Dualar kırmızı yazılıdır. Sırtı kahverengi, deffeler siyah meşin, yaldız şemseli miklebli cildlidir. Baştan noksandır. 129b-133b'de Mûsâ (a.s.) ile ilgili bir makale vardır. 134a-141b de çeşitli konularla ilgili hadis nakilleri vardır. 142a-147b arasında da, Hz. Âdem (a.s.)'dan itibaren yaratılış ve tarîkat beyanında bir makale yer almaktadır.

5- Kastamonu Nüshası-2

“Tenvirü'l-Evrâd”ın bu nüshası da 37 Hk 2347/1 arşiv numarasıyla Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde yer almaktadır. Eserin istinsah tarihi 979/1570'tir. Boyut; 205x145,145x82 mm, yaprak; 1- 69a, satır; 17, yazı türü; ta'lik, yazı türü; esmer ay yıldızlı, taç arma filigranlı olup rutubetli ve lekelidir. Çeharkuşe açık kahverengi, üstü koyu kahverengi meşin cildi vardır. Yapraklardan bir kısmı tamir görmüştür. 1a'da bir dua ile Zeyniyye Tarîkatı'nın silsilesi vardır. 69b'de **“el-Vâfiye”** şerhi, **“al-Kâfiye”**den ve Al-i İmran Suresi'nden birer nakil yer almaktadır. 1b'de bir vakıf kaydı ile Ahmed'in vakıf mührü, 2a'da Şeyh Ahmed'in büyük vakıf mührü, ay şeklinde bir mühür ve mor vakıf mührü vardır. Halidiye Medresesinden intikal edilmiştir.

6- Konya Nüshası

“Tenvirü'l-Evrâd fi Şerhi'l-Evrâdi'z-Zeyniyye” adıyla ve 42 Kon 5127 arşiv numarasıyla Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Konya İl Halk Kütüphanesi

Koleksiyonu'nda yer almaktadır. **İznikî**'nin bu istinsahı ta'lik hatla yazılmış olup diğer özellikleri şöyledir: Söz başları ve keşideler kırmızı, sağ kapak yok, sol kapak zencirekli, kahverengi tam meşin, miklepli cilttir. Serlevha kesik, başta ve sonda çeşitli kitaplardan nakiller var. Fiziksel tanımı ise şu şekildedir: Yaprak; 58, boyut (dış-iç); 176x125- 120x69 mm, yazı; taliktir.

7- Halet Efendi Nüshası

İznikî'nin "**Evrâd**"ın şerhini içeren eserinin diğer bir nüshası da, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde, Halet Efendi Koleksiyonu'nda bulunmaktadır. Nüsha 797 arşiv numarasında kayıtlı olup, bulunduğu cildin 88a- 12a varakları arasındadır. Her sayfa, 23 satırdan oluşmaktadır. Sayfa kenarlarına kısa notlar şeklinde açıklamalar yapılmıştır.

Müstensih şerhin öncesinde, birisinin Hâfî'ye ait diğerinin de Merzifonî'ye ait olduğunu söylediği iki kısa duaya yer vermiştir. İznikî, bu şerhinde dua ile ilgili önemli bilgiler de aktarmıştır.¹⁸³ Evrâd'ın bu saydıklarımız dışında da şerhleri bulunmaktadır.¹⁸⁴

3- Mühimmâtü'l-Vâsılîn

Hâfî, bu eserin içeriğinin, en yüksek dereceye ulaşmış sûfiyyenin önemli gördüğü meselelerden oluştuğunu ifade etmektedir.¹⁸⁵ Eserde öncelikle aklın önemi ve tasavvuftaki yeri zikredilmektedir. Bundan sonra ise tasavvufun öncelikli şartları açıklanmaktadır. Hâfî, bu eserinde mü'minleri iki taifeye (fâsık, isyankâr, zâlim ve bid'atçı taife ile korunmuş adiller taifesi) ayırarak, bu taifelerden ve bunlardan daha üstün durumda gördüğü diğer taifelerin özelliklerinden bahsetmektedir. Bu eserde, Allah'ın görülmesi, Allah'la konuşmak gibi kelimât meseleler, tasavvufî açıdan değerlendirilmektedir. Ayrıca, mürîdler ve sâlikler, şeytanın düşmanlıkları konusunda bilgilendirilmekte ve işlenen günahların mürîdi makâmından nasıl uzaklaştırılacağı anlatılmaktadır. Bu arada "**Teşbîh**" ve "**Tecsîm**"in,

¹⁸³ Örneğin; (102b-103a'da) duanın zahirî ve batınî edebleri ile ilgili bilgiler mevcuttur. Buna göre; büyük günahları terk etmek, duaya hamdî senâ ile başlamak ve sonra salavât getirmek, temiz (helal) yemek ve giyinmek v.s. duanın zâhirî şartlarındandır.

¹⁸⁴ Bkz. Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Fatih Kol., kyt. no: 613, 94- 152 varakları arasında; kyt. no: 2852, 49-104 varakları arası; Laleli Kol., kyt. no: 1593; Ayasofya Kol., kyt. no: 1802.

¹⁸⁵ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Kol., kyt. no: 1391, vr. 11a.

“Hulûl” ve “İhtilât”ın ve “İbâha”nın afetlerinin neler olduğu izah edilmektedir. Bu eserde kerâmet ve firâsetlerin yararları ve zararları birlikte değerlendirilmektedir. Bunların yanında tevhid, ta’zîm, meâric, ubûdiyyet ve çeşitleri, şirke düşmemenin yolları, fesâhat, şiir ve seci’yeli konuşarak vaaz vermenin mürîde zararları, hayal, tahayyül ve tahyîl meselesi gibi çok farklı mevzular, üstün şerîat ve tasavvuf bilgisine sahip olan müellif tarafından anlaşılır ve kolay örneklerle izah edilmektedir.

Zeynüddîn-i Hâfî’nin sözü geçen eserinin tek nüshası, İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu’nda yer almakta olup 1391 kayıt numarasına sahiptir. Telif tarihi 821/1418 yılıdır. Bulunduğu cildin 11a-72b varakları arasında yer alan eserin her sayfasında 13 satır mevcuttur. Nüsha, nesih hatla kaleme alınmıştır. Maalesef, eserin müellif hattına ulaşamadık. Eserin sonunda müstensih **Abdullah b. Yusuf** tarafından, küfrün taksimi yapılmıştır.

Eserin müstensih bu nüshayı yazarken Abdurrahim-i Merzifonî’nin kitabından geçirerek yazdığını ifade etmektedir.¹⁸⁶

4- İcâzetnâmeler

Bu bölümde, Zeynüddîn-i Hâfî’nin şeyhi Nuruddin Abdurrahman el-Mısırî’den aldığı icâzetin yanı sıra; kendisinin de halîfelerinden Abdullatif-i Kudsî, Abdurrahim-i Merzifonî ve Celaleddin-i Kâynî’ye verdiği icâzet ve bunların nüshalarından bahsedilecektir.

Söz konusu icâzetler şunlardır:

4-1 Hâfî İcâzetnâmesi

Zeynüddîn-i Hâfî’nin şeyhi Nurudddin Abdurrahman el-Mısırî’den aldığı icâzetnâmesidir. Bu icâzetnâmenin bir nüshası; Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi’nde (Hakses, kayıt no: 355) 2a- 7a varakları arasında yer almaktadır. Aynı

¹⁸⁶ Müstensih eserin sonuna şu notları düşmüştür: “Muhakkak ki “Mühimmâtü’l-Vâsilîn” Kitabı, âciz ve hakîr abd ve fakîr, Abdullah bin Yûsuf’un eliyle (Allah onu ve anne-babasını, bütün mü’min erkek ve kadınları, müslüman erkek ve kadınları, yaşayanları ve ölüleri affetsin) Şeyh Abdurrahîm bin Emîr el-Merzifonî’nin Kitabından tamamlandı. O da, Şeyhü’l-İslâm ve’l-Müslümîn, Kutbu’l-Evliyâ ve’l-Ârifîn, Millet Hak ve Dinin Zeynî, Ebû Bekr bin Muhammed bin Ali el-Meşhur Zeyn el-Hâfî’nin nüshasından yazdı. Allah bizi el-Vâfî’nin feyzinden feyizlendirsin. Hâfî, Mühimmatü’l-Vasilin, vr. 72a-b.

nüşhanın devamında, (11a- 12a) Hâfî'nin halîfelerinden Abdurrahim-i Merzifonî'ye ait icâzetnâmenin de bir nüshası yer almaktadır. Hâfî'nin şeyhinden aldığı icâzetnâmenin diğer bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Koleksiyonu'nda 1019 kayıt numarasıyla yer almaktadır. Bu yazma bulunduğu cildin 29-31 varakları arasındadır.

4-2 Merzifonî İcâzetnâmesi

Lamî Çelebi'nin "*Nefahât*" tercümesinde yer alan icâzetlerden birisi de Hâfî'nin Merzifonî'ye verdiği icâzetnâmedir.¹⁸⁷ Şeyhinin vasiyetlerini halka duyurmaya yetkili kılındıktan¹⁸⁸ sonra şeyhi tarafından 832 Muharrem/1428 Ekim tarihinde¹⁸⁹ yazılan icâzetnâmesi kendisine verilerek¹⁹⁰, ondan memleketine dönmesi istenmiştir.¹⁹¹ Bu icâzetnâmenin tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır:

a) Zeynüddîn-i Hâfî'nin, halîfesi **Nizâmeddin Abdurrahim b. Emir Aziz Rumî el-Merzifonî**'ye verdiği bu icâzet, dili Arapça olup, "*el-İcâze*" adıyla ve 05 Ba 1863/3 arşiv numarası ile Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlıdır. Müstensihisi **Lutfullah b. Abdurrahim**, istinsah tarihi; 832/1428'dir. Şemseli, zencirekli, siyah meşin bir cilt içinde olan bu eserin diğer özellikleri şunlardır: Boyut (Dış-İç); 140x95-115x70 mm, yaprak; 13b-15a, satır; 18, yazı türü; ta'lik, kağıt türü; âbâdî'dir.

b) Bu nüsha ise **Şeyhü'l-Ekber**'in "*Mâ Lâ Budde li'l-Mürîdi minhu*" adlı risâlesinin sayfa kenarlarına yazılmış şekilde, Millet Genel Kütüphanesi Ali Emiri Arabî Kısmı, 34 Ae Arabi 4462/25 kayıt numarasına kayıtlıdır. Eserin başlığında her ne kadar "*Risâle fi'l-Vasâyâ*" adı bulunsa da bu eserin tamamen Merzifonî'ye ait icâzet olduğu tespit edilmiştir. Bu icâzet, bulunduğu eserin 2a- 3a varakları arasında bulunmaktadır. İstinsah tarihi 1291/1874 olup, müstensihisi **M. Kamil**'dir. Eserin fiziksel boyutları şöyledir: 235x170,

¹⁸⁷ "*Nefahât*"ta, bu icâzetnâme tam metin olarak verilmiştir. Lamî, *Nefahât*, s. 554.

¹⁸⁸ Hâfî, talebesi Rûmî'nin yeterliliğini şu sözlerle ifade etmektedir: "*Onda, Allah'ın kullarını Allah'a İrşâd etme ehliyetini ve onları Resullah'ın (s.) yoluna iletme ehliyetini gözlemledim*" Hâfî, *İcâzetnâme-i Merzifonî*, vr. 2a-b.

¹⁸⁹ *Aynı eser*, vr. 3a.

¹⁹⁰ Hâfî, verdiği icâzette Rûmî'nin nelerle yetkilendirildiğini ise şu sözleriyle ortaya koyar: "*Ona, şerîata tutunmakla ve tarîkat erbâbının kanunlarına riâyet etmekle tarîkata girmek amacıyla olanlara tavsiye edici şekilde tevbe sevk etmek, zikri telkîn etmek ve Resûlullah'a (s.) kadar uzanan hırkayı (el-hırkatü'l-muttasıla) giydirmek ve ehil olarak gördüğüyle halvete oturma icâzetini verdim... Ona, kitaplarımda ve meclislerde benden işittiklerini nakletme konusunda (da) icâzet verdim*" *Aynı eser*, vr. 2b.

¹⁹¹ Hoca Sadeddin Ahmed Münib Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992, c. V, s. 60.

145x70. Her sayfada 32 satır mevcuttur. Sırtı meşin, mukavva kaplı, yüzü kağıt, şirazeli, mikleplidir. Nüsha ta'lik hatla kaleme alınmıştır.

İcazetin sonu şöyle bitmektedir: “*Bu icâzeti kereme muhtaç kul, el-Vâfî Ebû Bekr b. Muhammed b. Muhammed el-Meduvv Zeynüddîn el-Hâfî yazdı. Allah onun halini düzeltsin. Herat civarındaki amellerini hayır ve güzel bir şekilde sonuçlandırsın. 832/1429 yılının Muharrem ayının başlarındaki âfetlerden korundum.*”¹⁹²

c) Merzifonî'nin icâzetnâmesi'nin bir nüshası da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde (Hakses, kayıt no: 355) 11a- 12a varakları arasında yer almaktadır.

d) Bir diğer nüsha da Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Koleksiyonu'nun 71 kayıt numarasında yer almakta olup, bulunduğu nüshanın son iki varığında yer almaktadır.

4-3 Kudsî İcâzetnâmesi

Bu icâzet ise Hâfî'nin, halîfelerinden **Abdullatif-i Kudsî**'ye verdiği icâzettir. “*el-İcâze*”nin bu nüshası “*İcâzetnâme*” ismiyle İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Reşid Efendi Koleksiyonu'nda bulunmaktadır. Bu nüshanın demirbaş no: 1019'dur. Bulunduğu cildin, 29b- 31b varakları arasındadır. Abdurrezzak Tek, Abdullatif-i Kudsî üzerine yaptığı doktora çalışmasının ekinde bu icâzetin tıpkıbasımını ve tercümesini vermiştir.¹⁹³

4-4 Kâyinî İcâzetnâmesi

Hâfî, bu icâzetnâmesini Timur (ö.17 Şaban 807/18 Şubat 1405) ve Şahrüh (ö.850/1447) döneminin meşhur hadisçi ve vaizi **Celâleddîn-i Kâyinî**'ye (ö.838/1434-35) vermiştir. Kayînî, bu icâzet sayesinde, Zeynî olarak da anılmıştır. Hâfî'nin Kâyinî'ye verdiği bu icâzetinin varlığına, Maria Eva Subtelny ve Anas B. Khalidov'un Herat dönemine dair yazmış

¹⁹² Hâfî, *İcâzetnâme-i Merzifonî*, vr. 3a.

¹⁹³ Tek, Abdurrezzak, “Osmanlılar'da Zeyniyye Kültürü ve Abdüllatîf Kudsî'nin Tasavvufî Görüşleri”, *UÜSBE Doktora Tezi*, Bursa 2005, ss. 233-241 (Bu tez, “*Abdüllatîf Kudsî Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*” başlığı altında Emin Yayınlarından Bursa 2007'de basılmıştır).

olduğu bir makalede¹⁹⁴ muttali olduk. Şahrüh dönemi araştırmacıları bu icâzeti çok dikkate değer bulmaktadır. Hâfî, adı geçen Kâyinî'yi övdüğü bu icâzette, maaş karşılığı çalışmayı (kabul etmeyi) reddeden âlim ve kadıları yüceltiyor. Ama ne var ki Kâyinî daha sonra, Şahrüh tarafından mühtesib olarak atanmıştır.¹⁹⁵

Bu icâzetnâme, Subtelny ve Khalidov'un ifade ettiğine göre, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Destbayâdî, *İcâze*, St. Petesburg, Institut vostokovedeniia, B 2158 kaydıyla 114b ve 121b varakları arasında yer almaktadır.¹⁹⁶

5- Menhecü'r-Reşâd

Hâfî, “**Menhecü'r-Reşâd**”ı kulların itikadlarının düzeltilmesi için yazdığını belirtmektedir.¹⁹⁷ Eserin tam adı “**Menhecü'r-Reşâd râ Vâsıta-i Salâh-ı İtikâd-ı İbâd**”dır. Hâfî'nin Farsça kaleme aldığı üç eserden en çok bilinenidir. Müellif bu eseri Herat'ta kaleme aldığını, Merzifonî'ye yazdığı “**İcâzetnâme**”de ifade etmektedir.¹⁹⁸ “**Menhec**” nüshalarının birinde, ismi geçmeyen ancak ekâbirden olduğu söylenen bir zat, “**Menhec**” için şu şiiri okur:

“يا سالک مسلک العباد . دع منك طريقة الغنا

فی صحة مذهب و دین . یکفی بک منهج الرشاد .“

“Kulların yolunu tutmuş olan ey sâlik

İnad yolunu bırak.

Sıhhati için mezheb ve dininin,

Sana yeter ‘Menhecü'r-Reşâd’¹⁹⁹

¹⁹⁴ Subtelny- Khalidov, *The Curriculum of Islamic*, sayı: 115. 2, s.218.

¹⁹⁵ Ebu'l-Feyz Muhammed el-Destbayâdî, *İcâze*, St. Petesburg, Institut vostokovedeniia, B 2158, vr. 115b; Subtelny and Khalidov, *The Curriculum of Islamic*, s. 220.

¹⁹⁶ Subtelny- Khalidov, *The Curriculum of Islamic*, p. 219-220.

¹⁹⁷ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, Süleymaniye Ktp.,Hacı Mahmud Efendi Kol., kyt. no: 2829, vr 7b.

¹⁹⁸ Hâfî, *İcâzetnâme-i Merzifonî*, vr. 2a.

¹⁹⁹ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 1a.

Batılı araştırmacı Manz, “*Menhec*” hakkında “*tehlikeli doktrinleri çürüten ilmi bir eser*” olarak bahsetmektedir.²⁰⁰

Müellif bu eserin hemen başında, Allah’ın, tarîkat büyüklerine, tarîkat makamlarını, sûret ve mânâ derecelerini Kur’ân ve sünnet ma’rifetiyle öğrettiğini vurgulayarak tasavvufta Kur’ân ve sünnete verilen önemi ifade etmektedir. Bu duruma göre, hiçbir âlim kendi aklı ve fikriyle ilahi hükümleri idrak edemeyeceği gibi; hiçbir ârif de sadece kendi mücâhedesıyla kemâlâta ulaşmaz. Mutlaka Kur’ân’ın aklın rehberi; sünnetin de kalbin yardımcısı olması gerekir.²⁰¹

Hâfî, Allah’ın insana kendi nûrundan emanet verdiğini ve bunun hiçbir yaratılmışta olmadığını söyleyerek insanın yaratılıştaki hususiyetlerinden bahsetmektedir. Eserin geneline hâkim olan en önemli vurgulardan biri de; Kur’ân ve sünnetin her duyulan, görülen ve akla gelen şeylerde ölçü olması gerektiği ve hevâ ve hevese göre hareket etmemek gerektiği hususudur. Hâfî, eserinde safsatacılar, dehrîler ve felsefecilere karşı mürîdlerini bilgilendirerek uyarmaktadır. Müellif, vahdet-i vücûd mezhebine, ittihadı sebep olduğunu söyleyerek, karşı çıkma sebeplerini detaylı olarak bu eserinde açıklamaktadır.

Tasavvuf ilminin, Kitap ve sünnete bağlı olarak riyâzet ve mücâhedenin bir sonucu olduğunu söyleyen müellif, çok sayıda sūfînin, tasavvufta Kur’ân ve sünnete uymakla ilgili sözlerini nakletmekte ve yorumlamaktadır. Bunun yanında, ârifin göstergesinin neler olduğu, ma’rifetin asıl dayanakları ve usulleri, kimlerle sohbetten uzak durulması gerektiği, tasavvufta edebî önemi, ilim-amel ilişkisi, kulluğun sıfatları ve esasları, batınî ilimlerin zâhir ilimlere ve Kur’ân-sünnete aykırı olmaması gerektiği, ihlâsın önemi, tasavvufun usulleri, mülhidlerin insanları aldatmak için ne tür yollar geliştirdiği ayrıntılı bir şekilde açıklanmaktadır. Müellif eserinin son bölümlerinde ise, bid’at mezheplerden uzak durmak için, mürîdlerin, ehl-i sünnet ve’l-cemâatin (namaz ve oruç gibi ve diğer farizalar gibi) meselelerini bilmelerinin ne kadar önemli olduğunu vurgulamakta ve ayrıca ehl-i sünnet ve’l-cemâatin usullerini açıklamaktadır. Hâtîme kısmında ise bazı tarîkat erbâbının ahvâli, Meârifi, mükâşefeleri ve insan ve kâinâtın yaratılışıyla ilgili hikmetleri ortaya konulmaktadır.

“*Menhecü’r-Reşâd*”ın, yurt içindeki farklı yazma eser kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz dört adet nüshası sırasıyla şunlardır:

²⁰⁰ Manz, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, s.203.

²⁰¹ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 2a.

1- Malatya Nüshası

“Minhacü’r-Reşad” adıyla, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi’nin Malatya Darende İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu’nda yer alan bu eserin arşiv numarası; 44 Dar 464/2’dir. Eserin müstensih ve istinsah tarihi belli değildir. Diğer özellikleri şöyledir: Boyut (dış-iç); 195x120-135x60 mm, yaprak; 123b-181a, satır; 19, yazı türü; ta’lik, kağıt türü; cediddir. Koyu vişne rengi meşin şemseli, zencirekli ve miklebli cilt, yaldız mihrabiyeli cetvel ve söz başları kırmızıdır.²⁰²

2- İsmihan Sultan Nüshası

“Menhecü’r-Reşâd”ın İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi İsmihan Sultan Koleksiyonu’nda yer alan bu nüshasının kayıt numarası 283’tür. Eser 4b-77b varakları arasında olup, her sayfada 17 satır vardır. Eserin son sayfasında (77b), **“Nefahâtü’l-Üns”**den alındığı belirtilen, Hâfî’nin hayatı hakkında kısa bir bilgi sunulmaktadır.

3- Hacı Mahmud Efendi Nüshası

Bu nüsha ise, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu’nda 2829 kayıt numarası ile yer almaktadır. Eserin başlangıcında, Hacı Mahmud Efendi Vakıf Kütüphanesi Beşiktaş yazılı bir mühür yer almaktadır. Esere geçmeden önce müstensih tarafından yazıldığı anlaşılan, **“varlığın çeşitleri”**ni açıklayan Farsça kısa bir bilgi notu vardır. Eser 2a- 45b varakları arasındadır. Her sayfada 19 satır bulunmaktadır.

6- Risâle der Ma’rifet-i Tevbe

Hâfî’nin, Farsça kaleme aldığı bir diğer eseri de, bulabildiğimiz tek nüshası Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi’nde 19 Hk 3237/3 arşiv numarasıyla kayıtlı olan, **“Risâle der Ma’rifeti’t-Tevbe”**dir. Telif ve istinsah tarihi belli olmayan bu eserin müellif nüshası olup-

²⁰² Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, c.II, s.1882.

olmadığı da anlaşılamamaktadır. Bu eserin fiziksel özellikleri şöyledir: Boyut; (dış-ıç) 173x123-135x80 mm, yaprak; 17b-21b, satır; 15, yazı türü; ta'lik, kağıt türü; cediddir. Sırtı sarı bez, üstü ebru kağıt kaplı mukavva ciltlidir. Söz başları kırmızıdır.

Bu risâlede, hakîkate ulaşmak isteyen, tarîkatın gerçek sâliklerinin, bâtında sahip olması gereken hasletlere yer verilmiştir. Ayrıca hakîkati arayanların ve sâliklerin kalblerinde ve zâhirlerinde nûrun zuhur etmesi için yapmaları gerekenler anlatılmakta ve detaylıca açıklanmaktadır.

Bunlar sırasıyla şunlardır:

- 1- Tevbe
 - 2- Sünnete uygun yaşama
 - 3- Yaşamın gereği olmayan her şeyi terk etme ve Allah’a teveccüh
 - 4- Fitnelerden uzak kalmak ve itaatin bozulmaması için, gerekmedikçe insanlar arasına karışmamak
 - 5- Devamlı ölümü düşünme ve “*kasr-ı emel*” bilincinde olmak
 - 6- Kalbinde hiçbir müslümana karşı kin, nefret, düşmanlık, ihanet gibi şeyler beslememek
 - 7- Kalbin makâmı arzusunun arındırılması ve halkın ve nefsinin hâlinin buna uyması ile kalbin sadakat, rağbet, aşk ve muhabbetle Hakk’ı anması
- Hâfî, söz konusu eserinde zikredilen bu konuların dışında, zikrin nasıl yapılacağını ve zikir esnasında dikkat edilmesi gerekenleri de her açıdan izah etmiştir.

7- Der Beyân-ı Letâif-i Seb’a

Zeynüddîn-i Hâfî tarafından Farsça olarak kaleme alınan diğer bir eser de “**Der Beyân-ı Letâif-i Seb’a**”dır. Bu eserin, **Şeyh Ali Batamî** tarafından 848/1444 yılında kaleme alınan nüshası, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi’nde Şehid Ali Paşa Koleksiyonu’nda yer almaktadır. Kayıt numarası 1420’dir. Eser 41b- 44a varakları arasında yer almaktadır. Nüsha ta’lik hatta sahip olup her sayfasında 17 satır mevcuttur.

Müellif bu eserinde “*latîfeleri*” açıklamaya geçmeden önce bu kavramla ilgisini açıklamak için “*taayyün*” kavramını izah etmektedir. Latîfelerin açıklamalarına geldiği zaman

ise alışılmış beş kategorinin dışında yedi latîfeye yer vermektedir.²⁰³ Bu latîfeler nurlanma derecelerine göre şu şekilde sıralanır: 1- Latîfe-i Kâlîbiyye 2- Latîfe-i Nefsiyye 3- Latîfe-i Kalbiyye 4- Latîfe-i Sırrîye 5- Latîfe-i Rûhiyye 6- Latîfe-i Hafîyye 7- Latîfe-i Hakîkiyye.²⁰⁴

8- Şerhu Menâzilü's-Sâirîn

Bu eser Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Cami Koleksiyonu'nda 16 Or 641 arşiv numarasında kayıtlıdır. Arapça olan bu eserin fiziksel tanımı şöyledir: Boyut (dış-iç); 188x135-135x94 mm, yaprak; 338, satır; 19, yazı türü; nesih- ta'liktir.

Başlıklar ve dikkat çekilen kelimeler kırmızıdır. Cildi tamamen dağılmış olup kopuk haldeki sağ kapak kahverengi meşin, sol kapak kırmızı meşindir. Nüsha, başından, sonundan ve içinden eksiktir. Hat başka başka olmasına rağmen metin müteselsildir. Orijinal metinlerin kırmızıyla yazılarak şerhten ayırt edilmesi, eserin okunmasını ve anlaşılmasını kolaylaştırılmıştır. Varak 1a'da Orhan Gazi Camii Kütüphanesinin h.1301 tarihli mührü ile Ahmet Vefik Paşa'nın h.1273 tarihli teftiş mührü vardır.

Bu eser, meşhur “Şeyhü'l-İslâm” Heratlı **Abdullah-ı Herevî**'nin “**Menâzilü's-Sâirîn**”²⁰⁵ adlı eserine yapılmış önemli bir şerhtir. Eserin zahriyesinde müellif makamında “Zeynü'l-Milleti ve'd-Dîn” ibaresi vardır. Kütüphane kayıtlarında bu şerhin Zeynüddîn-i Hâfî'ye ait olduğu bu ibareden çıkarılmıştır.²⁰⁶

²⁰³ Latîfeleri yedi kategoride ele alan Tarîkatlardan birisi de Nakşibendiyye'dir. Alâüddevle Simnânî'nin (ö.736/1336) yaptığı yedi latîfe tasnifi (1-Latîfe-i Kâlîbî, 2-Latîfe-i Nefsî, 3-Latîfe-i Kalbî, 4-Latîfe-i Sırrî, 5-Latîfe-i Rûhî, 6-Latîfe-i Hafî, 7-Latîfe-i Hakkî), Nakşî Şeyhi Muhammed Pârsâ (ö.822/1420) aynen kabul etmiş ve bunları detaylı bir şekilde açıklamıştır. Bkz. Alâüddevle Simnânî, *el-Urve li Ehli'l-Halve ve'l-Celve*, thk. Necîb Mâyîl Herevî, Tahran 1362/1983, ss. 229-230, 326-328; Muhammed Pârsâ, *Tuhfetü's-Sâlikîn*, yay. Ali Ahmed Şâh Herevî, Delhi 1970, ss. 362-363, (Tosun, Necdet, *Bahâeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, İnsan Yay., İstanbul 2002, ss. 308-309)'den naklen. Görüldüğü üzere bu sınıflandırma Hâfî'nin tasnifiyle hemen hemen aynıdır.

²⁰⁴ Hafî, *Der Beyân-i Letâif-i Seb'a*, vr. 42b- 44a.

²⁰⁵ Herevî ve “*Menâzilü's-Sâirîn*” adlı eseriyle ve bu esere yapılan diğer şerhlerle ilgili bilgi için bkz. Damar, Abdullah, “Abdullah Herevî ve Menâzilü's-Sâirîn”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 8, sayı 18, Ocak-Haziran 2007, ss.321-334.

²⁰⁶ Ancak bu “*Zeynüddîn*” ismi her ne kadar, şârihin kesin olarak Zeynüddîn-i Hâfî olduğunu göstermeye yeterli olmasa da, başka birine ait bir isim olduğu ise daha zayıf bir ihtimal olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde, Süleymaniye Ktp., Carullah Koleksiyonu'nda (kyt. no: 1054) yer alan diğer bir “*Menâzil*” şerhi de müellif olarak sadece “*Zeynüddîn*” ismini taşımaktadır. Bu şerhlerin detaylı değerlendirmeleri için bkz. Damar, “Abdullah Herevî ve Menâzilü's-Sâirîn”, *Tasavvuf*, sy. XVIII, ss. 325-328.

9- Silsiletü't-Tarîk ve Lübsü'l-Hırka ve'l-Musâfaha

Hâfî'nin bu eseri, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi 243 kayıt numarasıyla Ahmed Koleksiyonunda yer almakta olup 825/1422 yılında telif edilmiştir. Eser bulunduğu cildin 56a- 59b varakları arasındadır. Her sayfa 15 satırdan oluşmaktadır. Eserin başında, Hâfî'den övgüyle bahseden uzun bir giriş vardır.²⁰⁷ Eserin baş kısmından bir bölümü (vr. 57a-58a) Farsça, kalan bölüm (58a-59b) ise Arapça kaleme alınmıştır. Eserin Farsça bölümünde, tasavvufun kaideleri başlığı altında murâkabe ve rızâ konuları ele alınmıştır. Maalesef, eser baştan itibaren büyük bir kısmı eksik olduğu için, ilk sekiz kaidenin neler olduğu hakkında bilgi sahibi olamadık.

Aynı cild içerisinde vr. 2a'da müstensih tarafından, Hâfî'den sonraki iki kuşak (Abdullatîf-i Kudsî ve Tâcüddîn) da dâhil edilerek Zeyniyye Tarîkatı'nın silsilesi verilmektedir.²⁰⁸ Bu durum, eserin silsile bölümünün, Zeyniyye'nin Kudsî ve Tâcüddîn'den sonra gelen bir zeynî müntesibi tarafından kaleme alındığını ortaya koymaktadır. Eserde daha sonra Hâfî, görüştüğü şeyhlerden bahsederek onlarla *musafahalarını* anlatmaktadır. Müellif, bu kısa eserinde Ahmed-i Gaznevî ve Şeyh Şerif Hasenî ile görüşmesinden, Şeyh Ebu Abbas el-Kûsî ile musafahasından, onun da müteselsilen musafaha ettiği kişilerden bahsetmektedir. Hâfî'nin feyz alışverişinde bulunduğu şeyhleri kısaca da olsa tanıtmayı açısından kayda değer bir eserdir.

Hâfî, eserin sonunda künyesini ve eserin te'lif tarihini şu şekilde vermektedir: “*Bunu Kerîm'in fakîri Zeyn el-Hâfî diye tanınan el-Vafî Ebu Bekr bin Muhammed b. Muhammed b. Ali yazdı. Allah Onun hâlini ıslah etsin. Ve onun amellerini koruyup toplayarak hayırlı ve saf bir şekilde sonuçlandırsın. Cemaziyel Âhir sene: h. 825.*”²⁰⁹

²⁰⁷ Hâfî, *Silsiletü't-Tarîk ve Lübsü'l-Hırka ve'l-Musâfaha*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, kyt. no: 243, vr. 2b.

²⁰⁸ Hâfî, *Silsiletü't-Tarîk ve Lübsü'l-Hırka ve'l-Musâfaha*, 2a.

²⁰⁹ Hâfî, *Silsiletü't-Tarîk ve Lübsü'l-Hırka ve'l-Musâfaha*, vr. 59b.

10- Hâşiye fi't-Tasavvuf

Bu eser, Sühreverdî'nin meşhur eseri **“Avârifü'l-Meârif”**in bir şerhidir. Hâfî, **“Avarifu'l-Meârif”**te olduğu gibi, şerhini bu esere uygun şekilde 63 bölüme ayırarak aynı bölüm başlıklarının isimlerini vermiştir. Hâfî, bu eserde eserin tamamını değil sadece gerekli gördüğü kelime ve cümlelerin şerhini yapmıştır.²¹⁰ Müellif, **“Avârif”**te geçen bir kelimenin lügavî anlamını en incelikli yönleriyle ortaya koymaktadır.²¹¹ Zaten müellif bu Hâşiyenin yazılış amacını bizzat kendisi şu şekilde açıklamaktadır: *“Bu Hâşiyenin yazılış amacı; anlayış derecesine göre bazı lafızların açıklanması ve bazı kelimelerin şerhidir.”*²¹²

Bu şerhte, hadîs ve âyetlere de yer veren müellifin, zâhir ilimlerdeki otoritesini bu eserde görmek mümkün olmaktadır.

Hâfî, eserinin hâtime bölümünde **“Hâşiye”**sini Dervîşâbâd'da yazmaya başladığını, Rebîü'l-Âhir 826'da Berâbâd civarında sonuna geldiğini, ancak tam olarak yine Dervîşâbâd'da bitirdiğini söylemektedir. Bunun yanında aynı varağın sonlarında, h.828 yılının Rebîülevvel ayında bir ara verdiğini kesin olarak ise h.829 yılının Ramazan'ının sonlarında bitirdiğini ifade etmektedir.²¹³ Özetleyecek olursak, müellif bu eserin büyük bölümünü 826 yılında Berâbâd'da tamamlamış, ancak 828 yılında yazmaya ara vermiş ve tam olarak 829 yılında Dervîşâbâd'da bitirmiştir.

Hâfî, eserin sonunda haşiyesini yaptığı **“Avârifü'l-Meârif”** ile ilgili şu değerlendirmeleri yapmaktadır: *“İmamlardan ve büyüklerden bir cemâat, öğrencilerinin ihtiyaçları için bu câmi' kitabı teşvik etmiştir. Allah onları ve beni bu makamların ve*

²¹⁰ “Avârif”in Zeyniyye Tarîkatı'nda özel bir yeri vardır. Hâfî'nin mürîdlerine okuttuğu tasavvufî eserlerin başında gelmektedir. Müellif kendi eserlerinde de gerektiğinde “Avârif”e göndermeler yapmaktadır.

²¹¹ Örneğin; **“Mahcûb”** ve **“Mütehaccib”** kelimeleri arasındaki farkı şu şekilde vermektedir: *“el-Mütehaccib: kendiliğinden örtünen ve örtüsü kendinden olan demektir. el-Mahcûb ise: örtüsü başkasından olan demek. Bu yüzden Allah mahcûb değil, mütehaccibtir.”* Hâfî, *Hâşiye fi't-Tasavvuf*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, kyt. no: 45 Hk 1156, vr. 1a.

²¹² Hâfî, *Hâşiye fi't-Tasavvuf*, vr. 93a.

²¹³ Hâfî, *Hâşiye fi't-Tasavvuf*, vr. 93a.

âdâbların faydalarından yararlandırın.”²¹⁴ Bu eserin iki nüshasına ulaşabildik. Bu nüshalar şu özelliklere sahiptir:

1- Manisa Nüshası

Hâfî'nin bu eserinin bir nüshası Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Eserin diğer bir adı da ilk sayfasından tespit ettiğimize göre “*Şerhu Tasavvuf*”’tur. Eserin arşiv numarası 45 Hk 1156’dır. Eserin fiziksel tanımı şöyledir: Boyut; (dış-ıç) 207x145-158x75 mm, yaprak; I+92, satır; 23, yazı türü; ta’liktir. Çaharkuşe kahverengi meşin, ebru kaplı, miklebli, mukavva cildi vardır. Söz başları ve keşideler kırmızıdır.

2- İran Nüshası

Bu eserin diğer bir nüshası ise İran Senato Kütüphanesi'nde 3355 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Öngören, “Zeynîler” isimli kitabında, bu nüshaya değinirken, bu bilgiyi Ebu Mansur Abdülmü'min İsfahânî'nin Farsça *Avârif* tercümesini bir mukaddime ile neşreden (*Avârifü'l-Meârif*, Tahran 1985) Kâsım Ensârî'den (bk. *Mukaddime*, s.18) aldığını söylemektedir.²¹⁵

11- Men Kâne Aliyye'l-Himme fî Sülûki't- Tarîki'l-Mukarrebîn

Bu eser Hâfî'nin halîfelerinden **Derviş Ahmed-i Semarkandî**'ye h.821 yılında Herat'ta icâzet sadedinde yazdığı nasîhatlardan oluşan Arapça bir risâledir. Eserin başlığından da anlaşılacağı üzere, Hâfî, bu eserinde, Mukarrebûnun yoluna girme konusunda himmeti âlî olanlara rehberlik edecek düsturlara yer vermiştir. Buna göre siddîklerin makâmlarına ulaşma amacında olanların kesinlikle yerine getirmesi gereken dört iş vardır ki; onlar olmaksızın terakki mümkün değildir.²¹⁶ Bu eserin ulaşabildiğimiz, üç farklı kütüphanede bulunan nüshaları şunlardır:

²¹⁴ Hâfî, *Hâşiye fî't-Tasavvuf*, vr. 93a.

²¹⁵ Öngören, *Zeynîler*, s.23. Mahmud Fâdıl Mutlak Yezdî ise, nüshanın Meclis-i Şûrây-ı İslâmî (Milli Tahran) Kütüphanesi'nde 3255 numarada kayıtlı olduğunu belirtmektedir (Mahmud Fâzıl Yezdî Mutlak, “Vâkıfnâme-i Zeynüddîn Ebû Bekir Hâfî”, *Mişkât* XXII (1989), s.188); Ayrıca bkz. Uludağ, Süleyman, “Avârifü'l-Meârif”, *DİA*, c.IV, s.110; Öngören, *Zeynîler*, s.23.

²¹⁶ Bu işler ana hatlarıyla şunlardır: 1- Zâhiren ve bâtinen dünyayı terk etmek, 2- Zâhiren ve bâtinen takvâyâ yapışmak, 3- Kalbiyle ve kalıbıyla Allah Teâlâ ile meşgul olmak ve O'na (c.) yönelmek, 4- Allah'tan

1- Musalla Nüshası

Hâfî'nin *“Men Kâne Aliyye'l-Himme...”* adlı eserinin bu nüshası İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Musallâ Medresesi Koleksiyonu'nda yer almaktadır. Bu nüshasının kayıt numarası 152/5'tir. Eser 48a-50a varakları arasında olup, her sayfada 19 satır vardır. Hâfî eserin sonunda, bu eseri h.821 yılının Recep ayında yazdığını söylemektedir.

2- Şehid Ali Paşa Nüshası

“Risâle fî Umur la Budde Minha li-Men Kane Aliyye'l-Himme” başlığı taşıyan bu nüsha, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu'nda 1391 kayıt numarasında bulunmaktadır. Eser 83- 87 varakları arasındadır. Nüshanın istinsah tarihi, telif tarihi olan 821/1418-19'dur.

3- Ankara Nüshası

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde bulunan bu eser, *“Risâle fî's-Sülûk”* başlığı taşımaktadır. Yaptığımız çalışmada bu eserin *“Men Kâne Aliyye'l-Himme...”* adlı eserin bir nüshası olduğu sonucuna ulaştık. Eserin seri no: 45806, kyt no: 40209, demirbaş no: 37142'dir. Bu nüsha, **Salih-i Erzincânî** tarafından Bursa'da 1262/1846 yılında istinsah edilmiştir. Bulunduğu cildin, 151b- 153b varakları arasında yer alan eserin her sayfasında 21 satır bulunmaktadır. Arapça olan bu eserin fiziki boyutları; 165x120, 140x90 olup, hattı nestaliktir.

12- Âdâbun fî's-Sülûk

Bu eserin bulabildiğimiz tek nüshası, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Buharî Koleksiyonu'nda 210 kayıt numarasıyla yer almaktadır. Müellif bu eseri Cemaziyelevvel 821 (Haziran-Temmuz 1418) tarihinde kaleme aldığını ifade etmektedir. Eser 86a- 91a varakları arasındadır. Her sayfada 15 satır bulunmaktadır.

başkasından tenezzüh (uzak olmak). Hâfî, *Men Kane Aliyye'l-Himme fî Sülûki Tarîki'l-Mukarrebûn*, İstanbul Beyazıt Devlet Ktp., kyt. np: 4911, vr. 46a-b; Süleymaniye Ktp., Musalla Medresesi Kol., kyt. no: 152/5, vr. 48a-50a.

Hâfî, eserin giriş kısmında, eseri yazış sebebini şu sözlerle ifade etmektedir: “*Bunlar, tecrîd çöllerinden sonra tevhîd denizinin sahilinin meydanlarına terakkî etmek ve ulaşmak isteyen herkes için riâyât edilmesi gerekli olan âdâbtır.*”²¹⁷ Müellifimiz, açıklayacağı bu edeblerin, tecrübelerle sabit ve kökleşmiş gerçekler olduğunu aktarmaktadır. Bu eserde ele alınan tasavvufî edeblerin bir kısmı, şunlardır: Terk-i ihtiyâr, geçmiş hükümlere (kazaya) rızâ, geçim ve mesken konusunda düşünmeyi ve tedbiri (sonu ne olacak diye düşünmeyi) terk etmek, Allah’ın emrine teslimiyet göstermek, şehvetleri ve zevkleri terk, ehl-i âdetin (bayağı kişilerin) sohbetini terk, nefsin rahatını terk, gafleti terk, ilmî, amelî, hâlî ve keşfî olarak fazilet izhâr etmeyi terk, hâllerini anlatmayı terk, nefis için su-i zannı, müslümanlar için hüsn-i zannı savunmak, fukârâyâ (derişlere) tevâzu göstermek. Ayrıca, mücâhede, riyâzet murâkabe ve muhâsebe gibi tasavvufî terimlerin açıklamalarına da yer verilmiştir.

13- Risâle fî Âdâb-i Sôfiyye

Farsça kaleme alınmış bu kısa risâlenin tek nüshası “*Risâle fî Âdâbi’s-Sofiyye*” başlığıyla İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Uşşâkî Tekkesi Koleksiyonu’nda 23 kayıt numarasıyla yer almaktadır. Eser 78b- 83a varakları arasındadır. Bu eserin adı, araştırmacı Norris’in Zeynüddîn-i Hâfî ve “*Mir’âtü’t-Tâlibîn*” ile ilgili yazmış olduğu bir makalesinde de dile getirilmektedir.²¹⁸

Hâfî bu eserinde sûfînin âdâbını on dokuz babda tertib etmiştir. Bu bablar ana başlıklar halinde şöyledir:

1. Bab: Sûfînin Âdâbı
2. Bab: Yemek Yeme Âdâbı
3. Bab: Konuşma Âdâbı
4. Bab: Giyinme Âdâbı
5. Bab: Yolculuk Âdâbı
6. Bab: Pazara Gitme Âdâbı

²¹⁷ Hâfî, *Âdâbun fî’s-Sülûk*, Süleymaniye Ktp., Murad Buharî Kol., vr. 86b.

²¹⁸ Norris, H. T., “The Mir’ât al-Tâlibîn”, By Zain al-Dîn al-Khawâfî of Khurasân and Herat”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (JSTOR)*, c. LIII, no: 1, s. 57.

7. Bab: Alış-Veriş Yapma Âdâbı
8. Bab: Pazardan Bir Şey Getirme Âdâbı
9. Bab: Pazardan Mahalleye Gitme Âdâbı
10. Bab: Mahallede Seyretme ve Gezmenin Âdâbı
11. Bab: Hastane Ziyareti Âdâbı
12. Bab: Evden Ayrılmak Âdâbı
13. Bab: Taziyede Bulunma Âdâbı
14. Bab: Misafirliğe Gitme Âdâbı
15. Bab: Büyüklere Hizmet Etmek Âdâbı
16. Bab: Şehir Ziyaretleri Âdâbı
17. Bab: Tarîkatın Rükûnları Hakkındaki Âdâb
18. Bab: Makâmlar Hakkındaki Âdâb
19. Bab: Tecrîd ve Tefrîd Hakkındaki Âdâb

14- Mir'âtü't-Tâlibîn (Risâle fi't-Tasavvuf)

Bu eserin ismi Cambridge Nüshasında; **“Mir'âtü't-Tâlibîn”** diye geçerken diğer nüshalarda **“Risâle fi't-Tasavvuf”** adını taşımaktadır. Tasavvufun ana konularından bahseden birkaç varaklık bu kısa risâlenin iki farklı kütüphanede nüshası mevcuttur.

Norris, Hâfî'nin özellikle bu çalışmasının **“Hurûfiyye”** ve **“Bektaşîyye”**den oldukça kabul gördüğünü söyleyerek, Hâfî'nin eserleri ile **“Hurufiyye”** arasında bir ilişki kurmak gerektiğinden bahsetmektedir. Norris, bu eserin, Avrupa Kütüphaneleri'nin Yazma Eserler Satın Alma Bölümü'nde genellikle, ehl-i sünnet olmayan bu iki sûfî tarîkatın tâlim ettikleri ve değer verdikleri çalışmaları ile ilişkilendirilmiş olarak erişilebilmesini sebep göstererek böyle bir iddiada bulunmaktadır. Buna kanıt olarak da **“Mir'âtü't-Talibîn”**in Prof. E. G. Browne tarafından **“Hurûfiyye”** üzerine yapılan çalışmalar bölümünün ikinci öncüsü kısmında listelenerek yer almasını örnek göstermektedir.²¹⁹

²¹⁹ Norris, *Mir'ât*, s. 59.

Hurûfîlik ve Bektaşîlik gibi bazı tarîkatların Hâfî'nin bu eserinden etkilenmesi ve bu esere önem vermeleri Hâfî'nin tasavvufi fikirlerinin tesir sahasının ne kadar geniş olduğunu gösterir. Bunun dışında Hâfî'nin eserleri ile Hurûfîlik ve Bektaşîlik arasında bir bağlantı kurmak yersizdir. Çünkü onun ehl-i sünnet çizgisi üzerindeki sağlam savunuculuğu ve ehl-i sünnet dışındaki bütün bâtil mezhep ve ekollere açtığı savaş **“Menhec”** adlı eseri başta olmak üzere bütün eserlerinde açıkça hissedilir. Norris, **“Mir'âtu't-Tâlibîn”** adlı makalesinin sonunda böyle bir yanlış anlaşılmayı önlemek için şu açıklamayı getirmektedir: *“Bizim çalışmamız (Mir'âtu't-Tâlibîn) ise Hurûfîliğin hiçbir özel ayırıcı tarzına sahip değildir. O, bütün sûfî tarîkatlardaki bütün sûfilere hitap eder. O, mistisizme sempati duyan o yoldaki herkese söylevde bulunur.”*²²⁰ O (Mir'âtu't-Tâlibîn), birçok dini gelenekteki mistik tecrübenin çok derin, özel ve muhtasar bir ifadesidir.”²²¹

Norris'in, bu eserin değerini ortaya koyan diğer bir yorumu ise şu şekildedir: *“Mir'âtu't-Tâlibîn”, çok güzel yazılmış Arapça bir çalışmadır. Kısa, ancak mânâ ve ifade de zengindir. O, XV. asrın Orta Asya sûfîzminin edindiği çok yüksek manevî gayeye güzel bir örnektir. Yine aynı şekilde o, o zamandaki Kahire'nin sûfî düşüncesini de tanımlar. Zeynüddîn-i Hâfî'nin diğer çalışmaları, örneğin onun “Evrâd-ı Zeyniyye”si gibi, zühd üzerine bilimsel bir incelemesi ve daha çok sorgu ve araştırmalı hüneridir. Bununla birlikte, bu küçük çalışma tek başına, onun tecrübesinin manevî derinliğini göstermeye yeterlidir ve niçin böylesi yüksek itibar gördüğüne kâfi delildir.”*²²²

Norris'in hem Zeynüddîn-i Hâfî ve **“Mir'ât”** ile ilgili yukarıda adı geçen makalesi, hem de **“Mir'ât”**ın tamamı İran'da çıkan bir dergide Farsça'ya çevrilerek yayımlanmıştır.²²³ Hâfî, bir başka eserinde, hayâl ve vâkıadan bahsettiği bir yerde **“Mir'ât”**ın içeriğiyle ilgili kısaca şu bilgiyi vermektedir: *“...Özellikle mürîd, ehl-i meâricten olursa, onu (vâkıayı)*

²²⁰ Norris, Hâfî'nin bu eserindeki yeme-içme ve uyku konusunda olması gerekenden fazlasından geri durma tavsiyesi konusunda Hâfî ile aynı şekilde 14. asırda yaşamış olan *“Cloud of Unknowing”* in Hristiyan yazarının görüşlerinde benzerlik kurarak Hâfî'nin tasavvufi görüşlerinin evrenselliğine dikkat çekmektedir. Aynı yer.

²²¹ Aynı yer.

²²² Aynı yer.

²²³ Norris, H. T., *“Mir'âtu't-Tâlibîn”*, ter. Âzer Midhat, *Mecelle-i Tahkîkât-ı Târihî: İlmî ve Araştırma Dergisi*, sayı: 4-5 (Bahar- Yaz), Tahran 1369, yay. Müessesesi-i Mutâlâât ve Tahkîkât-ı Ferehneğî, ss. 81-99.

*tahyîlât vasıtalarıyla temennî etmez. “Kitabu’l-Mir’ât”ta, hayâl konusunda bazı sözler yer aldı. Oraya dönemeyiz. Anla! İnşallahu Vahdeh.”*²²⁴

Şimdi, bazı şarkiyatçı araştırmacıların bile çok iyi tanıdığı ve önemsedığı bu eserin nüshalarını tanıyalım:

1- Ragıp Paşa Nüshası

“*Mir’ât*”ın bu nüshası; “*Risâle fi’t-Tasavvuf*” adıyla, İstanbul Ragıp Paşa Kütüphanesi’nde 1458 kayıt numarasıyla yer almaktadır. Nüsha 356. varakta yer almaktadır. İstinsah tarihi h.867 olan eserin müstensihî belli olmamaktadır.

2- Millî Kütüphane Nüshası

Bu nüsha Ankara Millî Kütüphane’de Yazma Eserler Koleksiyonu’nda bulunmaktadır. Nüshanın kayıt numarası 06 Mil Yz A 6171/7, dvd numarası ise 365’dir. Bu eser de kütüphane kayıtlarında “*Risâle fi’t-Tasavvuf*” olarak isimlendirilmiştir. Ancak eserin içeriğine baktığımızda bu eserin tamamen, “*Mir’atü’t-Tâlibîn*” adlı eserin farklı bir nüshası olduğu anlaşılmaktadır. İstinsah tarihi 1164/1750 olan bu nüsha, bulunduğu cildin 38a- 39b varakları arasında yer almaktadır.

Yazmanın fiziksel özellikleri şöyledir: Boyut; (dış-iç) 220x130-120x70 mm, yaprak; 39a-40a, satır; 21, yazı türü; ta’lik, kağıt türü; harf filigranlıdır. Sırtı kahverengi meşin, kapakları yeşil pandizot kaplı, miklebli mukavva cilt. Kenar cetvelleri ve noktalar kırmızıdır. Satın alma; Hilmi Mert Türkmen; 1989.

3- Cambridge Nüshası

Böyle bir nüshanın varlığına yukarıda adı geçen H.T. Norris adlı bir araştırmacının Hâfî ve “*Mir’atü’t-Tâlibîn*” hakkında yazmış olduğu bir makalede şahit olduk. Norris, Hâfî’nin bu eserine, John P. Brown tarafından yazılmış olan “*The Darvishes or Oriental Spiritualism*” adlı kitabın “*Mir’atü’l-Makâsıd*”dan bahsedildiği yerde işaret edildiğini²²⁵ ifade etmektedir.²²⁶

²²⁴ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 70a.

²²⁵ Brown, Porter John, *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, Oxford, London 1927, Appendix II, ss. 452-53.

²²⁶ Norris, *Mir’atü’t-Tâlibîn*, s. 57.

4- Musalla Nüshası

Bu nüsha ise Süleymaniye Ktp., Musalla Medresesi Kol., 2031 kayıt numarasında yer almaktadır. Bulunduğu cildin 47-49 varakları arasındadır.

15- Reyhânu'l-Kulûb fî Tavassülü ile'l-Mahbûb

Bu eserin tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Koleksiyonu'nda 797 kayıt numarasında, **“Risâle fî Fadîleti'z-Zikr”** adıyla yer almaktadır.²²⁷ Ancak eserin başlığı yukarıda verdiğimiz gibidir. Dili Arapça olan bu eserin istinsah tarihi h.896 olup müstensihi ise; **Mustafa b. Bâlî**'dir. Yazma, bulunduğu cildin 12-15 varakları arasında olup her sayfasında 23 satır vardır.

Müellif bu eserini, 824/1421'de Mısır'da iken, kendisinden *“mukarrebûnun yoluna sülûk ederek, ilmel yakînin hâsıl olması ve sonra aynel yakînin inkişaf etmesi”* konularında malumat talep edilmesi üzerine, acele olarak yazdığını ifade etmektedir.²²⁸

Hâfî, eserine zikrin önemini ve gerekliliğini ispatlayarak başlar. Şartlarına uyularak yerine getirilen *“Lâ ilâhe illallah”* zikrinin salîge kazandırdığı manevî fayda ve dereceler de açıklanmıştır. Bu arada mübtedî, mutavassît ve müntehî saliklerin *“kelime-i tevhîd”* zikrinden hissetmeleri gereken mânâlar da ayrı ayrı ifade edilmiştir. Bundan sonra ele alınan konu ise *“talebullah”*tır. Tek talebi Allah olması gereken mürîdin önündeki en büyük engel, nefis olarak gösterilmiş ve nefsin taleplerinden kurtulma yolları izah edilmiştir. Hâfî, bu eserde iki koldan Hz. Ali'ye (r.a.) ulaşan Tarîkat silsilesini sunmuştur. Müellif, daha önceki eserlerinde de sıklıkla işlediği şerîatın emirlerine ittibanın gerekliliğini bu eserde de dile getirmiştir. Ayrıca, *“halktan kat-ı nazar”* edilmesinin gerekliliği de bu eserin konuları arasında görülmektedir. Son olarak ise, nefsin direncinin kırılması için dikkat edilmesi gereken hususlar maddeler halinde açıklanmıştır.

²²⁷ Eserin başlığını tam okuyamayan görevlilerin, içeriğine bakarak bu ismi koymuş olduklarını, düşünmekteyiz. Zira eser ağırlıklı olarak zikir konusuyla ilgilidir.

²²⁸ Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr. 13b.

b- Hâfî'nin Eserlerinde Bahsettiği Diğer Eserleri

Zeynüddîn-i Hâfî'nin kütüphane kayıtlarında geçmeyen ancak bizzat kendisinin varlığından bahsettiği on iki eser sırasıyla şunlardır:

- 1- Kitâbü'n-Necât
- 2- Uyûnu'l-Meârif ve Tasdîku'l-Meârif
- 3- Kitâbu Ta'vîzi'l-İnsân an Mekîdi's-Şeytân
- 4- Kitâbu Şerhi'l-Enfâs
- 5- Kitabu'l-Cem' beyne't-Tevhîd ve't-Ta'zîm
- 6- Kitâbu Cevâhiri'l-Esrâr
- 7- Islâhu'l-Ahlâk
- 8- Usûlü'l- Kelâm ve Usûlü's-Sûfiyyeti fî Ebvâbi't- Tevhîd ve Fusûli'l-Vahdâniyye
- 9- Acâibü'l- Meârif
- 10- Meâric
- 11- Kitâbu'l-Akl ve'l-Âkil
- 12- Kitâbu't-Tecrîd min Mekâsıdı'l-Felâsife
- 13- Mihakkü'n-Nüfûs

1- Kitâbü'n-Necât

Hâfî “*Kesinlikle İslam’da bid’at günahlardandır, onun kebâiri de vardır*” demekle birlikte “**Kitâbü'n-Necât’ta**” ve onun dışındaki kitaplarımızda da açıkladığımız üzere, biz müslümanları masiyetten dolayı ve büyük bid’attan dolayı tekfir ediyor değiliz. Müslümanların bütün fırkalarını öğrenmek için oraya (**Kitâbü'n-Necât**)’a başvurun.”²²⁹ demektedir. Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere bu eserin, Zeynüddîn-i Hâfî'nin, bid’atları ve kurtuluş yollarını açıklayan bir çalışması olduğu anlaşılmaktadır.

²²⁹ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 13a.

2- Uyûnu'l-Meârif ve Tasdîku'l-Meârif

Bu iki eserin, Allah'ın görülmesi konusunda olduğunu Hâfî'nin şu sözlerinden çıkarmaktayız: “Ru'yet konusunda; Bil ki, biz ehl-i sünnet mezhebinde Allah'ın görülmesini (ru'yetullah) tasavvufun kapıları olan “Uyûnu'l-Meârif”, “Tasdîku'l-Meârif” ve onlardan başkalarında da olduğu gibi, kitaplarımızın çoğunda anlattık. Ashâbın, sûfî meşayihin ve fıkıhçıların genelinin, Allah Teâlâ'nın başın gözbebeğinin görme duyusuyla, ahirette mü'minlerin tamamı tarafından görebileceği ile ilgili hadisleri toplayarak anlattık.”²³⁰

3- Kitâbu Ta'vîzi'l-İnsân an Mekîdi's-Şeytân

“Düşmanlığını bilersen, “Kitâbu Ta'vîzi'l-İnsân an Mekîdi's-Şeytân” “Şeytanın Tuzağından Korunma Kitabında” açıkladığımız gibi, onun tuzak ve hilelerinden sakınmada çok sıkı davranırsın.”²³¹ sözleri müellifin, şeytanın hile ve tuzaklarından korunma konusunda önemli bir eserinin varlığına işaret etmektedir.

4- Kitâbu Şerhi'l-Enfâs

Hâfî, bu eserin içerdiği konuların bir kısmına “Mühimmât”ta şöyle işaret etmektedir: “... Bunun için firâset ve kerâmet, Cüneyd, Şiblî, Rüveym ve onlar gibi büyük şeyhler tarafından zemmedilmiştir. “Kitâbu Şerhi'l-Enfâs”ta ve onun dışındaki kitaplarımızda da açıkladığımız gibi kerâmetleri, bir özür ve tuzak (mekr) olarak isimlendirmişlerdir.”²³²

Müellif bu eserde, ayrıca tahyîlin tehlikeli boyutlarına ve büyüünün olumsuz tesirlerine de değinildiğini şöyle ifade eder: “Bil ki, o kişinin tahyîlinin güçlü olduğu zaman, diyânetinin ve Allah'ın yarattıkları üzerindeki şefkatinin zayıf olduğu an, şeyhin mürîdi

²³⁰ Hâfî, Mühimmâtü'l-Vâsılîn, vr. 17b

²³¹ Aynı eser, vr. 26b.

²³² Aynı eser, vr. 43b.

tahyîlden alıkoyması doğru olur. Çünkü bazen onun tahyîli tesire sebep olur. Öyle ki tahyîl eder sonra da bir insan öldürür. Başka bir tahyîliyle hasta eder. Ve müslümanların arasına fesad atar. Bu (kişi), fakîhler arasında sâhir (büyücü- büyüleyici tesiri olan) olarak isimlendirilmiştir. Dediler ki, eğer sâhir olursa, sihriyle öldürür. Onun katli mübahtır. Sûfî meşâyihî, onu “**Gayyûr**” olarak isimlendirmiştir. Bir kısım meşâyih demiştir ki: “**Gayyûr**” olursa, gayretiyle öldürür. “**Şerhü’l-Enfâs**”ta geçtiği üzere katli vacip olur. Bu (durum), onun tahyîlinde kuvvetli ve diyanetinde zayıf olduğu zamandır.²³³

5- Kitabu’l-Cem’ beyne’t-Tevhîd ve’t-Ta’zîm

Eserin isminden de malum olduğu üzere, bu eserin muhtevasının merkezinde tevhîd ve tazîm arasındaki dengeyi anlatan konular yer almaktadır. Şöyle ki: “...O iki gözünden biriyle **azamete** ve **kibriyâya** bakar, diğer gözüyle de **vahdâniyyete** ve **ferdâniyyete** bakar. Orada bunlardan yüz çevirmez. O ikisinin arkasından sıkıca tutunduğu vakit, “**Kitabu’l-Cem’ beyne’t-Tevhîd ve’t-Ta’zîm**”de açıkladığımız gibi, her ikisine de itimat etmeyi unutmaz. İnşallahu Teâlâ”²³⁴

6- Kitâbu Cevâhiri’l-Esrâr

Hâfî, insanların, Allah’ın mekânı ve zamanı konusunda nasıl ihtilafa düştüklerini anlatırken bu eserden bahsetmektedir: “*İnsanların bir kısmı zamanı ve mekânı tamamen reddetti. Bu bir yanlıştır. Onlardan bir kısmı da, Allah için cisimlerin mekânı ve yaratılmışların zamanı gibi zaman ve mekân olduğu tespitinde bulundular. Bu daha büyük bir yanlıştır. Bu sebepten biz dedik ki; Vâsıl sûfîye, o ikisini(n ne olduğunu bilmek), ‘Kitâbu Cevâhiri’l-Esrâr’da açıkladığımız gibi, gereklidir.*”²³⁵

7- Islâhu’l-Ahlâk

Bu eser, kibir ve riâyâ gibi, tasavvufun terk edilmesine önem verdiği kötü hasletlerle mücadeleden bahseden bir eserdir. Bu tespit, onun konuyla ilgili bir hadisi yorumlarken ortaya koyduğu şu sözlerinden anlaşılmaktadır: “**Azamet benim izârım (örtüm), kibriyâ ise**

²³³ Aynı eser, vr. 69b- 70a.

²³⁴ Aynı eser, vr. 44a-b.

²³⁵ Aynı eser, vr. 45a.

ridâmdır (bol dış elbise). Kim, bu ikisinde Benimle çekişirse, onu ateşte yakarım.”²³⁶ Kibirlik ve büyülenmek ve onun izalesi konusundaki konuşmayı “*İslâhu’l-Ahlak*”da açıkladık. Oraya başvurun *İnşallahu Teâlâ*.²³⁷ Başka bir yerde ise bu esere şu şekilde göndermelerde bulunur: “*İnsanlara gösteriş (riyâ) için namaz kılar. Ve ibadetleri göstererek yapar. “İslâhu’l-Ahlâk” kitabından da bilindiği üzere riyâ, gizli şirktir.*”²³⁸

8- Usûlu’l- Kelâm ve Usûlu’s-Sûfiyyeti fî Ebvâbi’t- Tevhîd ve Fusûli’l-Vahdaniyyeti

Hâfî, Allah’a ortak koşmayı anlattığı bir yerde, okuyucularından bu esere bakmalarını istemektedir: “*Allah, kendisinden başka tanrı olmadığına şahitlik etti. Melekler ve ilim sahipleri de O’ndan başka tanrı olmadığına adaletle şahitlik ettiler...*”²³⁹ Bunun benzeri ayetler Kur’ân’da çoktur. Hepsî de Allah’a ortak koşmayı nefyeder ve O’nun birliğini ispat eder. Onların bazılarını biz, “*Usûlu’l- Kelâm ve Usûlu’s-Sûfiyyeti fî Ebvâbi’t- Tevhîd ve Fusûli’l-Vahdaniyyeti*” adlı kitabımızda ele aldık. Bu sebepten, burada fazla uzatmıyoruz.”²⁴⁰ Bu sözlerden yola çıkarak diyebiliriz ki; müellifimiz sadece tasavvufî konularda değil kelâm gibi sahalarda da eser verecek kadar, döneminin söz sahibi önemli ilim adamlarındandı.

9- Acâibu’l- Meârif

Allah’ın isim ve sıfatlarından bahsettiği anlaşılan bu eserin varlığına, şu sözler sayesinde ulaşmaktayız: “*Rubûbiyyet Allah’ın sıfatlarından bir sıfat değildir. Bilakis o Allah’ın bütün isimlerinin her biri için bir isimdir. O isimlerin büyüklük ve azametinin nihyeti yoktur. Mucize içinde mucize. “Acâibu’l- Meârif” adlı kitabımızda işaret ettiğimiz gibi, vehimler onları yakalayamaz ve düşünceler onlara ulaşamaz. Rubûbiyyetteki bu*

²³⁶ Bu hadis bize Ebu Hureyre kanalıyla gelmektedir. Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş’as, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, Libâs, 29; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, Zühed, 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Beyrut 1991, c. II, ss. 248, 376, 414, 427, 442; Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ ve Müzîlu’l-İlbâs Ammâ’s-Tehera mine’l-Ehâdis alâ Elsineti’n-Nâs*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1997, c. II, s. 80. Bu hadis “İhyâ”da da geçmektedir. Gazâlî, Muhammed Ebî Hâmid, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut-1402/1982, c. III, s. 346.

²³⁷ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 49a.

²³⁸ Aynı eser, vr. 52b.

²³⁹ Âl-i İmrân, 3/18.

²⁴⁰ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 51a-b.

sıfatların tamamı şunlardır: Âlimiyyet, Kâdiriyyet, Hâlikiyyet, Râzikiyyet, Rahmâniyyet ve Rahîmiyyet ve bunların benzerleridir.²⁴¹

10- Meâric

“**Meâric**” mevzusu üzerinde “**Mühimmât**” adlı eserde de çok durulmasına rağmen müellifin bu konu hakkında müstakil bir eser verdiği şu ibarelerden anlaşılmaktadır: “*Meâricin büyük faydalarından biri de: Yukarı, aşağı, sağa ve sola seyr etmeksizin bir başka meâricin elde edilmesidir. Bilakis (bundan sonraki elde edilen meâric), farklı mekânlardaki latîf bir meârictir. O, lutfî vahdâniyyete ulaşanadək, en latîf bir mekândan, en latîf bir mekâna sonra (oradan da) daha latîf bir mekâna seyr eder. Öyle ki, lütuf ve telattuf meâricin kalmadığı yere kadar (devam eder). Fakat ondan sonra, “Meâric” adlı kitabımızda açıkladığımız gibi, orada ebediyyen münkatı’ olur.*”²⁴² Yine aynı şekilde meâricin (yükselişin) kul için bir **tekebbür** ve (kendini) **ta’zîm** gibi tehlikelerinin olduğu²⁴³ bu adlı kitapta izah edilmiştir.

11- Kitâbu’l-Akl ve’l-Âkil

Hâfî, bu eserinde insanın mahiyetini ve onun sorumluluğunu izah etmiştir. Örneğin; “**Rabb’in, Adem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve: ‘Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?’ diye, onları (yine) kendilerine şahit tutmuştu. (Onlar da:) ‘Evet, (buna) şahidiz!’ dediler...**”²⁴⁴ âyetini yorumlarken okuyucularının, aklın tasavvuftaki yerini daha iyi kavraması için “...Bunları usûl kitaplarımızın çoğunda anlattık. Örneğin, “**Kitâbu’l-Akl ve’l-Âkil**” ve onun dışındakiler.”²⁴⁵ sözüyle mürîdlerine kaynak göstermektedir.

12- Kitâbu’t-Tecrîd min Makâsıdı’l-Felâsife

Hâfî, bu eserini, felsefenin yanlışları konusunda mürîdlerini uyarmak için kaleme almıştır. Çünkü o, “**Mühimmât**”ta geçen bir ifadesinde, felsefecilerin sūdûr nazariyesini

²⁴¹ Aynı eser, vr. 60b.

²⁴² Aynı eser, vr. 62b.

²⁴³ Aynı eser, vr. 61a.

²⁴⁴ A’râf, 7/172.

²⁴⁵ Hâfî, a.g.e., vr. 70b.

eleştirirken, “*Kitâbu’t-Tecrîd min Makâsıd’l-Felâsife*”, “*Kitâbu’l-Akl ve’l-Âkil*” ve diğer bazı kitaplarında makul delillerle, bu mezhebin bâtil olduğunu açıkladığını belirtmektedir.²⁴⁶

13- Mihakkü’n-Nüfûs

Müellif, yine aklın öneminden bahsederken; “*Bu mevzuları, “Mihakkü’n-Nüfûs” adlı tasavvuf kitabımızda da anlattık. Oraya dönemeyiz. Ancak onun burada zorunlu olarak bilinmesini zorunlu gördük*”²⁴⁷ diyerek bu esere işaret etmektedir. Bir önceki eser (*Kitâbu’l-Akl ve’l-Âkil*) akli bir usûl kitabı olarak irdelerken; bu eser ise tasavvufî açıdan değerlendirmektedir.

Hâfî, vermiş olduğu eserlerin dışında da mürîdlerin eğitimini sürdürmüştür. Örneğin derslerinde talebelerine, yazmış olduğu Farsça şiirlerin açıklamalarını yaparak onların gelişimine katkıda bulunmuştur. Molla Câmî onun Emir Kivâmüddin Sincânî ile yaptığı yazışmalar sırasında kaleme aldığı Farsça beyitlerden bir kaçını açıklamalarıyla birlikte vermiştir.²⁴⁸

Hâfî, yukarıda adı geçen eserlerin dışında, “*Vasâyâ*”nın Köprülü nüshasında, âlem-i kebîr ile âlem-i sagîr, bu iki âlemin birbirleriyle ve Allah’ın sıfatlarıyla irtibâtını, yaratıcının insanı bu âlemlerden süzmesini (ıstıfâ) ve onu mazhar-ı irfan kılmasını anlatan bir risâle yazacağını haber vermişse de, anlaşıldığı kadarıyla bunu gerçekleştirme fırsatı bulamamıştır. Onun bu arzusunu Zeyniyye’den **Mustafa b. Muallim**, bu konularla ilgili olarak 22 Ramazan 909’da (9 Mart 1504) mânâ âleminde kalbine ilham olunan bilgileri yazmak sûretiyle gerçekleştirmiştir.²⁴⁹

C- HALÎFELERİ VE ZEYNÎLİĞİN YAYILIŞI

Yaşadığı çağda, çok büyük tesir bırakan ve bir o kadar da şöhret bulan Zeynüddîn-i Hâfî, dünyanın çok çeşitli ülke ve bölgelerine mürîd yetiştirerek göndermiştir. Ondan icâzet

²⁴⁶ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 72a.

²⁴⁷ Aynı yer.

²⁴⁸ Bkz. Lâmiî, *Nefahât*, s.564.

²⁴⁹ Arapça üç varaktan ibaret olan bu nüsha, Vasâyâ’nın kayıtlı olduğu nüshanın başında “*Hâzâ Risâletün Mev’ûdetün an İşâreti’s-Şeyh Zeynüddîn Hâfî*” başlığıyla yer almaktadır (Köprülü Kütüphânesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu’nda, 34 Fa 1231/2 arşiv numarasında kayıtlıdır).

alanlar arasında öncelikle yakınlarından (başka bir şeyhten icâzet aldığına rastlamadığımız) oğlu Şeyh Yahya'yı²⁵⁰ ve yeğeni Alâüddin b. Seyyid Afîfüddin'i²⁵¹ zikretmek isteriz.

Sehâvî'nin bildirdiğine göre, Hâfî 824/1421'de Kâhire'de iken, İzzeddin-i Hanbelî ve Emînüddin-i Aksarâyî gibi, pek çok kişiye zikir telkîn etmiş, onların dışında da Cemâlüddin el-Mürşîdî el-Mekkî, Cemâl b. Celâl en-Neyrîzî ve Tâvûsî (Ebulfütûh Nûreddin Ahmed b. Abdullah) (ö. 861/1457) gibi âlimlere de sohbet etmiştir. Tâvûsî, Seyyid Safiyüddin Îcî gibi Hâfî'nin diğer talebeleriyle birlikte ondan Farsça şiirler okumuştur.²⁵² İbn Hâcer (ö.852/1449), Hâfî'nin Kâhire'ye gelişine olan memnuniyetini, ona yazdığı iki beyitle ifade ederken, Hâfî de ona cevap sadedinde, üç beyitle karşılık vermiştir.²⁵³

Bunların dışında dönemin meşhur âlimlerinden, Bahâeddin Ömer'in sohbetlerine de katılmış olan Hâce Şemsüddin Muhammed el-Kûsevî el-Câmî (ö. 21 Cemâziyelevvel 863/26 Mart 1459),²⁵⁴ Mevlânâ Şemsüddin Muhammed b. Esed (ö.864/1460),²⁵⁵ meşhur âlim Şemsüddin-i Serahsî'nin oğlu Mevlânâ Ebu'l-Hayr Ahmed (ö.887/1482),²⁵⁶ Mevlânâ

²⁵⁰ Nevâî, *Nesâyim*, s. 408. Şeyh Yahya hakkındaki bildiklerimizi “*Hâfî'nin Ailesi*” bölümünde aktarmıştık. Oraya bakılabilir.

²⁵¹ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, c.IX, s.261. Sehâvî bu zat hakkında “icâzet almasının” dışında başka bir bilgi vermemektedir. Sehâvî, aynı yerde “(*Hâfî*) şeyhimizin oğluna (824/1421'de Kâhire'de iken) çağırarak, icâzet verdi” demektedir ancak icâzeti alan bu kişinin kimliğini tam olarak açıklamamaktadır.

²⁵² Aynı yer.

²⁵³ İbn Hacer ve Hâfî'nin söylediği şiirler için bkz. Sehâvî, *a.g.e.*, c.IX, s.261; İbnü'l-Hanbelî Radıyüddin Muhammed Halebî, *Dürrü'l-Habeb fî Târîhi Âyâni Haleb*, (thk. Mahmud el-Fâhûrî- Yahyâ Zekerîyye Ubbâde), Dimaşk 1973, c. I (ikinci kısım), s.840; Muhammed Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-Nübelâ bi Târîhi Halebi's-Şehbâ*, Haleb 1923-25, c.V, ss. 301-302. Ayrıca bkz. Öngören, *Zeyniler*, ss.28-29.

²⁵⁴ Bu zat, Şeyhülislâm Ahmed el-Câmî'nin soyundan gelmektedir. İlm-i zâhir ve bâtını câmî bu zat, sabah ve akşam evrâdında, zikir-i cehrîde Zeynüddin-i Hâfî'nin tarîkatı üzerine de yürümüştür. Bununla beraber Şeyh Bahâeddin Ömer'in sohbetlerine de sıkça katılmıştır. Lâmiî, *Nefahât*, s. 565; Nevâî, *Nesâyim*, s. 319.

²⁵⁵ Lâmiî, *Nefahât*, s. 512; Nevâî, *Nesâyim*, s. 295. Mevlânâ Şemsüddin, Hâfî'ye intisabını şöyle anlatır: “Tahsil zamanlarımda iken, bende, kuvvetli bir şekilde Hak Teâlâ'nın tarîkine sülûk etme isteği oluştu. O sıralar, Şeyh Zeynüddin Hâfî Hazretleri (k.s.) talebelerinin irşâdı ve terbiyesi ile meşgul oldum. Bir gün onun meclisine vardım. O bu sırada bir cemâatten bey'at alıyor ve telkîn-i zikirde bulunuyordu. Dervişlerin kâidelerine göre bey'at zamanında, şeyh, bir mürîdinin elini tutarsa birisi de o dervişin eteğini tutar. Bir diğeri de ikincinin eteğini tutar. Bundan dolayı, ta ki sıra bana gelince, ben de birinin eteğini tuttum. Medresedeki odamda ilim tahsil ettiğim için meclisten çıktım. Zikirle meşgul olunca tesirinin günden güne arttığını gördüm. Öyle ki bâtınım tamâmen o tarafa çekilince tahsilimi bıraktım.” Bkz. aynı yer.

²⁵⁶ Nevâî, *Nesâyim*, s. 399. Hoş tabiatlı ve hoş sohbetli olduğu söylenen bu zat'ın küçük yaşta hâfız olduğu ve güzel ve tesirli Kur'ân okuduğu da rivâyet edilir. 70 yaşında iken 887/1482'de Herat'ta vefat etmiştir. Kabri, Şah Ebu'l-Gays Mezarlığı'ndadır. Nevâî, *Nesâyim*, aynı yer.

Tâcüddin Ahmed-i Şicenî²⁵⁷, Allâme Ahmed b. Şa'bân b. Şihâbüddin (ö.916/1510),²⁵⁸ Seyyid Ali Horasânî²⁵⁹ de Hâfî'ye mürîd olmuşlardır.

“**Kevâkib**”de, çok küçük yaşta iken, Hâfî'nin şeyhi Abdurrahman Şirsî'den zikir aldığı bildirilen Ebulfeth Şemsüddin-i İskenderî'nin de (Muhammed b.Atıyye el-İskenderî, ö.18 Zilhicce/5Temmuz 1501) Hâfî'den hırka giydiği ifade edilmektedir.²⁶⁰

“**Hızırnâme**”nin müellifi Hamîd-ili'nden Muhyiddin Çelebi (ö. 880-881/1476'dan sonra) ise Hâfî'nin mürîdi olduğunu eserinde söylemekte ve onu bu eserinin birkaç yerinde saygıyla anmaktadır.²⁶¹

Hâfî'ye mürîd olmayı istediği halde, değişik sebeplerden bunu gerçekleştirememiş birçok âlim ve sûfî de söz konusudur. Bunlardan bir kısmı, bu girişimlerinden dolayı bazı kaynaklarda Zeyniyye müntesibi olarak gösterilmiştir. Örneğin, Hammer Tarihi'nde Pîr İlyas'ın (ö.837/1433) Zeynüddîn-i Hâfî'nin halîfesi olduğu²⁶² zikrediliyorsa da, yaptığımız araştırmada bu bilginin doğru olmadığı kanısına vardık. Bu zatın doğum tarihi hakkında kaynaklarda bir kayda rastlayamadık. Amasyalı bilginlerden Pîr İlyas'ı, Timur Bey (ö.17 Şaban 807/18 Şubat 1405) bu yöreden geçtiği bir gün yakalatarak Şirvan'a sürgün etmiştir. Kaynaklarda sürgün sebebinden bahsedilmemektedir. Timur, Pîr İlyas'a, geçimini sağlayacak bir ücret tahsis etmiştir. Burada öğrencilere ders vermekle vaktini geçiren Pîr İlyas, Halvetî şeyhi Pîr Sadreddin-i Şirvanî ile tanışmış ve onunla sıkı bir riyâzetle halvete girmiştir. Şeyh Sadreddin'in okuma-yazması olmadığından, kimi vakit, Şeyh'in sıkılır gibi olduğu

²⁵⁷ Nevâî, Ahmed Şicenî'nin önceleri Hâfî'ye mürîd olmakla beraber, daha sonra Sa'düddin Kaşgarî'ye intisâb ettiğini söylemektedir. *Nesâyim*, s. 407.

²⁵⁸ Gazzî, Necmeddin, *el-Kevâkibü's-Sâire bi A'yânî'l-Mieti'l-Âşire*, yay. Cebrâil Süleyman Cebbûr, Beyrut 1979, c.I, ss.134-135. Ayrıca bkz. Öngören, *Zeynîler*, s.28.

²⁵⁹ Gazzî'nin açıklamasında (*el-Kevâkib*, c.II, s.145), Seyyid Ali Horasânî, Kâdiriyye, Sühreverdiyye ve Rifâiyye'den hırka giymiş olan, Haleb Şeyhu's-Şüyûhu Zeynelâbidîn el-Cezerî'ye, Zeyniyye adına bey'at alma yetkisi vermiştir. Ayrıca bkz. Öngören, *Zeynîler*, s.28.

²⁶⁰ Gazzî, *el-Kevâkib*, c.I, ss. 14-17; Öngören, *Zeynîler*, s. 29.

²⁶¹ Ocak, Ahmet Yaşar, “Hızırnâme”, *DİA*, c.XVII, s. 418.

²⁶² Hammer, Baron Joseph, *Osmanlı Devleti Tarihi*, ter. Mehmet Ata Bey, İstanbul, 1983, c.II, s.153; *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, ter. Zuhuri Danışman, yay., Zuhuri Danışman Yayınevi, İstanbul 1972, c.II, s.193.

söylenir.²⁶³ Daha sonra memleketine dönüp, on iki yıl mücadele ve riyâzetle kendisini olgunlaştırmıştır.²⁶⁴

Pîr İlyas, bu sırada Zeynüddîn Hâfî'nin şöhretini duyunca Horasan'a gitmeye karar verir. Fakat o sırada Hz. Muhammed (s.)'i rüyâsında görmüş, Hz. Peygamber (s.) ona, iki kez Şeyh Sadreddin'in yanına gitmesi gerektiğini buyurmuştur. Bunun üzerine Şirvan'a dönen Pîr İlyas'ın Hâfî ile görüşmesi gerçekleşmemiştir. Şirvan'a yaklaştığında, Şeyh Sadreddin yanındaki mürîdleri onu karşılamak üzere göndermiştir. Pîr İlyas, dergâha gelip şeyhin elini öptüğünde ona şöyle dediği rivâyet olunur: *“Değme kimse bu devlete erişmez. Yaradılanların başları tâc-ı hazreti, seni kendisi irşâd etmiş, yolunu göstermiş.”*²⁶⁵ Bundan dolayı Pîr İlyas'ın (ö.837/1433) Hâfî'ye intisâbı olmamıştır.²⁶⁶

Zeynüddîn-i Hâfî'nin halîfesi sanılan diğer bir sûfî²⁶⁷ de Sadeddin-i Kaşgarî (ö.860/1456)'dir.²⁶⁸ Norris, Zeyniyye'den bahsederken, Hâce Sadeddin-i Kaşgarî'nin, Orta Asya ve Çin'de çok meşhur bir âlim ve mutasavvıf olduğunu söylemektedir.²⁶⁹ Kissling ise, Doğu İran ve Orta Asya'da faaliyetlerinin ayrıntılı olarak verilmediğini belirttiği Kaşgarî hakkında; *“Kaşgar şehrinde fevkalâde şöhret sahibi olan, Hâfî'nin mürîdi Hoca Sadeddin, o yörede Zeyniyye açısından özel nâîliyetler kazandı”* diyerek, onun bir Zeynî olduğunu ifade etmektedir. Yine ona göre, Zeyniyye'nin Sadeddin kolu, Osmanlı Devleti Tarihi açısından hemen hemen önemsizdir. Buna sebep olarak da, *“Sadeddin'in en meşhur talebesi olan liyakatlı İranlı Abdurrahman Câmî'nin, Sultan II. Mehmed'in davetlisi olarak İstanbul'a*

²⁶³ Hoca Sadeddin Ahmed Münib Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, haz. İsmet Parmaksızoglu, Yay. Kültür Bakanlığı, Ankara 1992, c.V, s.63.

²⁶⁴ Mecdî, *Şekâik*, s.93.

²⁶⁵ Lâmiû, *Nefahât*, s.573; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevârih*, c.V, s.63; Hulvî, *Lemezât*, s.393; Mecdî, *Şekâik*, s.93. *“Lemezât”*ın bir başka yerinde (s.383) Pîr İlyas'ın Hâfî'nin Horasan'daki dergâhına kadar gittiği ifade edilmekte ve intisabından açıkça söz edilmemekle birlikte, burada şeyhle görüştüğü anlaşılmaktadır. Öngören, bundan dolayı bazı araştırmacıların Pîr İlyas'ı Hâfî'nin mürîdi olduğunu ileri sürmüş olabilecekleri yorumunu yapar. Bkz. Öngören, *Zeyniler*, s. 30.

²⁶⁶ Bundan sonra Pîr İlyas, yıllarca Şeyh Sadreddin'in yanında kalarak tasavvuf yolunda merhaleler kat etmiştir. Son olarak, şeyhinin izniyle memleketi Amasya'ya dönen Pîr İlyas, burada kendisi irşâda başlamıştır. Orada vefat eden şeyh, Sevadiye Mahallesi'nde toprağa verilmiştir. Pîr İlyas'ın Amasya'daki türbesi hakkında geniş bilgi için bkz. Amasyalı Abdizâde Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, Matbaa-i İslâmiyye, Dersaadet 1328-1330, c.I, s.188.

Onunla ilgili şu kerâmet de kaynaklarda geçmektedir: Cenazesi yıkanırken teneşirin bulunduğu sofanın bir yanı çöker. Teneşir düşer gibi olduğunda, merhum şeyhin, teneşiri eliyle tutup düzelttiği ve düşmesini engellediği söylenmektedir. Hoca Sadedin, *Tâcü't-Tevârih*, c.V, s.63; Mecdî, *Şekâik*, s.93.

²⁶⁷ Kaşgarî'nin, Hâfî'nin halîfesi olduğunu söyleyen kaynakların bir kısmı şunlardır: Kissling, *Zeynîje*, ss. 151-152; Norris, *Mir'ât*, s.59; Margoliouth, D. S. – Furat, A. S., *“Zeynüddîn”*, *İA*, c. XIII, s. 556.

²⁶⁸ Nevâyî, *Nesâyim*, s.256.

²⁶⁹ Norris, *Mir'ât*, s.59.

geldiği hususundaki rivâyet hiç de sabit değildir”²⁷⁰ düşüncesini ileri sürmektedir. Norris’in ve Kissling’in bütün bu sözleri, Kaşgarî’nin Hâfî’nin mürîdi olduğu yanılığını açıkça ortaya koymaktadır. Şimdi kısaca Sadeddin-i Kaşgarî’nin hayatından bahsettikten sonra, bu yanılığının sebeplerini irdeleyelim.

Kaşgarî, ciddi bir tahsil yaptıktan sonra, öncelikle Mevlânâ Nizamüddin Hâmûş’un sohbetlerine devam etmiştir.²⁷¹

Hicaz seferine çıktıktan sonra, Herat’a uğrayan Kaşgarî, burada devrin şeyhlerinden Zeynüddîn-i Hâfî, Seyyid Kasım-ı Tebrizî, Mevlânâ Ebu Yezid Pûrânî ve Bahâeddin Ömer ile görüşme fırsatı bulur. Görüştüğü bu şeyhlerden Zeynüddîn-i Hâfî’yi derin şerîat kaidelerine göre hareket etmekteki titizliğinden dolayı över.²⁷²

Kaşgarî, Nizamüddin Hâmûş tarafından rüyâlarının yorumu için, Zeynüddîn-i Hâfî’ye gönderilir.²⁷³ Hâfî, bu görüşme esnasında, Kaşgarî’yi kendisine intisâb etmeye davet eder. Kaşgarî, benim şeyhim varken, başka bir şeyhe beyat etmem câiz dersiniz, intisâb edeyim der. Hâfî de ona bu konuda istihâre etmesini tavsiye eder. Kaşgarî ise benim istihareme itimadım yok, siz istihâre yapın diyerek, bu konuda ondan istirhamda bulunur.²⁷⁴ Her iki tarafın da yaptığı istihâreler neticesinde Hâfî, daha önce yaptığı bu davetinden vazgeçerken; Kaşgarî de önceki intisâbına devam eder.²⁷⁵

Kaşgarî, 7 Cemâziye’l-âhir 860/12 Mayıs 1456’da, Çarşamba günü Herat’ta vefat etmiş ve aynı şehirde defnedilmiştir. Daha sonra vefat eden mürîdi Molla Câmî de, onun yanına defnedilmiştir.²⁷⁶

Hâfî’ye mürîd olmayı düşünürken son anda gördüğü bir rüyâ üzerine bu intisâbdan vazgeçen meşhur âlim-sûfî Akşemseddin (ö.862/1459)’i de burada hatırlatmak isteriz. Hâfî’ye

²⁷⁰ Kissling, *Zejnîje-Orden*, s. 151-52.

²⁷¹ Nevâî, *Nesâyim*, s.254; Ali Cevdet, *Reşahât*, s.142; Tosun, Necdet, *Bahâeddin Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı XII-XVII. Asırlar*, yay. İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 134.

²⁷² Kaşgarî’in yukarıda geçen diğer şeyhler hakkındaki yorumu için bkz. Ali Cevdet, *Reşahât*, s.142.

²⁷³ Hacc’a gitmeyi arzulayan Kaşgarî’ye şeyhi “*Bu yıl seni hacıların kâfilesinde göremiyorum*” cevabını verir. Kaşgarî ise daha önce gördüğü rüyâlardan bir takım işaretler aldığını söyler. Bunun üzerine Şeyh Hâmûş, Kaşgarî’yi “*Gördüğün rüyâları Şeyh Zeynüddîn Hazretleri’ne anlat ki, o, şerîat anlayışında merd ve sünnet caddesinde sabittir*” sözleriyle, Hâfî’ye yönlendirir. Lâmiî, *Nefahât*, s.442; Ali Cevdet, *Reşahât Tercümesi*, s.142.

²⁷⁴ Nevâî, *Nesâyim*, s.254-255.

²⁷⁵ Kaşgarî, istihâreden sonra Hâfî’nin huzuruna çıkar. Kendisi daha söze başlamadan Hâfî, şöyle cevap verir: “*Tarîkat birdir; hep aynı noktaya çıkar. Sen, yine eski yolunda meşgul ol. Eğer bir vâkian veya bir müşkilin vâki’ olursa bize bildir. Gücümüz yettiği kadar yardım edelim.*” Hâfî’nin bu kararı vermesinde etkili olan rüyâ kısaca şöyledir: Hâfî, İstihâresinde büyük ve heybetli bir ağaç görür. Ağacın, sayısız dallarından birini koparmak istediye de başaramaz. Bu arada Kaşgarî de kendi rüyâsında benzer işaretleri alır. Lâmiî, *Nefahât*, ss. 442-443; Ali Cevdet, *Reşahât*, ss. 144-145.

²⁷⁶ Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, s. 134.

intisâb etmek için Haleb'e kadar Abdürrahim-i Merzifonî ile yaptıkları yolculuğun, Mısır'a kadar olan bölümünü Merzifonî yalnız tamamlarken, Akşemseddin Ankara'ya dönüp Hacı Bayram-ı Velî'ye intisâb etmeye gitmiştir.²⁷⁷ Böyle bir intisâb gerçekleşmemiş olsa da, bu olay, Zeynüddîn-i Hâfî'nin binlerce kilometre uzaktan bile, en üst tabakadaki âlimleri kendisine çekecek maneviyat gücüne sahip olduğunu göstermesi açısından, önemli bir örnektir.

Şimdi, Hâfî'nin Horasan'dan başlayan tarîkatının Anadolu, Rumeli, Hicaz, Suriye ve Mısır'dan Hindistan'a kadar, dünyanın üç kıtasına yayılmasında önemli hizmetlerde bulunmuş olan halîfelerini tanımaya çalışalım. Öncelikle, Anadolu'da Zeyniyye'nin duyurulması ve yayılmasında emeği geçen halîfelerinden bahsetmek istiyoruz.

a- Abdullatif-i Kudsî (ö.856/1452)

Zeyniye Tarîkatı, Abdüllatif-i Kudsî²⁷⁸ ve halîfeleri aracılığıyla Anadolu'da ciddi bir nüfûz kazanmıştır. Makdisî olarak da bilinen Abdüllatîf Kudsî'nin²⁷⁹ künyesi, şu şekildedir: *Abdüllatîf b. Abdurrahman b. Ahmed b. Ali b. Ahmed*²⁸⁰ *b. Gânim el-Bedr es-Sa'dî el-Hazrecî el-Ensarî el-Makdisî*'dir.²⁸¹ Kudsî (20 Recep 786/ 7 Eylül 1384) tarihinde Cuma gecesini²⁸² Kudüs'te dünyaya gelmiştir.²⁸³ Annesinin ismi Fatma bt. Şerif'tir.²⁸⁴

²⁷⁷ Lâmiî, *Nefahât*, s.685; Taşköprizâde, *Şekâik*, s.226-227; Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârîh*, İstanbul 1279-1280, c.II, s. 519; Emir Hüseyin Enisî, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, yay., Ali İhsan Yurd-Mustafa S. Kaçalın) İstanbul 1994, s. 130; Mecdî, *Şekâik*, s.89; Bu yolculuğun geri kalan detayları "*Abdürrahîm-i Merzifonî*"ye ayrılan bölümde ele alınacaktır.

²⁷⁸ Abdüllatif Kudsî üzerine, araştırmacı Abdurrezzak Tek tarafından yapılmış bir doktora çalışması bulunmaktadır (Bkz. Tek, Abdurrezzak, "Osmanlılar'da Zeyniyye Kültürü ve Abdüllatîf Kudsî'nin Tasavvufî Görüşleri", *UÜSBE*, Bursa 2005). Bu tez, Emin Yayınları tarafından "*Abdüllatîf Kudsî Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*" adıyla, Bursa'da 2007'de basılmıştır.

²⁷⁹ Ataî, Nev'izâde, *Hedâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şekâik (Şekâik-i Numaniyye ve Zeyilleri)*, (haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı yay., İstanbul 1989, s. 63; Mecdî, *Şekâik*, s. 90. Ricâl-i Zeyniyye müellifi Dâvûdzâde Mehmed b. Mustafa, Kudsî'nin abâdile'nin ilki olduğunu nakletmektedir. Diğer ikisi ise; Abdürrahîm-i Merzifonî ve Abdülmü'tî'dir. (Bkz. Ricâl-i Zeyniyye, BEEK, Genel Kol., kayıt no: 854/3, vr. 79a; Tek, *Osmanlılar'da Zeyniyye Kültürü ve Abdüllatîf Kudsî*, s. 26.) Hadis ilminde ise meşhur olan Abdullah adlı dört sahâbi: Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Amr b. Âs hakkında kullanılmıştır. Küçük, Raşid, "Abâdile", *DİA*, c.I, s.7. Bu terim tasavvufta ise genellikle esmâi hüsnâdan birinin tecellisine mazhar olmuş kimseleri ifade etmek için kullanılır. Uludağ, Süleyman, "Abâdile", *DİA*, c.I, s.7.

²⁸⁰ Burada yer alan "Ahmed" ismi, "*Nefahât*"ta yoktur. Lâmiî, *Nefahât*, s.550.

²⁸¹ Sehâvî, onun İbn-i Benâne ve İbn Gânim olarak tanındığını ifade eder. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, c.IV, s.327. Ayrıca şeyhi Hâfî gibi Zeynüddîn lakabıyla da anılmıştır. Taşköprizâde, *Şekâik*, s.26.

Kudsî, önce Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş, sonra da babası ve onun gibi âlimlerden sarf, nahiv, fıkıh, ferâiz, me'ânî ve beyân ilimlerini öğrenmiştir. Bundan sonra da, Abdulazîz el-Gaznevî'den aklî ilimleri tahsil etmiş ve tasavvuf yolunda da yine ona intisâb etmiştir. Gaznevî'ye on yıl hizmet ederek ondan icâzet almış ve irşâd ile meşgul olmuştur.²⁸⁵ Ayrıca Nasr et-Tunusî'den “*Minhac*”ı okumuştur. 815/1412 senesinde Tunus'a giden Kudsî, bir müddet orada ikamet etmiştir. 817/1414 senesinde hacca gidip tekrar oraya dönmüştür. Trablus'un Musrâtâ köyünde İbrahim el-Müsrâtî, Muhammed el-Magribî el-Esmer, Tilimsan'da Abdurrahman b. el-Bennâ ve Şerif Ebû Yahyâ ve de Şeyh Hasan diye tanınan Ebû'r-Rikâb ve Ahmed b. Zâgû'dan ilim tahsil etmiştir.²⁸⁶

Hac dönüşü tekrar Tunus'a dönen Kudsî, daha sonra Mağrib tarafını dolaşarak bir kısım görüşmelerde bulunmuştur. Trablus'un Müsrâtâ isimli köyünde, oranın önemli şeyhlerinden İbrahim Müsrâtî ile, Tunus'ta Muhammed el-Mağribî el-Esmer ile, Tilimsan'da Abdurrahman b. el-Bennâ, Şerîfüddin Ebû Yahyâ ile görüşmüştür. Yine Eburrikâb diye maruf Şeyh Hasan ve Ahmed b. Zâgû gibi şeyhlerle görüşme imkânı bulmuştur.²⁸⁷ 820/1417 senesinden sonra Kudüs'e dönmüş ve Zeynüddîn-i Hâfî²⁸⁸ ile tanışmıştır. Bu tanışma, Kudsî Kudüs'e geldikten beş sene sonra 825/1422 yılında gerçekleşmiş olmalıdır. Çünkü Hâfî meşhur “*el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*” adlı eserini bu yıl Kudüs'te kaleme almıştır. Bundan önce bir buluşmanın olduğuna dair bir kanıtımız da yoktur. Kudüs, birçok mürşîd ve âlimin ziyaret ettiği önemli bir merkezdi. Abdullatif-i Kudsî de bu durumdan en iyi şekilde istifade etmeye çalışanlardan birisiydi. O, buraya gelenlerle görüşüp fikir alışverişinde bulunarak, manevî

²⁸² Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, c.IV, s.327; Lâmiî, *Nefahât*, s.550; Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, c.V, s.59; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz. Nuri Akbayar, sad: Seyit Ali Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996, c.I, s.137.

²⁸³ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, c.IV, s.327; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c.VI, s.10; Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî (Bursa Dergâhları)*, haz. Mustafa Kara- Kadir Atlansoy, Uludağ yay., Bursa 1997, s.365; Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, c.I, s. 270; Kissling, *Zejnîje-Orden*, s. 159.

²⁸⁴ Kara, Mustafa, “Abdullatif Kudsî” *DİA*, c.I, s.257.

²⁸⁵ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, c. IV, s.327; Lâmiî, *Nefahât Tercümesi*, s. 551; Taşköprîzâde, *Şekâik*, s.66; Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, c.V, s.59; Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, ter. Mehmet Akkuş, c.I, s.270; Öngören, Reşad, *Fatih Devrinde Belli Başlı Tarikatlar ve Zeyniyye*, s.75; Mehmed Şemseddin Efendi, *Yâdigâr-ı Şemsî*, s.365.

²⁸⁶ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, c.IV, s.327.

²⁸⁷ Aynı yer.

²⁸⁸ “*Ed-Dav'u'l-Lâmi*”de yanlışlıkla “Zeynüddîn Hâfî” yerine “Nuruddin Hâfî” yazılmıştır. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, c.IV, s.327.

gelişimine katkıda bulunmuştur. Bu amaçla, Zeynüddîn-i Hâfî'nin Kudüs'e geldiğini duyan Kudsî, onunla tanışma imkânı yakalamıştır.²⁸⁹

Ziyaret ettiği yerlerde ilim ve irfân açısından istidatlı gördüğü talebeleri, yetiştirmek üzere memleketine götürmek Hâfî'nin âdetindendi. Bunun bir örneğini Kudsî'nin Hâfî'ye intisâbında da görebiliriz. Zeynüddîn-i Hâfî'nin Kudüse geldiğini duyan Kudsî, onu hemen evine davet etmiş ve onunla sohbet etmek istemiştir. Birkaç gün onunla sohbet eden Hâfî, Hicaz'a gitmek için ayrılmak istediğini söyleyince Kudsî de onunla gitmek istemiştir. Fakat Kudsî'nin annesinin rahatsızlığı üzerine, Hâfî ona izin vermemiştir. Kudsî'nin ısrarı üzerine, hac dönüşü onu yanına alıp Horasan'a götüreceği sözünü vermiştir.²⁹⁰

Hâfî, hac dönüşünde, Kudsî'yi alıp Horasan'a gitmiş ve onunla halvete girmiştir. Yeniden seyr u sülûk hayatına başlayan Kudsî, şeyhinin tavsiyesi üzerine riyâzet ve mücâhedesine Câm şehrinde devam etmiş, Ahmed Namık-i Câmî'nin kabrinin yanında erbaîn çıkarmıştır.²⁹¹ Bu arada Hâfî, mürîdiyle düzenli olarak mektuplaşarak onun iç dünyasını kontrol altında tutmuş ve onu yönlendirmiştir.²⁹² Hâfî, bir müddet sonra, Kudsî'nin icâzetnâmesini yazarak göndermiştir.²⁹³

Kudsî, Horasan ve civarında üç yıl kaldıktan sonra yaklaşık 828/1425'de, buradan doğum yeri olan Kudüs'e dönmüştür.²⁹⁴ Kudüs'te de bir müddet kaldıktan sonra Anadolu'ya geçmiştir.²⁹⁵ Kudsî bir müddet de Dimeşk'te kaldıktan sonra Kum'a geçmiş²⁹⁶ oradan da 851/1447 tarihinde Konya'ya gelmiştir.²⁹⁷ O, burayı ziyaretlerinde başından geçenleri şöyle

²⁸⁹ Lâmiî, *Nefahât*, s.551; Taşköprîzâde, *Şekâik*, ss. 66-67.

²⁹⁰ Lâmiî, *Nefahât*, s.551; Kara, "Abdüllatif-i Kudsi", *DİA*, c.I, s.257.

²⁹¹ Lâmiî, *Nefahât*, s.551; Taşköprîzâde, *Şekâik*, s.42; Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, c.V, s.60; Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.I, s.270; Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsi*, s. 365.

²⁹² Mecdî, *Şekâik*, s.88.

²⁹³ Lâmiî, *Nefahât*, ss.551-552; Taşköprîzâde, *Şekâik*, ss. 66-67; Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, c.II, s.434. Bu icâzetnâmede, şeyhi tarafından Kudsî'nin hayatı kısaca anlatılmaktadır. Bu icâzet için bkz. Süleymaniye Ktp., *İcâzetnâme-i Kudsi*, Raşid Kol., kyt. no: 1019, vr. 30b.

²⁹⁴ Sehâvî'ye göre, bir müddet Kudüs'te kaldıktan sonra Anadolu'ya giden Kudsî burada yöneticiler başta olmak üzere birçok kimseye sohbet etmiştir. Onu ziyaret etmek isteyenlerin arasında Sultan II. Murad'ın da olduğunu söyleyen Sehâvî, Kudsi'nin Sultan'la buluşmaktan kaçındığını nakleder. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, c.IV, s.327.

²⁹⁵ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, c.IV, s.327. Bu Kudsî'nin birinci Anadolu seyahatidir.

²⁹⁶ Kissling, Kudsî'nin Kum'da ne kadar kaldığının Taşköprîzâde'nin verdiği bilgilerden anlaşılmadığını ifade etmektedir. Kissling, *Zejnîje-Orden*, s. 160.

²⁹⁷ Kudsi "*Keşfu'l-İ'tikâd*" adlı eserinde (ss. 339-340, kenardaki not) 851 senesinde Konya'ya geldiğini belirtmiştir. Tek, Abdurrezzak, *Abdüllatif Kudsi Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, s. 39. Ayrıca bkz. Lâmiî,

anlatır: “Mevlânâ Celâleddin-i Belhî’nin (ö.672/1273) türbesini ziyaret ettiğimde kendimi çıplak olarak gördüm.”²⁹⁸ Sonra Sadrüddin-i Konevî’yi (ö.673/1274) ziyaret ettim, kabri üzerinde ağaçtan bir şebeke vardı. Eteğimden tutarak beni kendine doğru çekti.”²⁹⁹ Daha sonra Şemsüddin-i Tebrizî’nin kabrini ziyaret ettim. Yanında namaz kılmamı istedi, ben de kıldım.”³⁰⁰ Sadrüddin-i Konevî Zaviyesi’nde³⁰¹ irşâd görevini sürdürerek Konya’da bir müddet kalan Kudsî, burada istediği irşâd ortamını bulamayınca Bursa’ya gelmiştir. Kudsî, Bursa’ya olan yolculuğu sırasında yaşadıklarını şöyle anlatmaktadır: “Hicretin 855/1451 senesinde³⁰² Konya’dan Bursa’ya geliyordum. Yola çıktığım ilk gün, at üstünde uyurken

Nefahât, s.550. Öngören’e göre, bu, Kudsî’nin Anadolu’ya en az ikinci gelişidir. İlk gelişine yukarıda değinilmişti.

²⁹⁸ Kissling, Abdullatif-i Kudsî’nin, kendisini Mevlânâ Celâleddin’in türbesinde çıplak hissetmesini; onun Mevlevî Tarikatının bânîsi önünde kendi şahsını küçük ve önemsiz görmesinden kaynaklanmış olabileceği konusunda bir yorumda bulunmaktadır. *Zejñîje-Orden*, s.161.

²⁹⁹ Kudsî’nin, Sadreddin Konevî’nin kabrinin başındayken bir yerden “Yâsîn oku” şeklinde bir ses işittiği söylenir. Kudsî de hemen “Yâsîn Sûresi”ni okumaya başlar. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, yay. Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, c. II, s. 389.

³⁰⁰ Lâmiî, *Nefahât Tercümesi*, s.550.

³⁰¹ Sadreddin Konevî Zâviyesi’nde, Kudsî ile Safeviyye Tarîkatı Şeyhi Cüneyd-i Safevî (ö.864/1460) arasında bir tartışma çıktığı rivâyet edilmektedir. Bu tartışmanın detayları şöyledir: Cüneyd-i Safevî, Hızır Bey’in öğrencisi ve sonradan da Fatih’in Hocası olan Hayreddin Efendi vasıtasıyla Kudsî ile bir sohbetle bir araya gelirler. Kudsî, adı geçen zatın fikirlerinden hoşlanmadığı için onunla mümkün mertebe görüşmemeye çalışsa da bir ikinci namazı sonrası bu görüşme kaçınılmaz olur. Cüneyd bu görüşmede kendi mezheb ve inancı doğrultusunda galat Şiîlerin sahabe hakkındaki iddialarını savunan bir tartışma açar. Bu tartışmada şöyle bir diyalog olur:

Cüneyd: Ataya ashâb mı evlâdır yoksa evlâdı mı?

Kudsî: Sual ettiğin makâmda ashâb evlâdır. Zira ashâb, Kelâm-ı Kadîm’de “*muhâcirîn ve’l- ensâr*” diye anılmıştır. Ve dahi mezâhib-i erbaa (dört mezheb) ashâbdan alınmıştır, evlâtan değil.

Cüneyd: O âyetler ashâb hakkında nazil olduğu vakit sen orada mı idin? (Yani, âyeti inkâr etti.)

Kudsî: Sen bu îtikadla kâfir oldun. Bu îtikadla sana uyanlar dahi kâfir oldu.

Bu tartışmadan sonra Konya’da kalamayacağını anlayan Cüneyd şehri terk eder. Kudsî ise daha sonra Karaman Hükümdarı İbrahim Bey’e bir mektup yazarak, onun sûflikle ilgisi olmadığını, inancının sapık olduğunu ve niyetinin emirlik olduğunu bildirir. İbrahim Bey adamlarını gönderip Cüneyd’i yakalamaya çalıştıysa da, o, Haleb’e kaçmayı başarır. Burada bir müddet kaldıktan sonra Mevlânâ Abdülbekrî ve Hâfî’nin halîfelerinden Abdülkerim Halîfe, Mısır Sultanı el-Melîkü’z-Zâhir Çakmak’a; “*Senin vilâyetinde deccâl zuhûr etti*” diyerek haber gönderirler. Ancak Cüneyd, Çakmak’ın adamlarından da kaçıp kurtulmayı başarır. Âşıkpaşazâde Derviş Ahmed, *Âşıkpaşazâde Târihi*, Yay., Âlî Bey, İstanbul 1332, ss. 264-266; Kara, “Abdullatif Kudsî, *DÎA*, c.I, s. 257. Bu olayla ilgili yorumlar için ayrıca bkz. Öngören, *Zeynîler*, ss. 80-81; Tek, *Osmanlılar’da Zeyniyye Kültürü*, s.30-31.

³⁰² “Yâdigâr-ı Şemsî”de bu tarihin 850 veya 852 de olabileceği belirtilmektedir (Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 366). Mustafa Kara ise, kaynakların çoğunlukla 854/1450 tarihini verdiğini ama doğru olanın 852/1448 tarihi olması gerektiğini söyleyerek Zeynîler Camii’nin 853/1449 tarihinde yapılmış olmasını buna delil gösterir (bkz. Belîğ, İsmail, *Güldeste-i Riyaz-ı İrfan*, s. 96; Kepecioğlu, Kamil, *Bursa Kültürü*, BEEK, Genel Kitaplık, kyt. no: 4519-4522, c.I, s.30). Ancak Öngören ise, Cüneyd, Anadolu’ya 853/1449’da geldiğine söyleyerek, Kudsî’nin de o tarihlerde Konya’da olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca ona göre, Kudsî gelmeden önce de Bursa’da Zeynîler olduğundan, onun Bursa’ya gelişini veren en uygun tarih, Lâmiî Çelebi ve Mehmed b. Sa’dî’nin verdiği tarihtir (855/1451). Lâmiî, *Nefahât*, s. 550; Mehmed b. Sa’dî, *Bursa Vefeyâtı*, (yay. Kadir Atlansoy, “Edebiyat Tarihi Kaynağı Olarak Bursa Vefeyât-nâmeleri

gördüm ki, bana “Ma’rifet sahipleri yolunu gözlüyorlar, çabuk git!” dediler. Fakat bu sözü kimin söylediğini görmedim. Şaban ayının son on gününden, Ramazan ayının sonuna kadar, âlimlerden bir grupla halvette oturdum. Daha ilk gecesinde işittim ki, gizli bir ses: “Bu öyle bir topluluktur ki, dünyada benzeri yoktur” diyordu.”³⁰³ Kudsî, Bursa’ya geldikten sonra Hisar’da Büyük Câmî’nin yakınında bir eve yerleşmiştir.³⁰⁴

Zeyniyye’nin Anadolu temsilcilerinden Abdülatif’in, tasavvufî düşünceleri, mürşîdi Zeynüddîn-i Hâfî ile aynı paraleldedir. Hâfî’nin en belirgin özelliklerinden biri, vahdet-i vücûd konusunda ihtiyatlı bir dil kullanması ve bu hususta mürîdlerini uyarmasıdır.³⁰⁵ Abdullatif-i Kudsî de şeyhi Hâfî gibi hareket ederek, gerek iman ve akîde, gerekse irfan ve tarîkat alanında şerîata aykırı gördüğü akımlarla mücadele etmiştir.³⁰⁶

Zeynüddîn-i Hâfî, talebesi ve halîfesi Abdullatif Kudsî’yi şöyle anlatmaktadır: “Milletin ve dinin direği, mevlâmız eş-Şeyh Abdullatîf b. Gânim el-Makdisî, insanî kemâlâtı kendinde toplamıştır. Kudsî ve mukaddes nefsin sahibidir. Zübdetü Âli Tâhâ ve Yâsin, Mukarrebûnun süluk ettiği yolların sâliki, müslümanların arasındayken İslam’ın nûrudur. Çünkü o, dinî ilim tahsilinden sonra yakînî ma’rifete koyuldu. Bir müddet şeyhlerle dostluk kurdu. Ve kısa bir süre onlara hizmet etti. Sonra bu güç yetiremeyen fakîrin (Zeynüddîn Hâfî) erbâb-ı kemâlden olduğu hüsnü zannında bulundu. Böylece en güzel şekilde bu tarîke girdi. İradî tevbeyle tevbe etti. İstifadeli bir telkînle, ‘Lâ ilâhe illallah’ zikrini telkîn aldı. Ve teslim ve tahiyyatın en üstünüyle nebevî silsileli hırka-i şerîfi giydi.”³⁰⁷ Benimle Kudüs’ten Horasan’a yolculuk yaptı. Zamanında hizmete devam etti. Bazı halvetlerde, kendini Allah’a vermiş ihvânla beraber kaldı. Meclislerde söylenenlere, kalbiyle kulak kesildi.

I” adlı makalenin içinde, *Osmanlı Araştırmaları*, c. XVIII, (1998), vr. 3a. Ayrıca bkz. Öngören, *Zeynîler*, s. 82.

³⁰³ Lâmiî, *Nefahât*, s.550; Taşköprîzâde, *Şekâik*, s.42; Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, s.366.

³⁰⁴ Mehmed b. Sa’dî, *Bursa Vefeyâtı*, vr. 3a. Ayrıca bkz. Öngören, *Zeynîler*, s. 82.

³⁰⁵ Hâfî’nin vahdet-i vücûd hakkındaki tutumu, tasavvuf düşüncelerinin ele alındığı bölümde yer almaktadır.

³⁰⁶ Kara, “Abdullatif-i Kudsî”, *DİA*, c.I, s.257.

³⁰⁷ Hâfî, şu ifadelerinde Kudsî’ye verdiği icâzetin hususiyetlerini daha detaylı olarak ortaya koymaktadır: “Onun tevbe etmesine, ‘Lâ ilâhe illallah’ zikrini telakkun etmesine ve hırka-i şerîfi giymesine izin verdim. Onun yanında bilinen, tarîkat şart ve âdâblarını anladığı gibi aldıklarıyla baş başa kalmasına izin verdim. Bunun için, Allah’tan isteğim, onun hâlini koruması, her gün (Allah’a) teveccüh ve yönelişini artırması, işlerini hayır ve güzellekle tamamlaması, bu tavsiyelerden faydalanması ve Allah tarafından verilenlerden ve bağışlananlardan karşılıksız elde etmesidir. Muhakkak ki O (Allah), Kerîm ve Mennân’dır. Lütû ile lütûta bulunan ve ihsanıyla cömert olandır. (İcazeti yazan:) el-Fakîr, ila’llahî’l-Kerîm, el-Vâfî Zeynüddîn el-Hâfî” Hâfî, *İcâzetnâme-i Kudsî*, vr. 31b.

Böylece, ona vatanına dönmesi ve annesinin makbul hizmetleriyle rızâsını alması için izin verdim; âdetine dönmesi için değil.”³⁰⁸

Hâfî, Kudsi’ye, tarîkatın şartlarını ihlal etmeden, onun düsturlarını kendisi için zorunlu görerek, takvânın inceliklerini bu icâzetnâmede ortaya konulduğu üzere gözetmesini tavsiye ettiğini³⁰⁹ de ifade etmektedir.

Abdullatîf-i Kudsi, 1 Rebiülevvel 856/22 Mart 1452’de Mart ayında Perşembe günü Bursa’da vefat etmiştir.³¹⁰ Kabri Zeynîler semtinde yer alan bir türbe içindedir.³¹¹

Kudsi’nin en meşhur eseri, “*Tuhfetü’l-Vâhibi’l-Mevâhib fi Beyâni’l-Makâmât ve’l-Merâtib*”tir.³¹² Birçok tasavvufî terimin açıklandığı bu eserde, altı mertebe ve dört makâm (nefs, ruh, kalb, sır) açıklanmıştır.³¹³ Diğer eserleri ise şunlardır: “*Hâdi’l-Kulûb ilâ Likâi’l-Mahbûb*”, “*Keşfu’l-İtikad fi’r-Reddi alâ Mezhebi’l-İlhâd*”, “*Şifâü’l-Müteallim fi Adâbi’l-Muallim ve’l-Müteallim*”, “*Kitabu Emr bi’l-Ma’rûf ve’n-Nehy ani’l-Münker*”, “*İktübâsu Ref’il-İltibâs fi Beyânı Tarîkı’n-Nâs, Nefhatü’l-Eshâr ve Rihletü’l-Esrâr*”.³¹⁴ Yukarıda adı geçmeyen eserlerden “*Hallü’r-Rumûz ve Mefâtîha’l-Künûz*”³¹⁵, adlı eserin varlığını, Reşad Öngören “*el-Vesîle li-Galat Müzilet*” ile “*Muktasarü’l-Muhtâc ‘alâ Muhtasari’l-Minhâc*”³¹⁶ adlı eserlerin varlığını da Abdurrezzak Tek, haber vermektedir.

³⁰⁸ Hâfî, *İcâzetname-i Kudsi*, vr. 30b- 31a.

³⁰⁹ Hâfî, bu tavsiyelerin nelerden ibaret olduğunu şöyle açıklar: “...İhvân ve yakınları hariç, her sınıf insandan ümidini keserek Melikü’l-Mennân’a tam tevekkül. Gece gündüz “Lâ ilâhe illallah” zikriyle meşgul olmak, İnsanlara yapmacık tavırlarda bulunmamak ve kendisi hakkında bir zannın ortaya çıkmaması için açık ve gizli olarak insanlardan sakınmak...” Hâfî, yalnız kalmak ile toplum içine karışmak arasındaki dengeyi korumanın zor olduğunu da hatırlatarak, Abdullatif Kudsi’nin dikkatli olması konusunda îmâda bulunur. Tavsiyelerin detayı için bkz. Hâfî, *İcâzetnâme-i Kudsi*, vr. 31a.

³¹⁰ Lâmiî, *Nefahât Tercümesi*, s. 552; Taşköprizâde, *Şekâik*, s.69; Baldırzâde, *Vefeyâtnâme*, vr. 18a; Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, ter. Mehmet Akkuş, c.I, s.270; Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, s.366; Kissling, *Zejnîje-Orden*, s. 163.

³¹¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, c. II, s. 389; Beliğ, *Güldeste*, s.97; Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, c.I, s.270.

³¹² Mecdî, *Şekâik*, s.89; Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, c.I, s.270; Bu eserlerde, Kudsi’nin sadece bu eserinden bahsedilmektedir.

³¹³ Süleymaniye Kütüphanesi, Hoca Mahmud Efendi Kol., kyt. no: 3007 (vr. 1b- 17a); Halet Efendi Kol., kyt. no: 1727, (vr. 25b- 40b). Ayrıca bkz. Öngören, *Zeynîler*, s. 82.

³¹⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-Ârifin Esmâi’l-Müellifin ve Asâri’l-Musannifin*, MEB Yay., İstanbul 1951, c.I, s. 616; Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifin*, c.VI, s.10.

³¹⁵ Öngören, *Zeynîler*, s. 83.

³¹⁶ Kudsi’nin tüm eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Tek, *Osmanlılar’da Zeynîler*, ss. 33-40.

Kudsî, meşhur birçok âlim ve mutasavvıfa mürşîdlik yapmıştır. Kaynaklarda bu isimlerden şunlar oldukça önem kazanmıştır: Muslihüddin Halîfe (ö.?)³¹⁷, Şeyh Sinan Ferevî (ö.890/1485)³¹⁸, Molla Fenârî (ö.834/1431)³¹⁹, Mevlânâ Musannifek (ö.875/1470-71)³²⁰, Pîr Tacuddin İbrahim-i Karamânî (ö.872/1467)³²¹, Mehmed Çelebi (Pîrî Halîfe)’dir.³²² Âşıkpaşazâde (ö.889/1484)³²³, Şeyh Vefa (ö.896/1491)³²⁴.

³¹⁷ Mecdî, *Şekâik*, s.129; Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, c.I, s.269. “*Debbağlar İmamı*” olarak meşhur olan bu sûfinin doğum ve vefat tarihleri kaynaklarda belirtilmemiştir. Muslihüddin Halîfe’nin Zeynî olduğu kesin belirtilmese de, Kudsî ile görüşmelerinden ve Zeyniyye’ye bağlantısını ortaya koyan diğer delillerden yola çıkılarak, onun Kudsî’nin halîfesi olduğu kanaatine varılmıştır. Bkz. Kissling, *Zejnîje-Orden*, ss. 166-167.

³¹⁸ Mecdî, *Şekâik*, s.259. Bu şeyh, Zeyniyye’nin Rumeli Bölgesi’nde yayılmasında aktif olmuştur. Kudsî’nin son zamanlarında mürîdi olan Ferevî, Onun hacca gitmeme teklifine uyararak yanında kalmış ve ona iki hafta hizmet etmiştir. Bu iki haftalık samimi hizmetin neticesinde, Kudsî mürîdlerinden bu sûfi için icâzet yazmalarını ister. Mürîdler ise bu icâzet için erken olduğunu düşünerek kabul etmek istemezler. Ancak Kudsî ısrar edip mürîdlerini azarlayınca, Ferevî’nin icâzeti yazılır. Fatih Sultan Mehmed tarafından itibar gören bu zât, onun tarafından, ordunun manevîyatına destek olması için birkaç kez sefere götürülmüştür. Ferevî, Ferecik’te 890/1485 yılında vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir. Mecdî, *Şekâik*, s.259.

³¹⁹ “*Sefine-i Evliyâ*”da, birçok mübarek zatın özellikle de Şemseddin-i Fenârî’nin Kudsî’nin Hânesinde ilim ve irfan için toplandığı kaydedilmektedir. Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, c.I, s.270.

Kudsî’den istifade etmiş meşhur âlimlerden birisi de Osmanlı’nın ilk şeyhülisâmı olarak bilinen Molla Fenârî’dir. Molla Fenârî, Kudsî’nin şeyhi Hâfî ile de görüşme imkânı bulmuştur. Hüseyin Hüsameddin, Molla Fenârî’nin 821/1418’de büyük oğlu Muhyiddin Muhammed Şah Çelebi ile birlikte hac yolcuğuna çıktığında Mısır’a giderek Horasan’dan gelecek olan Zeynüddîn-i Hâfî’yi beklediğini ve 822/1419’da Hâfî ile birlikte Kudüs’ten hacca gidip tekrar Kudüs’e döndüklerini, kaynak belirtmeksizin nakletmektedir (Hüseyin Hüsameddin, “Molla Fenârî”, *Türk Tarih Encümeni Mecmuası (TTEM)*, c.XCV, İstanbul 1926, s.383; İstanbul 1928, c.XCVI, s.148). Kaynaklar, Fenârî’nin Medine’de bulunduğu sıralarda Nakşî Şeyhi Muhammed Pârsâ’nın cenaze namazına katıldığını (Lâmiî, *Nefahât*, s. 433; Nevâî, *Nesâyim*, ss.246-247.) ve hac dönüşü Kudüs’e oradan da Mısır Sultanı’nın daveti üzerine Kahire’ye geldiğini (örn. *Güldeste*, s.240) doğrulamaktadır. Hâfî de aynı tarihte o bölgedeydi. Hatta Mısır’da hazırlattığı beyaz bir taşı Pârsâ’nın kabrine diktirmişti (Lâmiî, *Nefahât*, s. 433; Nevâî, *Nesâyim*, ss.246-247). Her ne kadar bu kaynaklarda Fenârî-Hâfî görüşmesi net olarak ifade edilmese de, bu yakınlaşmalarda büyük bir ihtimalle görüşme olduğunu düşünmekteyiz. Zaten Fenârî’nin Zeyniyye’ye olan ilgisi Kudsî zamanında da devam etmiştir. 834/1431’de vefat eden Fenârî’nin kabrinin üstü açık olup mezar taşında Zeyniyye Tarîkatı’nın alameti olan üstü müselles, ortası boğumlu hususî bir şekilde baklava dilimli işaret vardır (Aşkar, Mustafa, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, yay. Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 75). Bu durum da, Fenârî’nin Zeynî Tarîkatı’na müntesibliğini doğrulamaktadır.

³²⁰ Taşköprîzâde, *Şekâik*, ss. 163- 164, 166. Çok genç yaşta, eser telifiyle meşgul olduğu için kendisine “*Musannifek*” denilmiştir. Zeyniyye’nin Anadolu’da yayılmasında önemli hizmetleri olmuştur. Horasan’ın Bistam şehrinin Şahrud Köyü’nden olup, Fahreddin-i Râzî’nin soyundan gelmektedir. İlim tahsilini Herat’ta tamamlamıştır. Hâfî’nin vefat ettiği sene (838/1435) veya ondan bir sene sonra (839/1436) Herat’a gittiği tespit edilen Musannifek’in icâzetini ya buradaki Hâfî’nin halîfelerinden (Muhammed Tebâdegânî veya Sadrüddin Revvâsî) ya da Anadolu’ya geldiği zaman Kudsî’den almış olabileceği, ihtimaller dâhilindedir. Bkz. Öngören, *Zeynîler*, ss. 93-94.

³²¹ Kudsî’den sonra Bursa’da makâmına oturan halîfesidir. Eğirdir’de Pîrî Halîfe Hamîdî’nin yanında zâhir ilimleri tahsil ederken, Kudsî’nin Konya’ya geldiğini duyup hocasıyla beraber ziyaretine gitmişler ve telkîn-i zikir almışlardır. Kudsî ile birlikte Bursa’ya giden Tâcüddin, burada sülûkunu tamamlamıştır. 856/1452’de şeyhinin vefatı üzerine onun makâmına geçmiştir. Lâmiî, *Nefahât*, ss. 555-556; Taşköprîzâde, *Şekâik*, s. 113; Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, s.367. Bu şeyhin faaliyetleri ve halîfeleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Öngören, *Zeynîler*, ss. 95-118; Tek, *Osmanlılar’da Zeyniyye*, ss. 71-81.

b- Muhammed Tebâdegânî (ö. 891/1486)

Şeyh Muhammed Tebâdegânî (ö.891/1486), Zeynüddîn-i Hâfî'nin Herat'ta kendisinden sonra yerine geçen halîfelerindendir.³²⁵ Bu şeyhin tam adı Şemsüddin Muhammed olup 803/1401'de dünyaya gelmiştir. Küçük yaşlarından itibaren Hâfî'nin sohbetlerini takip eden Muhammed Tebâdegânî, Hâfî'ye mürîd olma arzusunu bildirince, ondan, önce zâhir ilimleri tahsil etmesi gerektiği konusunda tavsiye almıştır. Tebâdegânî bunun üzerine, Herat'ta Fîrûzâbâd Pazarı'nda bulunan Medrese-i Sebz'de ilim tahsiline başlamıştır. Hâfî'nin, kısa sürede önemli merhaleler kateden bu mürîdi için; “*O saf altın idi, biz onu altın sikke yaptık*” ifadesini, kullandığı söylenir.³²⁶

Zâhir ve bâtın ilminde kâmil olarak tanımlanan Tebâdegânî'nin, eserleri arasında “*el-Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*”, biri fakr diğeri zikir ile ilgili olmak üzere iki ayrı “*Kırk Hadis Tercümesi*” ve “*Kasîde-i Bürde*” muhammesi³²⁷ sayılabilir. Bunun yanında Hâfî'nin “*el-Vasâyâ*”sını ve “*Tezkiretü'l-Habîb*” adlı eseri Arapçadan Türkçeye tercüme etmiştir.³²⁸

³²² Pîrî Halîfe'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Yazar, Sadık, “Seyyid Şerîfî Mehmed Efendi ve Hilyesi”, *Turkish Studies*, Volume 2/4 Fall 2007, ss. 1033-1034.

³²³ Taşköprîzâde, *Şekâik*, s. 346. Asıl adı Derviş Ahmed Âşîkî olmaklar beraber büyük dedesi Âşîk Paşa'ya nisbetle Âşîkpaşazâde denilmektedir. Sadreddin Konya Zaviyesi'ndeki Kudsî ile Cüneyd arasındaki tartışma esnasında orada olduğu rivâyet edilir. Bu tartışmanın sonunda Hoca Hayreddin'in Cüneyd'in koltuğuna girip odasına götürdüğünü kendisinin de Kudsî'yi koltuğuna girip odasına aldığını söyler (Âşîkpaşazâde, *Âşîkpaşazâde Târîhi*, s.265). Ondan sonra yerine Seyyid Velâyet geçmiştir (Taşköprîzâde, *Şekâik*, s. 346; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c.V, s.248).

³²⁴ Zeyniyye'nin Anadolu ve Rumeli'deki en etkili temsilcisidir. Asıl adı Konyalı Muslihüddin Mustafa'dır. Ama Şeyh Vefâ diye meşhurdur. Kaynaklarda zâhirî ilimlerde mâhir, astronomiye vâkıf, Mûsikî'yi iyi bilen birisi olarak tanınmıştır. Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç dilde şiirler yazan önemli bir mürşîd-i kâmil olduğu söylenir. Şeyh Vefâ tasavuf hayatında önce “*Debbağlar İmamı*” diye meşhur olan (yukarıda adı geçen) Muslihüddin Halîfe'ye intisâb etmiştir. Bir müddet sonra ise şeyhinin izni ile Kudsî'ye intisâb etmiştir (Lâmiî, *Nefahât*, s. 559; Taşköprîzâde, *Şekâik*, s. 238; Vassâf, *Sefîne*, c.I, s.269).

³²⁵ Nevâî, *Nesâyim*, ss.396-398; Hellmut Ritter, *The Ocean of the Soul*, translated: John O'Kane, Brill- 2003, s.787.

³²⁶ Nevâî, bu halîfenin Hâfî'ye mürîd olmaya başlamasıyla ilgili ilginç bir olay nakleder. Buna göre, Hâfî'ye mürîd olma arzusunu aklından hiç çıkarmayan Tebâdegânî, bir gün kitap mütalaasıyla meşgul iken kulağına bir cenâze salâsı gelir ve cenâze namazına katılmak için dışarı çıkar. Ancak dışarıda cenâze de göremez cenâzeye katılan birisini de. Tekrar odasına dönüp mütalaaya başladığında yine aynı salâyı duyar. Bunun üzerine aklına “*Ölmeden önce ölünüz*” hadisi gelir ve “*Bu salâ benim için verilmiş olmalıdır*” diyerek gidip Hâfî'nin hizmetine girer. *Nesâyim*, s.397.

³²⁷ “*Muhammes*” kelimesi edebiyatta her bendi beş mısralı olan manzûmeye denilmektedir. Bkz. Devellioğlu, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, s.668.

³²⁸ Nevâî, *Nesâyim*, ss. 396-397; Özçelik, Sadettin, “Ali Şir Nevâyî Mecâlisü'n-Nefâyis”, *GÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1986, s. 28.

Ayrıca şeyhi Hâfî gibi, o da Abdullah-ı Ensârî'nin “*Menâzilü's-Sâirîn*” adlı tasavvuf eserine “*Tesnîmü'l-Muğribîn*” adında bir şerh yazmıştır.³²⁹

Tebâdegânî'ye zamanında muhtelif kesimlerden rağbet edenler giderek artmış; Zeyniyye'ye halkın yanı sıra ilmiye mensupları ve idareciler de intisâb etmişlerdir. Şeyh Zeynüddîn-i Hâfî'den sonra kırk yıla³³⁰ yakın uzun bir süre irşâd faaliyetinde bulunan Tebâdegânî, 891/1486 yılında seksen sekiz yaşında iken Herat'ta vefat etmiştir. Mürîdleri tarafından Herat-Hıyâbân kanalında bulunan kabri başında, bir hankâh ve yanına da bir mescid ve imâret yaptırılmıştır. Kendisinden sonra irşâd hizmetlerinin başına, oğlu Şeyh Hamîdüddin (ö.917/1511)³³¹ geçmiştir.³³²

Tebâdegânî'ye intisâb edenler arasında halîfelerinden Derviş Muhammed Bihre³³³, Derviş Seyyid Hasan Erdeşir (ö.894/1489)³³⁴, Mevlânâ Vecîhüddin (ö.894/1489)³³⁵, Derviş Muhammed-i Gâzergâhî³³⁶, âlim-şâir ve devlet adamı Ali Şir Nevâî (ö.906/1501)³³⁷ ve Mevlânâ Muhammed-i Horasanî'nin (ö.925/1519)³³⁸ isimleri sayılabilir.³³⁹

³²⁹ Nevâî, *Nesâyim*, s. 397; Özçelik, “Ali Şir Nevâyî, Mecâlisü'n-Nefâyis”, *GÜSBE*, s. 28. Hâfî'nin “*Menâzilü's-Sâirîn*” şerhi hakkında bilgi için eserleri bölümüne bakınız.

³³⁰ Öngören, Zeynüddîn-i Hâfî ve Tebâdegânî'nin ölüm tarihlerinin arasındaki farktan hareket ederek, Tebâdegânî'nin 53 yıl irşâd faaliyetinde bulunmuş olabileceğini ileri sürmektedir. Bkz. Öngören, *Zeyniler*, s.34-35.

³³¹ Ali Şir Nevâî, bu şeyhi edep ve hayâsı ileri derecede olan çok mütevâzı bir zat olarak tanımlamaktadır. Bu şeyh hakkında detaylı bilgi için bkz. Özçelik, *Ali Şir Nevâyî Mecâlisü'n-Nefâyis*, s.101-102.

³³² Ali Şir Nevâî, *Mecâlisü'n-Nefâyis*, (haz. Hüseyin Ayan ve diğer.) Erzurum 1995, s.28; *Nesâyim*, s.398; Nefîsî, Said, *Târih-i Nazm u Nesir der Îrân ve der Zebân-ı Fârisî*, Tahran 1363, c.I, s.328; Özçelik, *Ali Şir Nevâyî Mecâlisü'n-Nefâyis*, ss. 28, 101. Ayrıca bkz. Öngören, *Zeyniler*, s.34-35. “*Mecâlis*”de Şeyh Hâmidüddin'in ileri derecede edebî, hayâlî ve mütevâzî kişiliğe sahip bir insan olduğundan, birçok dervişin onun hankâhında halvet, uzlet, semâ ve safâ için toplandığı belirtilmektedir. Bkz. Özçelik, *Nevâî Mecâlisü'n-Nefâyis*, ss. 101-102.

³³³ Zeynüddîn-i Hâfî'nin sohbetlerine de katılan bu sûfî, sülûkünü Muhammed Tebâdegânî'den tamamlamıştır. Vefat tarihi kaydedilmemiştir. Kabri, Herat'a bağlı Bihre'dedir. Nevâî, *Nesâyim*, s. 401.

³³⁴ Horasan vilâyetinin eşrâfındandır. Sultanın iltifatlarına mazhar olan bu âlim, devlet hizmetinde bulunmuştur. Ancak gönlü derviş olma arzusunda olduğu için Tebâdegânî'ye intisâb etmiştir. 894/1489'da vefat etmiş, Herat şehrinin kuzeyindeki Azizler Mezarlığına defnedilmiştir. Nevâî, *Nesâyim*, ss. 403-404.

³³⁵ İlim tahsilinin akâbinde önce Mevlânâ Sirâcüddin adlı bir zatın sohbetlerine devam eden Vecîhüddin, Mekte dönüşü Meşhed'de Tebâdegânî'ye intisab etmiştir. 78 yaşında iken 894/1489'da vefat etmiştir. Nevâî, *Nesâyim*, ss. 400- 401.

³³⁶ Vefat tarihi kaydedilmeyen bu zat, sipahi idi. Derviş olmaya karar verince bu mesleğinden istifa etmiştir. Kabri Gâzergâh'ta bulunmaktadır. Nevâî, *Nesâyim*, ss. 402- 403.

³³⁷ Nevâî, Tebâdegânî'ye mürîd olduğunu, 901/1495-96'da yazdığı “*Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimü'l-Fütüvve*” adlı eserinin girişinde ifade etmektedir (Nevâî, *Nesâyim*, s.9). Bununla birlikte, Nefahât'ta (Lâmîî, *Nefahât*, s. 458) Nevâî'nin Molla Câmî'ye mürîd olduğunu ortaya koyan bir beyiti bulunmaktadır. Çağdaş araştırmacılardan Agâh Sırrı Levend (Levend, Agâh Sırrı, *Ali Şir Nevâî*, Ankara 1965, c.I, ss. 238-239) ile Ömer Okumuş da (Okumuş, Ömer, “Câmî, Abdurrahman”, *DİA*, c.VI, s. 95) Nevâî'nin,

c- Abdürrahîm-i Merzifonî (ö. 865/1461'den sonra)

Zeynüddîn-i Hâfî'nin Anadolu'da faaliyet gösteren halîfelerinden birisi de şâir-sûfî Abdürrahîm-i Merzifonî'dir. *Teberrükzâde*³⁴⁰ *Şeyh Abdürrahîm* diye de bilinen sûfîmizin tam adı; *Nizâmeddin Abdürrahîm b. Emîr Azîz*'dir.³⁴¹ Kendisine söylenen isimler arasında Abdürrahîm-i Rûmî adı da bulunan şeyhimizin (787- 793/ 1385- 1390) tarihleri arasında doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir. Babası, Sarı Danişmend adıyla tanınan Emir Aziz Efendi'dir.³⁴² Merzifon'da dünyaya geldiği için *Merzifonî* ve şiirlerinde de *Rûmî*³⁴³ mahlasını kullandığından bu lakaplarla meşhur olmuştur.³⁴⁴ Taşan, Merzifonî'nin ailesi hakkında sadece *Lütfullah Çelebi* (ö.909/1503) isminde bir oğlundan bahsetmektedir. Lütfullah Çelebi de babasının yanına defnedilmiştir. Buna ilaveten bir de Çelebi'nin Ayşe Hatun isminde bir

Câmî'nin mürdî olduğunu ifade edenler arasındadır. Hamid Algar ise (Algar, Hamid, "Alâeddin Attâr", *DİA*, c.II, s.320) Nevâî'nin, Câmî'nin şeyhi Sadeddin-i Kaşgarî'ye bağlı olduğunu belirtmektedir. Bu bilgiler ışığında, Nevâî'nin hen Nakşibendî, hem de Zeyniyye Tarîkatı'na intisabı kesinlik kazanmış olmaktadır. Nevâî'nin intisâbları için ayrıca bkz. Öngören, *Zeyniler*, ss. 38-39.

³³⁸ Bu sûfnin, Tebâdegânî'ye intisab etmeden önce, hiçbir şeye aldırış etmeyen, ayyâş ve hayırsız bir insan olduğu rivâyeti vardır. Ancak Tebâdegânî'nin hizmetine girdikten sonra tevbe edip tarîkat âdâbıyla meşgul olmuş ve erbaînler çıkarmıştır. Yaya ve oruçlu olarak hacca gitmiştir. Uzun yıllar Mekke ve Medine'de irşâd faaliyetlerinde bulunmuştur. Nevâî, kendisinin de birkaç kez Horasânî'nin sohbetine katıldığını söyleyerek onun Horasan'a döndükten sonra insanların arasına pek karışmayarak vaktini sohbet ve ibadetle geçirdiğini söylemektedir. Nevâî, *Nesâyim*, s. 403; Özçelik, *Ali Şir Nevâyî Mecâlisü'n-Nefâis*, s. 119.

³³⁹ Adı geçenler hakkında geniş bilgi için bkz. *Nesâyim*, s.396 vd.; Öngören, *Zeyniler*, ss. 36-39/56-57.

³⁴⁰ Taşan, bu ismin bir padişah fermanında ve Merzifonî'nin mezarının mermerindeki yazıtta bulunduğunu söylemektedir. Taşan, *Berin Nizameddin, Şeyh Abdürrahîm Rûmî*, İzmir 1975, s. 54.

³⁴¹ Hâfî, talebesini "... Allah dostlarının yolunu yeğleyen, o yolun dışındakilere yüz çeviren ve O'nun yolunda ve seyrinde bütün çabasını sarf eden Eazz'ın oğlu, iradesinde sâdık Türk Mevlânâ Nizamüddin Abdürrahîm b. el-Emir el-Aziz er-Rûmî'dir" şeklinde takdim etmektedir. Bu ifadelerle göre, Merzifonî için *Rûmî* mahlasının, şeyhi tarafından da kullanıldığını görmekteyiz. Zeynüddîn-i Hâfî, *İcâzetnâme-i Merzifonî*, Millet Genel Kütüphanesi, Ali Emiri Arabî Kısmı, arşiv no: 34 Ae Arabi 4462/25, vr. 2a, (Rûmî'nin icâzetini, Beyazıt Kütüphanesi'nde "*Risâle fi'l-Vasâyâ*" başlığıyla Şeyh-i Ekber'in "*İrşâdu'l-Mürîdin*" adlı eserinin meşrûhât kısmına yazılmış halde tespit ettik.)

Merzifonî'nin babası, Merzifon Emîri Azîz Efendi'dir. Azîz Efendi'nin o yıllarda Merzifon ve çevresine hâkim olan Taşanoğullarının son emîri olduğu sanılmaktadır. Taşan, *Abdürrahîm Rûmî*, s. 53.

³⁴² Lâmiî, *Nefahât*, s.553; Mecdî, *Şekâik*, s.89; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c.I, s.137.

³⁴³ Merzifonî, şiirlerinde *Rûmî* ve *Abdürrahîm* mahlaslarını kullanmıştır. Taşköprizâde, *Şekâik*, s.70. *Rûmî* mahlasını daha çok tasavvufî şiirlerinde kullandığı söylenmektedir. Diğer şiirlerinde ise Abdürrahîm mahlasını tercih etmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, c.I, s.111; Taşan, *Şeyh Abdürrahîm Rûmî*, ss. 75-76.

³⁴⁴ Bursalı Mehmed Tâhir, Merzifonî'nin şiirlerinde kendisine *Rûmî* mahlasını edindiğini ifade etmektedir. Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.I, s. 111. Aynı bilgiyi Mecdî de geçmektedir. Mecdî, *Şekâik*, s. 90.

kızının adı verilmektedir. Ayşe Hatun 1 Rebiülevvel 943/19 Ağustos 1536'da bir vakıfnâme düzenleyerek Merzifonî'nin türbesinin etrafındaki binaları vakıf olarak tescil ettirmiştir.³⁴⁵

İlk tahsilini babasından ve memleketindeki diğer âlimlerden yapan Merzifonî, ilim ve maneviyâtını geliştirmek üzere, Hâfî'ye mürîd olmak için medreseyi terk eden dostu Akşemseddin ile birlikte Mısır'a doğru yolculuğa çıkmıştır. Bu iki dost da, ününü duydukları Hâfî'den feyz almak istiyorlardı.³⁴⁶ Fakat Haleb'e geldiklerinde Akşemseddin, gördüğü bir rüyâ üzerine Ankara'ya geri dönmüştür.³⁴⁷ Abdurrahim-i Merzifonî ise yolculuğunu tamamlayarak Zeynüddîn-i Hâfî ile tanışmış ve onun manevî iklimine girmiştir.³⁴⁸

Merzifonî, rüşd çağına geldikten sonra 824/1420-21'de³⁴⁹ Mısır'a gitmiş ve Hâfî'den tasavvuf eğitimini almaya başlamıştır. Taşan, Merzifonî'nin, adı geçen yılda kaleme aldığı, mürşîdine ulaşma aşk ve özlemini anlatan bir gazelinden yola çıkarak bu iddiayı ortaya atmaktadır. Ona göre bu gazelde geçen mürşîd Zeynüddîn-i Hâfî'dir. Merzifonî bu gazeli Merzifon'dan Mısır'a hareket ederken yazmıştır.³⁵⁰ Yine Taşan'a göre Nişancı ve Hammer

³⁴⁵ Taşan, *Abdürrahîm Rûmî*, s. 54. Merzifonî'nin adı geçen araştırmacı Taşan'a kadar uzanan soy ağacı bu eserde yer almaktadır. Bkz. Taşan, *Abdürrahîm Rûmî*, ss. 104-105.

³⁴⁶ Ali İhsan Yurd'a göre, Akşemseddin'i Hâfî'ye yakınlaştıran sebeplerden birisi de kendisinin Sühreverdî'nin soyundan gelmesiydi. Yurd, Ali İhsan, *Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, 1972, s. 12. Malum olduğu üzere Zeyniyye Tarîkatı Sühreverdiyye'nin bir şubesidir.

³⁴⁷ Akşemseddin bu rüyâsında; Bir ucu Ankara'da Hacı Bayram-ı Velî'de olan boynuna takılmış bir zincir görür. Bunun üzerine, nasibinin Hacı Bayram-ı Velî'de olduğunu düşünerek geri dönüp Osmancık'a gelir. Burada İmam Ali'nin babasıyla buluşup Hacı Bayram'ın hizmetine girer. Lâmiî, *Nefahât*, s.685

³⁴⁸ Lâmiî, *Nefahât*, s.685; Taşköprîzâde, *Şekâik*, s.226-227; Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, İstanbul 1279-1280, c.II, s. 519; Emir Hüseyin Enisî, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, yay., Ali İhsan Yurd-Mustafa S. Kaçalın) İstanbul 1994, s. 130; Mecdî, *Şekâik*, s.89. Bu kaynaklardaki bilgilerden Merzifonî'nin Mısır'a yalnız gittiği anlaşılmaktadır. Akşemseddin üzerine çalışma yapan Ali İhsan Yurd'a göre böyle bir olay yaşanmamıştır. Çünkü Akşemseddin, Hâfî'yi bir eserinde tenkid etmiştir. Öngören ise, bunun isabetli bir gerekçe olamayacağını söylemektedir. Zira ilk başta tenkid ettiği bir şeyhe intisab eden pek çok mürîd vardır. Öngören ayrıca eğer Akşemseddin, Enisî'nin bildirdiği tarihe göre, h.840 yılında bu tenkidi yaptıysa bu doğru olabilir. Çünkü Hâfî'nin vefat tarihi h.838'dir. Bkz. Öngören, *Zeynîler*, s.19.

³⁴⁹ Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevârih*, c. V, s. 60; Norris, *Mir'at*, s. 59. Kissling'e göre Merzifonî'nin Hâfî ile ilk teması Hâfî'nin ilk Mısır ikâmetinde (824/1420'den önce) gerçekleşmiştir. Çünkü Hâfî'nin ikinci Mısır ikâmeti 824/1420 yılındadır. Kissling, *Zejnîje-Orden*, s. 156.

³⁵⁰ Taşan, *Abdürrahîm Rûmî*, s. 16.

Bu gazel şu şekildedir:

“Yine Derya gibi cûş etti aşkın

Başımı aşk ile hoş etti aşkın.

Kadeh sundu elime içtim anı

Delirdim beni serhuş etti aşkın

Tarihi'nde Merzifonî, Çelebi Sultan Mehmed Dönemi (816-824/1413-1421) âlimleri arasında³⁵¹ zikredilmektedir.³⁵² Bu durum onun iddiasını kuvvetlendirmektedir. Öngören, rüşd çağına yeni gelmiş birisinin bir kısım özellikleriyle temâyüz etmiş birisi olamayacağını ileri sürerek bu görüşmenin daha önce olma ihtimalini ortaya atmaktadır.³⁵³ Bize göre burada rüşd çağından kastedilen ilmî olgunluk seviyesidir. Mecdî de bu ilk karşılaşmayı **“eş-Şekâik”** tercümesinde *“kâbiliyet-i kemâlden kemâl-i kâbiliyete bâliğ olduktan sonra Mısır diyarına varıp Zeynüddîn-i Hâfî Hazretleri'nin şeref-i sohbetleriyle müşerref oldu”* şeklinde ifade etmektedir. Burada ki *“kemâl”*den ilmî olgunluğu anlamaktayız. Bundan dolayı Merzifonî, Hâfî'yle görüşmesinden önce de adını duyurmuş bir âlim olabilir. Zaten, Hâfî âdeti üzere zâhir ilimleri tahsil etmemiş birisini irşâd halkasına almazdı.³⁵⁴ Ancak Âşıkpaşazâde'nin Merzifonî'yi II. Murad Devri (1421-1451) Şeyhleri arasında zikretmesini³⁵⁵ esas alacak olursak, o zaman mezkûr şeyhin ilk tahsilini de Hâfî'den aldığı ihtimali ortaya çıkacaktır. Taşköprizâde'nin, Hâfî'nin Anadolu'ya hiç uğramadığını³⁵⁶ nakletmesine rağmen, Evliyâ Çelebi'nin, Merzifonî'nin Bursa'da Hâfî'ye talebe olduğunu söylemesi³⁵⁷ de üzerinde durulması gereken bir iddia olmaktadır. Gittiği yerlerde büyük bir hürmetle karşılanıp görüşmeleri kayda geçen Hâfî, Bursa'da talebe yetiştirecek kadar uzun bir süre kaldıysa, bu durumun (**“Seyahatnâme”** hariç) kaynaklarımızda dile getirilmemesi, düşündürücüdür. Kısaca bize göre Merzifonî, 824/1421 yılında Hâfî'ye mürîd olmak için yola çıktığında

*Gehi aklım getirip verdi idrâk
Gehi bî akıl bîhûş etti aşkın.
Giderdi levh-i dilden nakşi gayri
Muhabbetnâme menkuş etti aşkın.*

*Bu dünyanın yuvasında öterken
Uçurup bir acip kuş etti aşkın
Sürüp Abdürrahim'i himmetiyle
İletti mürşîde tûş etti aşkın.”*

Taşan, *Abdürrahîm Rûmî*, ss. 16-17.

³⁵¹ Merzifonî'yi bu şekilde takdim eden kaynaklardan birine örnek olarak bkz. Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 69.

³⁵² Taşan, *Şeyh Abdürrahîm Rûmî*, s. 17.

³⁵³ Öngören, *“Seyâhatnâme”*deki bilgilerden yola çıkarak, önceki görüşmenin Bursa'da tasavvuf eğitimi olarak değil ilim tahsili amacıyla gerçekleşmiş olabileceğini iddia etmektedir. Öngören, *Zeynîler*, s. 72

³⁵⁴ Örneğin, Muhammed Tebâdegânî, Hâfî'ye mürîd olmak istediğinde, Hâfî ona önce ilim tahsili yapması gerektiğini söylemiştir. Bkz. Nevâî, *Nesâyim*, ss. 396-397.

³⁵⁵ Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, s.202.

³⁵⁶ Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 71.

³⁵⁷ Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul 1314, c.II, s.399.

dönemin hatırı sayılır âlimleri sınıfına girecek kadar zâhirî ilimleri tahsil etmişti. Bundan sonra tasavvuf serüvenine başlamıştır.

Merzifonî, Hâfî ile Horasan’a gitmiş Dervîşâbâd’da birçok kez halvette bulunmuş ve şeyhinin vasiyetlerini halka duyurmaya yetkili kılındıktan³⁵⁸ sonra Muharrem 832/Ekim 1428’de icâzetini³⁵⁹ orada almıştır.³⁶⁰ İcâzetini alan Merzifonî memleketine dönmüştür.³⁶¹ Hâfî, Merzifonî’yi memleketi Merzifon’a göndermeden önce, icâzetinde yazılı olan şu nasihatlerde bulunur: “... Genel olarak (sâliklerine) üç vaktin gözetilmesini emretmesi konusunda icâzet verdim. Ki onlar: sabah, ikindi ve yatsı namazının evradını bitirdikten sonraki vakitlerdir. Bu vakitlerini “La ilahe İllallah” zikrine sarf ederler. Özel ve genel murâkabeyi ehil olanlara öğretmesine ve vâkıaları (ve rüyâları) ta’bir etmesine (de) icâzet verdim. Onun veya ondan başkasının vâkıalarının (yorumlanmasında) müşkil bir durumda kalırsa bu fakîrin rûhâniyyetine yönelir. Samimi bir teveccühden sonra o ta’biri ona ilka edilir... Ve Ona, Allah Teâlâ’yı mürâât etmeyi ve Mustafa (s.)’e mütâbaattan zâhiren, bâtınen ve sırren ayrılmamayı vasiyyet ettim. Bunlar tasavvufun mânâsıdır...”³⁶²

Merzifonî bu icâzetnâme ile şeyhinden; şerîata tutunmak ve tarîkat erbâbının kanunlarına riâyet etmekle beraber tarîkata girmek amacıyla olanları, tavsiye edici şekilde tevbeyle sevk etmek, zikir telkîn etmek, Resulullah (s.)’a kadar uzanan hırkayı (el-hırkatü’l-muttasıla) giydirmek ve ehil olarak gördüğünü halvete oturtma icâzetini almıştır.³⁶³ Bununla beraber şeyhinden okuduğu kitapları okutmak ve meclislerinde otururken işittiği vasiyet ve emirleri nakletmesi konusunda da icâzet elde etmiştir.³⁶⁴

Merzifonî Horasan’da kaldığı süre içerisinde şeyhinden farklı kaynaklardan ilim ve maneviyat dersleri almıştır. “Nefahât” ve “Şekâik” gibi bazı tasavvufî kaynakların, Merzifonî’nin Hâfî’den sadece “Avârifü’l-Meârif” ve “İlâmü’l-Hüdâ” gibi eserleri

³⁵⁸ Hâfî, talebesi Rûmî’nin yeterliliğini şu sözlerle ifade etmektedir: “Kendisinde ne zaman ki memleketine dönem arzusu uyandı, o zaman ben de onda, Allah’ın kullarını Allah’a İrşad etme ehliyyetini ve onları Resullah’ın (s.) yoluna iletme ehliyyetini gözlemledim” Hâfî, *İcâzetname-i Merzifonî*, vr. 2a-b.

³⁵⁹ Bu icâzetnâmenin bir nüshası Millet Genel Kütüphanesi’nde (Ali Emiri Arabî Kısmı, kyt. no: 34 Ae Arabî 4462/25, vr. 2a-3a) bulunmaktadır. Ayrıca, “Nefahât Tercümesi”nde de bu icâzetnâme aynen verilmektedir. (Lâmîi, *Nefahât*, s. 555). İcâzetnâmenin özellikleri ve diğer nüshaları için “Eserler” bölümüne bakınız.

³⁶⁰ Hâfî, *İcâzetnâme-i Merzifonî*, vr. 2a; Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 79; Mecdî, *Şekâik*, s.89.

³⁶¹ Hâfî, *İcâzetname-i Merzifonî*, vr. 2a; Hoca Sadeddin, *Tâcu’t-Tevârih*, c. V, s. 61.

³⁶² Hâfî, *İcâzetname-i Merzifonî*, vr. 2b.

³⁶³ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 2a-b.

³⁶⁴ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 2b.

okuduğunu nakleden bilgiler eksik kalmaktadır. Çünkü Hâfî, hangi eserleri okuttuğunu Merzifonî'ye verdiği icâzette tam olarak şöyle anlatmaktadır: “...Ve muhakkak ki benden şeyhlerin şeyhi, hakikat erbâbının yolunu izlediği Şihabu'l-Hak ve'l-Milleti ve'd-Din Ömer es-Sühreverdi'nin (k.s) “*Avarifu'l-Meârif*” ve “*İ'lâmu'l-Hüdâ*” kitabını dinledi. Ve Şeyh İmam Muhyilmilleti veddin en-Nevevî'nin (r.r) cem ettiği “*Erbâin*”i dinledi. Ve aynı şekilde benden Kudüs Şerif'te yazdığım “*el-Vasâyâ*”yı dinledi. Ve aynı şekilde benden Herat'ta telif ettiğim “*Menhecü'r-Reşâd*” kitabını dinledi.”³⁶⁵

Hâfî bu seçkin mürîdinin icâzetnâmesinin sonuna yazdığı Farsça bir rubâî ile ona önemli bir tavsiyede daha bulunur.³⁶⁶ Ayrıca Abdurrahim-i Merzifonî memleketi Merzifon'a dönerken onun arkasından şu sözleri söyler: “*Bir aşk kütüğü yaktık, Rum diyarı üzerine attık.*”³⁶⁷

Yine Hâfî'nin, verdiği icâzetnâmede, Merzifonî için yaptığı şu dua, onun memleketine dönmekten çekindiğini ortaya koymaktadır. “*Allah onları ilhâd ehlinin fesâdından ve memleketine dönme kararının korkaklığından korusun.*”³⁶⁸

Sülûkünü tamamlayan Merzifonî, 832/1428'de memleketi Merzifon'a geldiğinde, şöhreti bütün Anadolu'ya yayıldığından, halkın büyük teveccühüne mazhar olmuştur. Herkes, ondan feyz almak ve ilminden istifade etmek istiyordu. Bunu duyan II. Murad Han, ona özel bir yakınlık göstererek, ilminden daha geniş bir kitlenin yararlanması için, ondan Merzifon'daki Çelebi Sultan Mehmed Medresesi'nde müderrislik yapmasını istedi. Kabul edince, 835/1431-32 tarihinde beş akçe ile tayin olundu.³⁶⁹ Padişahın ısrarıyla bu maaşı kabul

³⁶⁵ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 2a.

³⁶⁶ Bu rubâî'nin tercümesi şu şekildedir:

“Eğer ben şu fakîr nâcizi dinlersen
Dostluğuna güvenip, sana bir şey söyleyeceğim
Zaman gelip geçmekte, ecelse sevgililerin peşinde
Bu yarıştta aklını başında tut ki fırsat elden kaçmasın”

Taşan, *Şeyh Abdürrahîm Rûmî*, ss. 17, 26, 30. Bu rubâî, Ali Emirî Nüshası'nda yer almamaktadır.

³⁶⁷ Lâmiî, *Nefahât*, s. 555; Taşköprülüzâde, *Şekâik*, ss. 69-70; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevârih*, c.V, s.61; Mecdî, *Şekâik*, s. 90; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.I, s.111; Hammer, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, c.II, s.193.

³⁶⁸ Hâfî, *İcâzetnâme-i Merzifonî*, vr.2a-b.

³⁶⁹ 843/1439'da Merzifonî'nin günlüğü sekiz akçeye çıkarılmıştır. Bu meblağdan başka, kendisine on madag hububat da veriliyordu. Lâmiî, *Nefahât*, s.555; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevârih*, c.V, s.61. Mutasavvıfların yiyip içtikleri şeylerin helal olması için göstermiş oldukları titizlik bilinen bir gerçektir. Özellikle de sultan ve valilerin verdiklerinden emin değillerse, bunları kabul etmezlerdi. Merzifonî bu konuda kendisine sorulan bir soru üzerine şu açıklamayı yapıyor: “*Biz bununla, çeşitli elleri bir elde topladık. Bu*

eden Merzifonî, bunun dışında medresedeki hizmetine karşılık bir ücret istememiştir. Ayrıca bu olay, Merzifonî'nin padişahların yaptırdığı ilmî ve dinî müesseselerde görev yapmada bir beis görmediğini de göstermiş olmaktadır.³⁷⁰

Merzifonî'nin, “*İrşâdü'l-Enâm*”, “*İşknâme*” ve “*Divançe-i İlahiyat*” isminde üç eseri bulunmaktadır.³⁷¹ Evliyâ Çelebi bu sûfî'nin bir de “*el-Vasâyâ'l-Kudsiye*” adlı bir eserinin olduğunu³⁷² söylese de “*Hâfî'nin Eserleri*” bölümünde detaylı bir şekilde bahsettiğimiz gibi, bu eser Hâfî'ye aittir.

Türkçe şiirler de kaleme almış olan Merzifonî'nin *sehl-i mümteni* kâbilinden olan şu kıt'ası meşhurdur:

“İbtidâ kıldık kitâbe fazlı bismillah ile
Zikrolsun hem dahi tevhid-i zatullah ile

lokma ile nefsin ağzının kapattık. Bunda bir mahzur yoktur.” Lâmiî, *Nefahât*, s. 555; Mecdî, *Şekâik*, s.89. Bu sözlerden, Merzifonî'nin Sultan II. Murad'ı adil bir padişah olarak gördüğü sonucunun da çıkarılabileceği kanaatindeyiz. Taşan, Merzifonî'nin dünyalık edinmekten uzak durduğunu şöyle açıklar: “(Merzifonî'nin) dünya nimetlerine karşı biraz ilgisi olsaydı Kâhire'de yahut Herat'ta kalır. Merzifon'a dönmezdi. Bütün yaşamı boyunca gerçek bir mutasavvıf olduğunu ispat etmiştir. Bir ara İstanbul ve Edirne'ye gitmiş orada gördüğü saygı ve iyi kabule rağmen yine memleketine dönmüştür.” Taşan, *Abdürrahim Rûmî*, s. 34. Taşan, şifâhî olarak kendisine kadar geldiğini ve Hasan Birler'den dinlediğini söylediği şu menkıbede Rûmî'nin dünya malına meyli olmadığı vurgusunu yapar: “Padişah Sultan Mehmed, Şeyh Abdürrahim Rûmî Hazretleri'ne dergâhının masrafını karşılamak üzere “Alala Köyü”nün tapuların gönderir. Şeyh Hazretleri kendisine gönderilen tapuları öpüp başının üstüne koyduktan sonra getirenlere iade eder ve der ki: - Biz nefsimizi bir lokma ile tutan insanlarız. Selam söyleyin Padişah'a, küften tapuları eski sahiplerine versinler.” Taşan, *Abdürrahim Rûmî*, s. 100. Bu menkıbe aynı zamanda Merzifonî'nin 1453'den sonra vefat ettiğine dair iddiaları da güçlendirmektedir.

³⁷⁰ Subtenly ve Khalidov'un yazdığı bir makalede (Subtelny, Maria Eva, Universty of Toronto, Khalidov, Anas B., Institute of Oriental Studies, St. Petesburg, “The Curriculum of Islâmic Higher Learning in Timurid Iran in The Light of Sunni Revival Under Shah-Rukh”, *Journal of the American Oriental Society*, sayı: 115. 2 (1995), ss.218-219) Zeynüddîn-i Hâfî'nin Kâyinî'ye verdiği icâzette, maaş karşılığı çalışmayı reddeden âlim ve kadıları yücelttiği, nakledilmektedir. Bunun yanında, dönemin valileri ve yöneticileriyle uyumlu bir ilişki içerisinde olan Hâfî, onların yaptırdığı ribatlarda (tekye-zâviye) kalma konusunda Şihâbüddin Sühreverdî'nin cevâzı yönünde fetvâ verdiğini naklettikten sonra kendisi de bu fetvâya uygun düşen sözlerini şöyle beyân eder: “Ne acayıptır bazı zâhid geçenlerin hâli! Onlar kendi zamanlarında ve şehirlerindeki engin ilim sahibi âlimlerin, imamların, Rabbâniyyûn âlimlerin ve ma'rifet ve esrâr sâhibi şeyhlerin, vâli ve hâkimler tarafından yapılmış medrese ve hankâhlarda ikâmet ettiklerini gördükleri ve işittikleri halde buralarda ikâmet edilmesine karşı çıkarlar. Halbuki Harezm Medresesi'ni Emir Kutluğtimur, Buhârâ Medresesi'ni Emir Mes'ud Bey, Semerkand Medresesi'ni Emir Ziyaeddin yaptırmıştır... Diğer memleketlerin medreseleri de vâlilerin (yöneticiler) malıyla yapılmıştır. Büyük imamları hatalı bulmak akıl zayıflığı ve kendi nefsinin iyi göstermektir.” Hâfî, *el-Vasâyâ*, Tâhir Ağa Kol., vr. 22b-24a.

³⁷¹ M. Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 111; Azamat, Nihat, “Abdürrahim-i Rûmî”, *DİA*, İstanbul-1988, c. I, s.293. “*Esmâü'l-Müellifin*”de Rûmî'nin sadece “*İrşâdü'l-Enâm*” ve “*Divançe-i İlahiyat*” adlı iki eserinden bahsedilmektedir (Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin Esmâi'l-Müellifin*, c. I, s.562). Merzifonî'nin soyundan geldiğini söyleyen Taşan, söz konusu sûfinin eserlerini, Anadolu ve İstanbul'daki tanınmış kütüphanelerde bulamadığını söyleyerek bütün bildiklerinin babasının kendisine verdiği notların olduğunu ifade etmektedir. Taşan, *Abdürrahim Rûmî*, s. 8.

³⁷² Evliyâ Çelebi, *Seyahâtname*, c.II, s. 399.

*“Tevbe yâ Rabbi! Hata yoluna gittiklerime,
Bilip etdüklerime, bilmeyüp itdüklerime.”³⁷³*

Şâir sûfîmizin, yazdığı şiirlerinin tasavvufî içerikli olanlarında “Rûmî” mahlasını kullandığı; diğerlerinde ise “Abdürrahîm” mahlasını tercih ettiği, daha önce dile getirilmişti. Aşağıdaki mısralar “Abdürrahîm” mahlasıyla yazılmış bir şiirinden kısa bir bölümdür:

*“Pür gamı mahzûn benefşe yandı bağı lalenin
Ah kim eyyâmı sohbet vaslı yar elden çıkar.*

*Gevheri ömrün deminde lali zerrin kıl nisar
Key sakın bir gün bu dürrü Şahvâr elden çıkar.*

*Ömr şehrin kıl imaret ârif ol Abdürrahîm
Şehr olur virane, çünkü şehriyâr elden çıkar.”³⁷⁴*

Şu mısralar ise onun “Rûmî” mahlasıyla yazdığı bir şiirden alınmıştır:

*“Gözümde yaş döküldükçe helak eyler beni şevkin
Ne hikmettir bu ki efsun eder âbu revan ateş.*

*Eğip zülfün fitilin dil dökenler yakmak isterken
Hayali haddü gülgûnun getirüp nagihan ateş.*

*Temaşa eyledi Rûmî gülü ateşzarı aşkınla
Güleşan olucak tûle zeminü asuman ateş.”³⁷⁵*

Merzifonî’nin halîfeleri arasında üç dilde şiir yazdığı nakledilen Hayâlî Ahmed Efendi (Şemseddin Ahmed b. Musa) (ö.875/1470)’nin ismini zikredebiliriz.³⁷⁶ Merzifonî, Edirne Yeni Câmîî’de Şemseddin Hayâlî’ye, kelime-i zikr ve tevhid dersleri vermiştir.³⁷⁷ Bunun yanında, Amasyalı Şeyh Abdürrahîm b. Şeyh Mehmed (900-976/1495-1568-69) ile kardeşi Şeyh Nuh b. Şeyh Mehmed’in (ö.977/1569) de Merzifonî’nin halîfeleri olduğu

³⁷³ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.I, s. 111; Taşan, *Abdürrahîm Rûmî*, s. 47. İlk iki mısra “Osmanlı Müellifleri”nde yoktur.

³⁷⁴ Taşan, *Abdürrahîm Rûmî*, s. 77.

³⁷⁵ Taşan, *Abdürrahîm Rûmî*, s. 79.

³⁷⁶ Taşköprîzâde, *Şekâik*, s. 141. İznikli olan Hayâlî otuz üç yaşında vefat etmiştir. Bursa’da Zeynîler Kabristanı’na defnedilmiştir. “Hâşiye-yi Şerh-i Akâid” adlı eseri meşhurdur. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 291. Hayatı için ayrıca bkz. Bebek, Adil, “Hayâlî” *DİA*, c. XVII, ss. 3-5.

³⁷⁷ Mecdi, *Şekâik*, s. 161; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-Ârifin Esmâi’l-Müellifin*, c. I, s.562.

nakledilmektedir.³⁷⁸ Ancak bu şeyhlerin doğum tarihleri dikkate alındığında bu görüşmenin tarihsel açıdan mümkün olmadığı görülecektir. Bu durumda, bu şeyhlerin Merzifonî'nin halîfelerinin birinden veya başka bir Zeynî şeyhten tarîkate girdikleri ihtimali üzerinde durulabilir.

Birçok talebe yetiştiren Merzifonî'nin talebeleri arasında ünlü şâirler de vardır. Bunlardan “*Mesnevî-i Murâdiyye*” nin müellifi Muînüddîn b. Mustafa'yı zikredebiliriz.³⁷⁹

Merzifonî'nin mürîdlerinden kimliği hakkında çok fazla bilgi verilmeyen Ali ismindeki mürîdiyle daha II. Murad zamanında, merkep sırtında Haliç'teki şehre gelip Sofya Kilisesi'nde oturan keşişlerle dini münazaralarda bulunduğu, bunlardan kırk kadarını İslam'a inandırdığı rivâyet edilir. İmparatorдан korktuğu için İslam'a olan inançlarını gizli tutan keşişlerden altı kadarının İstanbul'un fethinde halen hayatta olduğu da nakledilmektedir.³⁸⁰

Taşan, Merzifonî'ye ait bir yazılı bir menâkıbnâme olmadığını ancak onun neslinden gelenlerin bu güne kadar şifâhî olarak anlattığı menkıbelerin bulunduğunu iddia etmektedir. Bu menkıbelerden birisi şöyledir: “*Abdürrahîm Nizâmeddin Herat'ta şeyhi Zeynüddîn Hâfî'den icâzet alıp Merzifon'a gitmek üzere ayrılırken, Şeyh Zeynüddîn Hâfî mürîdlerini çağırıp der ki. – Abdürrahîm-i Rûmî'yi takip edin Herat'tan çıkarken arkasına bakıyor mu, bakmıyor mu? Mürîdleri şeyhlerinin sözü üzerine Abdürrahîm Rûmî'yi Herat'tan çıkıncaya kadar takip edip geri dönerler. – Takip ettik, arkasına bakmadan doğru gitti. Mürîdlerin merakını anlayan Zeynüddîn Hâfî der ki: – Dönüp arkasına baksaydı sizi de peşinden sürükler götürürdü.*”³⁸¹

Hâfî'nin bu halîfesine özel teveccühleri olmuştur. Örneğin verdiği “*İcâzetnâme*”de ona şu dua ve temennilerde bulunmaktadır: “... Allah onu, hakikat erbâblarının

³⁷⁸ Atâî, *Şekâik*, s.198, 202; Tabibzâde Derviş Mehmed Şükrü b. İsmail, *Silsilenâme-i Âliyye-i Meşâyih-i Sûfiyye*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdayî Efendi, kyt. no: 1098, vr. 53. Ayrıca bkz. Öngören, *Zeynîler*, s.75.

³⁷⁹ Meşhur şâir bir şiirinde hocasını şöyle dile getirir:

“Âb-ı hayatdur bize Abdürrahîm,
Bir ulu cândur bize Abdürrahîm,

Nâ-ümid olanlara oldur recâ,
Kurtulur ona idenler ilticâ.

Yolda düşmüşlere oldur dest-gîr
Hem karanlık dillere mâh-ı münîr.

Kabr karanlığı için gam yimem,
Nûr-i Rahmandur bize Abdürrahîm.

Kim ona irse Hakk'a irer hemân,
Kalmaz îmânında hiç şekk-ü-gümân

Bu mü'îne yâ ilâhel-Alemîn,
Himmet-i Abdürrahîm'i kıl mu'în.”

Bkz. *Mesnevî-i Murâdiyye*, BEEK, Ulucâmi Koleksiyonu, kyt. no: 1664- 1665; Muînüddin b. Mustafa, *Mesnevî-i Murâdiyye*, çev. Kemal Yavuz, ss. 5-6.

³⁸⁰ Taşköprîzâde, *Şekâik*, ss. 122-123; Kissling, *Zejnîje-Orden*, s.157.

³⁸¹ Taşan, *Abdürrahîm Rûmî*, ss. 97-98.

(ulaştıklarının) en yücesiyle feyzlenmesi için istikâmetin gerektirdiği şekilde tarîkatta sâbit eylesin. Çünkü onu kısa zamanda görüp anlayan bu hocasının en son edindiği güzel duygu budur. Bu duygu bende Mısır diyarında oturduğum vakit hâsıl olmuştur. Mevlânâ Nizameddin kendisinde olan bütün benliklerden sıyrıldı. Allah’a tevbe etti. Ve “La ilahe illallah” zikri (kendisine) telkîn edildi. Mâsivadan yüz çevirdi. Ve iradenin şartlarından hüsnü teslim ve inkiyada tam bir şekilde uyarak, samimi bir iradeyle ve kesin bir inançla, benimle birlikte Horasan diyarına yolculuk etti. Ve münkati (olup Allah’a yönelmiş) fukarâyla birlikte Dervîşâbâd’da halvetlerde bulundu...”³⁸²

Merzifon’da³⁸³ vefat ettiği konusunda ihtilaf olmayan Abdurrahîm-i Rûmî’nin vefat tarihi, mezar taşına sonradan yazılan bir tarihte 870/1460³⁸⁴ olarak gösterilse de, bu konuda değişik rivâyetler vardır. Örneğin, bazı kaynaklar 850/1446³⁸⁵ tarihine işaret ederken, Kissling’e göre, Merzifonî II. Murad’ın hâkimiyeti yıllarında (1453’den önce) ölmüştür. Çünkü ona göre Merzifonî’nin İstanbul’un fethini yaşamadığı sabittir.³⁸⁶ Ancak, Taşan’ın elindeki özel kaynaklardan naklettiği bir olay (*Fatih Sultan Mehmed’in Şeyh Abdürrahîm Rûmî Hazretlerine dergâhının masrafını karşılamak üzere “Alala Köyü”nün tapuların göndermesi ancak Merzifonî’nin kendisine gönderilen tapuları öpüp başının üstüne koyduktan sonra getirenlere iade etmesi*) Merzifonî’nin Fatih döneminden önce vefat etmediğini ortaya koymaktadır. Amasya Tarihçisi ise ölüm tarihini 863/1458 yılının Muharrem ayı olarak vermektedir.³⁸⁷ Günümüz araştırmacılarından Öngören ise müellifin

³⁸² Hâfî, *İcâzetnâme-i Merzifonî*, vr.2a.

³⁸³ Merzifonî’nin mezarı, Merzifon’da Cedit Mahallesi, Eren Sokağı’nda yer almaktadır. Başucundaki kitâbede Trabzonlu Şâir Sâdi tarafından yazılan bir şiir, Merzifonî’nin insanlar nezdindeki değerini göstermesi açısından kayda değerdir. 1917’de kaleme alınan bu şiirin bir bölümü şöyledir:

“Kıl ziyaret Hazret-i Abdürrahim-i eşheri

Meş’al-i nur-u Hüdâ bir Mürşîd-i kâmil idi

Ol Teberrikkâdeyi, şeyh-i celil-ebhârî

Maksadı: feyziyle kılmaktı münevver her yeri.

Açtı talimhâneler, zaviyeler, irşâd için,

Hazret-i Sultan Mehmet Han, şeyhi eyledi

Hankâh-ı ilm-ü irfânın fazilet-perveni.

Mazhar-ı ikrâm-ü ihsan avatîf güsteri.”

Taşan, *Abdürrahîm Rûmî*, s. 47.

³⁸⁴ Taşan, bu tarihlerin sonrada tahmini olarak verildiğini söylemektedir. Taşan, *Abdürrahîm Rûmî*, s. 39. Zaten verilen hicrî ve milâdî tarihler birbirini tutmamaktadır. 870 tarihi 1465/1466 denk gelirken, miladi olarak verilen 1460 ise 864/865’e denk gelmektedir.

³⁸⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü’l-Ârifin Esmâi’l-Müellifin*, c.I, s.562; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifin*, Mektebetü’l-Mesnâ, Beyrut trz., c.V, s.206.

³⁸⁶ Kissling, *Zejnîje-Orden*, ss.156-157.

³⁸⁷ Amasyalı Abdizâde Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, Necm İstikbal Matbaası, İstanbul 1927, c. III, s.225.

“*Işknâme*” isimli eserinin telif tarihini 865/1461 olduğunu iddia ederek, şeyhin vefat tarihinin bu tarihten önce olamayacağına kanaat getirmektedir.³⁸⁸ Bu durumda en doğru düşünce, Merzifonî’nin bu tarihten sonra vefat ettiğini kabul etmek olur.

d- Abdülmu’tî Mağribî (ö.904/1499)

Abdülmu’tî, Zeyniyye’nin Hicâz bölgesinde yayılmasında etkili olmuş, kerâmetleri meşhur şeyhlerindendir. Malikî mezhebine bağlı olan Abdülmu’tî Mağrib’de doğmuş ve Mekke’de vefat etmiştir. Ancak onun geniş bir coğrafyayı içerisine alan Mağrib bölgesinin hangi şehir veya ülkesinde doğduğu konusunda detaylı bir bilgi verilmemiştir.³⁸⁹ İmam Cezerî’den kıraat okuyan³⁹⁰ Abdülmu’tî gençliğindeki ilim tahsilinde, Mâlikî mezhebinde fıkıh âlimi olacak kadar ilerlemiştir. Tahsil-i ilimden sonra ise Hâfî’ye intisab etmek için Hâf’a gitmiştir. Burada seyru sülûkünü tamamlayan Abdülmu’tî icâzetini aldıktan sonra şeyhi tarafından memleketi Mekke’ye geri gönderilmiştir. Abdülmu’tî “*Şeyhü’l-Harem*” lakabıyla tanınmış³⁹¹ ve istemediği halde izhâr olunan kerâmetleriyle meşhur olmuştur.³⁹² El-Mekkî lakabıyla da tanınan Abdülmu’tî, bâtın ilimlerle beraber zâhir ilimleri de tahsil eden âlim-sûfîlerdendir.³⁹³

Hayatını, Mekke’ye hac, umre ve değişik sebeplerden dolayı gelen Müslümanlara nasihatlerde bulunarak geçirmiştir. Birçok kerâmet ve hallere sahip olmasına rağmen kendisini gizlemeye çalışan Abdülmu’tî, bir gün Ubeydullah-i Ahrâr (ö.29 Rebiülevvel 895/19 Şubat 1490)’ın onun bir kerâmetini haber vermesi üzerine bütün halleri ortaya çıkmıştır. Talebelerinden II. Bâyezid ve Yavuz devri velîlerinden Seyyid-i Velâyet meşhurdur.³⁹⁴ Geniş bir mürîd kitlesine sahip olan şeyhin mürîdleri arasında ilmiye sınıfından, “*Kevâkib*” yazarı Necmeddin Gazzî’nin dedesi önde gelen âlimlerden Muhammed b. Muhammed Gazzî ve Lâmiî Çelebî’nin hocası “*Ahaveyn*” ünvanıyla meşhur olan sahn-ı

³⁸⁸ Öngören, *Zeynîler*, s. 75.

³⁸⁹ Lâmiî, *Nefahât*, s.552.

³⁹⁰ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c.I, s.128.

³⁹¹ Lâmiî, *Nefahât*, s.552; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, c.I, s.128.

³⁹² Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 70; Hoca Sadeddin, *Tâcü’t-Tevârih*, s.61.

³⁹³ Gazzî, *el-Kevâkib*, c.I, s. 255.

³⁹⁴ Mecdî, *Şekâik*, s.90.

semân müderrisi Mevlânâ Muhyiddin zikredilebilir.³⁹⁵ Muhyiddin'in Abdülmü'tî'ye intisabının şu şekilde olduğu rivâyet edilir: Muhyiddin haccetmek için Mekke'de bulunduğu bir sırada, Abdülmü'tî'nin insanlardan çok fazla rağbet görmesini hoş bulmayarak şeyhi ziyaret etmez. Ancak bir gece Mescid-i Haram'da çok kalabalık bir cemâat olur. O da ilk safta bulunmaktadır. Tam o esnada birden çok fazla susuzluk çekmeye başlar. Ancak kalabalıktan dolayı da bir yere gidip su içemez. Çaresizce beklerken bir dervişin elinde su dolu bir çanakla kendisine doğru geldiğini görür. Derviş çanağı Muhyiddin'in eline vererek: *“Zemzem suyudur. Şeyh Abdülmü'tî size gönderdi. Bol bol içiniz”* der. Muhyiddin bu suyu içtikten sonra Abdülmü'tî'nin kerâmetinin farkına vararak ona mürîd olmak için harekete geçer.³⁹⁶

Abdülmü'tî'den istifade edenlerden birisi de, Bursa Zeyniyyesinden Tâceddin Tekkesi şeyhi olan Safiyüddin Efendi (ö.919/1513)'dir.³⁹⁷ Bu şeyhin intisâbının Hacı Halîfe (ö.894/1489)'ye olduğunu düşünürsek, onun daha çok Mısır'da bulunduğunu ve tespit edebildiğimiz kadarıyla, Osmanlı Devleti'ne halîfe göndermediğini,³⁹⁸ söyleyebiliriz. Abdülmü'tî Mekke'de bulunduğu süre zarfınca çeşitli tarîkat büyükleri tarafından da devamlı surette ziyaret edilmiştir.³⁹⁹

Hâce Ubeydullah-i Ahrâr, Seyyid Kâsım-ı Envârî, Zeynüddîn-i Hâfî ve Abdülmü'tî gibi maneviyat mimarlarının sohbetlerinde bulunmakla şereflenen ve 120 seneden fazla yaşayan, Mahmûd-ı Hindî şöyle anlatır: *“Bir sene, Hac için Mekke-i Mükerrreme'ye gitmiştim. Abdülmü'tî Efendi ile karşılaştım. Yaratılmışlardan alakayı kesmiş, Rabbi ile meşgul idi. Görür görmez, kalbimde ona karşı bir muhabbet peyda oldu. Adeta beni kendisine çekti. Aramızda kuvvetli bir kardeşlik ve samimi bir dostluk meydana geldi. Mübarek sohbetleriyle bereketlendiğim bir günde bana: “Senin için Hâce Ubeydullah-ı Ahrâr'ı gördü derler, doğru mudur? Şimdi görsen tanıyabilir misin?” buyurdu. Ben de; Evet, onu görmekle şerefledim. Onu görünce de tanırım” dedim. Bunun üzerine: “Ubeydullah-ı Ahrâr, işte burada, şu*

³⁹⁵ Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâire bi A'yâni'l-Mieti'l-Âşire*, c.I, s.255; Taşköprizâde, *Şekâik*, s.188; Lâmiî, *Nefahât*, s.552; ayrıca bkz. Öngören, *Zeynîler*, ss. 48-49.

³⁹⁶ Lâmiî, *Nefahât*, s.553.

³⁹⁷ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c.I, s.128.

³⁹⁸ Kissling, *Zejnîje-Orden*, s.159.

³⁹⁹ Örneğin daha önce adı geçen Nakşî şeyhi Ubeydullah-ı Ahrâr, Zeyniyye'den Seyyid Velâyet dışında Halvetiyye'nin önemli şeyhlerinden Habîb Karamânî, Şazeliyye şeyhlerinden Ali b. Meymûn Mağribî de bu şeyhi ziyaret edenler arasında sayılabilir. Bkz. Lâmiî, *Nefahât*, ss. 578, 682; Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 260, 346; Öngören, *Zeynîler*, ss.48-49. Bu bilgiler, Abdülmü'tî'nin, bütün tarîkat mensupları tarafından birleştirici özelliğe sahip, sayılan ve takdir gören bir sûfi olduğunu ortaya koymaktadır.

kalabalık arasındadır, dedi. Ben de yerimden kalkıp, Ka'be-i muazzamayı tavaf edenler arasına katıldım. Tavaf edenler arasında, Ubeydullah-ı Ahrâr hazretlerini arayıp buldum. Yanında ben de tavaf etmeye başladım. Hâce Ubeydullah, benden önce Makam-ı İbrahim'e varıp namaza durdu. Ben de tavafı bitirdiğimde Makam-ı İbrahim'de namaza başladım. Hâce Hazretleri, ben henüz merâmımı anlatmadan kalabalığa karışıp gözden kaybolmuştu.”⁴⁰⁰

Bu hadiseden sonra Şeyh Abdulmu'tî'nin yanına vardım: Bana “Senin Hâce Ubeydullah'ı gördüğünde şüphemiz kalmadı” buyurdular. Aradan yıllar geçti. Semerkand'a uğradım. Ubeydullah-ı Ahrâr'la tekrar görüşmek şerefine eriştim. Bana “Mekke-i Mükerreme'deki macerayı açıklama” diye tembihte bulundu. Bir zaman sonra tekrar Mekke-i Mükerreme'ye vardığımda; Abdulmu'tî Hazretlerinin şöhretinin her tarafa yayılmış olduğunu gördüm. Ziyaret edip, sohbetleriyle şerefledim. Beni görünce ağladı. Bir miktar sohbet buyurduktan sonra, bana; “Hâce Ubeydullah-ı Ahrâr'ın yüzünü sana gösterdik, onlar da şöhretimizin yayılmasına sebep oldular” buyurdu.”⁴⁰¹

Doğum tarihini bilemediğimiz Abdülmu'tî 120 seneden fazla ömür sürmüş⁴⁰² ve Mekke'de⁴⁰³ 904/1498'de vefat ederek buraya defnedilmiştir. Gazzi onun için 8 Rebiülevvel 905/10 Ekim 1499'da Şam'da Benî Ümeyye Câmii'nde, gıyabında cenaze namazı kılındığını belirtir.⁴⁰⁴ Ondan sonra irşâd görevini kimin ele aldığı konusunda kaynaklar yeterli bilgi vermemektedir.⁴⁰⁵

Zeynüddîn Hâfî'nin en büyük ve meşhur halîfelerinden olan Abdulmu'tî, Abdullatîf-i Kudsî ve Abdurrahim Merzifonî ile birlikte “ebâdile” sanıyla bilinen üç halîfesinden birisidir.⁴⁰⁶

⁴⁰⁰ Mecdî, Şekâik, s.90; Lâmiî, Nefahât, s.552.

⁴⁰¹ Lâmiî, Nefahât, s.553; Hoca Sadedin, Tâcu't-Tevarih, c.V, s. 61; Mecdî, Şekâik, s.90.

⁴⁰² Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmânî, c.I, s. 128.

⁴⁰³ Lâmiî, Nefahât, s.552; Taşköprîzâde, Şekâik, 70.

⁴⁰⁴ Gazzî, el-Kevâib, c.I, s. 255. Ayrıca bkz. Öngören, Zeynîler, s.49

⁴⁰⁵ Öngören, irşâd faaliyetlerinin şeyhin vefatından sonra Mekke'de ikâmet devam eden oğlu Şeyh Hasan tarafından sürdürülmüş olabileceği tahmininde bulunmaktadır. Bkz. Öngören, Zeynîler, s.49-50.

⁴⁰⁶ Taşköprülüzade, Şekâik, ss. 73-74; Hoca Sadedin, Tâcu't-Tevarih, c.V, s.61, Mecdî, Şekâik, s.90.

e- Şeyh Muhammed (ö. 860/1456'dan önce)

Bu şeyh hakkındaki sınırlı malumatlarımız bazı kaynaklarda, talebesi Şihâbüddin-i Sivâsî'nin (ö. 2 Rebîulevvel 860/9 Şubat 1456) hayatının anlatıldığı bölümlerde dolaylı olarak geçmektedir.⁴⁰⁷ Şeyh Muhammed, Zeynüddîn-i Hâfî'den sülûkünü tamamladıktan⁴⁰⁸ sonra Anadolu'da faaliyet göstermiştir. Feyz ve ilmini İstanbul'da alan Şeyh Muhammed tasavvufî faaliyetlerini halîfesi Şihâbüddîn-i Sivâsî ile birlikte Ayasuluk'ta (İzmir- Selçuk) sürdürmüştür.⁴⁰⁹ Hayatı ve vefatı hususunda da yeterli bilgi kaydedilemeyen Şeyh Muhammed, halîfesi Şihâbüddîn-i Sivâsî'den (ö.860/1456)⁴¹⁰ birkaç sene evvel vefat etmiştir.⁴¹¹

Şihâbüddin-i Sîvâsî **“Cezzâbü'l-Kulûb”** adlı tasavvuf eserinde⁴¹² kendi silsilesini verirken tarîkat hırcasını, Hâfî'yi kastederek, Zeynüddîn Mısırî'nin elinden giydiğini söylemektedir.⁴¹³ Sivâsî, Hâfî'ye intisâb etmiş olsa bile daha sonra Şeyh Muhammed'e intisâb etmiş olması, onun Hâfî'nin yanında sülûkünü tamamlamadığı şeklinde yorumlanabilir. Ancak Sivâsî'nin Hâfî'den icâzet aldığına dair bir kayda başka bir kaynakta rastlayamadık.

⁴⁰⁷ Taşköprîzâde, *Şekâik*, s. 31; Mecdî, *Şekâik*, s. 55; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 90; Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 268.

⁴⁰⁸ Nişancı Mehmed Efendi, *Nişancı Tarihi*, İstanbul 1290, s.123; Tabibzâde, *Silsilenâme*, s.53; Öngören, *Zeyniler*, s.69.

⁴⁰⁹ Taşköprîzâde, *Şekâik*, s. 31; Mecdî, *Şekâik*, s. 55; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 90; Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 268; Kissling, *Zejnîje-Orden*, s.151.

⁴¹⁰ “Zeyl-i Şakâik”ta bu zatın Sivaslı bir kimsenin bir kölesi olduğu, ilme olan ve merakı ve aşkıdan dolayı azad edildiği kaydedilmektedir. Sivâsî, asrın âlimlerinden üst düzeyde ilim tahsil etmiştir. Şeyh Muhammed ile birlikte Ayasuluk'a gitmiş hayatının sonuna kadar da orada yaşamıştır. Hayatı ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mecdî, *Şekâik*, c.I, s. 55; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c.I, s. 90; Demirel, Harun Reşid, “Şihâbüddin es-Sivâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis Usûlüne Dair Riyâdu'l-Ezhâr fî Cilâi'l-Ebsâr İsimli Eseri”, *CÜİFD*, c. IX/2, ss. 107-116.

⁴¹¹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 91.

⁴¹² Sivâsî'nin bu eserinin dışında ulemâ arasında “Tefsîr-i Şeyh” diye şöhret bulan “Uyûnû't-Tefâsir” isminde iki cilt tefsiri ile “Risâletü'n-Necât min Şerri's-Sıfât” adlı bir tasavvuf eseri daha vardır. Ayrıca Ferâiz ilminden “Siraciyye”yi de şerh eden bu âlim-süfînin Usûl ve ilim ıstılâhına dair “Riyâzü'l-Ezhâr fî Celâli'l-Ebsâr” isimli bir eseri daha vardır. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 90.

⁴¹³ Şihâbüddin Sivâsî, *Cezzâbü'l-Kulûb*, Bâyezid Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi Kol., kyt. no. 3257, vr. 169b-170b. Ayrıca bkz. Öngören, *Zeyniler*, s.70. Sivâsî'nin Zeynüddîn-i Mısırî'den sonraki verdiği şeyhlerin tarihsel açıdan birbirlerini görme imkânlarının olmadığını söyleyen Öngören, bunun tasavvufî anlayışta rûhânî olarak manevî âlemde gerçekleşen bir olay olduğunu ve muhtemelen silsiledeki farkın da bundan kaynaklandığı görüşündedir. Öngören, *Zeyniler*, s.70.

f- Derviş Ahmed-i Semerkandî (ö.?)

Hâfî'nin, bir diğer mürîdi de Derviş Ahmed-i Semerkandî'dir.⁴¹⁴ Tam adı Cemâleddin Ahmed b. Celâleddin Muhammed es-Semerkandî'dir.⁴¹⁵ Hâfî'ye intisâb etmeden önce Mâverâünnehr, Horasan, Irak, Kudüs ve Hicaz bölgelerine seyahat eden Semerkandî⁴¹⁶, ilk olarak Nakşî şeyhi Alâeddin Attâr'ın (ö.802/1400)⁴¹⁷ hizmetinde bulunmuştur.⁴¹⁸ Ancak, icâzetini⁴¹⁹ Recep 821/Ağustos 1418 tarihinde Herat'ta, sonradan arasının açıldığı şeyhi Hâfî'den almıştır.⁴²⁰

Hâfî, “**Füsûs**” dersleri veren ve çok güzel konuşma yeteneğine sahip olan bu halîfesiyle yoğun bir şekilde ilgilenmiş ve ona teveccühünden dolayı Herat'taki bir camiye vâiz olarak tayin etmiştir. Hâfî, bu camide on gün boyunca ona destek olarak, cemâatinin artması için çaba sarfetmişti. Bundan dolayı, Derviş Ahmed'in vaazları, zamanla çok rağbet görmüştür. O da halkı Hâfî'nin tarîkatına çağırmıştır. Fakat daha sonra Derviş Ahmed, vaazlarında cemâate Seyyid Kasım'ın (ö.838/1434) şiirlerini okuduğu ve şarkıcılara okutturduğu için huzursuz olan Hâfî tarafından uyarılmıştır. Hâfî ayrıca halkın da bu vaazlara

⁴¹⁴ Kondo Nobuaki, *Persian Documents: Social History of Iran and Turan in the Fifteenth –Nineteenth Centuries*, Published 2003 Routledge, s.60.

⁴¹⁵ Ali Cevdet, *Reşahât*, s.119.

⁴¹⁶ Lâmiî, *Nefahât*, s.549; Ali Cevdet, *Reşahât*, s.119.

⁴¹⁷ Bu şeyhle ilgili olarak bkz. Algar, Hamid, “Alâeddin Attâr, *DİA*, c. II, s. 319-320.

⁴¹⁸ Attâr'ın sohbetlerine devam eden Semerkandî, bir zaruret sebebiyle ayrılmak zorunda kalır. Bu ayrılık acısını ifade etmek için farsça bir mektup kaleme alır. Bu mektubun içeriği için bkz. Ali Cevdet, *Reşahât*, ss.119-122.

⁴¹⁹ Bu icâzetnâmenin nüshaları tespit edebildiğimiz kadarıyla “*Men Kâne Aliyye'l-Himme fî Sülûki Tarîki'l-Mukarrebûn*” adıyla İstanbul Beyazıt Devlet Ktp., kyt. no: 4911, vr. 46a-b'de, “*Risâle fî Umûr lâ Budde Minhâ li-Men Kâne Aliyye'l-Himme*” adıyla Şehid Ali Paşa Kol., vr. 83-87'de ve “*Risâle fî's-Sülûk*” adıyla da Ankara Üni. İlâhiyat Fak., kyt. no: 40209'da yer almaktadır. Bu icâzetnâmede Hâfî'nin Derviş Ahmed'e yaptığı nasihatlerden bir kısmında özetle ona ve bu makâmı elde etmek isteyenlere, sıddîklerin yüce makâmlarına ulaşması için kesinlikle yapması gereken dört işten bahsetmektedir. Ona göre bunlar olmaksızın o makamlara terakkî etmek mümkün değildir. Bunlar sırasıyla şunlardır: 1- Zâhiren ve bâtinen dünyayı terk etmek, 2- Zâhiren ve bâtinen takvâya yapışmak, 3- Kalbiyle ve kalıbıyla Allah Teâlâ ile meşgul olmak, 4- Allah'tan başkasından uzaklaşmak (tenezzüh)tür. Hâfî, *Men Kane Aliyye'l-Himme fî Sülûki Tarîki'l-Mukarrebûn*, İstanbul Beyazıt Devlet Ktp., kyt. no: 4911, vr. 46a-b; Süleymaniye Ktp., Musalla Medresesi Kol., kyt. no: 152/5, vr. 48a-50a. Bu icâzetnâmedeki tasavvufî fikirleri, Hâfî'nin “*Tasavvuf Düşünceleri*” bölümünde ayrıca ele alınacağı için burada tekrara girmek istemiyoruz.

⁴²⁰ Ali Cevdet, *Reşahât*, s.119. Öngören, Hâfî'nin talebesine verdiği bu belgenin bir icâzet değil, tarîkata yeni giren bir mürîde yapılan nasihatlerden meydana geldiğini iddia etmektedir. Bkz. Öngören, *Zeynîler*, s.44.

katılımından hoşnut olmamıştır. Olay bu noktaya gelince, şeyhinin iltifatsızlığı yüzünden Derviş Ahmed-i Semerkandî'nin vaazına gelenler yedi-sekiz kişiyi geçmemiştir.⁴²¹

Hoca Ubeydullah, Derviş Ahmed ile Hâfî'nin arasındaki bu incinmeden sonra Derviş Ahmed ile Herat'ta bir köprü üzerinde rastlaştığını ve onunla görüşüğünü anlatır. Hoca Ubeydullah, bu görüşmede Derviş Ahmed-i Semerkandî'nin, “(Hâfî) kendisiyle herkesi benden nefret ettirdi, vaazıma kimse gelmez oldu”, diyerek ağlayıp dertleştiğini ve onun bu haline çok acıdığını anlatır.⁴²² Bu görüşmeden sonra, Hoca Ubeydullah, Derviş Ahmed'a sahip çıkıp⁴²³ kendi mensuplarının olduğu bir camide vaaz etmesini isteyince Derviş Ahmed buna sevinerek oradan çıkar. Bu camide cemâati zamanla tekrar artan Derviş Ahmed, vaaz ettiği camiden, cemâati almadığından daha geniş bir camiye geçerek vaaz etmeye devam eder.⁴²⁴

Derviş Ahmed hakkında “*Nefahât*”ta şu bilgiler vardır: “*Derviş Ahmed onun iş bilir müridlerinden ve halîfelerindendi. Sofilerin sözünü okumuştı. Minber üzerinde onları izah ederdi. Füsûs'un mütalaası ve dersiyle meşguldü.*”⁴²⁵ Tabîbzâde de, Derviş Ahmed'i

⁴²¹ Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s.318; Ali Cevdet, *Reşahât*, s.122; Manz, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, s.203.

⁴²² Ali Cevdet, *Reşahât*, s.123.

⁴²³ Ubeydullah-ı Ahrâr da birçok nakşî gibi “*vahdet-i vücûd*” taraftarıydı. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'yi büyük üstad ve büyük ârif gibi sıfatlarla anar, sohbetlerinde onun eserlerinden nakiller yapardı (Bkz. Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, s.169). Bu fikir yakınlığı ve ayrıca Derviş Ahmed'in, Seyyid Kâsım'ın şiirlerini dillendirmesi, Ubeydullah-ı Ahrâr'ı hislendirmiş ve Derviş Ahmed'e sahip çıkmasında olumlu bir etki yapmış olabileceği, kanaatindeyiz. Çünkü Ubeydullah-ı Ahrâr da Seyyid Kâsım'a muhabbet duymakta idi. Reşahât'ta geçtiğine göre Ahrâr, Seyyid Kâsım'ın tarîkini Hâfî'ye tercih etmesi ile ilgili bir rüyâ gördüğünü söyler. Bu rüyâya göre, Ahrâr kendisini büyük bir caddenin üzerinde görür. Bir de bakar ki, yolun başında Zeynüddîn-i Hâfî durmuş ve onu tutarak “*gel seni bu yoldan götürüyem*” diyerek, kendi tarîkine çağırıyor. Ancak Ahrâr ana caddeyi bırakmak istemediği için bu teklifi kabul etmez. Bu defa ana caddenin üstünden, beyaz ata binmiş Seyyid Kâsım gelir. “*Bu cadde şehre gider*” diyerek onu alıp şehre doğru ilerler (Ali Cevdet, *Reşahât*, s. 277). Bu rüyâ, Seyyid Kâsım'ın Ahrâr'ın bilinçaltında da bir tesir bıraktığını göstermektedir. Ahrâr 830/1426-27'de Herat'tan Semerkand'a kadar gelip Seyyid Kâsım'ın sohbetlerinden istifade etmiş, hatta O'na intisâb etmek istemişti. Ancak Seyyid Kâsım'ın müridlerinin şer'î hususlardaki tutumundan hoşlanmadığı için bu intisâbtan vazgeçmiştir. Derviş Ahmed ve Ubeydullah Ahrâr arasındaki münasebet için bkz. Muhammed Kâdî-i Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifin ve Tezkiretü's-Sıddîkîn*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Kol., kyt. no: 2830, vr. 136b-139a; Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrar (Havârik-ı Âdât-ı Ahrâr)*, Beyazıt Devlet Ktp. Beyazıt Kol., kyt. no: 3624, vr. 77a; Sirhindi, Bedreddin b. İbrahim, *Hazarâtü'l-Kuds*, Özbekistan Fenler Akademisi (Bîrûnî) Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi, kyt. no: 76, c. I, vr. 178a-b. Ayrıca bkz. Tosun, Necdet, “Tasavvufta Hâcegân Ekolü (XII- XVII. Asırlar)”, *MÜSBE*, Doktora Tezi, İstanbul 2002, s.150

⁴²⁴ Ahrâr, Derviş Ahmed'in yeniden geniş bir cemâate ulaşmasının Hâfî'nin kulağına gidince, onun bu kalabalığı dağıtmak için çaba sarf ettiği halde başaramadığını ve sonunda kendilerinin galip geldiğini itiraf ettiğini söyler. Bu ifadeler, o dönemde mürid ve cemâat kazanma konusunda yaşanan Zeynî-Nakşî rekabetini ortaya koyması açısından kayda değerdir. Ubeydullah, Hâfî ile muaraza ettiğini ve kendisinin kazandığını söyledikten sonra kendisiyle muaraza edip yenen kimsenin olmadığını da belirtir. Ali Cevdet, *Reşahât*, ss.123-124.

⁴²⁵ Lâmiî, *Nefahât*, s.549.

Zeynüddîn-i Hâfî'nin halîfeleri arasında zikretmiş ancak ondan sonraki silsile hakkında bir bilgi vermemiştir.⁴²⁶

Mevlânâ Câmî ise Dervîş Ahmed hakkında şöyle der: *“Onun hattıyla Füsûs’un sonunda şu ibareler yazılmıştır: “Hazreti Risalet (s.) bana Füsûs’l-Hikem’in dersine işaret buyurduğunda Dervîşâbad’da halvette idim. Resûlullah (s.)’ı gördüm. O’na “Yâ Resûlallah: Fir’avn hakkında ne buyurursunuz, diye sordum. Resûlallah (s.) da “Yazıldığı gibi söyle. Yani Şeyh Muhyiddin Arabî’nin (ö.638/1241) dediği gibi söyle. O (Mâte tâhiren ve mutahhiren): Temizdi ve temizlenmiş olarak öldü, buyurdular. Daha sonra, “Yâ Resûlullah (s.) vücûd meselesinde ne buyurursunuz, diye sordum. Resûlullah (s.) buyurdular: “Şeyh Mühyiddin-i Arabî’nin “vücud-ı kadîm’de kadîmdir, hâdis’te hâdistir” dediğini işitmedin mi? (buyurduktan sonra) devamında Resûlullah (s.) şöyle buyurdular: “Sen hem ilahsın, hem de mahlûsun. Yani sen ilahî sıfatların sende görünmesi sebebiyle ilahsın. Ulûhiyete mahzar (yaratılmış) olman sebebiyle de mahlûsun. Zira tayin edilmiş, hasredilmiş ve yaratılmışsındır.” Benim dediğime Hak Teâlâ şehadet eder.”⁴²⁷*

Ubeydullah Ahrâr, Dervîş Ahmed’in vaazlarında anlattığı yüksek hakikatları ve dakîk belâgatları gerçek anlamda idrak edebilmek için ancak Şeyh Ebû Hafs Haddâd, Şeyh Ebu Osman, Şeyh Ebu Kasım Cüneyd ve Şeyh Ebu Bekir Şiblî gibilerinin olması gerekirdi, demektedir.⁴²⁸ Ancak yine de Ahrâr, hemen bu sözlerin arkasından onun vaazlarından birinde ondan bülend ve dakîk sözler zuhur ettiğini onun ise, bu sözlerin kendi kâbiliyetinden kaynaklandığını sanarak gurura kapıldığı söyler. Ahrâr, Dervîş Ahmed’in cemâate minnet ederek: *“Ben öyle kimseyim ki, gaybî hakikatler ve hakîkî ma’rifetler benim vasıtamla sizin kulaklarınıza geliyor. Siz o sözlerin kıymetini bilmiyorsunuz”*⁴²⁹ şeklinde sözleri tekrarlayıp durduğuna şâhid olduğunu da söylemektedir.

Ahrâr’ın naklettiğine göre yine bir gün, Dervîş Ahmed’e vaazı esnasında birisinin *“Cemâatin anlamayacağı şeylerden bahsetmenin ne faydası var”* diyerek çıkışmasına, *“Sen alçaksın! Bu cemâatin yüce sözlerini sen anlayamazsın. Cemâatin de senin gibi dûn-i himmet ve anlayışsız olduğunu nereden biliyorsun”* şeklinde cevap verir.⁴³⁰ Ahrâr, başka bir

⁴²⁶ Tabibzâde, *Silsilenâme*, s. 53; Öngören, *Zeynîler*, s.44.

⁴²⁷ Lâmiî, *Nefahât*, ss.550-551.

⁴²⁸ Ali Cevdet, *Reşahât*, s.124.

⁴²⁹ Ali Cevdet, *a.g.e.*, ss. 124-125.

⁴³⁰ Aynı eser, s.124.

rivâyetinde ise Derviş Ahmed'in namazın önemini anlatırken sarfettiği şu sözleri nakleder: *“Bir Danişmend ile bir âlim mescide girerek acele ile namaz kılar ve sonra da durmadan it gibi Fîruzşâh'ın kapısına gider”* Derviş Ahmed sonra istiğfar ederek, *“Kıyamet gününde Hak Teâlâ Hazretleri sorsa ki: “İtten isyan sâdır olmamışken sen onu neden bir grup isyankâra benzetiyorsun?” ne cevap veririm. Onlar, Fîruzşâh ve onun gibilerinin itlerinin itleridir”*⁴³¹ şeklinde konuşur. Derviş Ahmed'in bu tür enaniyet içeren sözlerinin Hâfî ile arasının açılmasında da etkili olmuş olabileceği düşünülebilir. Çünkü Hâfî bir eserinde, manevî olgunluk seviyesini yakalayamamış kişilerin vaaz ve nasihat vermesini bir âfet olarak nitelendirip bunun asla doğru olamayacağını ifade etmektedir. Hâfî'ye göre sâlikin âfetlerinden bir kısmı da çok ve fasîh konuşmakla alakalıdır. Ona göre, onların bu âfetleri bilmesi ve o âfetlerin başlarına gelmesinden sakınmaları gerekir. Çünkü o âfetler, onları Allah'ın tarîkinden uzaklaştırır.⁴³²

Derviş Ahmed, bir süre sonra olgun olmayan bu tür tutumlarının farkına vararak, belki Hâfî'nin yukarıda belirlediği âfetleri düşünerek, cemâatine yaptığı bir konuşmasında bundan sonra vaazlarına bir süre ara vermek istediğini öyler. Çünkü vaaz vermek için, şerîata takvâ ile sarılıp, nefsaniyetten arınmak ve bunu sadece Allah rızâsı için yapmak gerektiğini söyler. Kendisini ise nefsaniyetinden tam olarak sıyrılmış göremediği için vaazlarına ara verir.⁴³³

Derviş Ahmed'de meydana gelen bu değişim onu Hâfî'ye tekrar yakınlaştırmış olabilir. Nitekim Câmî, Hâfî'nin ömrünün son zamanlarında kendisine gelen bir vârid sebebiyle kendinden geçerek üç gün üç gece boyunca bu halin devam ettiğini bunu izleyen bir yıl boyunca da az konuştuğunu rivâyet eder. Hâfî bir görüşmesinde, yaşadığı bu tecrübeyi Derviş Ahmed'e şöyle sorar: *“Kendisine cezbe-i celînin hiç kesilmeden bir biri ardına gelen birisini hiç gördün mü?”* diye sorduğunda *“Bu mânâyı hiçbir yerde görmedim”* cevabı almıştır.⁴³⁴

⁴³¹ Aynı eser, s.125.

⁴³² Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 63a. Hâfî bu âfetleri şöyle sıralar: *“Fesâhat (fasîh konuşma), Vaaz (verme) Huyu, Şiir ve Seci'li (kafiyeli) Hutbe. Tâliblerin geneli, bu işleri yapmaya başladıkları zaman, çok konuşmaktan dolayı (hak yoldan) inkıtaya uğrar. Bazen de o, bir miktar saçmalar.”* Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 63a.

⁴³³ Ali Cevdet, *Reşahât*, ss.125-126.

⁴³⁴ Lâmiî, *Nefahât*, s.549.

Yukarıdaki diyalog da gösteriyor ki, Hâfî bu mürîdiyle ömrünün sonlarına doğru, büyük ihtimalle onda gördüğü iyi değişiklikler sonucunda tekrar görüşmeye başlamıştır.

Derviş Ahmed'in vefat tarihi ile ilgili herhangi bir malumata rastlanamamıştır.

g- Celâleddin-i Kâyinî (ö.838/1434-35)

Zeynüddîn-i Hâfî'den Horasan bölgesinde icâzet alan mürîdlerden birisi de Celâleddin-i Kâyinî'dir. Kâyinî'nin tam adı: Mevlânâ Celâleddin Ebu Muhammed b. Necmüddin Muhammed b. Şihâbüddin Ubeydullah'tır.⁴³⁵ Bu âlim-sûfî hakkındaki bilgilerimiz Maria Eva Subtelny ve Anas B. Khalidov'un birlikte hazırladıkları, Şahrûh (ö.850/1447)'un Horasan'daki sünnîleştirme faaliyetlerini anlatan bir makalede verdikleri bilgilere dayanmaktadır. Şahrûh'un dini ihyâ ve şîû bölgeleri sünnîleştirmek için vazifelendirdiği bir âlim olan Celâleddin-i Kâyinî (ö.838/1434-35) Zeynüddîn-i Hâfî'ye intisabından dolayı Zeynî⁴³⁶ olarak, doğduğu yere nisbeten de Kâyinî⁴³⁷ olarak anılır.

Celâleddin-i Kâyinî, döneminin ünlü Hanefî vâiz ve muhaddislerindendir. Milâdî 1400'lü yıllarda Timur krizi sonucu İran'dan zorla uzaklaştırılan ulemâ sınıfı arasında yer almıştır. Ancak 813/1410-11'de Şahrûh'un İslâmî çizgisini şekillendiren ve yürüten fıkıhçıların, hocaların ve vâizlerin grubunda yer almış birisi olarak, Şahrûh'un saltanatının başladığı zaman Herat'a geri dönmüştür.⁴³⁸ O, tam olarak kendisinden sonra bir hadîs yüksek okulu olarak yapılan, Celâliyye Medresesi'nin bulunduğu şehrin dışındaki Jakartan'ın bir köyüne yerleşmiştir. 818/1415-16'da Şahrûh onu, Nizârî İsmailî yapıya sahip olan, Horasan'ın güneyindeki dağlık bir bölgede yer alan Huzistan'a, insanların Müslüman

⁴³⁵ Subtelny ve Khalidov, "The Curriculum of Islâmic Higher Learning in Timurid Iran in The Light of Sunni Revival Under Shah-Rukh", *Journal of the American Oriental Society*, s.218.

⁴³⁶ Ebu'l-Feyz Muhammed el-Destbayâdî, *Îcâze*, St. Petesburg, Institut vostokovedeniia, B 2158, vr. 115a ve 121a.

⁴³⁷ Kâyin, Horasan'ın Huzistan bölgesinde yer almaktadır. Ayrıca âlim olan dedesinin Buhârî olmasıyla dolayısıyla Buhârî, yaşadığı yerden (Herat) dolayısıyla Herevî, mezhebinden dolayı da Hanefî olarak bilinir. Subtelny ve Khalidov, "The Curriculum of Islâmic Higher Learning in Timurid Iran in The Light of Sunni Revival Under Shah-Rukh", *Journal of the American Oriental Society*, s.218.

⁴³⁸ Din âlimlerinin, Timur'un istilası sonucu İran'dan çıkarılışı için bkz. Carl F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, (Princeton: Princeton Univ. Press, 1981) ss. 63-66. 814/1411'de Şahrûh adıyla ve onun oğlu ve Semerkand'daki vekili Uluğ Bey'in adıyla, zorla Semerkand'da tutulan Müslüman âlim ve esnafa vs. evlerine dönmesine izin vermek için çıkarılan fermanlar hakkında bilgi sahibi olmak, ne kadar âlimin Semerkand'dan Herat'a taşındığını belirlemekte faydalı olabilir. Subtelny ve Khalidov, "The Curriculum of Islâmic Higher Learning in Timurid Iran in The Light of Sunni Revival Under Shah-Rukh", *Journal of the American Oriental Society*, sy: 115. 2, s. 218.

olmalarına vesile olması ve dini ihyâ için göndermiştir. Huzistan, Kâyinî'nin dışında Şahrûh'un savaştığı aşırı hareketlerin öncüsü birkaç kişinin de doğum yeridiydi.⁴³⁹ Bu açıdan orasının Sünnî-İslâmlaşması Şahrûh için kritik bir önem arzetydi. Kâyinî, sadece 11 ayda bölgeyi sünnileştirerek bu görevinde başarı kazanmıştır. Daha sonraları Şahrûh onu Herat'a "mühtesib" olarak atamıştır.⁴⁴⁰

Şahrûh dönemi araştırmacıları, Zeynüddîn-i Hâfî'nin Kâyinî'ye verdiği, verildiği tarih ve içeriği hakkında çok fazla bilgimiz olmayan icâzeti çok dikkate değer bulmaktadır. Subtelny ve Khalidov'un naklettiğine göre, Hâfî, Kâyinî'yi övdüğü bu icâzette, maaş karşılığı çalışmayı kabul etmeyi reddeden âlim ve kadıları yüceltmektedir. Ama ne var ki Kâyinî daha sonra yukarıda da ifade edildiği gibi Şahrûh tarafından mühtesib olarak atanmıştır.⁴⁴¹ Şeyhi gibi o da 838/1434-35'te büyük vebanın (taun) Herat'ı harap ettiği yıl vefat etmiştir. Kâyinî vefatının ardından Jakartan'daki medresesine defnedilmiştir.⁴⁴²

h- Mahmud-ı Hısârî (ö.?)

Mahmud Hısârî'nin nisbesine bakılırsa Buhara Hanlığı'na bağlı Hisâr Kasabası'ndan olduğu anlaşılmaktadır. Hakkında fazla bilgiye sahip olamasak da "Reşahât"ta Hâfî'nin bu halîfesinden bir vesileyle söz edilmektedir. Mahmud-ı Hısârî icâzetini Hâfî'den Muharrem 832/Ekim 1428'de Abdurrahim Merzifonî (ö.870/1465) ile beraber almıştır.⁴⁴³ Ubeydullah-ı Ahrâr "Bu icâzetlerin verilışinden sonra her birinin kendi memleketlerine gönderildiğinde ben de oradaydım"⁴⁴⁴ demektedir. Hâfî, genelde icâzetini alan halîfelerini irşâd için kendi memleketlerine göndermiştir. Mahmud-ı Hısârî'nin de icâzetini alınca, Hâfî'nin bu konudaki

⁴³⁹ Huzistan (Qubistân) için bkz. Barthold, Wilhelm, *An Historical Geography of Iran*, trans. Svat Soucek, ed. C.E. Bosworth (Princeton: Princeton Univ. Press, 1984), ss. 135-136.

⁴⁴⁰ Onun memuriyeti oğlu Necmüddin Muhammed'e miras kalmıştır. Ondan Sultan Hüseyin Baykara'nın saltanatı zamanında da vazgeçilmemiştir. Subtelny ve Khalidov, "The Curriculum of Islâmic Higher Learning in Timurid Iran in The Light of Sunni Revival Under Shah-Rukh", *Journal of the American Oriental Society*, ss. 218-219.

⁴⁴¹ Subtelny ve Khalidov, "The Curriculum of Islâmic Higher Learning in Timurid Iran in The Light of Sunni Revival Under Shah-Rukh", *Journal of the American Oriental Society*, s. 218.

⁴⁴² Subtelny ve Khalidov, "The Curriculum of Islâmic Higher Learning in Timurid Iran in The Light of Sunni Revival Under Shah-Rukh", *Journal of the American Oriental Society*, s. 219.

⁴⁴³ Merzifonî, Hâfî'den icâzetini, 832 Muharrem/1428 Ekim tarihinde almıştır. Hâfî, *İcazetname-i Merzifonî*, vr. 3a; Lâmiî, *Nefahât*, s.555.

⁴⁴⁴ Ali Cevdet, *Reşahât*, s.279.

uygulaması üzerine, kendi memleketine irşâd için döndüğünü tahmin etmekteyiz. “*Reşahât*”, bu icazetlerin verilmesi esnasında Hoca Ubeydullah’ın da orada olduğunu nakleder.⁴⁴⁵

i- Sadreddin-i Revvâsî (ö.?)

“*Reşahât*”ta Mevlânâ Şemsüddin-i Rûcî’nin hayatı anlatılırken onun, Herat’ta Hâfî’nin halîfesi olduğu belirtilen, Şeyh Sadreddin-i Revvâsî isimli bir zata bağlanmak istediği nakledilmektedir. Bu eserden edindiğimiz bilgiler, bu zatın Hâfî’nin halîfesi olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁴⁶ Fakat bu zatın hayatı hakkında fazlaca bilgiye ulaşamadık.

Hem zâhir hem de bâtın ilimlerinde devrin önde gelenlerinden olan Revvâsî, Horasan’ın Şugan vilayetindendir. Zâhir ilimlerini, fıkıh ilminin ikinci Ebû Hanîfesi olarak kabul edilen Fazlullah Ebu’l-Leysî es-Semerkindî’den okumuştur. Herat’daki dergâhında hem sözlü hem de yazılı olarak irşad faaliyetlerini sürdürdüğü anlaşılan Revvâsî’nin müridlerine “*Füsûsu’l-Hikem*” dersleri verdiği⁴⁴⁷, çeşitli tasavvufî risaleler okuttuğu ve zaman zaman da şiir yazmakla uğraştığı ifade edilmektedir. Seksen yaşında iken Herat’ta vefat eden şeyhin, cenazesi memleketi Şugan’a defnedilmiştir.⁴⁴⁸ Şeyhin sohbetlerine devrin padişahının da katıldığını söyleyen Ali Şir Nevâî (ö.906/1501) kendisinin de bu sohbetlere katılanlar arasında olduğunu söylemektedir.⁴⁴⁹

Hankâhındaki sâliklerin eğitiminde halvet ve uzlete devamlı önem veren Revvâsî de Hâfî gibi rüyâ yorumunda mahirdir.⁴⁵⁰

⁴⁴⁵ Ali Cevdet, *Reşahât*, s.279.

⁴⁴⁶ Nevâî, *Nesâyimü’l-Mahabbe*, s.405; Ali Cevdet, *Reşahât*, s.220. Şemsüddin-i Rûcî, Rûc Köyü’ndeyken etrafından, çevresindeki birilerine, irşâda sâlih bir aziz bulunup-bulunmadığını sorduğunda ona, Şeyh Sadreddin-i Revvâsî ismini önerirler. Ancak Rûcî, şeyhin zikri esnasında müridlerin arasında gördüğü bir çekişmeden etkilenerek, şeyhe intisâbdan vaz geçer. Ali Cevdet, *Reşahât*, s.221.

⁴⁴⁷ Müridleri arasında Bedahşân Şâhî’nin de bulunduğu ve ona da “*Füsûsu’l-Hikem*” dersleri verdiği söylenmektedir. Özçelik, *Ali Şir Nevâyî Mecâlisü’n-Nefâyis*, s.29.

⁴⁴⁸ Nevâî, *Nesâyim*, ss. 405-406.

⁴⁴⁹ Özçelik, *Ali Şir Nevâyî Mecâlisü’n-Nefâyis*, s.29.

⁴⁵⁰ Nevâyî, *Nesâyimü’l-Mahabbe*, s.406; Ali Cevdet, *Reşahât*, s.221.

j- Nuruddin Ebu'l-Fütûh (ö. 861/1457 civârı)

Hâfî'nin Medine'de faaliyet gösteren halîfelerinden birisi de Ahmed b. Abdullah b. Ebu'l-Fütûh b. Ebu'l-Hayr b. Abdülkâdir el-Hakîm et-Tâvûsî eş-Şîrâzî'dir. Muhaddis-sûfî diye de anılan Şeyh Nuruddin Ebu'l-Fütûh, Seyyid Şerif Cürçânî, Şemseddin Muhammed İbnü'l-Buhârî ve "**Kâmus**" sahibi Fîrûzâbâdî'den zâhir ilimleri tedris etmiş, Muammer Baba Yusuf Herevî'den hadîs dinlemiş ve İbnü'l-Hatîb'in "**Mişkâtü'l-Mesâbih**" adlı eserini rivâyet etmiştir. Başta Sühreverdîyye, Kübreverdîyye ve Nakşibendiyye olmak üzere pek çok tarîkattan icâzet almıştır.⁴⁵¹ el-Hasenî, eserinde Ebu'l-Fütûh'un Zeynüddîn-i Hâfî kanalıyla Şihâbüddin Sühreverdî'ye kadar ulaşan silsilesini zikreder.⁴⁵² Ebu'l-Fütûh'un h.790'lı yıllarda doğduğu ve yaklaşık 71 yıl ömür sürdüğünü Sehâvî rivâyet etmektedir.⁴⁵³ Öyleyse şeyhin vefat tarihinin 861/1457 civarında olduğu düşünülebilir. "**Risâletü Cem'u'l-Fark li-Rek'i'l-Hırk**" adlı risâlesi, telif ettiği önemli eserlerindendir.⁴⁵⁴

Sehâvî, bu şeyhin ismini eserinde bahsederken onun birçok şeyhten hırka giydiğini ifade ettikten sonra bunlardan birinin de Zeynüddîn Hâfî (eserinde sehven Ruknüddin Hâfî yazılmaktadır) olduğuna vurgu yapar. Sehâvî buradaki sözlerinin devamında Nuruddin Ahmed'in Mısır'da kaldığı sıralarda Hâfî'nin derslerine devam ettiğini hatırlatır.⁴⁵⁵

Hicaz bölgesinde özellikle Medine'de kurduğu Zeyniyye tekkesiyle tarîkat faaliyetlerini sürdüren Ebu'l-Fütûh'tan sonra hilafet sırasıyla, Tâcüddin Abdurrahman b. Mes'ûd el-Mürşîdî el-Kazerûnî> Seyyid Gazanfer b. Ca'fer> Ebu'l-Mevâhib Ahmed b. Ali eş-Şinnâvî (ö.1028/1619) > Safiyüddin Ahmed b. Muhammed ed-Decânî el-Kuşâşî (ö.1071/1660-1661)⁴⁵⁶> İbrahim b. Hasan Şihabüddin el-Kûrânî el-Medenî (ö.1108/1696-1697) > Muhammed b. Akîle el-Mekkî ile devam etmiştir.⁴⁵⁷

⁴⁵¹ el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, c.III, ss. 22-25.

⁴⁵² Aynı eser, c.III, s. 23.

⁴⁵³ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, c.I, s.361.

⁴⁵⁴ el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, c.III, s. 25.

⁴⁵⁵ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, c.I, s.361.

⁴⁵⁶ Kuşâşî, yukarıda zikredilen Ebu'l-Fütûh ile gelen silsileden başka, eseri "**Simtû'l-Mecîd**"de iki ayrı silsile daha kaydetmiştir. Bu silsileler ile ilgili değerlendirme için bkz. Öngören, *Zeynîler*, ss.52-53.

⁴⁵⁷ Harîrîzâde, *Tıbyân*, c.II, vr. 107a. Silsilede yer alan şeyhlerden Şinnâvî, Kuşâşî, Kûrânî hakkında detaylı bilgi için bkz. el-Muhibbî, M. Emin, *Hulâsatü'l-Eser fî Âyânî'l-Karnî'l-Hâdî Aşer*, yay., Dâru Sâdır, Beyrut trz.,c.I, ss.243-244, 344-346; Nablûsî, Abdülganî, *Tahrîku'l-Iklîd fî Fethi Bâbi't-Tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Kol., kyt. no: 2324, vr. 3b-4a; en-Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil, *Câmiu Kerâmâtî'l-Evliyâ*, yay., İbrahim Atve Ivaz, Beyrut 1989, c.I, s.559; el-Kâdirî, Muhammed b. Tayyib,

k- Abdülkerîm Halîfe (ö. 884/1479)

Hâfî'nin Abdülkerim Halîfe ile Arap beldelerine, 822-825/1419-1422 yılları arasında (Mısır-Kâhire, Kudüs ve Hicaz bölgesini içeren) yaptığı seyahatler sırasında tanıştığı ve intisâbın gerçekleştiği belirtilmektedir.⁴⁵⁸ Şeyhinden icâzet aldıktan sonra Haleb'e yerleşerek tarîkat hizmetini Kınnesrîn kapısı denilen yerde sürdüren Halîfe'nin Haleb dışında faaliyet gösterip göstermediği tespit edilememiştir. Halk arasında kerâmetleriyle meşhur olan bu zatın yüz yaşını aşkın uzun ve bereketli bir ömür sürdürdükten sonra 884/1479 yılında vefat ettiği nakledilmektedir.⁴⁵⁹ Ancak vefatından sonra tarîkat silsilesinin devam edip etmediği konusunda herhangi bir bilgiye ulaşılmamıştır.

Abdülkerîm Halîfe'nin, Kudsî ile fikrî mücâdelesinden sonra Bursa'da tutunamayacağını anlayarak Haleb'e giden Şeyh Cüneyd'i yakalatması için Mısır Sultanı Çakmak'a haber gönderen iki zattan birisi⁴⁶⁰ olduğunu hatırlatmakta fayda görüyoruz. Sultan Çakmak bu haber üzerine Şeyh Cüneyd'i yakalamak için harekete geçmişti.⁴⁶¹ Bu olay Abdülkerîm'in dönemin yöneticileri üzerindeki nüfuzunu göstermesi açısından kayda değerdir.

l- Seyyid Safiyüddin-i Îcî (ö.?)

Seyyid Safiyüddin, 824/1421'de Hâfî Kâhire'de iken, Tâvûsî ve Hâfî'nin pek çok mürîdiyle birlikte, ondan Farsça şiirler okumuştur.⁴⁶² Kaynaklarda hayatı ve irşâd faaliyetleri hakkında yeterli bilgi bulunmayan Şeyh Safiyüddin, Zeyniyye Tarîkatı'nın Hicaz, Suriye ve Mısır Bölgelerinde etkili olan halîfelerindendir. Kendisinden sonra Tarîkat faaliyetleri, oğlu

Neşru'l-Mesânî li Ehli'l-Karnî'l-Hâdî Aşer ve's-Sânî, yay., Muhammed Haccî- Ahmed Tevfik, Rabat 1986, c.III, ss.5-6; Kuşâşî, *Simtû'l-Mecîd*, vr. 28a, 44a-45b, 52a-57a, 67a; Öngören, *Zeynîler*, ss. 51-56.

⁴⁵⁸ Bkz. Âşıkpaşazâde Derviş Ahmed, *Âşıkpaşazâde Târîhi*, yay. Âlî Bey, İstanbul 1332, s.266; İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-Habeb fî Târîhi Âyânî Haleb*, c.I (ikinci kısım), ss.839-840; Muhammed Râgıb, *İ'lâmü'n-Nübelâ*, c.V, s.301; Öngören, *Zeynîler*, s.58.

⁴⁵⁹ İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-Habeb*, c.I (ikinci kısım), s.839; Muhammed Râgıb, *Târîhi Haleb*, c.V, s.301; ayrıca bkz. Öngören, *Zeynîler*, s.58-59.

⁴⁶⁰ Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Târîhi*, s.266. Diğeri ise Mevlânâ Ahmed Bekrî'dir.

⁴⁶¹ Âşıkpaşazâde, *aynı yer*.

⁴⁶² Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, c.IX, s.261.

Şeyh Muînüddin Safevî, Ahmed b. Musa Nebtînî, Seyyid İsa b. Muhammed-i İcî vasıtasıyla devam etmiştir.⁴⁶³

m- Ahmed b. Fakih Ali Dimyâtî (ö.877/1472-73)

Dimyâtî'nin tam adı; Ahmed b. Fakîh Ali b. Muhammed b. Temîm Şihabüddin Ebû Abdülbâsit ed-Dimyâtî eş-Şâfiî'dir. Zebânî olarak da tanınan Dimyâtî, Zeynüddîn-i Hâfî'nin Mısır ve Hicaz bölgelerinde faaliyet gösteren halîfelerinden birisidir. Nisbesinden Mısırlı olduğu anlaşılan Dimyâtî'nin hayatı ve faaliyetleri hakkında, çok sınırlı bilgilere sahibiz. Kâhire'ye geldiği zaman Şeyh Ahmed'i ziyaret ettiğini söyleyen Sehâvî, "*ed-Dav'u'l-Lâmî*" adlı eserinde, onun yüz seneyi aşkın uzun bir ömür sürdükten sonra memleketi Dimyât'ta 877/1472-73'te vefat ettiğini nakletmiştir.⁴⁶⁴ Sehâvî, ayrıca şeyhin sohbetine katılmak ve onunla musâfaha yapmak için insanların birbirleriyle yarıştığını bildirmektedir.⁴⁶⁵

Dimyâtî, yetişme döneminde, Hâfî'nin dışında Abdülazîz-i Gaznevî'nin de sohbetlerinde takip ederek, bu iki şeyhten de telkîn-i zikir almıştır.⁴⁶⁶

Şeyhin vefatından sonra Tarîkat silsilesi şöyle devam etmiştir: Mısırlı Âlim Şeyhülislam Zekerîyya b. Kadî Zeynüddîn Ensârî-i (ö.926/1520)⁴⁶⁷> Necmeddin-i Gaytî [Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Ebû Bekir (ö.983-84/1576)]⁴⁶⁸> Sâlim Senhûrî [Sâlim b. Muhammed İzzeddin (ö.1015/1606)]> Muhammed b. Alâeddin Bâbilî [Şemsüddin Bâbilî (ö.1077/1666-67)]> Ahmed en-Nahlî el-Mekkî (ö.1130/1718)> Muhammed b. Ahmed b. Akîle el-Mekkî (ö. ?).⁴⁶⁹

⁴⁶³ Gazzî, *el-Kevâkib*, c.II, s. 233-234; Öngören, *Zeynîler*, ss.60-61.

⁴⁶⁴ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî*, c.II, s.32.

⁴⁶⁵ Aynı yer.

⁴⁶⁶ Aynı yer.

⁴⁶⁷ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî*, c.II, s.32; Gazzî, *el-Kevâkib*, c.I s. 198; Harîrîzâde, *Tibyân*, c.II, vr. 106b; Öngören, *Zeynîler*, s.62. Ensârî, yaşadığı dönemin en önemli "*vahdet-i vücûd*" savunucularından birisi olarak gösterilir. Bkz. Sakallı, Talat, "İbn Kutluboğa", *DİA*, c.XX, s.153.

⁴⁶⁸ Harîrîzâde, *Tibyân*, c.II, vr. 106b. Necmeddin Gaytî için, "*Şeyhülislâm*", "*Allâme*" ve "*Asrın Muhaddisi*" gibi ünvanların kullanılmış olması, onun dönemin ileri gelen âlimlerinden olduğunu göstermektedir. Bu şeyh, tasavvufî faaliyetlerini İmam Şâfiî'nin kabri yakınında bulunan ve daha önce şeyhi Zekerîyya Ensârî'nin de şeyhliğini yürüttüğü Salâhiye Hankâhı ile Siryakosa Hankâhı'nda devam ettirmiştir. Gazzî, *el-Kevâkib*, c.III, ss. 51-53; Öngören, *Zeynîler*, ss.63-64.

⁴⁶⁹ Senhûrî ve Şeyh Muhammed Mekkî arasındaki silsile için bkz. Harîrîzâde, *Tibyân*, c.II, vr. 106b. Bu şeyhlerin Tarîkat faaliyetleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, c. IV, s. 39-42; el-Kâdirî, *Neşrü'l-Mesânî*, c.II, s.155. Ayrıca bkz. Öngören, *Zeynîler*, s.64-65.

n- Kemâleddin İbnü'l-Hümâm (ö. 7 Ramazan 861/29 Temmuz 1457)

Zeynîliğin Mısır ve civarında yayılmasında etkili olan isimlerden birisi de âlim-sûfî sınıfından Kemâleddin İbnü'l-Hümâm'dır. İbnü'l-Hümâm'ın tam adı; Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd b. Mes'ûd el-Kemâl b. Hümâmüddin İbni Hamîdüddin b. Sa'düddin es-Sîvâsî'dir. Dönemin usûl ve kelâm âlimlerinden olan Hanefî fakîhi İbnü'l-Hümâm 790/1388'de⁴⁷⁰ İskenderiye'de doğmuştur. Ancak, aslen Anadolulu olup ailesi Sivas'tan İskenderiye'ye göç etmiştir. Sehâvî, Zeynüddîn-i Hâfî'nin Mısır'a yaptığı ziyaretlerden birinde ona intisâb ettiği anlaşılan Şeyh Kemâleddin'in, şeyhiyle birlikte 825/1422 yılında Kudüs'e gittiğini kaydetmektedir.⁴⁷¹ Sehâvî ayrıca Hâfî'nin ona sâlih bir kul ve ilmiyle âmil bir âlim olması hususunda dua ettiğini nakleder.⁴⁷²

Allâme ünvanının yanı sıra “şeyhü'l-şüyûh” ve “şeyhü'l-ârifîn” vasıflarıyla da anılan İbnü'l-Hümâm, şeyhi Hâfî'nin dışında İbrâhim b. Ömer el-Edkâvî'den de telkîn-i zikir almıştır.⁴⁷³ Bunun yanında, “Füsûsu'l-Hikem” okutan Nasrullah b. Abdurrahman el-Ensârî ile sohbetlerde bulunmuştur.⁴⁷⁴

İbnü'l-Hümâm 829/1425-26'da Mısır Memluk Sultanı el-Melîkü'l-Eşref Baybars'ın Mısır'da kurduğu Eşrefiyye Medresesi ve Hankâhı'nın⁴⁷⁵ hem müderrisliği hem de şeyhliği görevlerine atanmıştır. Ancak 18 Şaban 833/12 Mayıs 1430'da bu görevinden ayrılmıştır.⁴⁷⁶

⁴⁷⁰ Bu tarih, 788/1386 veya 789/1387 olarak da zikredilmektedir. Koca, Ferhat “İbnü'l-Hümâm”, *DİA*, c.XXI, s.87.

⁴⁷¹ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, c.VIII, s.127-128.

⁴⁷² *Aynı eser*, c.VIII, s. 128.

⁴⁷³ *Aynı eser*, c.VIII, s.128.

⁴⁷⁴ Koca, “İbnü'l-Hümâm”, *DİA*, c.XXI, s. 88.

⁴⁷⁵ Eşrefiyye Hankâhı'nda görev yapan ulemâ-meşâyıh hakkında geniş bilgi için bkz. Âsım Muhammed Rızk, *Hânkâvâtü's-Sûfiyye fî Mısır*, Kahire 1997, c.II, ss. 602-635.

⁴⁷⁶ İbnü'l-Hümâm, kendisine sorulmadan, tasavvuf meşîhatının, öğrencisi Şemsüddin-i Emşâtî'ye verilmesine kızarak bu görevini bırakmıştır. Bu görevi bırakırken onun bir ikindi vakti halkın zikir için toplandığı esnada sarığını çıkartıp atarak “Şâhid olun! Şu sarığı başımdan çıkardığım gibi, kendimi de meşîhattan azlettim” dediği kaydedilir. Sultan ve adamlarının bütün rica ve yalvarmalarına rağmen görevine dönmeyince yerine yine Hâfî'den icâzetini almış olan Emînüddin-i Aksarâyî getirilmiştir. Bkz. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, c.VIII, s.130; Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *Husnü'l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kâhire*, yay. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim 1967-68, c.I, s. 474. Ayrıca bkz. Öngören, *Zeynîler*, s.66.

847/1443 yılına gelindiğinde ise Şeyhûniye Hankâhı'nın⁴⁷⁷ şeyhliğini üstlenmiş ve on yılı aşkın bir süre hizmet ettikten sonra, kendi isteğiyle bu görevinden de ayrılmıştır.⁴⁷⁸

İbnü'l-Hümâm'ın halîfeleri içerisinde, kendisi gibi “*allâme*” ünvanına sahip halîfesi Seyfüddin b. Kutluboğa (ö.881/1477) da yer almaktadır.⁴⁷⁹

İbnü'l-Hümâm 7 Ramazan 861/29 Temmuz 1457'de Kâhire'de vefatından sonra İbn-i Atâullah el-İskenderî'nin Karâfe'de bulunan türbesine defnedilmiştir.⁴⁸⁰

o- Emînüddîn-i Aksarâyî (ö. 880/1475)

Mısır ve civarında tarîkat hizmetlerini sürdürdüğünü öğrendiğimiz bir diğer Zeynî âlim-sûfî ise Emînüddin Aksarâyî'dir. Tam adı; Yahya b. Muhammed b. İbrahim b. Ahmed el-Emin Ebu Zekerîyye b. eş-Şems Ebî Muhammed el-Aksarâyî'dir. Şeyh Emînüddin, 797/1394-95 yılında Kâhire'de doğmakla beraber, ailesi Mısır'a, Aksaray'dan gelmiştir. Hanefîlerin başkadısı olduğu belirtilen Aksarâyî, Hâfî 824/1421 senesinde ikinci Mısır seyahatinde Kâhire'de iken ona intisâb etmiştir.⁴⁸¹

Bir müddet Sargıtmeşîyye Medresesi'nin⁴⁸² ve Bâbülvézîr'in dışındaki Emir Koca türbesinin bulunduğu dergâhın meşîhatini yürüten Aksarâyî, daha sonra, yine kendisi gibi Zeynî olan İbnü'l-Hümâm'ın ayrılmasından sonra Eşrefîyye Dergâhı'nın hem müderrislik,

⁴⁷⁷ Şeyhûniyye Hankâhı'nda görev yapan ulemâ-meşâyih hakkında geniş bilgi için bkz. Âsım Muhammed, *Hânkâvâtü's-Sûfiyye fî Mısır*, c.I, ss. 315-356.

⁴⁷⁸ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, c.VIII, s.130. İslâm Ansiklopedisi'nde İbnü'l-Hümâm'ın bu görevinden 858/1454'de ayrıldığı bilgisi vardır. Koca, “İbnü'l-Hümâm”, *DİA*, c.XXI, s.87. İbnü'l-Hümâm hakkında yapılmış akademik araştırmalardan birisi için bkz. Aydın, Ömer, *Türk Kelâmcıları*, İstanbul 2001, ss. 49-50.

⁴⁷⁹ Sehâvî, *a.g.e.*, c.IX, ss.173-175; Sakallı, “İbn Kutluboğa”, *DİA*, c.XX, s.153. Öngören, “*Allâme*” ünvanıyla bilinen Hanefî fakihlerinden Kasım b. Kutluboğa'nın da (ö.879/1474) Eşrefîyye Dergâhı'na mensup bir sûfî olması (Sakallı, “İbn Kutluboğa”, *DİA*, c.XX, s.153), bu dergâhta vazîfe yapan meşîhatinin de Zeynüddîn-i Hâfî'ye mensup âlimlerin elinde olması, İbnü'l-Hümâm'ın talebesi olması ve Zeynîlerce ayrı bir önemi olan “*Avârifü'l-Meârif*”deki hadîsleri tahrîc etmesi gibi hususları göz önünde bulundurarak, onun Zeynî olabileceği ihtimaline yer vermekte ancak bu konuda kesin bir kaydın olmadığını ifade etmektedir (Öngören, *Zeynîler*, s. 67). Öngören'in bu yorumlarına ilaveten, İbn Kutluboğa'nın lakabının “*Zeyn*” ve “*Zeynüddîn*” olarak geçtiğini de hatırlatmak istiyoruz (Selmâsî, Mehdî, “İbn Kutluboğa” (Farsça Makale), *Dâiretü'l-Meârif-i Bozork-i İslâmî*, c.IV, Tahran 1370/1950; Keskiner, Osman, “İbn Kutluboğa el-Hanefî ve Kitâbu Takribi'l-Garib Adlı Eseri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, 2002, sy: 4, s. 39)

⁴⁸⁰ Koca, “İbnü'l-Hümâm”, *DİA*, c.XXI, ss.87-88.

⁴⁸¹ Sehâvî, *a.g.e.*, c.IX, s.261; c.X, s.240; Suyûtî, *Hüsnu'l-Muhadâra*, c.I, s.478.

⁴⁸² Sehâvî, *a.g.e.*, c.X, s.241; Celâleddin Abdurrahman Suyûtî, *Nazmu'l-Ikyân fî A'yânî'l-A'yân*, yay. el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut trz., ss.177-178; İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâiu'z-Zuhûr fî Vekâi'i-Dühûr*, yay. Muhammed Mustafa, Kâhire 1984, c.III, s.107. Ayrıca bkz. Öngören, *Zeynîler*, s.68.

hem de şeyhlik görevlerini sürdürmüştür. Söz edilen bu son görevi, İbnü'l-Hümâm'dan sonra, edebin bir gereği olarak, kabul etmek istemeyen Aksarâyî, ısrarlar karşısında kabul etmek zorunda kalmıştır.⁴⁸³ Aksarâyî'nin şeyhlik ve müderrislik yaptığı medreselerden birisi de Medresetü'l-Ayniyye'dir. Aksarâyî, daha sonra buradaki görevini oğlu Ebussuûd'a⁴⁸⁴ bırakmıştır.⁴⁸⁵

Sehâvî, bu sûfînin ilmî yeterliliği sebebiyle Sultan Eşref Kayıtbay tarafından takdîr edildiğini ve sultanın onu ziyaretine gittiğini nakletmektedir. Burada kaydedilen bir bilgi de oğlu Ebussuûd'un kendisinden önce vefat ettiğidir.⁴⁸⁶

p- Sirâcüddîn-i Multânî (ö.?)

Doğum ve vefat tarihlerine ulaşamadığımız el-Multânî, Zeyniyye'nin Hindistan bölgesinde emeği geçen halîfelerden birisidir. Hem zâhir hem de bâtın ilimlerde söz sahibi olan Sirâcüddin b. Âlimüddin b. Kıvâmüddin el-Multânî döneminin meşhur şeyhlerindendir.⁴⁸⁷ Multan'da doğmuş, Herat'ta yetişmiştir. Hâfî'den ma'rifet ve ilim tahsil ettikten sonra, irşâd ve zikir telkîni için icâzet almıştır. Sirâcüddin, şeyhinin vefatına kadar sohbetine devam etmiştir. Herat'ta bir müddet sürdürdüğü irşâd faaliyetlerinin ardından, Hindistan'a giderek Gucerât beldesine yerleşmiştir. Kabrinin Nehrevâle şehrinde⁴⁸⁸ olduğu rivâyet edilmektedir.

q- Abdülmelîk-i Gaznevî (ö. Receb 956/Temmuz-Ağustos 1549)

Gaznevî, Hâfî'ye Herat'ta intisâb eden talebelerindendir. Tecvîd âlimi olan bu zâtın tam adı, Abdülmelîk b. Abdullah b. Sâlih b. Mahmûd el-Hâlidî el-Gaznevî'dir. Zamanının meşhur kurra'larındandır. Gazne'de doğmuş ve yine orada yetişmiştir. Daha sonra ise Herat'a gitmiştir. Orada, Kur'ân'ı ezberledikten sonra kıraat ve tecvîdi eş-Şeyh Mahmud Tebâdegânî'den almıştır. Ali Osman el-Herevî'den de ilim okumuştur. Tarîkatı daha sonra Zeynüddîn Hâfî'den almıştır. Uzun müddet şeyhine hizmet eden Gaznevî, icâzette adı geçen

⁴⁸³ Sehâvî, *a.g.e.*, c.X, s.241.

⁴⁸⁴ Bu zat, dindarlığıyla meşhur Osmanlı şeyhülislâmı "Ebussuûd Efendi" değildir.

⁴⁸⁵ Aynı eser, c.X, s.241.

⁴⁸⁶ Aynı eser, c.X, ss.242-243.

⁴⁸⁷ el-Hasenî, Abdülhayy, b. Fahrüddin, *Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzır*, Dârü'l-Meârifî'l-Osmâniye, Haydarâbâd 1371/1951, c.III, s.77.

⁴⁸⁸ el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, c.III, s. 78.

şehirde faaliyet göstermekteyken şöhretini duyan İskender Şah tarafından Hindistan’a davet edilmiştir. Orada, Agra’ya yerleşen Gaznevî’nin pek çok Hintli mürîdi olmuştur. Gaznevî, 130 yıl gibi uzun bir ömrün ardından Recep 956/Temmuz-Ağustos 1549 tarihinde vefat etmiştir.⁴⁸⁹ Ancak Öngören’e göre, Hâfî 1435’te vefat ettiğinde on iki yaşlarında olması gereken Abdülmelîk’in, şeyhin yanında sülûkunu tamamlamış olması mümkün değildir. Bununla birlikte çocukluğunda Hâfî’nin sohbetlerine katıldığı, daha sonra halîfelerinden birinin yanında yetiştiği düşünülebilir.⁴⁹⁰

Mevlânâ Tacüddin Ahmed Şicenî’nin (ö.?) de ilk zamanlar Zeynüddîn-i Hâfî’nin yanında sülûkuna başladığı daha sonraları ise Sadeddin-i Kaşgarî’nin (ö.860/1456) mürîdi olduğu rivâyet edilmektedir.⁴⁹¹

r- Mevlânâ Ebu’l-Hayr (815-887/1412-1482)

“*Nesâyim*”de, Hâfî’den seyr u sülûkünü çıkardığı söylenenlerden birisi de Mevlânâ Ebu’l-Hayr’dır. Asıl adı Ahmed olan bu zat, Hafız Şemsüddin-i Serahsî diye bilinen ve “*sahibü’l-vakt*” olarak tarif edilen bir kişinin oğlu olduğu kaydedilir. Küçük yaşta Kur’ân’ı ezberleyen Ebu’l-Hayr’ın çok güzel ve tesirli Kur’ân okuduğu rivâyet edilir. Yetmiş yaşında iken 887/1482’de vefat etmiştir. Kabri, Herat’ın doğusunda bulunan Ebu’l-Gays Kabristan’ındadır.⁴⁹²

Yukarıda hakkında bilgi verdiğimiz bu halîfelerin dışında, Norris’in kaleme aldığı bir makalede, Zeynüddîn-i Hâfî’nin, Meşrikî diye bilinen, şâir ve tarihçi Abdurrahman el-Halvetî’nin de mürşîdi olduğu söylenmektedir. Abdurrahman el-Halvetî’nin aynı zamanda Muhammed Şirin Mağribî’nin⁴⁹³ de talebelerinden olduğu kaydedilmektedir.⁴⁹⁴ Ancak maalesef, bu ilişkilerin detayları hakkında ayrıntılı bir bilgiye ulaşamadık.

⁴⁸⁹ el-Hasenî, *Nüzhetü’l-Havâtır*, c.IV, s. 217.

⁴⁹⁰ *Nüzhetü’l-Havâtır*’da (c.IV, s.217) Şeyh Abdülmelîk’in kıraat ilmini, Herat’ta şeyh Mahmud Tebâdegânî’den öğrendiği bilgisi yer almaktadır. Daha önce de geçtiği gibi Hâfî’nin ileri gelen iki âlim halîfesinden birisinin Şeyh Muhammed Tebâdegânî olduğu bilinmektedir. Öngören’e göre, eğer burada Muhammed yerine yanlışlıkla Mahmud yazılmış ise, Abdülmelîk’in Hâfî’nin bu halîfesinden icâzet aldığı söylenebilir. Bkz. Öngören, *Zeynîler*, ss.29-30.

⁴⁹¹ Nevâî, *Nesâyimü’l-Mahabbe*, s.407.

⁴⁹² Nevâî, *a.g.e.*, s.399.

⁴⁹³ Norris bu zatla ilgili olarak, Lewisohn tarafından Ağustos 1988’de Londra Üniversitesi’nde ortaya konulan “*A critical edition of the Divan of Maghrebi (with an Introduction into his life, literary school*

D-ZEYNUDDİN-İ HÂFÎ'NİN NAKŞÎLERLE VE DİĞER SÛFÎLERLE MÜNÂSEBETLERİ

Hâfî yaşadığı dönemde, gerek hayatının önemli bir kısmını geçirdiği Herat'ta ve gerekse seyahat ettiği yerlerde farklı tarîkatlardan birçok sûfî ve âlim ile görüşmelerde bulunmuştur. Bu kişiler Hâfî'yi ilmi, tasavvufî birikimi ve bilhassa Kur'ân ve Sünnet'e uyma konusundaki titizliğinden dolayı övgüyle anmışlardır. Şimdi, Hâfî'nin bu sûfî ve âlimlerle olan görüşmelerini, ulaşabildiğimiz bilgiler ışığında yorumlayalım.

Örneğin; Nakşbendî Tarîkatı'nın bânîsi Hoca Bahâeddin Nakşbend (718-791/1318-1388) sık sık Hâfî'den övgüyle bahsetmiştir.⁴⁹⁵

Nakşî meşâyihin önemli simalarından Ubeydullah-ı Ahrâr da (ö. 29 Rebiülevvel 895/19 Şubat 1490)⁴⁹⁶ Hâfî'nin sohbetlerinden istifade etmiştir.⁴⁹⁷ Hicrî 806 yılının Ramazan ayında (Mart 1404) Taşkent'in Bâğistân köyünde doğan Ubeydullah-i Ahrâr 22 yaşına geldiğinde, dayısı Hâce İbrahim tarafından ilim tahsili için Semerkand'a götürülmüştür. Semerkand'da iki sene ikamet eden Ahrâr, burada Sadeddin-i Kaşgarî (ö.860/1456) ile tanışmış ve onunla Nizamüddin Hamuş'un (ö.853/1449) sohbetlerine katılmıştır. Ahrâr, Buhara'ya geldiğinde ise Hâce Alâeddin Gücdüvânî ile 40 gün sohbet edip ondan icâzet almıştır.⁴⁹⁸

Birçok kişiyle görüşmesine rağmen aradığı şeyhi Mâverâünnehr'de bulamayan Ubeydullah Ahrâr, Herat'ta geçirdiği dört yıl boyunca, zaman zaman Zeynüddîn Hâfî'nin sohbetlerine katılmıştır.⁴⁹⁹

Mîr Abdülevvel, Ahrâr'ın bir taraftan Hâfî'nin sohbetlerine devam etmesine rağmen, Bahâeddin Ömer'in tarîkatında karar kılmasına sebep olan rüyâyı, bizzat Ahrâr'dan

and mystical poetry", ss. 75-84, 182-3) isimli bir çalışmanın da varlığını haber vermektedir. Norris, *Mir'ât*, s.58.

⁴⁹⁴ Norris, *a.g.e.*, s.58.

⁴⁹⁵ Manz, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, s.59.

⁴⁹⁶ Hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için, Tosun, *Baheddin Nakşbend*, ss.159-170

⁴⁹⁷ Mîr Abdülevvel, *Mesmû'ât*, s. 151. Ayrıca bkz. Tosun, *Tasavvufta Hâcegân Ekolü*, ss.151-152.

⁴⁹⁸ Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, s. 159.

⁴⁹⁹ Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s.257; Mir Abdülevvel, *Mesmû'ât*, İhlas Vakfı Yay., İstanbul 1996, s.151; Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, s.160.

duyduğunu nakletmektedir. Ahrâr'ın, Mîr Abdilevvel'e anlattığı rüyâ şu şekildedir: “Bir zamanlar Herat'ta iken bir rüyâ gördüm. Bir yerden geçiyordum ki o yer Hâfî'ye bağlı imiş. Hâfî'nin halîfeleri ‘gel bizden ol’ diye beni davet ettiler. İçimden bir ses onlarla beraber olmamı istemediği için geçip gittim. Ondan sonra, pak ve temiz bir yere vardım. Burası Şeyh Bahâeddin Ömer'e aitmiş. Bu yerin pak ve temiz bir havuzun bulunduğu geniş bir meydanı vardı. Şeyh Ömer Hazretleri de havuzun kenarında oturuyorlardı. Cuma namazına hazırlanıyorlardı. O yer bana (daha) sevimli göründü. Ondan sonra uyandım.” Hoca Ubeydullah, Bahâeddin Ömer'in tarîkatının daha sevimli gelmeye başladığını söylediği bu rüyâdan sonra oraya devam etmeye başladığını ifade eder.⁵⁰⁰

Ubeydullah gördüğü başka bir rüyâda ise, bir gün Zeynüddîn-i Hâfî'nin menziline gittiğini söyleyerek bu esnada yaşadıklarını şu şekilde anlatır: “Bir gün Şeyh Zeynüddîn'in hânesine gitmiştim. Şeyh Hazretleri istiğrak halindeydiler. Mevlâna Mahmûd-ı Hisârî adında, Şeyh Hazretlerinin halîfesiym diye geçinen birisi vardı. Bununla beraber şeyhin ashâbından bir grup insan, onun tasnîf ettiği kitaplardan birini Şeyhin kendi ağzından okumasını istiyorlardı. Bunun için, kâh ayaklarını yere vurarak, kâh öksürerek şeyhi murâkabeden kaldırmaya çalışıyorlardı. Hepsi sabah vakti geçecek diye, sertçe harekette bulunuyorlardı. Son olarak, şeyh kendine gelmeyince, ettiklerinin daha evlası olamaz, şeyhin bâtınıyla meşgul olalım ki, şeyh kendine gelsin diye hep beraber oturup şeyhe müteveccih oldular. Şeyh kendisine gelince buyurdular ki: “Ders okumaya mı geldiniz? Geliniz.” Ondan sonra şeyh ile ashâbı oturup feyz ve istifadeyle meşgul oldular.” Hoca Ubeydullah, Mevlâna Mahmud-ı Hısârî ve bunun gibi ashâbının yaptıklarının, tarîkat edebine uygun olmadığını anlatarak, Zeynüddîn'in yanına az gelmesine bu durumun sebep olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰¹ Demek ki; Ahrâr'ın Hâfî'nin tarîkatına teveccühünün az olmasının sebebi, Hâfî'nin şahsiyeti ve fikirleriyle alakalı olmayıp, etrafındaki bazı mürîdlerinin bir kısım davranışlarıdır.

Zeynüddîn Hâfî'nin, Mahmud-ı Hısârî'ye ve Abdurrahim-i Rûmî'ye icâzet verip her birini kendi memleketlerine gönderdiklerinde, Ahrâr, o mecliste bulunduğunu bizzat kendisi söylemektedir.⁵⁰² Bu durum da, Ahrâr'ın Hâfî'yle irtibâtını devam ettirdiğini göstermektedir.

⁵⁰⁰ Ali Cevdet, *Reşahât*, s.278.

⁵⁰¹ Aynı eser, ss.278-279.

⁵⁰² Aynı eser, s.279.

Ahrâr bir gün Herat'tan geçerken Hâfî'nin mürîdlerine rastlar ve onlar Ahrâr'ın aralarına katılmasını teklif ederler, o, bunu kabul etmediğini, Şeyh Bahâeddin Ömer'in bağlanmak için kendisine daha sıcak geldiğini bildirmektedir.⁵⁰³

Yukarıda geçen rüyâların ve olayların satır altlarını iyi tahlîl ettiğimizde, Zeynüddîn-i Hâfî'nin devrinin büyük ve meşhur şeyhlerinden birisi olmasına karşılık, etrafındaki bazı insanların bir takım yanlış anlaşılmaya açık hareketleri ve bunun yanında tarîkatler arasındaki rekâbetin, Ahrâr'ın, Hâfî'nin tarîkinden yana karar vermesinde engel teşkil etmiş olabileceğini söyleyebiliriz.

Şimdi nakletmek istediğimiz olay, Hâfî'nin, sadece Bahâeddin Ömer ve Ahrâr tarafından önemsendiğini değil, aynı zamanda Onun Herat'ta tasavvufî gündemi belirleyici bir ağırlığının olduğunu göstermektedir. “*Reşahât*”ta geçtiğine göre bir gün Ahrâr, Bahâeddin Ömer'in yanına geldiğinde kendisine şehirde ne olup bittiğini sorar. Ahrâr da; Zeynüddîn ve ashâbının “*Heme ez ost (Her şey O'ndandır)*” dediğini, Seyyid Kâsım ve tabiasının ise “*Heme ost (Her şey O'dur)*” dediğini Şeyh Bahâeddin Ömer'e ileterek ona bu konuda ne düşündüğünü sorar. Bahâeddin Ömer ise cevaben, Zeynîler doğru söylemiş diyerek, Hâfî'nin tarafında görüş bildirir. Daha sonra ise Zeynüddîn ashâbının görüşlerini destekleyen deliller getirir. Ubeydullah-ı Ahrâr bunun üzerine, bu delillerin aslında Seyyid Kâsım'ın sözlerini desteklediğini söyler. Bu durumu Bahâeddin'e söylediği zaman, Bahâeddin tekrar Zeynüddîn'i destekleyecek deliller getirmeye devam eder. Ancak Ubeydullah'a göre bu deliller, bâtında Seyyid Kasım ve tabiasını desteklemektedir. Daha sonra Ubeydullah, Bahâeddin'in bu yorumlarından; zâhiri bakımdan Zeynüddîn Hâfî tarafından olmuş gibi görünüp bâtinî bakımdan Seyyid Kasım tarafına inanmak gerektiği, düşüncesini çıkartır.⁵⁰⁴ Bu olay, Hâfî'nin Bahâeddin Ömer'in üzerinde önemli derecede bir itibarı olduğu ve bu sebeple de onunla ve ashâbıyla fikrî planda bile olsa muhâlif kalmak istemediğini ortaya koymaktadır.

Ahrâr'ın ise, Bahâeddin Ömer'den farklı olarak Derviş Ahmed örneğinde olduğu gibi, Zeynüddîn-i Hâfî'yi ve bütün Zeynîleri söz ve tutumlarıyla karşısına alıp onlarla rekâbet ortamına girdiğini görüyoruz. Şöyleki; Hâfî'nin halîflerinden Derviş Ahmed-i Semerkandî'nin, Hâfî tarafından uyarılmasına rağmen, Seyyid Kâsım'ın şiirlerini okumaya devam etmesinden dolayı araları açıldığında, Ahrâr, Derviş Ahmed'i destekleyerek bir anlamda Hâfî ile rekâbete girişmişti. Ahrâr bu mürîd kazanma yarışında, kendilerinin gâlib

⁵⁰³ Aynı eser, s.278.

⁵⁰⁴ Ali Cevdet, *Reşahât*, s.279.

geldiğini iftiharla söylemektedir.⁵⁰⁵ Ne var ki sonraları meydana gelen gelişmelerde, Hâfî ve Derviş Ahmed'in tekrar bir araya geldiği görülmektedir.⁵⁰⁶ Ahrâr, Derviş Ahmed'e destek çıkıp Zeynîler'le muarazaya girdiği için hem meşhur olmuş, hem de onların tepkisiyle karşılaşmıştır.⁵⁰⁷ Akâbinde ise hem şöhretten hem de bu tepkilerden uzaklaşmak için Herat'ta bir sene kadar kaldıktan sonra 835/1432'de Taşkent'e dönmüştür.⁵⁰⁸

Ahrâr'ın Zeynîler ile münasebetleri Hâfî'den sonra da devam etmiştir. “*Nefahât*”ta onun Hâfî'nin önemli halîfelerinden Abdülmü'tî ile de görüşmelerde bulunduğu bilgisi yer almaktadır.⁵⁰⁹

Hâfî ile yakın ilişki içerisinde olan Nakşî şeyhlerden birisi de, Gazne yakınlarında Luhûger'in köylerinden Çerh'te dünyaya gelen Ya'kûb-ı Çerhî'dir (ö.851/1447).⁵¹⁰

Uzun müddet Herat Camiî'nde ilim tahsiliyle uğraşan Çerhî'nin ilim için Mısır'a olan yolculuğu Hâfî ile birlikte gerçekleşmiştir.⁵¹¹ Ubeydullah-ı Ahrâr, Hâfî'nin Yakub-ı Çerhî ile olan beraberliğini şöyle anlatmaktadır: “*Mevlânâ Ya'kûb-ı Çerhî Hazretleri, Şeyh Zeynüddîn-i Hâfî Hazretleriyle, (daha önce) Mısır'da beraberlermiş. O devrin âlimlerinden Mevlânâ Şihâbüddin-i Şîrvânî'den feyz almaktalar imiş.*⁵¹² *Aralarında meşreb ve intisâb birliği de varmış. Bir gün Mevlânâ Yakub bu fakîre sordular: “Sen Horasan'da çok*

⁵⁰⁵ Aynı eser, ss.122-124. Bu olayın tüm detay ve sonuçları Derviş Ahmed'e ayırdığımız bölümde anlatıldığı için burada sadece hatırlatmak istiyoruz.

⁵⁰⁶ Lâmiî, *Nefahât*, s.549.

⁵⁰⁷ Ubeydullah-ı Ahrâr, Zeynî müridlerin onunla Herat'ta her karşılaştıklarında “*Derviş Ahmed'e destek çıkan budur*” diyerek onu birbirlerine gösterdiklerini, söyler. Ali Cevdet, *Reşahât*, s.124.

⁵⁰⁸ Ahrâr, döndüğü Taşkent'te dedelerinden kalan küçük bir çiftliği idare etmeye başlayarak rençberlikle meşgul olmaya başlar. Daha sonra bu işlerinde ilerleme kaydederek, orada cami, medrese ve büyük bir hankâh inşa ettirerek manevî görevlerini yerine getirir. Mir Abdülevvel, *Mesmû'ât*, s.106; Algar, Hamid “A Brief History of the Naqshbandî Order” *Naqshbandis*, ed. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, Thierry Zarcone, *Institute Français d'Études Anatoliennes*, İstanbul et les Editions Isis, İstanbul-Paris 1990, s.13. Ayrıca bkz. Tosun, *Bahâeddin Nakşband*, ss.161-162; Haksever, “Yakub-ı Çerhî”, *AÜSBE*, s.78.

⁵⁰⁹ Lâmiî, *Nefahât*, s.553. Ahrâr'ın Abdülmü'tî ile görüşmelerinin detayları Abdülmü'tî'nin anlatıldığı bölümde ele alınmıştır.

⁵¹⁰ Çerhî'nin hayatı eserleri ve tasavvuf düşünceleri için geniş bilgi için bkz. Haksever, “Yakub-ı Çerhî”, *AÜSBE*, ss. 29-281.

⁵¹¹ Ali Cevdet, *Reşahât*, s. 80.

⁵¹² Zeynüddîni Hâfî'nin naklettiğine göre, Mısır ulemâ ve ileri gelenleri “*Füsûs*”u yakmaya karar verdiklerinde Mevlânâ Şihâbüddin Seyrâmî Mısır'a gelmiş, onun Mısır'a geldiğini duyunca Mısır'a gitmişler ve kararlarını aktarmışlardı. Bunun üzerine Seyrâmî “*Ben bu kitabı görmedim. Bir müddet inceledikten sonra görüşümü aktarayım*” demiş ve inceledikten sonra bu kitabı yakmaya sebep olacak bir hususa rastlamadığını belirtmiştir. Mir Abdülevvel, *Mesmû'ât*, s.110; Muhammed Kadî-i Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifin ve Tezkîretü's-Sıddîkîn*, vr. 110a. Ayrıca bkz. Tosun, *Bahâeddin Nakşband*, s. 147; Haksever, “Yakub-ı Çerhî”, *AÜSBE*, s.36

bulundun; Şeyh Zeynüddîn-i Hâfî mürîdlerinin rüyâ ta'birlerinin genellikle doğru çıktığı ve bu ta'birlerle güvenildiği hususu doğru mudur?" "Evet, doğrudur!" diye cevap verir vermez kendinden geçti. Onun, sık sık gaybete daldığı daima görülen şeylerdendi. Elleri bir tarak gibi sakalını kavramış olarak o türlü kendinden geçti ki, mübarek başı göğsüne düştü, sakalından birkaç beyaz kıl da parmaklarında kaldı. Bir saat kadar bu halde kaldılar ve sonra başlarını kaldırıp bir beyit okudular:

“Ben maneviyat güneşinin çocuğuyum ve onun için hep ondan konuşurum;

Ne geceyim, ne de geceye tapanlardanım ki, uykuyu anlatayım”⁵¹³

Bu beyitten, Çerhî'nin, Hâfî'nin rüyâ ta'birine devam etmiş olmasından memnun olmadığı görülmektedir. Ancak Zeynüddîn-i Hâfî'nin meşhur olan yönlerinden birisi de, rüyâlara getirdiği isabetli yorumlar olmuştur. Dinî disiplinler içerisinde tasavvuf, rüyâ yorumuyla daha çok ilgilenmiştir. Yapılan bu yorumlarla kişinin mevcut manevî halleri tespit edilerek, o kişinin kendisini olgunlaştırması için gerekli tavsiyeler yapılmıştır.⁵¹⁴

Nakşîlerle Zeynîler arasındaki görüş ayrılığı, sadece Nakşîler'in rüyâ ta'birine fazla önem vermemesinden ibaret değildi. Örneğin, “*vahdet-i vücûd*” konusunda yukarıda da ifade edildiği üzere, Hâfî kesin tavrıyla Nakşîlerden farklı bir tutum sergilemekteydi.⁵¹⁵ Kübrevî Şeyhi Bahâeddin Ömer (ö.857/1453) gibi, Hâfî de Hind yogilerinin bir uygulaması olarak gördükleri habs-i nefese karşı iken, Nakşîler bu uygulamadan taraftı.⁵¹⁶ Zikir konusunda da

⁵¹³ Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s.251; Ali Cevdet, *Reşahât*, ss.80-81; Kufralı, Kasım, “Nakşbendiliğin Kuruluş ve Yayılışı”, *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü*, (Doktora Tezi, T337), İstanbul 1949, ss.49-51.

⁵¹⁴ Tezimizin II. bölümündeki rüyâ kısmında, Hâfî'nin rüyâlara getirdiği bazı yorumlardan örnekler sunulmuştur.

⁵¹⁵ Müceddidiyye dönemi öncesinde Nakşbendî şeyhlerin genellikle vahdet-i vücûd düşüncesini benimsedikleri görülür. Ancak Abdülhâlik Gucdevânî ile başlayan Hâcegân dönemi için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Gucdevânî'den Bahâeddin Nakşbend'e kadar geçen dönem içindeki meşâyih'in vahdet-i vücûdu benimsemedikleri ve bazılarının Alâüddeve Simnânî'nin (ö.736/1336) tesirinde kaldığı anlaşılmaktadır. Nakşbend'in halifeleri Muhammed Pârsâ ve Alâeddin Attâr ile başlayan dönemde ise meşâyih'in vahdet-i vücûdu benimsedikleri görülmektedir. Bu yeni dönem Ahmed Sirhindî'ye (ö.1034/1624) kadar devam etmiştir. Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, s. 351.

⁵¹⁶ Kübrevî Şeyhi, habs-i nefesi hiçbir tarikat şeyhinin tavsiye etmediğini bunun Hind Yogileri'nin bir uygulaması olduğu itirazında bulunmuş, Alâeddin Attâr'ın torunu Yûsuf Attâr da Bahâeddin Nakşbend ile halifelerinin bu usûlü tavsiye ettiğini söyleyerek ona cevap vermiştir. Açıkbaş Mahmûd Efendi, *Risâle-i Nûrbahşiyye*, Süleymaniye Ktp., H. Hayri, H. Abdullah, kyt. no: 146, vr. 112b-114b; Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, s. 303.

Nakşîler bazı istisnalar olmakla birlikte genel prensip olarak hafî zikri benimserken⁵¹⁷, Zeynîler daha çok cehrî-celî zikri uygulamıştır.⁵¹⁸

Bahâeddin Nakşbend'in (ö.791/1389) Alâeddin Attar'dan (ö.802/1400) sonraki ikinci halîfesi olan Muhammed Pârsâ (ö.822/Ocak 1420) da Zeynüddîn-i Hâfî ile temas halinde olan sûfîlerdendir.⁵¹⁹

İlim için birçok seyahat yapan Muhammed Pârsâ, Muharrem 822/1419'da oğlu Ebû Nasr Mahmûd ve bazı ihvânıyla hac için yola çıkmıştır. Bu yolculuğunda, Buhârâ'dan hareketle Nesef, Herat, Tirmiz ve Belh gibi şehirlere uğrayarak pek çok âlim ve şeyh ile görüşmüştür.⁵²⁰

Pârsâ, 822/Ocak 1420'de ikinci haclarını ifâ ettikten sonra rahatsızlığı üzerine vedâ tavafını mahmil ile yapmak zorunda kalmıştır. Sonra Medine-i Münevvere'ye kavuşmak üzere yola çıkıp birçok beşâretlerle dolu bir yolculuktan sonra orada vefat etmiştir.⁵²¹

Zeynüddîn-i Hâfî, Mısır'dan beyaz bir taş getirerek Muhammed Pârsâ'nın kabrine dikmiştir. Kabrin XVIII. yüzyılda hâlâ o taş sayesinde tanındığı söylenmektedir.⁵²² Hâfî'nin bu davranışı, onun Pârsâ ile aralarındaki derin samimiyetin bir ifadesidir.

Hâce Muhammed Pârsâ da, Hâfî hakkında övgü dolu sözler söylemiştir. Onun için mektuplarının birinde, şunları kaydetmiştir: *"Menfaatli ilme ve yücelten amele sahipti. Gönüllerin şifâsı, ilim sahiplerinin en temizlerinden ve bütün herkesin sığınağı idi. Sünnet bayrağının sancaktarı ve bid'at sapıklarının kovucusu idi. Hakikat yollarının yolcusu, şer'at ve tarikat yolcularının sâliki ve ilm-i yakînle insanları Allah Subhanehu'ya çağıran efendimiz, büyüğümüz Mevlânâ Zeynüddîn'dir."*⁵²³ Bu sözler, Pârsâ'nın Hâfî'ye, ilim ve hakikat

⁵¹⁷ Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, s. 301.

⁵¹⁸ Örneğin bkz. Manz, Timurid, s. 210. Zeyniyye'de zikrin icrâ metoduyla ilgili geniş bilgi, onun tasavvufî düşüncelerinin yer aldığı bölümde verilecektir.

⁵¹⁹ Hâce Muhammed Pârsâ, *Tevhide Giriş*, ter. Hasan Kamil Yılmaz, yay. Erkam Yayınları, İstanbul 1988, s.5; Ali Cevdet, *Reşahât*, s.66.

⁵²⁰ Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s.245; Muhammed Pârsâ, *Tevhide Giriş*, s.6; Ali Cevdet, *Reşahât*, s. 72. Şeyhin ilk hacca gidişi ise şeyhi Bahâeddin Nakşbend ile olmuştur. Ali Cevdet, *Reşahât*, s. 64.

⁵²¹ Muhammed Pârsâ, *Tevhide Giriş*, s.7.

⁵²² Lamiî, *Nefahât*, s.433; Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s.247; Ali Cevdet, *Reşahât*, s.73; Mecdî, *Şekâik*, s. 269; Oğuz, Muhammed İhsan, *Arifler Silsilesi*, Oğuz Yay., İstanbul 1997, c.II, s.267, 568; Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, s.122; Norris, *Mir'at*, s. 59.

⁵²³ Lamiî, *a.g.e.*, s.547; Harîrîzâde, *Tibyân*, vr. 103a; Norris, *Mir'at*, s. 59.

yolundaki özellikle de sünnete bağlılığı ve bid'atlarla savaşındaki takdirlerini ifade etmektedir.

Hâfî de Pârsa'yı, ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebini, ulemâ ve büyüklerin nakillerini toplayarak hazırladığı eseriyle savunmasından dolayı, “*Avâm ve havâssın mürşîdi, şeyhülislâm, ulemânın önderi ve evliyânın zübdesi*”⁵²⁴ sözleriyle övmektedir.

Ayrıca Muhammed Pârsâ'nın Herat'a geldiğinde Hâfî'yi ziyaret ettiği bilgisi de kaynaklarda yer almaktadır.⁵²⁵

Yukarıda Muhammed Pârsâ'nın Hâfî için kullanmış olduğu övgü dolu sözlerin benzerlerini diğer birçok mutasavvıf ve âlimler de kullanmıştır.⁵²⁶ Burada, bu sözleri söyleyenlerin, Hâfî'nin ilmî seviyesini, sünnete bağlılığını ve bid'atlara karşı vermiş olduğu mücadeleyi ifade etmekte aynı noktada buluşmuş olduklarını görmek mümkündür.

Yine bir nakşî şeyhi olan Nizâmüddin Hâmûş (ö.853/1449)'un da, bir kısım rüyâların yorumunu mürîdleri vasıtasıyla Zeynüddîn-i Hâfî'den isteyerek onunla görüştüğü nakledilmektedir.⁵²⁷

E- ZEYNUDDÎN-İ HÂFÎ'NİN VEFÂTI

Hâfî'nin son zamanlarında, kendisine gelen manevî bir hâlin etkisinde kaldığı, bundan dolayı üç gün üç gece tamamen kendinden geçmenin vâki' olduğu nakledilir. Hâfî bu baygınlıktan kurtulup kendine geldiğinde, bir seneye yakın bir zaman sessizlik dönemi geçirmiştir. Bu dönem içerisindeyken az konuştuğu nakledilir.⁵²⁸

Zeynüddîn-i Hâfî 838/1435,⁵²⁹ yılının Şevvâl ayının ikinci günü,⁵³⁰ 1 Mayıs'ta⁵³¹ Pazar gecesi 81 yaşında iken, hayatının önemli bir kısmını geçirdiği Herat'ta vefat etmiştir.⁵³²

⁵²⁴ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, İsmihan Sultan Kol., vr. 63b; Hacı Mahmûd Efendi Kol., vr. 37b.

⁵²⁵ Sıddîkî, Muhammed Âlim, *Lemehât min Nefahâti'l-Kuds*, yay. Muhammed Nezâr Râncâh, Lahor 1986, s. 234; Tosun, *Bahâeddin Nakşband*, s.388.

⁵²⁶ Örneğin; Sadeddin-i Kaşgarî, Zeynüddîn-i Hâfî'yi derin şerîat kâidelerine göre hareket etmekteki titizliğinden dolayı övmektedir. Bkz. Ali Cevdet, *Reşahât*, s.142.

⁵²⁷ Lâmiî, *Nefahât*, s.442; Ali Cevdet *Reşahât*, s.142.

⁵²⁸ Lâmiî, *a.g.e.*, s.549.

⁵²⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, “*Hediyyetü'l-Ârifin*” adlı eserinde sehven doğum tarihini 777/1375-76, ölüm tarihini ise 852/1448-49 olarak vermiştir. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin*, c.II, s.197.

Hâfî vefatının ardından, ilk olarak Malin'e defnedilmiştir. Daha sonra nâşî önce Dervişâbad'a oradan da Horasan'ın Herat Vilayetine bağlı Masla namıyla bilinen mahalleye (Iydgâh-ı Herat) nakledilmiş ve mezarının yanında büyük bir imârethâne yapılmıştır.⁵³³ Hâfî'nin türbesi, tam olarak Iydgâh denilen ziyaretgâhın güneyinde kalmaktadır. Bahâeddin Ömer'in (ö.857/1453) türbesi ise mezkûr mahallin kuzeyindedir. Daha sonraları Timur (ö.17 Şaban 807/18 Şubat 1405)'un torunlarından Mirza Sultan Ebû Said (ö.873/1469) Zeynüddîn-i Hâfî'nin bu türbesini genişleterek tamamlamıştır.⁵³⁴

Esfezârî, Herat'ta 838/1435 yılının Cemaziyel-Receb aylarında büyük bir salgın hastalığın ortaya çıktığını söylemektedir.⁵³⁵ Bu hastalıkta binlerce Heratlı hayatını kaybetmiştir. Hâfî'nin de bu büyük veba salgının olduğu tarihlerde vefat etmesi Peter Christensen'in iddiasını desteklemektedir. Zira o, Zeynüddîn-i Hâfî'yi de bu hastalığın kurbanları arasında görerek onun (muhtemelen salgından sonraki) Cuma Namazından sonra sadece iki gün daha yaşadığına dikkat çekmektedir. Yine o, bu kısa süreli hastalığın içeriğinin zatürre olduğunu iddia ederek, vebânın daha fazla yayılmaması için Herat'ın karantinaya alındığını söylemektedir.⁵³⁶

⁵³⁰ Hâfî'nin, Abdullatif-i Kudsî'ye yazdığı icâzetin sonunda ve "Menhec" in İsmihan Sultan Nüşhası'nda müstensihler tarafından ölüm tarihi Şevval ayının ikinci günü değil, ikinci gecesi olarak verilmektedir. Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, İsmihan Sultan Kol., kyt. no: 283, vr. 77b; *İcâzetnâme-i Kudsî*, vr.31b.

⁵³¹ Bandırmalizâde, Ahmed Münib, *Mir'âtu't-Turûk*, Dersâdet 1306, s.29; Manz, *Timurid*, s. 16.

⁵³² Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, c.IX, s.262; Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s.318; es-Sünbülî, Mehmed Sâmî', *Esmâr-ı Esrâr*, Meârif Nezâreti'in izniyle Cemâl Efendi Matbaası'nda basılmış, Bâb-ı Âlî 1316/1900, s.24; Vassâf, *a.g.e.*, c.I, s.269; Kissling, *Zejnîje-Orden*, s. 151; Gibb, *History of Ottoman Poetry*, c.II, s. 139; Manz, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, s. Önsöz'den; Akdeniz, Kemal, *Tasavvuf ve Ma'rifetullah*, İstanbul 1985, s.100.

⁵³³ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, İsmihan Sultan Kol., vr. 77b; Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s.318; Lâmiî, *Nefahât*, s.550; Mecdî, *Şekâik*, s.92; Emir Seyyid Abdullah, *Mezârât-ı Herat*, s.89; Bandırmalizâde, *Mir'âtu't-Turûk*, s.29; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c.I, s.269; Kissling, *Zejnîje-Orden*, s. 151;

⁵³⁴ Togan, "Herat", *İA*, c.V/I, s. 438.

⁵³⁵ Esfezârî, Muinüddin Muhammed Zemçî, *Ravzatu'l-Cennât fi Evsâf-i Medîneti'l-Herât*, thk. İmam Seyyid Muhammed Kazım, yay. Danişgâh-ı Tahrân, Tahrân 1338-39, c.II, ss. 92-94.

⁵³⁶ Peter Christensen, *The Decline of Iranshahr: Irrigation and Environments in the History of the Middle East 500 B. C. to A. D. 1500*, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, s. 219. Bu hastalığın boyutları ve mücadelesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. aynı yer.

F- ZEYNIYYE’NİN SİLSİLESİ

İsmi kurucusu Zeynüddîn-i Hâfî’den alan Zeyniyye Tarîkatı, Sühreverdiyye’nin bir koludur.⁵³⁷ Ancak bu tarîkatı, silsilelerindeki bağlantılarından dolayı Sühreverdiyye ve Rifâiyye Tarîkatlarını câmi’ bir tarîkat⁵³⁸ olarak görenler olduğu gibi, Halvetîliğin bir şubesi olarak görenler de olmuştur.⁵³⁹

Zeyniyye silsilesinin genelde Cüneyd-i Bağdâdî vasıtasıyla Hz. Ali’ye ulaşan silsilesi verilse de, Zeyniyye Tarîkatı dört halîfeye de ulaşan ender Tarîkatlardandır.⁵⁴⁰ Silsiledeki bu çeşitlilik, Zeyniyye’nin çok zengin feyz kaynakları tarafından beslendiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Şimdi yukarıda bahsettiğimiz silsilelerin detaylarını verelim. Zeyniyye’nin silsilelerini başta Zeynüddîn-i Hâfî’nin kendi eserleri olmak üzere birçok tasavvufî kaynağa

⁵³⁷ Zeynüddîn-i Hâfî’yi Sühreverdî Tarîkatı’nın kurucusu Şihâbüddin Ömer Sühreverdî’ye bağlayan silsilenin yer aldığı kaynakların bir kısmı şunlardır: Hâfî, *Reyhânu’l-Kulûb*, vr. 14a-b; *el-Vasâya’l-Kudsiyye*, Köprülü Kol., vr. 24b- 25a, “*Silsiletü’t-Tarîk ve Lübsü’l-Hırka ve’l-Musâfaha*”, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Ahmed Kol., kyt. no: 243, vr. 2a; Lâmiî, *Nefahât*, ss.551, 561-562; Taşköprizâde, *Şekâik*, s.68; Atâî, *Hâdâiku’l-Hakâik fî Tekmileti’ş-Şekâik*, c.II, s.63; Safâyî, *Manzûme-i Vasâyâ-yı Şeyh Vefâ*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Kol., kyt. no: 2154, vr. 17b-18b; Baldırzâde Mehmed, *Vefeyâtname*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Kol., kyt. no: 1381, vr. 119b-120a; Kuşâşî, Safiyüddin Ahmed, *es-Simtu’l-Mecîd fî Selâsili Ehli’l-Bey’ati ve İlâbâsi’l-Hırkati ve’t-Tasavvufî ve Sülûki Ehli’t-Tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Kol., kyt. no: 1197, vr. 33a-b, 44a; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü’l-Fuâd fî’l-Mebdei ve’l-Meâd*, İstanbul 1288, ss. 140-141; Bursalı İsmail Belîğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, yay. Abdulkerim Abdulkadiroğlu, Ankara trz., ss.105-106 (sayfa kenarlarında); Kemâleddin Harîrîzâde, *Tibyânü Vesâili’l-Hakâik fî Beyânî Selâsili’t-Tarâik*, Süleymaniye Ktp., Fatih Kol., kyt. no: 431, c.II, vr.102b, 107a-b; Ahmed Rif’ât, *Mir’âtü’l-Mekâsîd fî Def’i’l-Mefâsid*, yay. Şahin Kitabevi, İstanbul 1293, s.38-39; es-Sünbülî, *Esmâr-ı Esrâr*, s.24; Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, c.I, s.366; Tabibzâde, *Silsilenâme*, vr. 53-54; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, kyt. no: 2306, c.I, s.263; Öngören, *Zeyniler*, ss. 11-12. Öngören, Zeyniyye’nin tesbit edilebilen ilk silsile kayıtlarının Şeyh Vefâ (ö.896/1491)’nin (Muslihuddin Mustafa) kayıtlarını (bu kaydın bir nüshası, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Ktp., Haksess, kyt. no: 355, vr.16b’de yer almaktadır) esas alan Lâmiî Çelebi (ö.938/1531) ile Şeyh Vefâ’nın müridi Şâir Safâyî tarafından kaydedildiğini, nakletmektedir. Ancak, bizim tesbit ettiğimiz ilk silsile kaydı; yukarıda da kaynağını verdiğimiz gibi, Hâfî’nin “*Reyhânu’l-Kulûb*” adlı eserinde (vr.14a-b) bizzat kendisi tarafından açıklanmalı bir tarzda sunulmaktadır.

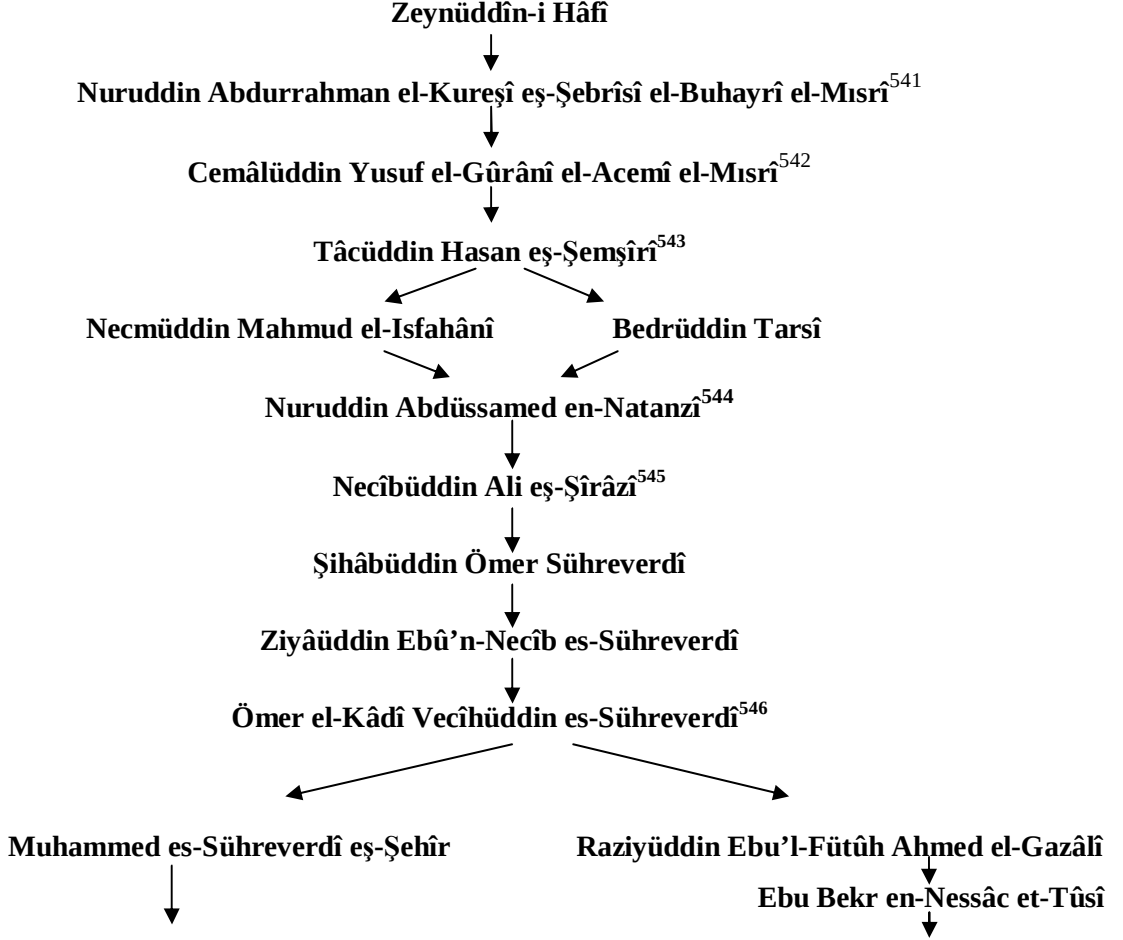
⁵³⁸ Harîrîzâde, *Tibyân*, c.II, vr. 107b; Bandırmalızâde, *Mir’atu’t-Turûk*, s.29; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c.I, s.264.

⁵³⁹ Bu durum, Halvetiyye Tarîkatı’nın önemli kaynaklarından “*Lemezât*”ta, Zeyniyye ricâlinden Abdüllâtîf Mahrûk’un (ö.1009/1600-01) silsilesinin Şihâbüddin Ömer Sühreverdî’nin şeyhi Ebunnecîb Sühreverdî’ye kadar kaydedilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu zat vasıtasıyla Zeyniyye silsilesinin Halvetiyye ile birleştiği yorumu yapılmıştır. Bkz. Hulvî, Mahmud Cemâleddin, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemezât-ı Ulviyye*, yay., Mehmed Serhan Tayşî, İstanbul 1993, s.607. ayrıca bkz. Öngören, *Zeyniler*, ss.13-14.

⁵⁴⁰ Örneğin: Kuşâşî (*Simtû’l-Mecîd*, vr. 44a-b) hem Hz. Ali hem de Hz. Ömer’e ulaşan bir silsile sunarken; Lâmiî (*Nefahât*, s.562) ve Ahmed Rif’ât (*Mir’âtü’l-Mekâsîd*, s.39) Hz. Ebû Bekir’e ulaşan bir silsile vermektedir.

görebiliriz. Öncelikle burada, Hâfî'nin **“Reyhânü'l-Kulûb”** adlı eserinde bizzat kendisinin verdiği, Hz. Ali (r.a.)'ye iki kanaldan ulaşan silsileyi vermek istiyoruz.

Zeynüddîn-i Hâfî'nin Hz. Ali'ye Ulaşan Silsilesi



⁵⁴¹ “Yâdigâr-ı Şemsi”de (s.366) ve “Güldeste-i Riyâz-ı İrfân”da (s.105) bu isim “Abdurrahman Serahsî” şeklinde verilmiştir.

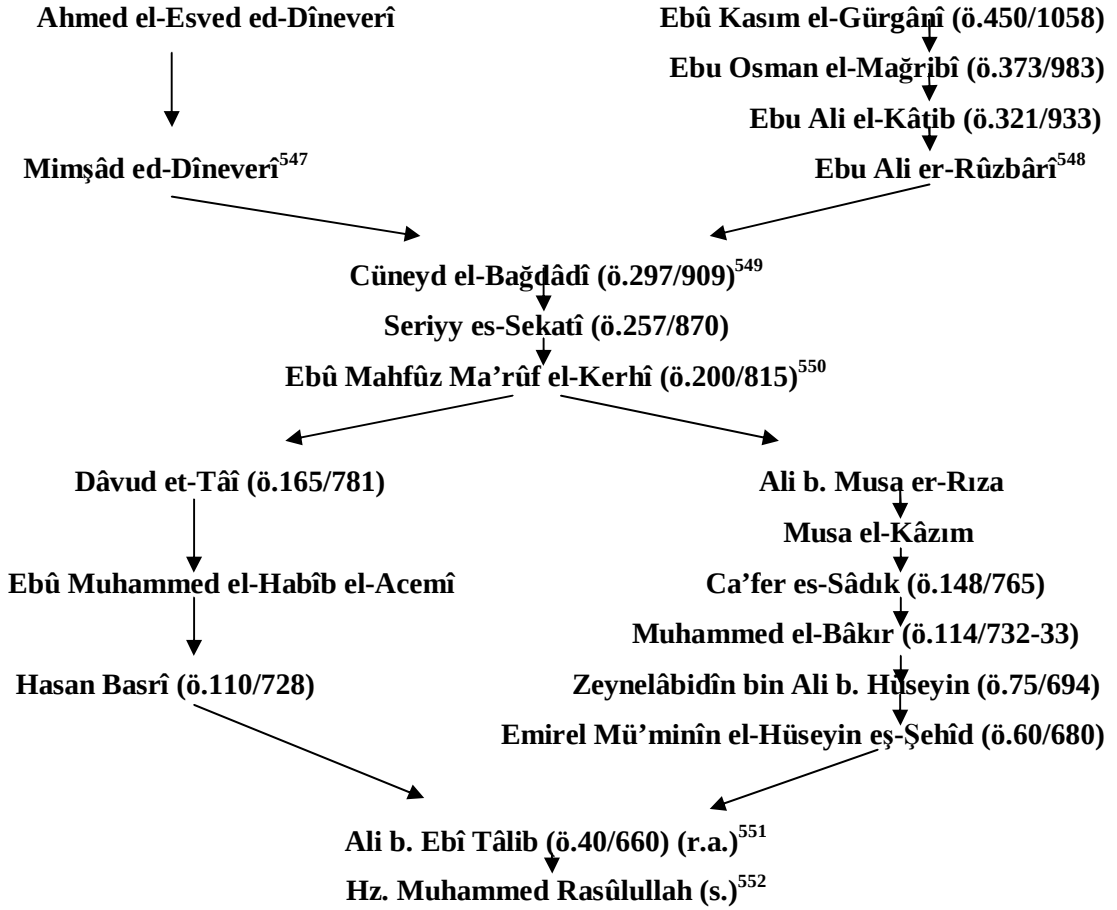
⁵⁴² Bu şeyh “Yâdigâr-ı Şemsi”de geçmemektedir. Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsi*, s.366. “Güldeste-i Riyâz-ı İrfân”da ise “Abdurrahman Serahsî” olarak geçmektedir. İsmail Belig, *Güldeste-i Riyaz-ı İrfan*, s.105.

⁵⁴³ Hâfî, Hasan eş-Şemşîrî'nin şeyhi İsfahânî'nin dışında, Bedrüddîn-i Tarsî'den de icâzetli olduğunu söyleyerek bu ikisinin (İsfahânî ve Tarsî) de Nuruddîn Abdüssamed en-Natanzî'nin halîfesi olduğunu belirtmektedir. Hâfî, *Reyhânü'l-Kulûb*, vr. 14a. Ayrıca, *Esmâr-ı Esrâr*'da (s.24) bu isim “Hüseyn Hüsameddin” şeklinde geçmektedir.

⁵⁴⁴ Bu isim ise *Yâdigâr-ı Şemsi*'de (s.366), *Güldeste-i Riyaz-ı İrfan*'da (s.105) ve *Esmâr-ı Esrâr*'da (s.24) Nuruddîn Natanzî olarak geçmektedir. Ayrıca bu isim Hâfî'nin “*Vasâyâ*” adlı eserindeki müstensih tarafından verilen silsilede yer almamaktadır. Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Köprülü Kol., vr. 24b- 25a.

⁵⁴⁵ “*Nefahât*”ta (ss. 528-529, 534) Necîbüddîn Ali Şîrâzî'nin, Şihâbüddîn Sühreverdî'nin halîfesi olduğu ve Nuruddîn Natanzî'nin de Necîbüddîn Ali'nin yanında yetiştiği bilgisi yer almasına rağmen, bazı silsile kaynaklarında gösterilmemiştir. Örneğin bkz. Hâfî, *Silsiletü't-Tarîk*, vr. 2a; *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Köprülü Kol., vr. 24b- 25a. (Buradaki silsileler Hâfî tarafından değil müstensih tarafından yazılmıştır. Çünkü silsileler Hâfî'den sonrasını da göstermektedir).

⁵⁴⁶ *Silsiletü't-Tarîk*'te (vr. 2a) Muhammed es-Sühreverdî ile başlayan ikinci kol yer almamaktadır.



Kissling, Zeyniyye silsilesinin Seriyy es-Sakatî ve Ma'rûf el-Kerhî'den sonra Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Musa el-Kazım ve Ali Rıza adlı, yani imamlıkta Hz. Ali'nin dördüncü, beşinci, altıncı, yedinci ve sekizinci halefleri olan imamları içermesini dikkat çekici bulmaktadır. Çünkü ona göre; bu durumda Zeyniyye Tarîkatı; dinî ve manevî ilimler açısından Halvetiyye, Bayramiyye, hatta belki de Bedrüddin b. Kâdî'nin

⁵⁴⁷ “Mimşâd” ismi “Vasâyâ”nın Köprülü Nüshası’nda “Şimsâd” olarak geçmektedir Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Köprülü Kol., vr. 25a.

⁵⁴⁸ Bu şeyh, *Güldeste-i Riyaz-ı İrfan*’da (s.105) “Zûrbâzî” olarak geçmektedir.

⁵⁴⁹ Hâfî, Ömer Kâdî Vecihüddin es-Sühreverdî’nin, hem babası Muhammed Sühreverdî’den hem de Ebü'l-Fütûh Ahmed Gazâlî’den tarîkat aldığını söylemektedir. Böylelikle silsile ikiye ayrılmaktadır. Ancak o, Mimşâd Dîneverî ve Rûzbârî’nin Cüneyd Bağdâdî’den intisâblı olduğunu söylemekte böylece silsile tekrar birleşmektedir. Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr. 14a.

⁵⁵⁰ Hâfî, Ma'rûf el-Kerhî’nin ilk olarak dayısı Dâvûd et-Tâî’den (ö.165/781) ikinci olarak da Horasan Sultanı olarak tanımladığı Ali b. Musa er-Rıza’dan tarîkatını aldığını belirtmektedir. Silsile bu şekilde tekrar ikiye ayrılmaktadır. Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr. 14a.

⁵⁵¹ Hâfî, Hasan-ı Basrî ve Hz. Hüseyin’in tarîklerinin Hz. Ali’de birleştiğini söylemektedir. Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr. 14b.

⁵⁵² Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr. 14a-b; *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Köprülü Kol., vr. 24b- 25a; Lâmiî, *Nefahât*, s.561; Ataî, *Şekâik*, s.63; Bandırmalızâde, *Mir’atu't-Turûk*, s.29; Ahmed Rif’ât b. İsmail, *Mir’âtü'l-Mekâsîd*, s.39; Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.I, s.269. “Silsiletü't-Tarîk”te (vr. 2a) Hz. Muhammed (s.)’den sonra Allah Teâlâ’nın ism-i celîli de yer almaktadır.

etrafındaki dervişlerle ve Safeviyye ile akrabalığı bulunmakla erken Osmanlı Devleti'nde umde ilhamlarını İran'dan alan derviş tarikatlarından sayılabilmektedir.⁵⁵³ Görülüyor ki, Kissling'in Hâfî'nin eserleri ve tasavvufî düşüncesi konusunda eksik bilgisi, onu bu şekilde yanlış bir çıkarıma götürmektedir. Hâfî'nin eserlerindeki kuvvetli ehl-i sünnet vurgusu ve Kur'ân ve sünnete bağlılığındaki derin hassasiyeti net olarak ortadadır. Kissling, her ne kadar Hâfî'nin İslam esaslarına ve sünnete uymadaki titizliğini itiraf etse de, Taşköprizâde'nin, Hâfî'nin mürîdlerinde aynı titizliği pek göremediğine dair eleştirisinin etkisinde kalarak bu yorumu yaptığı kanaatine varmaktayız. Zeynüddîn-i Hâfî'nin Doğu İranlı (Herat'lı) olmasının onun dinî ve tasavvufî düşünce sisteminde, en küçük bir şîî tesir oluşturmadığı gibi; eserlerinde (özellikle de “*Menhecû'r-Reşâd*” adlı eserinde) şîî mezheplere karşı büyük bir mücadele verdiği ortadadır.⁵⁵⁴ Ayrıca İran'da şîîliğin yükselişinin m. 1500'lerden sonra olduğu göz önünde tutulursa Kissling'in iddialarının gülünç kaldığı görülür.

Hâfî'nin şeyhi Abdurrahman Nuruddîn Mısırî, Rifâiyye'den İsa Mısırî'ye de intisablı olmasından dolayı Zeyniyye Sühreverdiyye ve Rufâiyye tarikatlarını da cem eder.⁵⁵⁵ Bunu ifade eden silsile şöyledir:



Yukarıdaki silsilenin de gösterdiği gibi; Hâfî'nin şeyhi Nuruddin Abdurrahman Mısırî'nin diğer bir şeyhi de Zahîrüdîn İsa el-Mısırî olduğundan, bu nisbetleri Şeyh Abdüselam Kuleybî ve Ebu'l-Feth İbrahim b. Ömer b. Ebu'l-Ferec Fârûkî Vâsitî vasıtasıyla

⁵⁵³ Kissling, *Zejnîje-Orden*, s.155.

⁵⁵⁴ Hâfî'nin ehl-i sünnete bağlılığını ve şîî fırkalar başta olmak üzer batıl mezheplerle olan mücadelesi tasavvuf düşünceleri bölümünde ele alınmıştır. Detaylı bilgi için ilgili bölüme bakınız.

⁵⁵⁵ Harîrizâde, *Tıbyân*, c.II, vr.107b; Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.I, s.264.

⁵⁵⁶ Harîrizâde, a.g.e., c.II, vr. 59b-60a; Hüseyin Vassaf, a.g.e., c.I, s.264

Seyyid Ahmed Rifâî'ye ulaşır. Bu nedenle Zeyniyye Tarîkatı Sühreverdiyye ve Rifâiyye'yi birleştiren bir tarîkat olarak kabul edilir.⁵⁵⁷

Zeyniyye ricâlinden olan Sâfiyüddin Ahmed Kuşâşî'nin kaydettiği tarîkat silsilesi ise Veysel Karanî vasıtasıyla hem Hz. Ali'ye hem de Hz. Ömer'e ulaşmaktadır. Bu silsilede ayrıca İbrahim b. Edhem de vardır. Cüneyd-i Bağdâdî'den itibaren silsile yukarı doğru şu şekilde devam etmektedir:



Zeyniyye silsileleri içerisinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin bulunmayıp Abdülkâdir Geylânî'nin yer aldığı, Hz. Ebû Bekir'e varan bir silsile daha vardır. Bu silsileye göre Şihâbüddin Sühreverdî'nin şeyhi olan Ebu'n-Necîb Sühreverdî, Kâdiriyye'nin kurucusu Abdülkâdir'den hilâfet almıştır.⁵⁵⁹

Hâfî, Hz. Peygamber (s.)'e kendisini daha çok yakınlaştıran silsilesini ise “*Silsiletü't-Tarîk*” adlı eserinde şu şekilde açıklar: “Allah bu kuluna, Hz. Resûlullah (s.)'a (daha) yakın bir silsilenin içine dâhil etmekle lütufta bulundu. Zikredilen bu silsile Resûlullah (s.)'a şerefli bir bağlantı ile ulaşan en yakın silsiledir. Şöyle ki, ilk zamanlarımda İskenderiyye'ye (Mısır) giderek yüz seneden fazla ömür süren âlim ve ârif **Şihâbüddin Ahmed el-Gaznevî**'yi sohbet etmek üzere ziyaret ettim. Daha sonra ondan feyiz dolu dersler aldım.

⁵⁵⁷ Harîrîzâde, *a.g.e.*, c.II, vr. 107b; Vassâf, *Sefîne*, c.I, s.264; Bandırmalızâde, *Mir'atu't-Turûk*, s.29.

⁵⁵⁸ Kuşâşî, *es-Simtu'l-Mecîd*, vr. 44a-b. Ayrıca bkz. Öngören, *Zeynîler*, s.13.

⁵⁵⁹ Lâmiî, *Nefahât*, s.562; Safâyî, *Vasâyâ*, vr. 18b; Ahmed Rif'ât, *Mir'âtü'l-Mekâsıd*, s.39.

Onunla musâfaha yaptığım zaman, elimden tutarak dedi ki: “Muhakkak ki ben **Şeyh Ebu el-Abbas Ahmed el-Kûsî** ile musâfaha ettim. O da kesinlikle **Şeyh Ebu Abbas Mülessim** ile musâfaha etti. O da muhakkak **el-Muammer** ile musâfaha yaptı. O da muhakkak **Nebi (s.)** ile musâfaha yaptı.”⁵⁶⁰

Hâfî, İskenderiyye’ye ikinci kez gidişindeki⁵⁶¹ görüşmelerden ise şöyle bahseder: “Bir zaman sonra bir kere daha İskenderiyye’ye gittim. Bunun üzerine, bazı ihvânım beni tarîkattaki **Şeyh Şerif Hasenî**’ye götürdü (O, yüz otuz sene yaşadı). Şerif ile görüştüğüm zaman bana, bu musâfahadaki nisbetin sahih olduğunu zikretti. Ve dedi ki: Muhakkak ki ben **Şeyh Ebu Abbas Ahmed el-Kûsî** ile Kûs şehrinde musâfaha ettim. Ve O da muhakkak eş-Şeyh **Şihabüddin de Ebu Abbas Ahmed el-Mülessim eş-Şerif el-Hasenî** ile Kûs şehrinde musâfaha etti. Ve O da muhakkak **Ebu Abdillah Muammer es-Sahabî (r.a.)** ile Bağdad şehrinde musâfaha etti. O da muhakkak **Nebî (s.)** ile Medine-i Şerife’de Hendek kazıldığı gün musâfaha etti. Allah, onun şerefini arttırsın. Hz. Peygamber (s.), ona şöyle dua etti: “Allah ömür versin Ya Muammer, Allah ömür versin Ya Muammer, Allah ömür versin Ya Muammer” Böylece o 360 sene yaşadı.”⁵⁶²

Hâfî üçüncü kez Mısır’a gidişinde ise Şeyh Şerif Hasenî’nin oğluyla görüşür. Şeyh Şerif’in oğlu, Hâfî’ye babasının musâfahasında diğer bir nisbetin daha olduğunu söyler.⁵⁶³

⁵⁶⁰ “Hâfî, *Silsiletü’t-Tarîk*, vr. 58a-b. Hâfî, daha sonra tekrar İskenderiye’ye vardığı zaman el-Gaznevî’nin yerine geçmiş olan şeyhin yanına giderek, önceki zikredilen şeyhle aralarında cereyan eden olayı anlatır. Bu şeyh de “Evet bu doğrudur.” diyerek, bu nisbeti olduğu gibi doğrular. Hâfî, İskenderiyye’ye üçüncü gidişinde ise tarîkattaki ihvânları onu o zamanki meşihatta olan Şeyh Hasenî’ye götürürler. Hâfî, eş-Şerif Hasenî’ye de aynı nisbetten bahseder. el-Hasenî de bu musâfaha ve nisbetin sahih olduğunu belirtir kendi musâfahasını benzer şekilde şöyle açıklar: “Ben Ebû’l-Abbâs Ahmed el-Kûsî ile Kûs şehrinde musâfaha ettim. O da muhakkak ki Şeyh Şihabüddin Ebû’l-Abbâs Ahmed el-Mülessim eş-Şerif ile Kûs şehrinde musâfah etti. O da muhakkak Ebû Abdillah el-Muammer es-Sahabî (ra) ile Bağdad şehrinde musâfaha etti. O da muhakkak ki Nebî (s.) ile Medine-i Şerif’te Hendek kazıldığı gün musâfaha etti.” Hâfî, *Silsiletü’t-Tarîk*, vr. 58a-b. Sehâvî, Hâfî’nin Ebû’l-Abbâs Kûsî’den, onun Mülessim’den ve onun da Sahabî Muammer ile musâfahası konusundaki rivâyetle ilgili olarak, Hâfî’den sonraki silsilenin terkibinde hasar olduğu, eleştirilmesi ve itimat edilmemesi gerektiği, düşüncesini savunmaktadır. Sehâvî, *ed-Dav’ul-Lâmi*, c.IX, s.260. Ancak şu da var ki; birbirlerinden tarîkat alma ihtimalleri tarihsel açıdan zor görünse de, bu şeyhlerin maneviyât âleminde rûhânî metodla görüşmeleri meşâyihin çokça zikrettiği bir durumdur.

⁵⁶¹ Hâfî, “*Silsiletü’t-Tarîk*” adlı eserinde tarih belirtmeden, İskenderiyye’ye üç kez gidişinden bahsetmektedir. Sehâvî, Hâfî’nin Mısır’a ikinci gidişinin 824/1421 tarihinde gerçekleştiğini söylemektedir (Sehâvî, *ed-Dav’ul-Lâmi*, c.IX, s.261).

⁵⁶² Hâfî, *Silsiletü’t-Tarîk*, vr. 4b- 5a.

⁵⁶³ Bu nisbet şöyledir: “O (Şeyh Şerif Hasenî) muhakkak ki eş-Şeyh Allame Ebu’l-Huseyn Aliyyen el-Hattâb ile Kûs şehrinde musâfaha etti. Onun ömrü 136 sene idi. Ve o muhakkak Şeyh Ebu Abdillah Muhammed es-Sakaleynî ile musâfaha etti ve muhakkak O 360 sene yaşadı. Ve muhakkak O Ebû Abdillah Muammer es-Sahabî (r.a) ile musâfaha etti. Ve o da aynı şekilde 360 sene yaşadı ve O muhakkak Rasulullah (s.) ile Hendek kazılması günü Medine-i Şerife’de musâfaha etti. Allah Resulü (s.) onun için dualar etti. Ve dedi

Zeynîlik Anadolu’da, Hâfî’nin halîfesi Abdüllatif-i Kudsî ile şu silsileden devam etmiştir:



ki: “Ya Muammer kim seninle 6 kez musâfaha ederse (ve yedi kez de denildi) ateş ona dokunmaz. Allah Rasûlü doğru söyledi.” Hâfî, *Silsiletü’l-Tarîk*, vr. 5a.

⁵⁶⁴ Kudsî'nin silsilede devamı olmayan diğer halîfeleri şunlardır: Sinan Ferevî (ö.890/1485), Pîrî Halîfe Hamîdî (ö.864/1460), Aşıkpaşazâde (ö.889/1484'den sonra), Muslihuddin Halîfe (ö.?), Molla Fenârî (ö.834/1431) ve Molla Musannifek'tir (ö.875/1470-71).

⁵⁶⁵ Tâceddin'in silsile şemâsında olmayan diğer halîleleri, Mevlâ Ayas (ö.861/1457), Boyabatlı Şeyh Kemâl (ö.?) ve Süleyman Halife'dir.

⁵⁶⁶ Hacı Halîfe'nin Bolevî dışındaki halîfeleri ise şunlardır: Sadrazam Ali Paşa (ö.905/1499), Alaaddin Ali Fenârî (ö.903/1497 civarı), Muhyiddin Esved (ö.925/1519), Şûca Çelebi (ö.914/1508), Mehmed Efendi (ö.902-03/1497-98), Rüstem Halîfe (ö.917/1511).

⁵⁶⁷ Boluvî'nin, Safiyüddin dışında diğer bir halîfesi de Kuşçu Abdi Çelebi (ö.954/1547)'dir.

⁵⁶⁸ Ahmed Rif'at, *Mir'âtü'l-Mekâsıd*, s. 39. Mir'ât'ta, Şeyh Vefâ'nın silsilesi buraya kadar devam etmektedir. Vefâî Tekke'sinin bundan sonraki silsilesinin devam edip- etmediğine dair bir bilgiye sahip değiliz.

⁵⁶⁹ Tek, bu şeyhin, Hocaẓade Muslihüddin Mustafa (ö.930/1524 civarı) ve Şeyh Ali Sinan (ö.970/1562-63) isminde iki halîfesi olduğunu, silsilenin Tosyalı Nasuh Efendi'ye Muslihüddin Mustafa kanalıyla devam ettiğini belirtmiştir. Bu şeyh ve Kudsi'nin silsilesinde yer alan diğer şeyhler için ayrıca bkz. Tek, *Osmanlılar'da Zeyniyye*, ss. 242-243.

⁵⁷⁰ Nasuh Efendi'nin bir halîfesi de Tireli Mustafa Halîfe'dir (ö.?).

⁵⁷¹ Bu şeyhin silsilede yer vermediğimiz diğer bir halîfesi, Mevlânâ Abdurrahman Mustafa (ö.976/1569)'dır.

⁵⁷² Mehmed Çelebi'nin Abdülaziz Efendi dışında diğer iki halîfesi şunlardır: Abdülvahid b. Süleyman Çelebi (ö.?) ve Abdülgânî Efendi (ö.1020/1611).



G- ZEYİNİYYE’NİN TESİRİNİ KAYBEDİŞİ

Zeynüddîn-i Hâfî’nin Herat’tan başlayarak kısa zamanda Horasan, Hicaz, Suriye, Hindistan gibi, dünyanın birçok yerinde etkinlik kazandırdığı Zeyniyye Tarîkatı Anadolu’da en parlak dönemine Abdullatif-i Kudsî, zamanında ulaşmıştır. Şeyh Muslihüddin İbn-i Vefâ zamanında ise kemal devrini bulmuş ve onun tekkesi birçok mütefekkir Osmanlı âlimlerinin

⁵⁷³ Zeynî silsile buradan itibaren Halvetî ve Kadirî şeyhlerle devam etmiştir.

⁵⁷⁴ Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, s.380.

toplantı yeri olmuştur.⁵⁷⁵ Zeyniyye Tarîkatı, Molla Gürânî'nin de talebesi olan Zeynî Şeyhi Seyyid Velayet (ö.929/1522) devrinden sonra, haiz olduğu önemi kaybetmeye başlamıştır.⁵⁷⁶

Zeyniyye Eğirdir'deki tekkesinde ise en son Burhâneddin Efendi (ö.970/1562-63) zamanında oldukça faal olduktan sonra yavaş yavaş etkisini yitirmiştir. Anadolu'daki Zeyniyye tekkeleri içerisinde en uzun ömürlü olanı, XVIII. Asrın ortalarına kadar devam eden Bursa Dergâhı olmuştur.⁵⁷⁷ Bu dergâh daha sonraları, tarîkatın silsilesini verirken de belirttiğimiz gibi, Halvetî ve Kâdirî gibi tarîkatların hâkimiyetine geçmiştir.

Zeyniyye'nin, kuruluş merkezi olan Herat'ta Hâfî'nin halîfesi Muhammed Tebâdegânî'den sonra, yerine geçen oğlu Şeyh Hamîdüddin (ö.917/1511) tarafından tam temsil edilemediği görülmektedir. Çünkü Şeyh Hamîdüddin, babasından sonra yerine geçtiğinde⁵⁷⁸ henüz zâhir ilimlerini tamamlamıştı.⁵⁷⁹ Ayrıca Mevlânâ Muhammed Arab isminde bir sahtekârı uzun yıllar dergâhta dervişleri arasında tuttuğu nakledilir.⁵⁸⁰ Bütün bu sebepler, Herat'ta tarîkatın etkinliğini yitirmesine sebep olmuştur kanaatindeyiz.

1890'lı yıllarda yapılan bir araştırmaya göre, Zeyniyye'nin Kuzey Afrika ülkelerinden Cezayir'de üç bin kadar müntesibinin olduğunu anlaşılmaktadır.⁵⁸¹ Bu durum, bu coğrafyada, Zeyniyye'nin diğer bölgelerde olduğundan daha uzun süre devam ettiğini göstermesi açısından kayda değerdir.

⁵⁷⁵ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yay., c. I, s. 533. Ancak Şeyh Vefâ'dan sonra yerine geçen Ali Dede'nin (ö.917/1511-12), yirmi sene gibi uzun bir süre bu makâmda kalmasına rağmen etkinliği konusunda çok fazla bilgi kaydedilememiştir. Taşköprizâde, *Şekâik*, s.351; Ahmed Rif'ât, *Mir'âtü'l-Mekâsîd*, s.39.

⁵⁷⁶ Bu konuda, Münih Üni. Öğretim Üyesi Klaus Kreiser "*Türkiye'de Tarîkatların Mevcut Durumu ve Geçmişi Hakkında Notlar*" adlı makalesinde şu fikirleri ileri sürmektedir: "...Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk asırlarında hayli meşhur olan bazı cemâatlerin, yok olmasının sebeplerini bilmiyoruz. Yetkililerin baskısı karşısında, bir başka tarîkat içerisinde erimiş olmaları ihtimalini göz önünde bulundurmanız gerekir. Bakınız. Popoviç, Alexandre- Veinstein, Gilles, *İslam Dünyasında Tarîkatlar*, ter. Osman Türer, yay. Sûf Yayınları, Erzurum 2004, s. 113.

⁵⁷⁷ Öngören, *Zeyniler*, s.197. Bursa'da Zeynî Tarîkatı'nın faaliyetleri için bkz. Tek, *Osmanlılar'da Zeyniyye Kültürü*, ss. 53-75.

⁵⁷⁸ Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s.398.

⁵⁷⁹ Nevâî, *Mecâlisü'n-Nefâis*, haz. Hüseyin Ayan ve dğr., Erzurum 1995, s.132.

⁵⁸⁰ Nevâî, *Mecâlis*'te, Mevlânâ Muhammed Arab'ın saltanat sevdası güttüğü ortaya çıkınca sultan tarafından şehirden sürüldüğünü kaydetmiştir (s.29-30). Ayrıca bkz. Öngören, *Zeyniler*, ss.196-197.

⁵⁸¹ Bilgin, İ. Ethem, "Afrika'da İslam'ın Yayılmasında Tasavvufun Rolü", *İlim ve Sanat Dergisi*, Mayıs/Haziran 1986, sy. VII, s.86; Özköse, Kadir, "Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika'da İslam ve Tasavvuf", *Tasavvuf*, sy. VII, Ankara 2001, ss. 161-162.

Zeyniyye Tarîkatı'nın etkinliğini yitirmesinin sebeplerinden bir kısmını, onun kısa zamanda bu kadar yaygınlaştıran âmillerin ortadan kalkmasında aramak gerekir. Ancak diğer tarîkatların öne çıkması karşısında, Zeyniyye'nin konumunu muhafaza edememesini de göz önünde bulundurmak gerekir.

Zeyniyye'nin diğer tarîkatlarla rekâbetine, ilk defa Zeynüddîn-i Hâfî ile Nakşî şeyhlerden Ubeydullah arasında rastlamaktayız. Hâfî'nin diğer tarîkat mensuplarıyla olan ilişkilerini anlatırken de değindiğimiz gibi, Ahrâr'ın, Hâfî'nin halîfelerinden Derviş Ahmed'e sahip çıkmasıyla, bir rekâbet ortamı oluşmuştu. Ahrâr, bu rekabeti değerlendirirken *“Gençliğimde Zeynüddîn Hâfî ile muâraza ettim ve galip geldim!”* demektedir. Ancak kendisi de daha sonra bu şekilde öne çıkmasından ve Zeynîlerden gelen tepkilerden rahatsız olarak Herat'tan ayrılmıştır.⁵⁸²

Zeyniyye'nin, Anadolu'da da ciddi bir rekâbet ortamıyla karşılaşmıştır. Bu bölgelerdeki Nakşîbendiyye ile Halvetiyye ve Bayrâmiyye'nin yükselişi karşısında, geri planda kalmıştır. Özellikle de XV. asrın son çeyreğinden itibaren meydana gelen bazı olaylar Halvetiyye ve Bayrâmiyye'nin yükselmesini; Zeyniyye'nin ise gerilemesini beraberinde getirmiştir.⁵⁸³

Kissling, Zeyniyye'nin, devrin sultanı I. Selim'in tarîkatların yükselmesine imkân vermemesinin yanı sıra tarîkatların ayakta kalabilme savaşında sönmüş olabileceği görüşündedir. Kissling, bu sebeplere ilaveten, Osmanlı Devleti'nin sünnîleştirme süreci içerisinde Zeyniyye'nin, fazla Farisî davranış tarzları sergilemesinden dolayı tutunamadığını iddia etmektedir. Ancak yine de bu fikirlerin, tahminden öte gitmediğini de ifade etmektedir.⁵⁸⁴ Şunu önemle vurgulamak lazımdır ki; Zeynüddîn-i Hâfî'nin, Doğu İran'a yakın bir bölge olan Herat'ta yaşaması, onun ve tarîkatının Farisî etki altında kaldığını ispatlamayacağı gibi, Zeyniyye'nin, Hz. Ali (r.a.) kanalıyla gelen silsilesi de bu tarîkatın şîî bir sūfî yapılanma içerisinde olduğunu ispatlamaz. Kesin olan bir durum var ki; o da Zeynüddîn-i Hâfî'nin sūfîlerce meşhur bir ehl-i sünnet savunucusu olduğu ve başta şîa mezhepleri olmak üzere, ehl-i sünnet dışında kalan her türlü dinî ve tasavvufî oluşuma karşı

⁵⁸² Bu olayların detayları için *“Derviş Ahmed Semerkandî”* ve *“Hâfî”* nin diğer tarîkat mensuplarıyla münasebetlerinin anlatıldığı bölümlere bakılabilir.

⁵⁸³ Bu olayların detayları için bkz. Öngören, *Zeynîler*, ss. 199-201. Öngören, ayrıca Zeyniyye'nin, muhtemelen bazı tasavvufî düşünce ve prensipleri sebebiyle de medrese çevrelerinin desteğini yitirmiş olabileceğini ve bundan dolayı da ilmiye mensuplarının Nakşîbendiyye'ye yönelmesine sebep olduğunu söylemektedir.

⁵⁸⁴ Kissling, *Zejnîje-Orden*, s. 179.

tavizsiz bir mücadele sürdürdügüdür.⁵⁸⁵ Öyleyse sağlam sünnî temelleri olan bir tarîkatın kayboluş sebeplerine böyle bir gerekçe eklemek bilgisizlikten veya artniyetten kaynaklanan tutarsızlık ve çelişki olacaktır.

Zeyniye Tarîkatı'nın Anadolu'da zamanla popularitesini yitirmiş olmasının bir sebebi de, diğer derviş topluluklarının rekabetinin yanı sıra, tarîkatın bânîsi Zeynüddîn-i Hâfî'nin yetmiş dokuz yıllık hayatı süresince, Osmanlı Devleti topraklarına ayak basmadığı ve oralarda, sadece müridleri üzerinden sesini duyurduğu gerçeğinden kaynaklanmış olsa gerektir.⁵⁸⁶

Zeyniye tarîkatı Anadolu'daki inkişâfî dönemlerinde, dallanmalara ayrılmadan varlığını devam ettirmiştir. Kissling'e göre bir tarîkatın farklı kollara ayrılmamasının iki sebebi vardır. Ya güçlü bir bünyeye sahip bulunmasından, ya da tarîkat şahsiyetlerinin zayıf veya mensuplarının az olmasındandır. Ona göre, Zeyniyye'nin Kanuni'den sonra, hemen hemen önemli sayılabilecek şeyhleri bulunmadığından, özgüçle inkişâf edemediği sonucuna varılabilir. Kissling, Zeyniye Tarîkatı'nın, tarîkatların yasak edildiği 1925 yılına kadar, varlığını sürdürmesine rağmen alenen ayin, zikir vs. yapan tarîkatların listesinde yer almadığını savunur.⁵⁸⁷

Neticede, Zeyniye Tarîkatı Anadolu'da XVI. yüzyılın ortalarında inkıraza uğrayarak, başka tarîkatların bünyesinde eriyip kaybolmuştur.⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ Hâfî'nin sünnet anlayışı ve bâtil mezheplerle mücadelesi, tasavvuf düşüncelerinin yer aldığı bölümde ele alınmıştır. Bu konuda detaylı bilgi için oraya bakılabilir. Zaten Hâfî'nin, tasavvuf dünyasında çok meşhur olmasının ve ilmiye sınıfının bu tarîkata yoğun rağbetinin sebeplerinden birisi de onun bu hususiyetidir.

⁵⁸⁶ Kissling, *Zejnîje-Orden*, s.149.

⁵⁸⁷ Kissling, *Zejnîje-Orden*, s.166.

⁵⁸⁸ Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, TTK, Ankara Ocak 2005, ss. 237-238.

İKİNCİ BÖLÜM

ZEYNUDDİN-İ HÂFÎ'NİN TASAVVUFÎ DÜŞÜNCELERİ

Hâfî'nin eserlerinde yer alan tasavvufî düşünceleri çok geniş bir yelpazeye dağılmış durumdadır. Öyle ki onda, rüyâ yorumundan rü'yetullah'a kadar her konunun tasavvufî bir yorumunu bulmak mümkündür. Hâfî, ümmetin itibar ettiğini ve tarîkat büyüklerinin tafsilatla anlattığını söylediği, Ebû Bekir b. Ebû İshak Kelâbâzî (ö.380/990)'nin *“Taarruf der Mezheb-i Tasavvuf”* adlı kitabını tavsiye etmektedir.⁵⁸⁹ O, tasavvufî düşüncelerini binâ ederken, Şihâbüddin-i Sühreverdî (539/1144-632/1234)'nin âdâb konusunda *“Âvârifü'l-Meârif”*⁵⁹⁰ ve ehl-i sünnet inançları konusunda *“İ'lâmü'-Hüdâ”*⁵⁹¹ adlı eserlerinden esinlendiğini değişik vesilelerle ifade etmektedir.⁵⁹² Onun referansları arasında gösterilebilecek diğer bir eser de, Heratlı Abdullah-ı Herevî (396/1006-481/1089)'nin kaleme aldığı *“Menâzilü's-Sâirîn”*⁵⁹³ adlı eseridir. Hâfî'nin hem *“Âvârifü'l-Meârif”* hem de *“Menâzilü's-Sâirîn”* için yazılmış şerhleri bulunmaktadır.⁵⁹⁴ Bu durum, onun bu eserlere verdiği önemi ve tasavvuf düşüncelerinin teşekkülünde bu eserleri ne derece dikkate aldığını göstermesi açısından kayda değerdir. Hâfî, yukarıda isimlerini saydıklarımız dışında da çok sayıda sûfînin tasavvufî

⁵⁸⁹ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 8b.

⁵⁹⁰ Bu eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Uludağ, Süleyman, “Avârifü'l-Meârif”, *DİA*, c. IV, ss.109-110.

⁵⁹¹ Eserin tam adı: *“İ'lâmü'l-Hüdâ ve Akîdetü Erbâbi't-Tükâ”*dır. Müellifin mukaddimede Mekke'de yazdığını belirttiği bu eser, tasavvuf ve ilm-i kelâma dair on bölümden oluşmaktadır. Bu eserin bir nüshası için bkz. Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî Kol., kyt. no: 210, vr. 49b-71a.

⁵⁹² Örneğin; Hâfî, Merzifonî'ye verdiği icâzetnâmede, bu iki eserin dışında İmam Nevevî'nin (ö.676/1277) *“Erbâin”*ini ve kendisine ait olan *“Vasâyâ”* ve *“Menhec”* adlı eserleri bizzat okuttuğunu söylemektedir. Hâfî, *İcazetname-i Merzifonî*, vr. 2a.

⁵⁹³ Herevî ve *“Menâzilü's-Sâirîn”* adlı eseriyle ve bu esere yapılan diğer şerhlerle ilgili bilgi için bkz: Damar, Abdullah, “Abdullah Herevî ve Menâzilü's-Sâirîn”, *Tasavvuf*, sy. XVIII, Ocak-Haziran 2007, ss. 321-334.

⁵⁹⁴ Hâfî'nin *“Âvârif”* için *“Hâşiye fi't-Tasavvuf”* adlı bir şerh; *“Menâzil”* için de *“Şerhu Menâzli's-Sâirîn”* adlı bir şerh yazmıştır. Bu şerhler hakkında detaylı bilgi için, eserleri bölümüne bakılabilir.

görüşlerine eserlerinde yer vermektedir.⁵⁹⁵ Kısaca ifade etmek gerekirse; Hâfî'nin isimlerini verdiği bu sûfîlerden kuvvetle etkilenmiş olduğu görülüyor.

Hâfî, düşüncelerinde tesis ettiği Kur'ân ve sünnet çizgisine sadakatiyle devrinde meşhur olmuş bir mutasavvıftır. Araştırmalarımız neticesinde, onun, nasslar açısından, izah etmekte çok fazla zorlanılacak bir yoruma eserlerinde yer vermediği kanaati, tarafımızda hâsıl olmuştur. Çünkü o bütün fikirlerinin Kur'ân ve sünnet ölçüsüne vurulmadan alınmamasını istemektedir.⁵⁹⁶

Müellifin, tasavvufî düşüncelerini ele almadan önce onun, sûfî ve tasavvuf terimlerine yüklediği mânâyı izah etmenin daha uygun ve faydalı olacağı kanısındayız.

A-SÛFÎ KELİMESİNİN KÖKENİ

Sûfî kelimesinin kökeni hakkında çok farklı yorumlar mevcuttur.⁵⁹⁷ Hâfî, bu yorumlardan ikisi üzerinde önemle durmaktadır. Bunlardan birincisi; “*sûfî*”nin “*sûf*”tan inşikak ettiği fikridir.⁵⁹⁸ Hâfî bu fikrini şu sözlerle ifade etmektedir: “*Biz sâlikleri, burada ve*

⁵⁹⁵ Hâfî, bahis mevzu oldukça, referanslar vermektedir. Örneğin; tasavvufta Kur'ân ve sünnete uymanın önemini anlatırken bu konuyla ilgili olarak “*Şerîatin reddettiği her şey zındıkadır.*” düşüncesini nakletmekte ve bu düşüncenin yer aldığı eserlere örnek olarak, Ebu'n-Necîb Sühreverdî'nin (ö.563/1167) “*Kitâbü'l-İlm*”ini, Abdülkâdir-i Hanbelî (Geylânî) (471/1078-561/1166)'nin “*Fütûhü'l-Gayb*”ini... referans göstermektedir. Bkz. Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 29b.

⁵⁹⁶ Hâfî “*Menhecü'r-Reşâd*” adlı eserinde; “*Bu eserde okuyucular tarafından herhangi bir sapıklık okunursa, o sizin can düşmanınızdır.*” diyerek hem eserlerinin Kur'ân ve sünnet çizgisine uygunluğundaki kesin kararlılığını ortaya koymakta, hem de istikâmetten ayrılmış fikirlere olan tepkisini göstermektedir. Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 5a-b. Tasavvufta Kur'ân ve sünnetin yeri ve önemi ileride müstakil bir başlık altında ele alınacaktır.

⁵⁹⁷ Sûfî kelimesinin kökeni konusuna, klasik tasavvufî eserler başta olmak üzere birçok tasavvuf kitabında yer verilmiştir. Ancak kısaca ifade etmek gerekirse, bu terimin hangi kelimeden türediği hakkında yapılan yorumlar şu şekilde maddelendirilebilir: 1- Hz. Peygamber (s.) zamanında Medine'de mescidin sedirinde oturan “*Ehl-i Suffe*”den; 2- Ön safta olanlar anlamına gelen “*Saff-ı evvel*”den; 3- Mudar Kabilesinden bir soyun adı olan “*Benu's-Sûfa*”dan; 4- Saf ve duru soydan gelen mânâsını ifade eden “*safevî*”den; 5- Bir yanda olmak, yüz çevirmek manasına gelen “*savf*”dan; 6- Yunanca'da hikmet manasına gelen “*sofos-sophia*”dan; 7- Yün manasına gelen “*suf*”tan türemiştir. Bkz. Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İshak Buhârî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, yay. Matbaa-i Saâdet, Mısır 1352-1933, ss. 5-10; Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1982, ss.111-112; Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâle*, yay. Matbaatü Âmireti's-Şerefiyye, Mısır 1318, ss.149-151; İhsan İlâhî Zahîr, Neşir, *et-Tasavvuf Menşe' ve'l-Mesâdir*, İdaretü Tercümânî's-Sünneti, Lahor- Pakistan 1986, ss. 20-35. Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ma'rifet Yay., İstanbul 1981, ss. 24-27; Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üni. İla. Fak. Yay., Ankara 1991, s. 5; Derin, Süleyman, “The Origin of Term Sûfî”, *Tasavvuf*, Ankara 2000, sy: IV, ss. 107- 114.

⁵⁹⁸ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 16a. “*Sûfî*” kelimesinin yün mânâsında “*sûf*”tan geldiği konusunda hemen hemen herkes birleşmiştir. Renksiz ve kaba yünden yapılmış elbise giymek o devirlerde günahlardan pişmanlık duymak için bir alametti. Muhâsibî (ö. 243/857)'ye göre; yün elbise kibri örten tevazu

bundan önceki yerlerde, sūfî olarak isimlendirdik. Çünkü o, sūf'tan türemiş bir isimdir.⁵⁹⁹ Hâfî'nin üzerinde durduğu diğer bir görüş ise bu ismin aslında, “Nebî (s.)'nin, dünyadan ve âhiretten Allahu Teâlâ'ya yönelen fukarâ ashâbından alındığı”⁶⁰⁰ düşüncesidir.

Hâfî, Ebu Hamza el-Horasanî (ö.290/902)'den yaptığı bir rivâyette, ona sūfînin kim olduğunun sorulduğunu, onun da cevabında “*Saf olan, günahlardan uzak duran, şerîat karşısı iş görmeyen kişi*” şeklinde bir söz söylediğini nakletmektedir.⁶⁰¹ Yani Bîşr-i Hâfî (ö.227/841)'nin dediği gibi; sūfî, Allah için kalbini sâf hâle getirmiş olan kişidir.⁶⁰²

Sūfîden müştak olan tasavvufun, hemen hemen her sūfî tarafından yaşanan hâle göre ayrı bir tarifi yapılmıştır. Örneğin Ebu Amr b. Necid (ö.?)'e tasavvufun mahiyeti sorulduğunda cevap olarak, “*Sabretmek ve nefsi kollamak, kulluk etmek ve aslında her şeyde şerîata uygun bir şekilde tarîkata uymak.*” olduğunu söyler.⁶⁰³

Sūfîler, tasavvufun kökenlerini Kur'ân ve sünnete dayandırırılar. Her Müslüman için Kur'ân, temel kaynaktır; ama sūfîler için Kur'ân bütün ilimlerin temelini teşkil eden önemli bir kaynaktır. Hatta tasavvufun farklı dönemlerindeki aldığı tavırlar Kur'ân âyetlerine değişik bakış açıları sebebi ile olmuştur.⁶⁰⁴ Sūfî kelimesi, Kur'ân'da ve hadîslerde ıstılah halinde bulunmasa da içerdiği mânâların muhtevası, zengin olarak yer almaktadır.⁶⁰⁵ Hâfî'nin önemli referanslarından “*Avârifu'l-Meârif*” adlı eserde, sūfî kelimesinin Kur'ân'da geçmediği, ancak onun yerine “*mukarrebûn*” isminin kullanıldığı ifade edilmektedir.⁶⁰⁶ Hâfî, sūfîlerin

kisvesidir. Mâlik b. Dinar (ö.127-30/744-47), Utbe (ö.?) ve Süfyân-ı Sevrî (95/713-161/778)'nin yün elbise giydikleri rivâyet edilmektedir. Trimingham, J. Spencer, *The Sūfî Orders in Islam*, Oxford University Press, New York Oxford 1998, s.1; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 51-54. Sūfî lakabını ilk defa alan ve onunla ilk defa tanınan kimse Ebu Haşim Osman b. Şerik el-Kûfî (ö.150/767)'dir. Altıntaş, Hayrani, “Tasavvuf”, *AÜİFD*, Ankara 1989, sy. XXXI, s. 75.

⁵⁹⁹ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 16a.

⁶⁰⁰ Aynı yer.

⁶⁰¹ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 25a.

⁶⁰² Kelâbâzî, *Taarruf*, s.5.

⁶⁰³ Yine ondan kulun evliyâ mertebesine ulaşması için nelerin ona caiz olup-olmadığının sorulduğu ve cevap olarak; Hakk'a kulluk yapmak ve sünnete uymak gerektiğini, zâhir ve bâtına nazar kılmak gerektiğini söylediği nakledilir. Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 27a.

⁶⁰⁴ Derin, Süleyman, “Annemarie Schimmel'in Tasavvufun Kökenlerine Dair Görüşleri”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara 2003, sayı: 11, s. 523. Tasavvufun Kur'ân ve Sünnete Dayalı Temellerine dayandığını gösteren değişik örnekler için bu makaleye (ss.523-526) bkz.

⁶⁰⁵ Sūfîlerin tasavvufun kökenlerini Kur'ân ve sünnette nasıl buldukları ile ilgili örnekler için bakınız: Schimmel, Annemarie, *A. Mystical Dimestions of Islam*, The University of North Carolina Press, 1975, ss. 25-26; Derin, *Annemarie Scimmel'in Tasavvufun Kökenlerine Dair Görüşleri*, ss. 523- 526.

⁶⁰⁶ Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer, *Avârifu'l-Meârif*, yay. Matbaa-i Vehbiyye el-Behiyye, Mısır 1292, c.I, s.10.

Kur’ân’da övülen vasıflarına şu âyetleri misal vermektedir: **“Nice erlerdir ki, ne ticaret, ne alış-veriş, kendilerini Allah’ı zikretmekten alıkoymaz...”**⁶⁰⁷, **“Ve bu şekilde, Rablerinin cemâlini isteyerek, sabah akşam O’na dua edenleri sakın yanından kovayım deme!”**⁶⁰⁸⁶⁰⁹

Sûfî kelimesini olumlu anlamda kullananlar, onu, Hz. Muhammed (s.)’i örnek alıp onun yolundan giderek, insanî mükemmelliğe ulaşma ile ilgisi olan geniş bir fikir ve kavramlar dizisiyle irtibatlandırırır.⁶¹⁰

Hâfî de, ashâbın, sûfî hayat tarzının Hz. Peygamber (s.)’den esinlendiğine, şu hadîs ile delil getirmektedir: **“Allah cenneti ve cehennemi yaratmamış olsaydı bile, Suheyb (r.a.) ibâdetinden bir şey eksiltmezdi.”**⁶¹¹ Yani Hâfî’ye göre, Suheyb (ö.38/658) gibi sahabîler, kendilerine sûfî denmese de, yaşantılarıyla sûfîce bir hayat tarzını benimsemişlerdi.

Hâfî, şu sözleriyle, sûfî kelimesinin niçin ashâbdan alındığını, onların güzel ahlâkına vurgu yaparak temellendirmeye çalışmakta ve aynı zamanda da sûfîliğin asıl gayesini ortaya koymaktadır: **“Üstelik onlar fukarâ idi. Övülen vasıflar ve çokça arınmış güzel ahlâk onlarındı. Ancak, o güzel vasıfların hepsi Allah’a ulaşmaya bir vesile ve O’nun müşâhedesine ulaşmaya vasıta idi. Yoksa ne dünya ne âhiret ve ne de onların nimetlerine ulaşmak için vesile değildi. Bunun için biz dedik ki, bu sûfî ismi onlardan alınmıştır. Bu isim onlara ancak güzel**

⁶⁰⁷ Nûr, 24/37.

⁶⁰⁸ En’âm, 6/52.

⁶⁰⁹ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 16a-b.

⁶¹⁰ Chittick, William, *Tasavvuf*, ter. Turan koç, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s.37. Chittick, bu eserinde, sûfî kelimesini olumsuz anlamda kullananların, bu kelimeyi İslâmî öğretilerin çeşitli çarpıtmalarıyla birleştirdiğini söyleyerek, kendi asıl gayesini; bu kelimenin arkasındaki gerçekliğe ulaşmak olarak açıklamaktadır (s.37).

⁶¹¹ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 16b. Bu hadîs, Aliyyü’l-Kârî’nin *“Fıkh-ı Ekber Şerhi”*nde **“Suheyb ne güzel kuldur. Allah’tan korkmasa da, O’na isyan etmezdi.”** şeklinde geçmektedir (Aliyyü’l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, ter. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yay., İstanbul 1992, s.151). Tasavvuf kaynaklarından *“Âvârif”*te ise Hz. Ömer’in Suheyb er-Rûmî (ö.38/658) için söylediği bir söz olarak küçük bir farkla şöyle geçmektedir: **“Allah Süheyb’e rahmet etsin; O, Allah’ın azap ve ateşinden hiç korkmasaydı bile, O’na yine de isyan etmezdi.”** Bu söz için, Sûfilerin Hakkın davetine icâbetleri, sevenin sevdiğinin davetine büyük bir haz ve şevkle hiçbir zorluğa aldırmadan koşması gibidir, değerlendirmesi yer almaktadır. Sühreverdî, *Avârif*, c.I, s.24. Bu sözün hadîs mi, yoksa Hz. Ömer (r.a.) (ö.23/644)’in sözü mü olduğu noktasında ihtilaf olduğu görülmektedir. Ancak ne şekilde olursa olsun, *“Süheyb”*in sergilediği kulluğun sûfî bir bakış açısını yansıttığı söylenebilir.

vasıflarla bezenmiş, en yüce en mükemmel ahlâkla nişanlanmış oldukları için konulmuştur.”⁶¹²

Ancak müellifimiz, sûfî ismini taşıyan sahte sûfîlere karşı insanları uyarmakta ve her sûfî ismini alanın hakîkî sûfî olamayacağı mesajını vermektedir. İnsanların bazı sûfîlerde sûfîliğin mânâlarını bulamadıklarını söylemesine şaşılmasa gerektiğini söyleyen Hâfî, herkesin ismiyle müsemma olmadığını örnekler vererek izah eder.⁶¹³ İlk dönem sûfîlerinden Kelâbâzî (ö.380/990)’nin de aynı durumdan rahatsız olduğunu görmekteyiz. Çünkü O da, Hâfî gibi, sûfîliğin mânâsının gittiğini, sadece isminin kaldığını ve tasavvufu anlamayanların, sûfîlik iddia etmeye başladığını söylemektedir. Kelâbâzî, bu gibi kişilerden dolayı, tasavvufun yanlış temsil edildiğini ve başkaları tarafından da yanlış anlaşıldığı tespitini yapmaktadır.⁶¹⁴ Bu iki sûfî arasında beş asır gibi uzunca bir zaman olmasına rağmen, bunların aynı sorunlarla mücadele etmeleri, sûfîliği suistimal edecek bir kitlenin varlığının her devirde olabileceği tehlikesini ortaya koymaktadır.

Hâfî, adı sûfî diye geçen ama “*sufhabeziyye olan sûfî*” olarak tanımladığı bu kişilerin her şeye rağmen, sûfîlik nimetlerini elde etmelerinin mümkün olduğunu ifade eder. O, bu kişilerin mânâsını taşımadan sûfî ismiyle şöhrat bulduklarını söylemektedir. Yine ona göre; bu durum, kelimenin ifade ettiği anlam dikkate alındığında, sadece lafzî bir tasarruftur.⁶¹⁵

Hâfî, tasavvufun bir tanımını Ebu’l- Kasım Nasrâbâdî (ö.367/977)’den naklederek şöyle yapmaktadır: “*Tasavvufun aslı, Kitapla, sünnete sınıksız sarılmak; hevâları (nefsin arzularını) ve bid’atları terk etmektir.*”⁶¹⁶

Hâfî, eserlerinde “*mutasavvıf*” terimini de kullanmıştır. O’na göre mutasavvıf; halkın nazarına itibar etmeden, ihlâs merkezli hareket eden, Hakk’a yakın kişidir.⁶¹⁷ Bu

⁶¹² Hâfî’nin bu güzel vasıflara verdiği örneklerden bir kısmı şunlardır: *Tebettül* (kendini dünyadan tam olarak çekip Allah’a vermek) ve *inkâtâ*’ (her şeyle ilişkini kesip) Allah’a ve O’nun yoluna yönelmektir. Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, 16b.

⁶¹³ Hâfî, her zaman ismin müsemmaya uymadığını su sözleriyle örneklendirir: “*Onların isimlendirilmesinde hayret edilecek bir şey yoktur. Çünkü onlar, iyiye yorulmak üzere isimlerle isimlendirilirler. Zehirli bir hayvan tarafından ısırılmış olanın “Selim” diye isimlendirilmesi gibi; yahut teberrük olsun diye bir müslümanın, Muhammed, Ahmed diye isimlendirilmesi gibi; veya övgü olsun diye yalan, zulüm ve vefasızlık sahibi olan o zâlim ve sefih kâfirlerin evlatları oğlanlar, çarşılarında tekeler, eşekler ve katırlar misali alış-veriş yapıp da sonra da Bedreddin, Sadrulislam, Nasirulhak, Sayisühalk, Seyyidülarab... diye 99 isimle isimlendirilirler... Onların katında dinin, İslamın, milletin ve şeriatın kokusu bile yoktur.*” Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 16 b, 17a-b.

⁶¹⁴ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 4.

⁶¹⁵ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 16 b, 17a-b.

⁶¹⁶ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 37a.

sebepten Hakk’a yakın mutasavvıf ile onun gibi görünmeye çalışan “mütezehhid” arasında çok önemli farklar vardır. Örneğin; mutasavvıf, amellerini yerine getirirken halkın memnuniyet ve hoşnutsuzluğunu dikkate almadan ihlâslı hareket eder. Mütezehhid ise, yapmayı amaçladığı ameli, Hakk’ın indinde rızâya uygun olmasına rağmen, insanların arasında geçerli olan davranış kalıplarına uygun olmadığı için yapmaktan vazgeçer. Çünkü insanların gözünde, statü ve mevki kaybına uğramak istemez. Bu şekilde davramakla, halkın nazarını Hakk’ın nazarına tercih etmiş olur.⁶¹⁸

B- TASAVVUFUN ÖN ŞARTLARI

Hâfî, tıpkı ibâdetlerin temel şartlarında olduğu gibi, tasavvufta da iki unsuru, olmazsa olmaz kâbilinden şartlar olarak görmektedir. Bunlardan birincisi akıl diğeri ise İslâm’dır. Şimdi ona göre, bu iki şartın tasavvufî açıdan ne kadar önemli olduğu hususları üzerinde duralım:

a- Tasavvufta Akıl ve Aklı Kullanmanın Önemi

Kökeni Arapça olan “akıl” kelimesi, yakalamak, tutmak, engellemek, alıkoymak, idrâk etmek, zapt etmek, deveyi ipe bağlamak, cezbetmek gibi anlamlar ihtiva eder.⁶¹⁹

Akıl, ilmi almaya ve kabul etmeye hazırlayan kuvvet ve cehaletin zıddıdır. İnsanı, diğer hayvanlardan ayıran en önemli özelliştir. Ayrıca insanın bu kuvveyle kazandığı bilgiye de akıl denir.⁶²⁰ Türkçe’de bu melekeye hayır ve şerri ayırt ediş ve anlayış anlamında “us” denilirken⁶²¹, Batı dillerinde de, iyi ile kötü, doğru ile yanlış arasını temyiz eden melekeye akıl adı verilmektedir⁶²².

⁶¹⁷ Hâfî, *Reyhânu’l-Kulûb*, vr. 14b.

⁶¹⁸ Hâfî, *Reyhânu’l-Kulûb*, vr. 14b.

⁶¹⁹ Halil b. Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, thk: Mehdi el-Mahzûmî- İbrahim Sâmirî, Beyrut 1988, c. I, s. 159; Cürcânî, *Ta’rîfât*, c. V, ss. 1769-1772; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât Elfâzi’l-Kur’ân*, , ter. Yusuf Türker, Pınar Yay., İstanbul 2007, s. 1033; İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu’l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1990, c. IV, s. 3046.

⁶²⁰ Halil b. Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, c.I, s. 159; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s.1032; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. IV, s. 3046.

⁶²¹ Kaşgarlı Mahmud, *Divan-ı Lügati’t-Türk*, (I-IV), ter. Besim Atalay, Ankara 1985, c. I, ss. 36, 197, 286.

⁶²² Yakıt, İsmail, “Mevlânâ’da Akıl ve Aklın Kritiği”, *SDÜİF Dergisi*, Isparta 1996, sy. 3, ss. 1-8.

Ebu Amr ez-Züccâcî (ö.?), Ahmed el-Antâkî (ö.239/853), Ca'fer el-Huldî (253/867-348/958), Muâviye b. Kurre (ö.113/731) gibi ilk dönem zâhidlerine göre akıl; Allah'ın nimetlerini tanımayı ve O'na şükretmeyi sağlayan, kötü duyguların baskısına rağmen, dinin iyi olduğuna hükmettiği tutum ve davranışlara yönelten ve sonuçta âhîret mutluluğu kazandıran bir melekedir.⁶²³

Hâfî, Ebu Amr ez-Züccâcî'den yaptığı bir nakilde, İslam öncesi insanların, akıl ve doğal garîzalarına⁶²⁴ tabi olarak yaşadığını, Hz. Peygamber (s.)'in, gelişile ahkâm, edeb ve Rabb'in ta'lîm ve terbiyesini getirdiğini ifade ederek, aklın cahiliyet döneminde olduğu gibi olmaması ve şer'îatın gösterdiklerini alması gerektiği üzerinde durmaktadır.⁶²⁵

Akıl, bu konuda ilk kez kitap yazan Hâkim et-Tirmizî (ö.279/893) ile Hâris el-Muhâsibî (165/871-243/857) gibi ilk dönem sûfîleri tarafından hevânın karşısına konulmuştur. Onlara göre akıl hidâyet, hevâ dalâlet; akıl ziynet, hevâ leke; akıl saadet, hevâ şekâvettir.⁶²⁶ Aklın çağrısına uyan, imana ve tevhîde ulaşır. Nefsin çağrılarına kapılan kimse de sapıklığa ve küfre düşer.⁶²⁷ Bu durumda, bireyin, yaratılış hikmetleri doğrultusunda yaşayabilmesi için aklın, cismâniyyet, hevâ ve hevesin tesirlerinden sıyrılarak aşkınlaşması oldukça oldukça önem kazanmaktadır.

Zeynüddîn-i Hâfî "*Mühimmatü'l-Vâsılîn*" adlı eserinde "*Kitâbu'l-Akl ve'l-Âkil*" adlı bir eserinin olduğunu ifade etmektedir.⁶²⁸ Fakat bu eser bugün elimizde mevcut değildir. Ancak müellifimizin bu isimde bir eser kaleme almış olması, onun tasavvufta akla verdiği önemi gösteren önemli bir kanıttır. O, tasavvuf işinin yanında dünyevî işlerin de aslının, akıl

⁶²³ Uludağ, Süleyman, "Akıl", *DİA*, c. II, s. 246.

⁶²⁴ Araştırmacı Hüseyin Aydın "*Garîza*" terimini ilk kez Muhâsibî'nin akıl konusunda yazılan ilk kitap olma özelliği taşıyan "*el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*" adlı eserinde kullandığını belirtmektedir. Buna göre Muhâsibî; akli, temelini insanın varlık yapısının bütünlüğü içinde bulan, insanın varlığı dışında kendisine varlık yüklenemeyen ve doğuştan gelen varlık olarak görür. Ve akla garîza der. Ancak aklın garîza olarak tek başına bilinemeyeceğini ve tanımlanamayacağını da vurgulayarak, akla iki anlam daha verir ki, bu felsefe tarihindeki görülegelen teorik akıl ve pratik aklın Muhâsibî'deki görünümüdür. Akıl bir bütündür. Ondandır meydana gelen iki fenomen vardır: Fehm (anlayış) yani teorik akıl ve basîret yani pratik akıl. Bunların ne akıldan ayrı varlıkları vardır ne de aklın bölümleridir. Aydın, Hüseyin, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Pars Yay., ss. 60-61, 68.

⁶²⁵ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 26b.

⁶²⁶ Uludağ, "Akıl", *DİA*, s. 246.

⁶²⁷ Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, İngilizceden Arapçaya ter. İsmail Mâzî Ebu'l-Azâim, thk. İbrahim Düsûkî, Kahire 1974, s. 321.

⁶²⁸ Hâfî, *Mühimmatü'l-Vâsılîn*, vr. 70b.

olduğunu vurgulayarak; “Akıl olmasaydı insan “nesnas”⁶²⁹ olurdu”⁶³⁰ tespitini yapmaktadır. Ona göre akıl olmasaydı insanlar dört ayaklı hayvanlar gibi olurdu. Bundan dolayı dünya ve âhîret için doğru ve güzel olanı yapamazdı.⁶³¹

Kur’ân-ı Kerim’e göre, insanı insan yapan, onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran ve ilahî emirler karşısında yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan, akıldır. Kur’ân-ı Kerim’de akılla ilgili âyetlerde, “akletmenin” yani akılı kullanarak doğru düşünmenin üzerinde durulmuştur.⁶³² Hâfî, bu duruma şu âyeti örnek gösterir: **“Şüphesiz ki, bunda akledecek bir toplum için âyetler vardır.”**⁶³³ Ayrıca bu konuyla ilgili şu hadîsi de nakletmektedir: **“Cennet ehlinin resûllerden sonra efendisi onların akıl olarak üstün olanlarıdır. Ve insanların en faziletlisi insanlardan aklını en çok kullananıdır. Kişinin dayanağı onun aklıdır. Aklı olmayanın dini yoktur. Her şeyin bir aleti ve malzemesi vardır. Müminin aleti ve malzemesi akıldır.”**⁶³⁴

Hâfî, mecnun bir velinin durumunu da Ali b. Sehl el-İsfehânî’den aldığı şu rivâyetle ifade etmektedir: **“Akıllarınızı muhafaza ediniz. Mecnun bir veli Allah için uygun bir kişi olamaz.”**⁶³⁵ Ayrıca Şiblî (ö.334/945)’ye **“Tasavvuf nedir?”** diye sorulduğunda **“Zekiliktir**

⁶²⁹ “Nesnas” sözlükte; yarısı insan, tek elli ve tek ayaklı olup sıçrayarak yürüyen efsanevî bir hayvan ve Goril, şempanze, orangutan gibi büyük maymun cinslerinin adıdır. Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi Yay., Ankara 1999, s.824. Seyyid Râsim Mustafa Efendi “nesnâs”ı şöyle açıklamaktadır: “... Nesnâs derler âdemî sûretinde bir mahlûk vardır ki şıkk-ı vâhid üzerinedir. Yani bir gözlü ve bir elli ve bir ayaklıdır ki bu makuleye nısf-ı neş’e derler ki hayvan ve meyyit gibidir. Zira hayvanın rûh-i hayvânîsi vardır ve rûh-i insânîsi yoktur. Kemâl ise bu iki rûhu cem’ etmektir. Ve meyyitin dahi cesedi vardır ve rûhu yoktur. Bu mânâdan ötürü bazı nâs, nesnâs hükmündedir. Zira kemâl-i insânîsi yoktur...” Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İnsan Yay., İstanbul 2008, s.1116. Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö.1194/1780)’ya göre bu kelime; insanla hayvan arasındaki bir oluşumu ifade etmekte olup, vahşi insan veya maymuna verilen bir isimdir. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Ma’rifetnâme*, Matbaatü’l-Kübârâ, Kahire 1255/1854, ss. 27-28, (Altıntaş, Hayrani, *Ma’rifetnâme’de Tasavvuf*, Cimtay Matbaası, İstanbul 1981, s.50)’den naklen.

⁶³⁰ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 11a.

⁶³¹ Hâfî, aynı yer.

⁶³² Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *DİA*, c.II, s.238.

⁶³³ Rûm, 30/24.

⁶³⁴ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 11b. Bu hadîsin geçtiği kaynaklar ve değerlendirmesi kısaca şöyledir: el-Kavukçî, Muhammed b. Halil, *el-Lü’lû’ül-Mevzû fî mâ Asle lehû ev biaslihî Mevzû’*, Daru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, Beyrut 1994, s. 41, had. no: 54. “Ve insanların en faziletlisi insanlardan aklını en çok kullananıdır” ifadesi, Suyûtî (ö.911/1505)’nin zeylinde de geçer. İbn Hacer (ö.852/1447) bunların hepsinin mevzû olduğunu söylemektedir. Irâkî, Ebu’l-Fazl Abdürrahîm b. el-Huseyn, *Tenzîhu’s-Şerîa*, 2. baskı, Dâru’l-Kutûbi’l-İlmiyye, Beyrut 1401, c. I, s. 217; Suyûtî, *el-Camiü’s-Sağîr*, 4: 528 (had. no: 6159); Aliyyu’l-Kâfî, Ebu’l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *el-Esrâru’l-Merfûa fî Ahbâri’l-Mevdûa*, thk. Muhammed Lutfi es-Sabbâğ, yay. el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrut 1986, s. 394; *el-Masnû’ fî Ma’rifetü’l-Mevzû*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, 2. Baskı, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1395, s. 256.

⁶³⁵ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 11b-12a. Benzer bir ifadeyi Sehl et-Tüsterî (ö. 273/886)’nin, birkaç gün aç kalan mürîdlerine kullandığı, tasavvufun temel eserlerinden *“İhyâ”*da nakledilmektedir. Buna göre

(Kiyset)” diye cevap vermiştir.⁶³⁶ Hâfî’nin kendisine **“Tasavvufun başlangıcı nedir?”** diye soran ihvânlarına; **“Aklın nihayetidir.”** şeklinde verdiği cevap da, aklın tasavvuftaki yerini belirlemede oldukça önemlidir.⁶³⁷ Bu sözü, tasavvufta akıl üstü melekeler veya sıçramış akla ihtiyaç duyulduğunun bir göstergesi olarak yorumlayabiliriz. Yine bu söz, tasavvufun akıl dışı değil akıl üstü sahalarının olduğunu gösterir. Çünkü sûfîler, ilâhî hakikatler, gayb âlemi ve âhiret halleriyle ilgili hususları bilme konusunda, aklın yetersiz olduğunu savunmuştur.⁶³⁸ Mevlânâ (ö.672/1273) da aklın sınırlı olduğunu ve her şeyi kavramasının mümkün olmadığını belirtir. Aklın yetersizliği, özellikle de metafizik alandadır. Çünkü bu alanda, akıl değil, aşk hâkimdir.⁶³⁹

Hâfî, insanın sadece akılla hareket edemeyeceğini peygamber ve şerâatların insana yol göstermek için geldiğini, peygamberlerin sözleri, hal ve hareketlerinin adet üzere (sıradan) olmadığını ve onların birer mucize olduğunu, söylemektedir.⁶⁴⁰

b- İslâm

Zeynüddîn-i Hâfî’ye göre tasavvufun öncelikli şartlarından birisi de **“İslam”**dır. Çünkü bir insan, müslüman değilse, o tasavvuf için uygun birisi olamaz ve ondan yararlanamaz.⁶⁴¹ Bu düşünceden yola çıkarak diyebiliriz ki; müslüman olmayan bir kişi geri kalan bütün şartları yerine getirirse de sûfî olamaz.

Tasavvufun, İslâm dışında yer alan Kabbala, Hristiyan mistisizmi, Yoga, Vedanta ve Zen gibi mistik akımlarla bağlantısını kurmanın, tasavvufun kendisine daha çok yaklaşmamıza bir yardımı olmayacaktır.⁶⁴²

Hâfî’ye göre bir insan, tasavvuf yolunda akıllı, müctehid ve dinin yasaklarından kaçman firâset ve kerâmet sahibi ise, onun için, Allah’a vasıl olanlar gibi, Allah’a ulaşmakta izlenecek başka bir yola gerek yoktur.⁶⁴³

Tüsterî, bu müridlerine **“Aklınızı (gıdalanmak sûretiyle) koruyunuz; zira Allah’ın eksik akıllı bir velisi yoktur!”** demiştir. Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s.158.

⁶³⁶ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 12a.

⁶³⁷ Aynı yer.

⁶³⁸ Uludağ, **“Akıl”**, *DİA*, c. II, s. 246.

⁶³⁹ Yakıt, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, Ötüken Yay., İstanbul 2000, s. 9.

⁶⁴⁰ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr.3b.

⁶⁴¹ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 12a

⁶⁴² Chittick, *Tasavvuf*, s.36.

Hâfî, tasavvufun da diğer İslamî disiplinler gibi, İslamın temel kaynaklarının dışında kalınarak takip edilen bir yol olamayacağını şu âyetle gösterir: **“Her kim, İslam’dan başka bir din ararsa, asla kabul edilmez ve o, âhirette hüsrana uğrayanlardan olur.”**⁶⁴⁴ Zaten böyle bir insan da tasavvuf sülûku ve Allah’ın tarîki için ehil olamaz.⁶⁴⁵ Hâfî’nin bu konuyla ilgili olarak eserinde zikrettiği diğer bir âyet ise şöyledir: **“Hayır! Hileye sapmayın, âhireti inkâr etmeyin! Doğrusu, yoldan sapan kâfirlerin hesap defterleri Siccîn’dedir. Siccîn nedir bilir misin? Siccîn kâfirlerin yaptıkları işlerin kaydedildiği bir defterdir. Hakkı yalan sayanların o gün, vay hallerine! Hesap vermeyi yalan sayanların vay hallerine! Buna “yalan” diyenler, ancak zalimler, azgınlar, günaha dadananlardır. Kendilerine âyetlerimiz okunduğunda: “Bunlar, eski devirde yaşamış insanların masalları!” diyenlerdir. Hayır! Gerçek öyle değil! Asıl onlardır ki yapmaya alıştıkları kötü işler, gitgide kalplerini paslandırdı da, onun için âhireti inkâr ederler. Hayır! Hayır! Bu, cezasız kalmayacak. Onlar, o gün Rab’lerini görmekten mahrum kalacaklardır.”**⁶⁴⁶ Hâfî, bu âyetin yorumunda İslam dışında kalmış bir kesimin özelliklerine değinmekte ve onların, dünyada ve ahirette perdelenmiş olurlarsa, Allah’tan da perdelenmiş olacaklarını ve amellerinin zayi olacağını söylemektedir. Onun, bu konudaki nihâî sözü şöyledir: **“Biz kesinlikle İslam, tasavvufta öncelikli bir şarttır, dedik. Tıpkı namaz için abdestin, savaş için silahın şart olması gibi.”**⁶⁴⁷

Tasavvuf; İslamî sınırlar içerisinde kaynağını Kur’ân ve sünnetten alan dinî bir disiplindir. Hâfî’nin eserlerinde bu vurgu, çok etkili bir şekilde yapılmaktadır. Zaten onun bir şöhreti de, Kur’ân ve Sünnet’e sıkı bağlılığından ileri gelmektedir. Şimdi, sûfîmizin, Kur’ân ve sünnetin tasavvuftaki yeri ve önemini gösteren düşüncelerine geçelim.

C- TASAVVUFUN TEMELLERİ: KUR’ÂN, SÜNNET VE İCMÂ’

Hâfî’ye göre Kur’ân ve sünnet, tarîkat makâmlarına ulaşmanın araçlarıdır. Allah, tarîkat makâmalarını ve onların sûret ve mânâ derecelerini tarîkat büyüklerine Kur’ân ve sünnet ma’rifetiyle öğretmiştir. Hiçbir âlim kendi akıl ve fikriyle ilâhî hükümleri idrâk

⁶⁴³ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 12a

⁶⁴⁴ Âl-i İmrân, 3/85.

⁶⁴⁵ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 12a.

⁶⁴⁶ Mutaffifin 7-15.

⁶⁴⁷ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 12b.

edemez, hiçbir ârif de sadece kendi mücâhadesiyle kemâlâta ulaşamaz, mutlaka Kur’ân’ın aklın rehberi, sünnetin de kalbin yardımcısı olması gerekir.⁶⁴⁸ Hâfî, şeyhlerinin vasiyetlerini sıralarken, ilk sırada yer alan vasiyet olarak, şerîatın emrine mutabaatı göstermektedir.⁶⁴⁹

Hiz. Peygamberim (s.)’e gelen Kur’ân’ın bütün gönderilen kitapların toplamı olduğuna değinen Hâfî, Kur’ân’ın her iki âlemin anahtarı olduğunu ve bütün Müslümanların ona uyması ve itiraz etmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁵⁰

Hiz. Peygamber’in (s.) üstünlüğünü, **“Sen olmasaydın bu kâinâtı yaratmazdım”**⁶⁵¹ kudsî hadîsiyle delillendiren Hâfî, bütün kitaplarda Hiz. Peygamber (s.) ve ümmetinin yer aldığını, bütün peygamberlerin O (s.)’nunla görüşmek istediğini ve Hiz. Peygamber (s.)’in, Hazret-i Hakk’ın has nûruna sahip olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵²

“Kim Fesad-ı ümmet zamanında sünnetime sarılırsa, 100 şehid sevabı alır”⁶⁵³ hadîsini zikreden⁶⁵⁴ müellifimiz, naklettiği şu hadîsle de sünneti yaşamanın ve onu insanlara öğretmenin önemini dile getirir. Bu hadîse göre Hiz. Peygamber (s.) **“Halîfelerim”** ta’birini

⁶⁴⁸ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 2a.

⁶⁴⁹ Hâfî, bu sözlerin devamında, sâlikin, ibâdet ve âdetlerini şerîat mizanında tartarken ihsân mânâsını gözetmeyi de ihmal etmemesi gerektiğini hatırlatır. Çünkü Allah’ın bakışının onu her taraftan kuşattığını mülâhaza eden sâlik, kendi varlığının Allah katında küçülüp yok olduğunu hissedecektir. Hâfî, *Reyhânu’l-Kulûb*, vr. 14b.

⁶⁵⁰ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 4b.

⁶⁵¹ Bu şekilde meşhur olan bu söz, kaynaklarda hadîs olarak geçmemektedir. Aliyyu’l-Kârî (ö.1014/1605), Aclûnî (ö.1162/1652) ve Şekvânî (ö.1250/1834), Sağânî’nin (ö.650/1252) *“mevzû’dur”* dediğini naklettikten sonra her ne kadar hadîs sahîh değilse de mânâsı sahîhtir derler. Aliyyu’l-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfûa* s.288; Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. II, s.148; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidu’l-Mecmûa fi’l-Ehâdisi’l-Mevzûa*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, Beyrut 1987, s.326, had. no: 1012. Elbânî de bu görüşleri aktardıktan sonra *“Bu mânâ ile ilgili rivâyetin zayıflığı hususunda tereddüdüm yok”* der ve bu rivâyeti mevzû’ kabul eder. Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Silseletü’l-Ehâdisi’d-Daife ve’l-Mevzûa ve Eseruha’s-Seyyiu fi’l-Ummu*, Riyâd 1988, c. I, s. 450, had. no: 282; Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Öğretilerinin Hadîslerdeki Dayanakları*, TDV yay., Ankara 2000, ss.121-122. Bu veciz sözün tahrîcinden yapılan yorumlardan yola çıkarak, her ne kadar mevzû’ olsa da anlamının sahîh olduğu, bu sebepten mutasavvıfların söylemekten çekinmediği, sonucuna ulaşabiliriz.

⁶⁵² Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 4a.

⁶⁵³ Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn, *Kitâbu’z-Zühdi’l-Kebîr*, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiyye, thk. Şeyh Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1996, 3. baskı, c. II, s. 118; Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Mizanu’l-İtidal fi Nakdi’r-Ricâl*, yay. Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1995, 1.baskı, thk: Şeyh Ali Muhammed Muavviz ve Şeyh Ahmed Abdulmevcud, c. II, s. 270; el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Ebu’l-Fadl, *Lisânu’l-Mizân*, yay. Müessesetü’l-İlmiyye Li’l-Matbûât, Beyrut 1986/1406, 3.baskı, thk. Dairetü’l-Muarri’fî’n-Nizâmiyye, el-Hind, c. II, s. 246; el-Cürcânî, Muhammed Ebu, *el-Kâmilu fi Duafâi’r-Ricâl*, yay. Dârü’l-Fikr, Beyrut 1988/1409, 3.baskı, thk. Yahya Muhtar Gazavî, c. II, s. 327.

⁶⁵⁴ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 38a.

kullandığında, denilir ki: **“Ya Resûlullah (s.) kimdir Senin halîfelerin?”** bunun üzerine Allah Resûlü (s.) şöyle buyurur: **“Sünnetimi yaşayan ve onu Allah’ın kullarına öğretendir”**⁶⁵⁵⁶⁵⁶

Hâfî, Kur’ân ve sünnete ittiba etme konusunda çok sayıda sûfînin sözlerini nakleder. Bunlardan, Cüneyd-i Bağdâdî’nin (ö.297/909), **“Bizim mezhebimiz usûl-i kitab ve sünnetle kayıt altına alınmıştır”** ve **“Allah’tan yana giden yolların hepsi halk üzerine bağlanmıştır, ancak Allah Resûlü (s.)’nün izini izleyip ona uyarlarsa”**⁶⁵⁷ sözlerini naklettikten sonra, Allah Resûlü (s.)’nün izini takip eden yollar hariç bütün yolların sonuç getirmeyen kapalı yollar olduğunu söylemektedir.⁶⁵⁸

Ebu Hafs Haddâd Nisâbûrî (ö.265/878)’den yapılan bir nakilde, Kitab ve sünnete uymamanın küfrün bir oku olduğu ve kalbe her an işleyebileceği belirtilerek bunun insanda ateşe benzediği ve ateşin ise ölümün habercisi olduğu ifade edilmektedir.⁶⁵⁹

Hâfî’nin, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.273/886)’den yaptığı nakilde, ma’rifetin yedi asıl dayanak ve usulleri arasından ilk üç tanesinin bu konuyla ilgili olması, ehl-tarîk arasında bu işin ehemmiyetini gösterir. Bu usuller sırasıyla şunlardır:

- 1- Kur’ân’a dayanma ve Kur’ân’dan buyruk alma,
- 2- Sünnete iktida etme, yani peygamberin söz, amel, ibâdet, inanış ve âdetlerini takip etme,
- 3- İnsanın kendisini sünnetlerle doğrultmasıdır.⁶⁶⁰

Hâfî, ehl-i sünnet ve’l-cemâat meselelerini öğrenmenin, namaz ve oruç gibi farizaları bilmek kadar önemli olduğu kanaatindedir.⁶⁶¹ Öğrendikten sonra, sünnete riâyet etmenin faziletine ise şu hadîsi delil göstermektedir: **“Kim ehl-i sünnet ve’l-cemâat üzerine olursa Allah onun için her gün nebilere bin nebi sevabı yazar. Ve Allah onun için her gün**

⁶⁵⁵ Bu hadîsi, Hatîb el-Bağdâdî, *“Şerefu Ashâbi’l-Hadîs”*inde (thk. M. E. Şibrâvî, s.58); Ebu Nuaym, *Ahbâru Isbehan*’da (c.I, s. 81); Ramehurmûzî, *el-Muhaddisu’l-Fâsıl beyne’r-Râvî ve’l-Vâî*’de (s.5); Suyûtî, *Tedrîbu’r-Râvî fî şerhi Takrîbi’n-Nevevî*’de (thk. M. E. Şibrâvî, Kahire, 2004, s. 404); Taberânî *Mu’cemu’l-Evsat*’ta (5846) zikretmiştir.

⁶⁵⁶ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 39b.

⁶⁵⁷ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsîyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 36b.

⁶⁵⁸ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 9b.

⁶⁵⁹ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 16a.

⁶⁶⁰ Geri kalan usuller ise şunlardır:

4- Helal yemek, 5- Halka eziyet etmemek, 6- Günahlardan kaçınmak, 7- Müslümanların her türlü hukukuna riâyet etmektir. Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 4b.

⁶⁶¹ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 39b.

cennette bir şehir bina eder. Ve Allah onun kaldırdığı ve attığı her adımı için on hasenat yazar. Kim cemâatle namaz kılsa, onun her rekâtı için şehid ecri yazılır. Dediler ki: ‘Ya Rasûlallah adam ehl-i sünnet ve’l-cemâat üzerine olduğunu nerden bilecek?’ (Allah Rasulu) dedi ki: ‘O, kendine ait on hasletten bilinir’ 1) Onun ilki cemâati terk etmemesidir; 2) Ashabıma dil uzatmaz (kötü söz söylemez); 3) Bu ümmeti kılıçla karşı karşıya getirmez; 4) Kaderi inkâr etmez; 5) İmanda şüpheyeye düşmez; 6) Dine karşı çıkmaz; 7) Ehl-i kiblede ölen biri üzerine (cenaze) namazı bırakmaz; 8) Ehl-i tevhîdden hiç kimseyi işlediği kebâir günahattan dolayı tekfir etmez; 9) Seferde ve hazarda mest üzerine mesh etmeyi terk etmez; 10) Dindar veya günahkar da olsa hiçbir imamın arkasından cemâati terk etmez. Kim bu hasletlerden birini terk ederse sünnet ve cemâati terk etmiş olur.”⁶⁶²

Hâfî, Allah’ın inayetinin ehl-i sünnet ve’l-cemâat üzerinde olduğunu söyleyerek ehl-i sünnet ve’l-cemâatin usullerini şu şekilde sıralamaktadır:

- 1- Kim “*Lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah*” derse müslümandır ve İslâm’ın kurallarına tabidir.
- 2- Hayır ve şerrin Hakk’tan olduğuna inanmak,
- 3- Peygamber (s.) ashâbına hürmet ve kötü söz söylememek, dört halîfeyi kabullenmek,
- 4- Müslüman cemâat ve toplulukları hak kabul etmek,
- 5- Allah’ın sıfatlarını ayırmamak, başka bir Sani’ olduğunu kabul etmemek,
- 6- Allah’ın cennette görülebileceği (düşüncesinde olmak),
- 7- Hakk’ın taat ve fermanlarına uyma, Allah’ın kimseye taşıyamayacağından fazlasını yüklemeyeceğine (mâ lâ yutak meselesine) inanmak,
- 8- Bütün kitapların (Kur’ân, Tevrat, İncil, Zebur ve diğerleri) hak olduğunu ikrâr etmek;
- 9- Büyük günahların Hakk tarafından tevbesiz de bağışlanacağını ikrâr, yani müminlerin günahlarını Hakk ister bağışlar; isterse de bağışlamaz.⁶⁶³

Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) tasavvufun sekiz usûlünü sayarken, öncelikle saydığı usullerden birincisi; Kur’ân ve sünnete uyulması, ikincisi ise; şerîat karşıtı hevâ ve heveslerin terk edilmesidir.⁶⁶⁴

⁶⁶² Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 39b-40a.

⁶⁶³ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 40b- 42a. Ehl-i sünnet ve’l-cemâatin inanç usûlleriyle ilgili ayrıca bkz. Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ankara 1995, ss.54-86.

Hâfî, Ebu Süleyman ed-Dârânî'nin (ö.215/830), Kur'ân ve sünnete uymanın önemiyle ilgili olarak şu sözlerini nakleder: *"Sûfîlerin ince ve latîf sözleri Kur'ân ve sünnet ışıığında ispat edildikten sonra muteber olur. Yani sûfîlerin söz ve amelleri, Kur'ân ve sünnete uygun olması halinde kabul edilebilir. Sûfîlerin ma'rîfet, makul söz ve amelleri, Kur'ân ve sünnete uymaması halinde kabul edilmez. Şeytan bazen ince ve latîf mânâ ve sözleri insanın kalbine salabilir ve günahı sevap gibi gösterebilir."*⁶⁶⁵ Yani her duyulan, görülen ve akla gelen şeylerin, Kur'ân ve sünnetle ölçülmesi; hevâ ve hevesin peşinden gidilmemesi gerekir.⁶⁶⁶

Müellif yeme, içme ve yatma gibi günlük yapılan sıradan işlerde bile Peygamber (s.)'in sünnetinde bulunan edeblere uyularak ve ilim ve takvânın gereklerine dikkat edilerek yapılması durumunda, bu âdetlerin tamamının nûr saçıcı olacağını ve bu nûrların ibâdetlerin nûruna ekleneceğini ifade etmektedir.⁶⁶⁷

Hâfî, kişinin her hal, davranış ve düşüncesinde, gereken edebi göstermesi için de ölçünün yine Kur'ân ve sünnet olduğunu söyler. Ona göre; kişi, bu ölçüyü uyguladığı zaman, yaptıklarının ve düşündüklerinin Hakk'ın rızâsı için mi yoksa bir hevâ uğruna mı yapıldığını görüp anlamış olur.⁶⁶⁸ Ayrıca, yine ona göre; taleb makâmında, edebin isteklilerinin şerîat ile müeddeb⁶⁶⁹ olması gerekir. Çünkü Kitap ve sünneti bırakanlar, bid'at ehlinde olup ilâhî ikramdan mahrum kalacaklardır.⁶⁷⁰ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ata'dan (ö. 309/921) yapılan bir rivâyette ise nefsin peygamber sünnetleriyle müeddeb kılanların yani sünnetleri yerine

⁶⁶⁴ Geri kalan diğer usuller ise şunlardır: Üçüncüsü; tarîkat şeyhlerinin tazim edilmesi ve hürmet edilmesi, Dördüncüsü; yaratılmışların özürlerini hoş görme, örf ve âdet üzere, halince maişet sahibi olmak, Beşincisi; âhiret ve kıyamet yolcularıyla birlikte olmak, hem dem olmak, Altıncısı; her ümmete iyilik yapmak, Yedincisi; itaate uyulması, Sekizincisi; kötü olumsuz tevillerin ruhsatların terk edilmesi Kitab ve sünnet hakkında, şerîat âlimleri ve tarîkat şeyhlerinin yolunu tutmak. Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 28b. Böyle hareket eden birinin sapmayacağı; şerîat ve tarîkat usullerine göre hareket etmeyenlerin de yoldan sapan ve saptıranlardan olacağı belirtilmektedir.

⁶⁶⁵ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 15a.

⁶⁶⁶ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 5a.

⁶⁶⁷ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 12b.

⁶⁶⁸ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 16a-b.

⁶⁶⁹ Ebu Osman el-Hîrî en-Nisâbü'rî'ye göre Hak Teâlâ ile dostluk ve birlikteliğin âdâbı; alçak gönüllülük, huşû ve hudû ile Hakk'ın nazarının riâyet edilmesi, peygamber ile dostluk ve birlikteliğin âdâbı ise; onun sünnetine uymaktır. Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, 18a.

⁶⁷⁰ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 2b. Hâfî ayrıca, her nefsin şerîat ile edebilenmesi konusunda, Bestamî'den de rivâyetlere yer verir. Bestamî bu konuda şunları söyler: *"İnsan peygamberin şerîat emanetine sadık olamazsa ma'rîfet ve zühhd konusunda da emin olamaz. Bazen sünnet ve farizaları da yerine getiremez, böylelikle velayet ve ma'rîfet iddiasında bulunamaz"* Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 14b.

getirenlerin, Hakk'ın nazarına ve inayetine mazhar olabileceği ve Hakk'ın bu şahsın kalbine ma'rifet nûrunu bağışlayacağı, ifade edilmektedir.⁶⁷¹

Hâfî, Kuşeyrî'nin (ö.465/1072), tarîkatta şerîata tazim etme konusunda ittifak olduğu ve sûfîlerin hiçbir âdâb-ı diyâneti terk etmeden, Allah Resûlü (s.)'ne uyma konusunda hemfikir olduğuna dair sözlerine yer verir.⁶⁷² Hâfî, sûfîlerin ölümlerinin yaklaştığı en son anda bile dinin bir müstehabından vazgeçmediği, birçok vâkıa ile tespit edilmiştir, diyerek Ebu Bekir Şiblî (ö.334/945) ile Ebu Bekir Dineverî arasındaki şu olayı anlatır: Dineverî, Şiblî'nin hizmetindeyken, ölüm vaktinde abdest alacak takati olmadığı için, Şiblî'ye ondan kendisine abdest aldırmasını söyler. Dineverî namaz için Şiblî'ye abdest aldıracağı zaman, onun müstehab bir rûknünü unuttur. Bunun üzerine Dineverî, Şiblî'nin elinden tutarak bu ameli de yaptırır, ondan sonra Şiblî vefat eder.⁶⁷³

İnsanın fikir aynasına düşen her düşünce, şerîata uygun olmaması halinde kabul edilmez. Aynı zamanda riyâzet ve mücâhede ile elde edilenlerin, sünnete uymaması halinde de *visâl* gerçekleşmez.⁶⁷⁴

Hâfî, Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî (ö.295/907)'den yaptığı bir nakilde, Hakk Teâlâ'nın nezdinde makâm ve hâl ehli iddiası olanın, şerîata uymayan hâl ve davranışları olması durumunda, bu şahıstan uzak durulması ve onunla oturup kalkılmaması konusunda uyarılar olduğunu iletmektedir. Ayrıca bâtında hâl ve makâm sahibi gibi görünen, ama şerîata uymayanların mezhebinin doğru olmadığı vurgulanmaktadır.⁶⁷⁵

Hiç kimsenin sünnetlere uymadan bir makâm ve mertebe sahibi olmadığını belirten Hâfî, Hz. Peygamber (s.)'e uymanın en büyük makâm ve mertebe olduğunu belirtmektedir. O, en şerefli ve yüce makâm olan bu “*tâbi' olma*” makâmını “*makâm-ı mutâbaat*” olarak adlandırmaktadır.⁶⁷⁶ Bu konuda sâliklerin dikkatini “*De ki: ‘Eğer Allah'ı seviyorsanız bana*

⁶⁷¹ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 23a.

⁶⁷² Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 37b.

⁶⁷³ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 25b. Bu olay “*Avârif*”te “*Sûfîlerin Halleri ve Tarikatleri*” adlı bölümde de geçmektedir. Yalnız Dineverî'nin ismi yerine Şiblî'nin bir hizmetçisi denilmektedir. Ayrıca burada, unutulmuş müstehab rûknün “*sakalın parmaklarla hilallenmesi*” olduğu nakledilmektedir. Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.I, s.29.

⁶⁷⁴ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 2b.

⁶⁷⁵ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 36b; *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 18b.

⁶⁷⁶ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 23a-b.

uyun ki Allah da sizi sevsin...”⁶⁷⁷ âyetine çevirmektedir.⁶⁷⁸ Ebu İshak İbrahim er-Rakkî (ö.320/932)’den yapılan bir rivâyette ise; kulun Hakk’a muhabbetinin göstergesinin, hevâ ve hevese uymamak ile Hz. Peygamber (s.)’in sünnetine riâyet etmek olduğu ifade edilmektedir.⁶⁷⁹

Müellifimiz, Ebu Bekir el-Varrâk et-Tirmizi (ö. 280/893’den önce)’den yaptığı bir nakilde, hiç kimsenin ehl-i muhabbet olmadan himmet sıfatlarını kazanamadığını ve himmetin en üst makâmının da peygamberin sünnetine ve Hakk’ın muhibb ve mahbûb sünnetine uymak olduğunu anlatmaktadır.⁶⁸⁰ Bu vurgu, Ebu Hamza el-Bağdâdî (ö.269/882)’nin “*Her yol gösterenin, mutlaka Hakk’ın ve peygamberin söz, hâl ve amellerine uyduğu*” sözüyle pekiştirilmektedir.⁶⁸¹

Hâfî’nin Kur’ân ve sünnete ittiba konusunda, eserinde sözlerine yer verdiği diğer bir sûfî ise Ebu’l-Hasan el-Varrâk Nisâbûrî (ö.?)’dir. Ona göre, kul, peygamber şerâtı üzere olmadıkça Hakk’ın dergâhına ulaşamaz; Hz. Resûl (s.)’ün şerâtı dışında bir meslekle menzile ulaşabileceğini düşünen biri yolunu sapıtmıştır.⁶⁸²

Abdullah b. Menâzil Nisâbûrî (ö.?), Hakk’ın, farizaları terk edenlere Hz. Peygamber (s.)’in sünnetine de uymayı nasip etmediğini ifade etmektedir.⁶⁸³ Bu bakış açısına göre denilebilir ki: Bir müslümanın sünnete ittihadaki gevşekliliği, öncelikle onun Kur’ân’a olan bağlılığının tam olmamasından kaynaklanmaktadır.

Ebu Ali et-Tekîkî (ö.?), Hakk’ın saf, pak ve ihlâslı yapılmayan amelleri kabul etmediği gibi; aynı şekilde peygamberin sünnet ve şerâtına uymayan amelleri de kabul etmediğini ifade etmektedir.⁶⁸⁴

Hâfî, mürîdlerinin ilim öğrenirken de itikatlerini sahîh kılacak, ehl-i sünnet ve’l-cemâat inancı doğrultusunda ilim tahsil etmeleri ve bu ilimle ehl-i bid’atın şüphelerinden korunmalarının vücûbiyeti üzerinde durmuştur. O, “*Sen, bir bid’atçının ricâl makâmına*

⁶⁷⁷ Âl- İmrân, 3/31.

⁶⁷⁸ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 23a.

⁶⁷⁹ Aynı eser, vr. 25a.

⁶⁸⁰ Aynı eser, vr. 24a.

⁶⁸¹ Aynı yer,

⁶⁸² Aynı eser, vr. 24b.

⁶⁸³ Aynı eser, vr. 25b.

⁶⁸⁴ Aynı yer.

ulaştığını hiç gördün mü? Veya duydun mu?” sorusunu sorduktan sonra, bütün meşâyih-i ârifînin, müctehid âlimlerle uyum içerisinde olarak ehl-i sünnet ve’l-cemâat mezhebi üzerinde olduğunu söylemektedir.⁶⁸⁵ Hâfî, ilim ve onun Kur’ân ve sünnete uygunluğuyla ilgili Ebu Said el-Harraz (ö. 277/890)’dan şu sözleri nakleder: “Zâhir ilimlerle ters düşen her bâtinî ilim bâtıldır. Kim bu (bâtinî aşamaları kat etmek) iddiasında bulunsa ve söz, eylem ve hâli Kur’ân ve sünnete aykırı olsa bütün bunlar bâtıldır.”⁶⁸⁶ Müellif, Ebu Bekir Zekkâk el-Kebîr (ö.?)’den yaptığı başka bir rivâyette ise, şerîata aykırı olan her hakîkatın küfür olacağını ve şerîat ve hakîkatın ayrı olduğu düşüncesinin yanlış olduğunu nakleder.⁶⁸⁷ Ebu Abbas Ahmed Dineverî (ö.340/951)’den de benzer bir ifadeyle, zâhir hükmün bâtin hükmü değiştirmedığı ve bâtin hükmün de zâhir hükmü ortadan kaldırmadığı ve böylece zâhirden bâtına ulaşılabilceği, nakledilmektedir.⁶⁸⁸

Hâfî’nin Anadolu’daki halîfelerinden Abdüllatif-i Kudî de şeyhinin düşüncelerinin paralelinde hareket ederek, o da şerîat-hakîkat diğer bir ifadeyle şerîat-tarîkat ve hakîkat birlikteliğini benimsemiştir. Çünkü ona göre; şerîat ve hakîkat birbirinin zıddı değil tamamlayıcısıdır. Biri Allah’a giden yolun zâhiri; diğeri ise bâtını niteliğindedir. Şerîat, kulluk vazifesini yerine getirmek; hakîkat ise, rubûbiyeti müşâhede etmektir.⁶⁸⁹

Hâfî, (kendi zamanına göre) son dönem sûfîlerin ve şeyhlerin Kur’ân ve sünnete olan bağlılığını ortaya koyan çok fazla menkıbenin olduğunu söylemekte ve onların da bu konuda aynı görüşte olduğunu söylemektedir.⁶⁹⁰ O, mülhid ve mübahiyân mezheplerinin ise ulemâ ve

⁶⁸⁵ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 6b-7a.

⁶⁸⁶ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 37a; *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 22b; Sühreverdî, *Avârifu’l-Meârif*, c.I, s.29.

⁶⁸⁷ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 19b.

⁶⁸⁸ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 27b-28a; *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 37a; Kuşeyrî, *Risâle*, s.35.

⁶⁸⁹ Kudî, Abdüllatif, *el-Vesîle li’l-Galat Müzîlet*, BEEK, Genel Kol., kyt. no: 1479/2, ss.110-111, (Tek, *Osmanlılar’da Zeyniyye*, s. 86)’dan naklen.

⁶⁹⁰ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 29a. Bunlardan bir kısmının düşüncelerinin özeti şu şekildedir: Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî (ö.378/988), ‘Lüm’a’ adlı eserinin, sûfîlerin itikatları bölümünde, onların ilminin kabul gördüğünü söyleyerek bu mevzuya değinir. Şeyh Ebu Said Ebu’l-Hayr; mürîd ve ortam konusunda Kitap ve sünnete uymaktan başka yol olmadığını söyler. Şeyh Ebu’n-Necib Sühreverdî’nin “*Kitabu’l-İlm*” adlı kitabında ve Şeyh Abdulkadir Hanbelî (Geylânî)’nin “*Fütûhu’l-Gayb*” adlı kitabında şerîatın reddettiği her hakîkatın zındıka olduğu belirtilir. Şeyh Şihabüddin-i Sühreverdî’nin “*Reşfü’n-Nesâyih ba’d ez Avârif*” adlı kitabında ve Şeyh Necmeddin-i Kübrâ’nın risâleleriyle eserlerinde ve Seyyid Ahmed Rufâî’nin risâlelerinde, Şeyh Mecdüddin-i Bağdâdî’nin “*Tuhfetü’l-Berre*” adlı kitabında, Şeyhu’l-İslam Ahmed Câm’ın eserlerinde, Şeyh Ebu Ahmed ve Hâce Mevdud Çeştî’nin risâlelerinde, Şeyh Raziyyüddin Ali Lala, Şeyh Sadeddin-i Hemevî ve ona bağlı olanların, Şeyh Muhammed b. Abdulmelik’in bütün eserlerinde, Şeyh Ebu Medin Mağribî’nin, Şeyh Ebu’l-Hasan Şazeli’nin ve Ebu’l-Abbâs-ı Mursî’nin (Mağrib şeyhlerinden), Şeyh Muhyiddin-i Arabî’nin de bütün eserlerinde ve diğer Arap, Acem ve Türk meşâyih’in eserlerinde Kitap, sünnet ve şerîata uyulmasının buyrulduğu nakledilmektedir. Ancak İbn Arabî’nin “*Füsûs*” ve “*Fütûhât*” kitaplarında bazı âyet ve hadîslerin aksine olan beyanların aslının

evliyâyâ uymadıklarını söylemektedir. Kısaca yapılan bunca rivâyetten; hakikî sûfî olarak tanınan hiçbir şeyhin, Kur’ân ve sünnete rağmen bir davranış ortaya koymadığı sonucuna ulaşabiliriz.

Mantık ve akılcıların doğru ve yanlış üzerine kuralları olduğu gibi, sûfîlerin de doğru olan keşf ve hata hakkında temyiz edici mizanı vardır. Sûfîler için mizan, Kur’ân ve sünnettir.⁶⁹¹ İnsan, sadece akılla hareket edemediğinden peygamberler ve şer’atlar ona yol göstermek için gelmiştir. Ayrıca peygamberlerin söz, hâl ve hareketleri sıradan olmayıp birer mucizedir.⁶⁹²

Hâfî’ye göre; uyulması gerekenler sadece Kur’ân ve Peygamber (s.)’le sınırlı değildir. Peygamber’in ashâbına ve âline iktidâ etmek, hidayet ve âriflerin asıl hareket noktasıdır. Bu yol, kişiyi cennete ve peygamber rızâsına ulaştırır.⁶⁹³

Hâfî, Abdurrahim-i Merzifonî’ye verdiği icâzette zâhirî ve bâtinî ittibâyâ ilâve olarak sırrî ittibâdan da bahsetmektedir: “... O’na, Allah Teâlâ’ya riâyet etmeyi ve Mustafa (s.)’ya mütâbaattan zâhiren, bâtinen ve sırren ayrılmamayı vasiyyet ettim. Bunlar tasavvufun mânâsıdır. Zâhir ve bâtin mütâbaât malumdur. Ancak sırrî mütâbaata gelince; o, (sâlikin) Allah’tan başkasına iltifat etmemesi, mâsivâdan olan dünyevî mertebelerden, o mertebelerden menfaat elde etmekten, âhiret derecelerinden ve o derecelerin nimetlerinin coşkuluğundan yüz çevirmesidir.”⁶⁹⁴

Sırrî mutâbaâta erişen sâlik, kendini tamamen Allah’ı müşâhedeye ve O’nda fânî olmaya verir (istiğrak). Cennete girdikten sonra da niyeti; Allah’la müşâhede, O’nun rü’yetiyle ve ebedü’l-âbâd ma’rifetin en yükseğiyle meşgul olmak olur. Bu dünyevî ömür, yüksek irfân derecelerine ulaşmakla bâkî olamaz. Ancak, uhrevî ömür, keşfî ve iyânî derecelerin en üst seviyesine ulaşmak için yeterlidir. Bununla birlikte hiç kimse Hakk’ın Zâtı’nın künhüne ulaşamaz. Ancak şu da var ki; kim Allah’ta fânî olursa; Allah hafifleticidir, onu, onunla, ondan ve ona kolaylaştırır. Yani, onu, O (c.)’na muttali’ olma dereceleriyle ma’rifetlendirir ve şu âyetindeki işaretin olmasını mümkün kılar: “**Deki : ‘Eğer Rabbi’m**

bilinmediği ifade edilerek, hiçbir meşâyihin şarap içmenin helal olduğunu, namaz ve orucun olmadığını söylemediği belirtilmektedir. Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd* vr. 29a-b.

⁶⁹¹ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 15a.

⁶⁹² Aynı eser, vr. 3b.

⁶⁹³ Aynı eser, vr. 3a-b.

⁶⁹⁴ Hâfî, *İcâzetnâme-i Merzifonî*, vr. 2b.

kelimeleri için deniz mürekkep olsaydı...⁶⁹⁵ Bu âyet; cennette, hakîkî erbâbının elde edeceği ma'rifetlerin nihayetsizliğini ortaya koymaktadır.⁶⁹⁶ Bu sebepten, sûfiyyeden “*erbab-ı husus*”, himmetini, sırriyyete tabi olmaya sarf etmiştir.⁶⁹⁷

Hâfî, Kur'ân ve sünnetin yanında dikkate alınması gereken ve tasavvufta vazgeçilmez hususlardan birisi olarak icmâyı gösterir. Onun bu konudaki değerlendirmesi şöyledir: “*Bu iş (tasavvuf) için bir mihenk ve bir ölçü vardır. Buna göre (bir şey) ya bu ölçüye uygun olur ya da muhalif olur. Eğer hile ve aldatma olmaksızın bu mihenkten kaynağını alıyorsa, bu durumda o sahîhtir. O, (mihenk ve ölçüye) muhâlif ise bu durumda da fâsid ve bâtıldır. Bu mihenk (taşı); Kur'ân, ahhâr (hadîsler) ve ümmetin icmâsı'dır. Kur'ân ayetleri, ahhâr-ı enbiyâ ve ümmetin icmaı onlara şahidlik etmediği müddetçe, onların hâllerine, fiillerine, vâkıalarına ve müşâhedelerine itimat etmek câiz değildir. O, ancak ümmetin icmaına muhalif olduğu zaman kuvvetli bir şekilde bâtıldır. Âyetlerin ve ahhârın (hadîslerin) zâhiri, onlara şahitlik ederse ve tamamen icma'nın hilafına olmadığı zaman ve de ümmetin bir kısmıyla da muvafakat gösteriyorsa, câiz olur.*”⁶⁹⁸

Ancak Hâfî'ye göre mesele, sûfîlerin hâllerinden bir hâl ve hükümlerinden bir hüküm olduğunda sûfî şeyhlerin tamamının muvafakatı olmaksızın icmâ kesinleşmez. Bazı şeyhler konuşur da bazısı sükût ederse, bu durum onların icmâsının sıhhatine engel olmaz. Şeyhlerin, kendilerine has hâllerinde ve hükümlerinde tek kalmalarıyla olan icmâsı, diğer insanların icma'sı olmaksızın yapıldığı zaman aleyhlerine delildir. Ona göre, eğer kendilerine has durumlarda, onlara muhalefet eden fakihler ve kelimciler ise, onların muhalefetine iltifat edilmez. Çünkü onlar bu meselelere yakın değillerdir. Bundan dolayı, onların muhalefeti ile bir şey olmaz.⁶⁹⁹

Müellif, şu sözlerinde de, her âlimin kendi sahasında söz sahibi olması gerektiğini vurgulamaktadır: “*Bu (meselelerde), (örneğin) zarar görenlerin değerinin (tespiti) ve suçların tazminleri gibi konularda muhalefet olsaydı, o zaman o konulardaki söz (hakkı) mutasarrıfların olurdu. Bir konuda ehil olmayanların, kıymet biçmelerine iltifat edilmez. Âlim bir fakih ve kâmil bir kelimci olursa ve eğer bu (konular da) köleler, cariyeler ve dört ayaklı hayvanların değeri gibi konularsa onların ticaretiyle ilgili söz, onlardadır (değerlendirme*

⁶⁹⁵ Kehf, 18/109.

⁶⁹⁶ Hâfî, *İcâzetnâme-i Merzifonî*, vr. 2b-3a.

⁶⁹⁷ Aynı eser, vr. 3a.

⁶⁹⁸ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 31a-b.

⁶⁹⁹ Aynı eser, vr. 31b.

onlara aittir). Onun gibi nebatatın ve diğerlerinin değeri gibi (konularda da söz onlarındır).”⁷⁰⁰

Hâfî, “sûfîlerin kendilerine ait ahkâm ve hâllerle ilgili olarak üzerinde anlaştığı konularda (değerlendirmede bulunmak) diğer insanların vazifesi değildir” demektedir ve sebebini de şöyle açıklamaktadır: “Çünkü diğer insanlar onların (sûfîlerin) hâllerini onaylamaz ve onlara inanmaz. Şerîat, onlara, sûfîlere uymayı emretmez.”⁷⁰¹

Hâfî, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Şiblî (ö.334/945), Ebu Yezid-i Bistamî (ö.261/875), Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/815-16), Rüveym (ö. 330/941) ve İbn-i Atâ (ö. 309/921) gibi mutasavvıfların isimlerini sayarak, onlar ve onlar gibilerinin hilâfına rağmen icma'nın sonuçlanamayacağını ifade eder.⁷⁰²

Hâfî'nin, yukarıda ele aldığımız, çok sayıdaki sûfî ve âlimden naklettiği düşünceleri, onun Kur'ân ve sünnet konusundaki titizliğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Onun nezdinde, bu iki ana kaynakla birlikte icma'nın da önemli bir yeri vardır.

Yine yukarıdaki ifadelerden anlaşılmaktadır ki; tasavvuf Kur'ân ve sünnetin dışında bir disiplin değildir. Bilakis Kur'ân ve sünnetin cevaz vermediği hiçbir fikre geçit vermeyen, kökleri bu iki kaynağa sıkı sıkıya bağlı olan ve İslâm'ın özüne ait bir ilimdir.

D- MAKÂMLAR VE MÜRÎDİN OLGUNLAŞMA SÜREÇLERİ

Âriflerin bulundukları makâmlarla yetinmelerini tuhaf karşılayan Hâfî, **“Katımızda daha fazlası da vardır.”**⁷⁰³ âyetini delil göstererek, daha yüksek makâm ve ma'rifetlerin aranması gerektiğini ifade eder. Ona göre; sâlik, himmetini âlî kılmalı ve bu manevî yolda önüne bir son koymamalıdır. Ancak Allah herkese, ilâhî nûrların feyzi olan sırları, onlara bahşettiği istidad ve kabiliyet kadar verir. Bu yüzden sâlik, Allah'ın kendisi için belirlediği tarîk ve makâmdan öteye de geçemez. O, bu durum için, **“Sizden her biriniz için bir şerîat ve bir yol belirledik.”**⁷⁰⁴ âyetini hatırlatmaktadır. Bu bölümde, birçok mutasavvıf tarafından da

⁷⁰⁰ Aynı eser, vr. 31b, 32a.

⁷⁰¹ Aynı eser, vr. 32a.

⁷⁰² Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 32a.

⁷⁰³ Kâf, 50/35.

⁷⁰⁴ Mâide, 5/48.

ele alınmış tasavvufun belli başlı makâmlarını, Hâfî'nin görüş penceresinden anlamaya çalışacağız.

a- Tевbe

Tevbe (توبة) kelimesi, (تَابَ - يَتُوبُ) fiilden türemiş olan Arapça bir kelime olup, mastardır. Kelime olarak, itiraf ve pişmanlık, anlamına gelen tevbe; kısaca Allah'a yöneliş ve dönüş mânâlarını ifade etmektedir.⁷⁰⁵ Bu yöneliş, tıpkı bir nefsin "**Dön Rabbi'ne, sen O'ndan râzı, O senden râzı olarak**"⁷⁰⁶ emrine boyun eğerek kendi isteği olmadan O'na döndüğü gibi, tevbe de iradî olarak Allah'a yöneliştir.⁷⁰⁷

Tevbenin terim anlamını açıklayan çok sayıda tarif söz konusudur. Biz bunlardan belli başlı olanlarına değinmeye çalışacağız. Örneğin, Gazâlî (ö.505/1111) tevbeyi; "**Kötü huyları iyi huylarla değiştirmek ve cefâ elbisesini çıkararak vefâ elbisesini giymek.**"⁷⁰⁸ olarak tanımlamıştır.

İbn Arabî (560/1165-638/1240)'ye göre ise; "**Allah'a muhalefetten dönmek ve kişinin zimmetinde oluşmuş, başkalarının haklarından, edâya güç yetirdiğini, sahiplerine ödemesidir.**"⁷⁰⁹ İbn Hacer ise tevbeyi; günahı, çirkinliği için terketmek, yapılan fiile pişman olmak, onu tekrarlamamaya azmetmek ve mağdura hakkını vermektir⁷¹⁰, diye tarif eder.

Sûfînin günahlardan korunmaya çalışması, onun sûfîliğinin bir alâmeti olarak görülmüştür.⁷¹¹ Asıl olan, elbette ki bir mü'minin mümkün mertebe günah işlemek için gayret göstermesidir. Ama günah işledikten sonra yapılması gereken ilk iş tevbe etmektir.

⁷⁰⁵ Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhâh fi'l-Lügati ve'l-Ulûm*, Beyrut 1974, c. I, s. 146; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. I, s. 233; Cürçânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. Abdülmun'im Hafnî, Kahire trz., s.76; Fîruzâbâdî, Muhammed b. Ya'kub, *el-Kamusu'l-Muhit*, Beyrut 1991, c.I, s.166; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, Yay., Cemâl Efendi Matbaası, İstanbul 1305, c. I, s. 162; Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Ma'rifet Yay., Bursa 1990, s.529; Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul 2005, s. 657.

⁷⁰⁶ Fecr, 89/27, 28.

⁷⁰⁷ Necmüddin-i Kübrâ, *Usûlü Aşere Risâle ile'l-Hâim Fevâihu'l-Cemâl*, (*Tasavvufî Hayat*), ter. Mustafa Kara, İstanbul 1980, s. 45.

⁷⁰⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 4.

⁷⁰⁹ İbnü'l- Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire 1988, c. XIII, s. 298.

⁷¹⁰ el-Askalânî, Şihabuddin Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri bi Şerhi'l-Buhârî*, Kahire 1987, c. XI, s. 106.

⁷¹¹ Şeriatın hükümlerine uyması ve evlâ olan işi diğerlerinden ayırması da sûfîliğin alametlerinden birisidir. Hâfî, *Menhecû'r-Reşâd*, vr. 27a.

Gazâlî, “*Ey İman edenler! Dönülmez bir tevbe ile Allah’a yöneliniz!*”⁷¹² âyetinin vücûb içeren bir emir olduğundan hareketle, tevbe etmenin, her müslüman erkek ve kadına vâcib olduğu görüşündedir.⁷¹³

Tevbe, sâliklerin vuslata ermeleri için uğradıkları menzillerden ilk menzil; tâliblerin ulaştıkları makâmlardan birincisi⁷¹⁴ olarak görülmüştür. Hâfî de, sâliklerin ve hakîkatı arayanların kalblerinde ve zâhirlerinde nûrun zuhûr etmesi için yapması gerekenlerden⁷¹⁵ bahsederken, ilk olarak yapılacak işin, kesin bir tevbe olduğunu dile getirir.⁷¹⁶ Ayrıca O’na göre; tarîkatın beş rûknünden ilki de; masiyetlerden tevbe etmekle alakalıdır.⁷¹⁷ Çünkü masiyetlere girişmek ve büyük günahlar işlemek, mürîdi makâmından atar ve Allah’ın katından kovulmuş bir duruma getirir.⁷¹⁸

Seyr u sülûk denilen ve sonu Allah’a ulaşan bu kutlu yolculukta, tevbeyi ilk ve önemli bir şart olarak gören Hâfî, bu yolun tâliblerine, önce tevbe etmeleri gerektiğini söylerken aynı zamanda da yapılacak bu tevbeyi üç şarta bağlar:

Birinci Şart: Nefsin geçmişte, aziz ömründe Allah’a itaatten başka, insanın ilerlemesine engel olan arzularıyla uğraştığı için nedamet⁷¹⁹ duymaktır.

⁷¹² Tahrîm, 66/8.

⁷¹³ Gazâlî, *Mükâşefetü’l-Kulûb*, Matbaatü’l-Kübrâ’l-Mîriyye, Mısır 1300, s.15.

⁷¹⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 53; Sühreverdî, *Avârifu’l-Meârif*, c.II, s. 96.

⁷¹⁵ Hâfî’nin sâliklerin kalbinde ve zâhirlerinde nûrun zuhûr etmesi için sıraladığı özellikler kısaca şunlardır: 1- Tevbe, 2- Şerîat ilmine göre, hayatını heder etmeden yaşamak, 3-Hayatın bağlı olmadığı bağları terk ederek ebedî hayata bağlı yaşamak, 4- İtaatin bozulmaması ve fitnelerden uzak kalmak için insanlardan uzak kalmak, 5- Devamlı olarak ölümü düşünmek ve tûl-i emelden uzak kalmak, 6- Kalbinde hiçbir müslümana karşı kin, nefret, düşmanlık, ihanet gibi şeyler beslememek, 7- Kalbin sadakat, râğbet, aşk ve muhabbetle Hakk’ı anmasıdır. Hâfî, *Der Beyân-ı Ma’rifeti’t-Tevbe*, vr. 2a- 4b.

⁷¹⁶ Hâfî, *Der Beyân-ı Ma’rifeti’t-Tevbe*, vr. 2a.

⁷¹⁷ Hâfî, *Risâle fi Âdâb-i Sôfiyye*, vr. 82a. Tarîkatın diğer rûkûnları ise şunlardır: 2- Allah’a itaatı ferman bilmek, 3- Minnet etmemek, 4- Çalışmak ve dilenmemek, 5- Cenâb-ı Allah’ın zikrinden habersiz kalmamaktır. *Aynı yer*.

⁷¹⁸ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 32a-b. Hâfî’ye göre; onun bu hâldeyken, bazı kerâmetler göstermesi de, günahsız olduğu anlamına gelmez. Çünkü büyük günahları işlemiş birinin gösterdiği kerâmetvâri olağanüstülükler, şeytandan kaynaklanmaktadır. O kişi, şeytanın öyle bir ağına düşmüştür ki; bunun farkında değildir. Tam tersine, işlediği günâhlara rağmen olağanüstü şeyler gösterdiği için, o günâhları mübâh görmeye başlamıştır. *Aynı yerler*.

⁷¹⁹ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Kol., vr. 2b. İnsan, vicdanında, işlenen günahın bir kötülük olduğu ve kul ile Allah arasındaki bağlantıyı zedelediğine karar verdiğinde, bir huzursuzluk ve pişmanlık başlayacaktır. Soysaldı, H. Mehmed, “İslam’da Tevbe”, *Tasavvuf*, Mayıs 2001, sy. VI, s. 85. Bu huzursuzluk hadîste şöyle ifade edilmiştir: “*Kişi kötülük yapar da, bu ona rahatsızlık verirse işte o, mü’mindir.*” Bkz. el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu’l-Buhârî*, Deavât, 4, Çağrı Yay., İstanbul 1981; Tirmizî, Ebû İsa b. Muhammed, *Sünen-i Tirmizî*, Kiyâme, 49, Çağrı Yay., İstanbul 1981.

İkinci Şart: Şu anda da, nefsin arzularına meyletmekten vazgeçmiş olmak.

Üçüncü Şart: Ömrünü, gelecek zamanlarda da, o türlü arzularla zayi etmeme konusunda kesin kararlı olmaktır.⁷²⁰

Hâfî, tevbede istikâmet üzere olmanın ve tevbeyi bu üç mertebede muhafaza etmenin, “*ıksir-i rical*”den⁷²¹ olmak anlamına geldiğini söyler. Ona göre, bu şartlarla gerçekleşecek tevbe, bütün hâl ve makâmın ortaya çıkmasının en etkili sebebidir.⁷²²

Tevbenin birinci şartında geçen nedamet konusuna, Hâfî “*Der Beyân-ı Ma’rifet-i Tevbe*” adlı eserinde şöyle açıklık getirir: “*Kesin tevbe, yapılan günahlardan, gafletlerden ve ömrün, Hakkın rızâsının aksine zayi edilmesinden pişmanlık duyulmasıdır. Pişmanlığın da göstergesi, öncelikle, yapılan günahların hemen terk edilmesi ve (bir daha günah işlememeye dair) azmin oluşması ve ardından da başka günah ve istenmeyen amellerin yapılmamasıdır. Bu durumda edilen tevbe, nasûh tevbesidir.*”⁷²³ Hâfî’nin tevbe-i nasûh yorumu konusunda Hasan-ı Basrî (ö.110/728)’den etkilendiği söylenebilir. Çünkü Basrî’ye de, tevbe-i nasûhun ne olduğu sorulduğunda, “*Kalble pişman olmak, dille istiğfarda bulunmak, uzuvlarıyla (günahları) terketmek ve tekrar yapmamaya niyetlenmektir.*”⁷²⁴ şeklinde cevap vermiştir. Demek ki; nefsin hayrını düşünen mü’minin ona en büyük nasihatı ve iyiliği, işlediği günahlara pişman olmak ve bir daha dönmeme konusunda kararlı olmaktır. İyilik, sadece güzel ve iyi olanı yapmaktan ibaret değildir. Bu bağlamda, Hâfî, “*En büyük kötülükten tevbe edenin tevbesi, en büyük iyiliktir*”⁷²⁵ sözüyle tevbenin manevî kazanç yönüne de dikkat çekmektedir.

Hâfî, “*...Allah tevbe edenleri sever, temizlenenleri sever.*”⁷²⁶ âyetini hatırlatarak Nasuh tevbe edenin, Allah indinde makbul ve sevilen bir kul olacağını belirtir. Ayrıca, ona

⁷²⁰ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 2b. Bazı âlimler, Hâfî’nin genel olarak üç kategoride topladığı tevbenin şartlarını detaylandırarak sekize çıkarmıştır. Bunlar şu şartlardır: İnsanların haklarını korumak, onlara reva görülen haksızlığı gidermek, geçmiş farzları kaza etmek, nefisle mücadeleye devam ederek haram olan şeylerden kaçınmak, yiyecek ve giyeceği helal yollardan temin etmek, kalbi tûl-i emelden, hased ve hileden temizlemek. Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaeddin, *Câmiu’l-Usûl*, Mısır 1328, s. 173; Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 157.

⁷²¹ İksir, nasıl bakırı değiştirip onu altın mertebesine, yani kemâline ulaştırıyorsa, tasavvufî anlamdaki iksir de insanın tabiatını değiştirerek onu kemâl mertebesine erıştırir. Bkz. Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.243.

⁷²² Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 4b.

⁷²³ Hâfî, *Der Beyan-ı Ma’rifet-i Tevbe*, vr. 2a.

⁷²⁴ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.I, s. 209.

⁷²⁵ Hâfî, *Şerhu Menâzili’s-Sâirîn*, Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Cami Koleksiyonu, arşiv no: 16 Or 641, vr. 3a.

⁷²⁶ Bakara, 2/222.

göre, tevbe eden kimse, hayatının her anını göz önünden geçirip Hakk’a ve halka olan hakları düşünerek, ne zaman, nerede ve nasıl bir günah veya istenmeyen bir amel yaptığını hatırlamalı ve bu amelleri terk ederek bunlar için tevbe etmesi gerekir.⁷²⁷

Tevbe eden, aklına gelen günahlarına ve istenmeyen amellerine karşı hüznle istiğfar etmelidir. Gücü olması halinde namaz, zekât, oruç sadaka ve fıtra gibi farz amellerini özenle kaza etmesi gerekir. Halkın üzerinde olan haklarını eda etmesi ve bütün anını bu hal üzere geçirmesi gerekir.⁷²⁸ Yani işlenen günah, kul hakkıyla alakalı ise, öncelikle o hak sahibine hakkı verilmeli ve ondan helallik dilenmelidir.

Hâfî, bütün kirlerden ve istenmeyen amellerden temizlendikten sonra, kişinin Hakk’ın teveccühüne mazhar olacağını ifade etmektedir. Ancak bu kişi, şeytanın vesvesesine teveccüh etmemelidir.⁷²⁹

Tevbenin muhafazası için, sâlikin dikkat etmesi gereken diğer bir husus da; onun aziz ömrünü ganimet bilip heder etmemesi, şerîat ilmi kesbetmesi, başlayacağı her işi peygamber şerîatıyla ölçmesi ve şerîata uymayan hiçbir işe başlamaması, kalbine kötü gelen hiçbir işi yapmamasıdır.⁷³⁰

Kişi, bu şekilde amel etmesi sonucu, Hakk’ın beğendiği ve sevdiği bir kulu olur. Ancak bu kişi, yaptığı her işte sabretmeli ve aceleci olmaması gerekir. Ayrıca yapılacak işin ilmî prensiplere uygun olmasını görmesi, amellerinin ve hâllerinin murâkibesini ve hesabını yapması gerekir. Buna ilaveten, Allah’ın sevgi ve beğenisini kazanmak isteyen kul, âdet ve gaflet üzere hiçbir şey yapmamalı ve söylememelidir.⁷³¹

Hâfî, tevbe konusunda yapılması gereken üçüncü işin teferruatında ise şunları söylemektedir: “*Sâlik, yaşamının (âhirete) bağlı olmadığı her şeyi terk etmelidir. Zira ebedî hayata bağlı olmayan insanın, kalbinin bağlandığı her şey, sâlikin yolunda engel ve kalbinde hicâb olur. Ayrıca sâlikin işi, Hakk’ın rızâsına ve onun dergâhına kalbinin teveccüh etmesidir. Kalb, birçok şeyle meşgul olması halinde, teveccüh ve sakınmadan uzak kalır.*

⁷²⁷ Hâfî, *Der Beyan-ı Ma’rifeti’t-Tevbe*, vr. 2b.

⁷²⁸ Aynı yer.

⁷²⁹ Aynı eser, vr. 3a.

⁷³⁰ Hâfî, *Der Beyan-ı Ma’rifeti’t-Tevbe*, vr. 3a.

⁷³¹ Aynı eser, vr. 3b.

*Bedene, sadece lüzumu olan ihtiyaçların verilmesi, yaşamak için gerekli mesken, elbise gibi ihtiyaçların gerektiği kadar karşılanması gerekir.”*⁷³²

Aslında sâlikin, günahlara girmeme hususunda azamî gayret göstermesi gerekir. Nitekim müellif, Ebu Hamza el-Horasanî’ye sûfinin kim olduğunun sorulduğunda el-Horasanî’nin cevabında ‘*saf olan, günahlardan uzak duran, şerîat karşıtı iş görmeyen kişi olduğu*’ şeklinde bir cevap verdiğini nakleder.⁷³³

Tevbenin, müellifin sâliklere, Allah yolunda yaptığı ilk vasiyet⁷³⁴ olduğunu ifade etmiştik. Ancak, mürîdin tevbeye yönelmesi için, öncelikle masiyetlerinin farkında olması gerekir. Hâfî’ye göre günah işleyen kişi, onun büyük bir günah olduğu konusunda ittifak ederse ve bu duruma tevbe ederse, şeytanın kapısı kapanır. Allah’ın, tevbesini kabul etmesini ve kötülüğünü iyiliğe tebdil etmesini umar. Bu şekilde Allah’a yaklaşma makâmını (*makâm-ı kurb*)⁷³⁵ canlandırır. Aksi takdirde olacakları şöyle açıklar: “*Hemencecik tevbeye başvurmaz ve Allah’a yönelmez (inâbe etmez) ise bilsin ki, bu şeytanın ordularının kapılarından açılmış bir kapıdır. (Şeytan orduları), bu kapıdan yol bularak ona gelirler ve bütün oluklardan bevlederler. İblis atıyla ve sürüsüyle gelir, ona söz ve umut verir,*⁷³⁶ *onu kışkırtır. Onu helak edinceye, cehennem dibine atıncaya ve derin uçurumun köşesine oturtuncaya kadar vazgeçip oturmaz.*”⁷³⁷

Hâfî, tevbeyi, bir binanın temeline benzeterek, tevbesinde istikrar ve istikâmeti sağlayamayanların durumu hakkında “*Yebnî ve yehdim*” (yapar ve yıkar), deyimini kullanır. O, bu konuda, sâlikleri şöyle uyarır: “*Bir sâlik, kendisinden ortaya çıkan fiilleri titizlikle hesap etmezse, bu tevbeyi korumada başarılı olamaz. Her hangi bir yönüyle de olsa, nefesine kolaylık gösterip ona müsamaha gösterme. Bilakis nefsinle münakaşa etmeli ve onunla*

⁷³² Aynı yer.

⁷³³ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr.25a.

⁷³⁴ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Ağa Kol., vr. 2b.

⁷³⁵ Kurb makâmı, tasavvuf literatüründe, “*sıddîkiyye*” ve “*nübüvvet*” (şerîat vaz eden nebîlerin değil, genel olarak nebîlerin) makâmları arasındaki makâma denir. Bu makâm, “*efrâd*” mertebesinde olanlar için geçerlidir. Hakîm, Suâd, *el-Mu’cemu’s-Sûfi: el-Hikme fî Hudûdi’l-Kelime*, nşr. Dâru Nedre, Beyrut 1981, “*kurb*” maddesi.

⁷³⁶ Burada, “*Şeytan onlara söz verir, umut verir, fakat şeytanın onlara va’di, aldatmaktan başka bir şey değildir.*” (Nisâ, 4/120) âyetine işaret vardır.

⁷³⁷ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 32b- 33a.

*savaşmalısın. Çünkü tevbe edenler, itaat etmeye, masiyet ve günahı terk etmeye azmetmişlerdir.*⁷³⁸

Tevbesini muhafaza etmekte kararlı olan sâlik, bunun için uzuvlarını koruma ve denetime almalıdır. Örneğin gözünü sadece dinine ve dünyasına fayda sağlayacak yerlerde açar. Dinlemeye geçtiğinde, dinine ve dünyasına yararlı olacak sözlerle kulak verir. Yine aynı şekilde dinine ve dünyasına fayda sağlayacak, zarar vermeyecek sözler konuşur. Diğer uzuvlarını da aynı istikâmette kullanır ve muhafaza eder.⁷³⁹

Eğer tevbe eden kimse, bu uzuvlardan birisiyle günah işleyecek olursa, azmettiği tevbeye karşı çıkmış demektir. Bu durumda tevbesini yenilemesi ve şartlarına uymaya devam etmesi gerekir. Yani işlemiş olduğu günaha pişman olmalı ve kendisini o günden uzaklaştırmalıdır. Ayrıca o günahı tekrar işlememe konusundaki azmini yenilemelidir. Diliyle yapacağı tevbe gönlüne uygun olmalıdır.⁷⁴⁰ Yani asıl pişmanlık gönül ve vicdanda gerçekleşmektedir. Dil, pişmanlık ifadeleriyle, sadece vicdanın hissettiği ızdırabın bir tercümanı olmaktadır. Bu durumda, içinde gerçek bir pişmanlık duymayan kişinin, diliyle istiğfar ve tevbede bulunması, onun iç-onarımı adına bir katkı sağlamayacaktır.

Demek ki; hatanın seviyesi ne olursa olsun, kişi, tevbe ederken, yeni günah tasavvurlarına karşı pişmanlık ve tiksinti içerisinde olmalı ve herşeye rağmen bir kere daha istikâmet çizgisinin altına düşebileceği endişesiyle ürpermelidir. Eğer tevbe eden, Hakk'dan uzak kalmanın sonucu olarak, içine düştüğü yanlışlık ve inhiraflardan kurtulmak için Hakk'a kulluğa ve kullukta samimiyete sığınmıyorsa, tevbe adına yalan söylemiş sayılır.

Günlük yaşantımızda tevbeye riâyet, gerçekten zordur. Hâfi'nin bu konudaki diğer tavsiyeleri ise şunlardır: *“(Bir sâlik) eğer bir toplulukta gaflet içerisine düşecek olursa veya karşı cinsten birinin sohbetine mübtela olursa veyahut bir toplulukta hâline uygun davranma imkânı bulamazsa, kalkıp hâline uygun hareket edebileceği başka bir yere gitsin. Hâlini korumayı başaramadığı için, nefsini hesaba çekip istiğfar etsin. Vazifelerinden yapamayıp kaçırdıkları varsa kaza etsin.”*⁷⁴¹ Bu ifadeleri günümüz için kıyaslayacak olursak; bugün çarşısıyla, pazarıyla âdeti bir günah deryası haline gelen dünyamızda, iç-onarımı ve gelişimine önem veren birey, şeytan ve onun avanesinin her yerde kol gezdiğini ve her köşede

⁷³⁸ Hâfi, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Ağa Kol., vr. 3a.

⁷³⁹ Aynı yer.

⁷⁴⁰ Aynı yer. Burada, bazı insanların bilinçsizce ağızlarıyla söyleyip kalblerine işlemeyen tevbe ifadeleri tenkid edilmektedir.

⁷⁴¹ Hâfi, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Ağa Kol., vr. 3b.

onu ağına düşürmeye çalışacağı bilincini uyanık tutmalıdır, diyebiliriz. Onun bu durumdan sakınması için, Allah'a müteveccih olması ve duygu ve düşüncelerinde günaha asla yol vermemesi önem kazanmaktadır. Yanlışlıkla gözüne, kulağına birşey iliştiği zaman, hemen tevbe ve istiğfarla Rabbi'ne yönelmeli ve o günahı duydığı üzüntüyü dile getirerek benliğinde oluşan tahribatın onarımını sağlamalıdır.

Ancak şu da var ki; insanların günah telakkîleri bulundukları manevî konuma göre değişmektedir. Bu konuyla ilgili olarak Kelabâzî (ö.380/990), Zünnûn (ö.245/859)'dan şu sözü nakleder: “*Halkın tevbesi günahı, evliyânın tevbesi gafletten, Nebîlerin tevbesi ise başkalarının nâil oldukları şeye ulaşmaktan âciz olduklarını görmekle olur*”. Hâfî de, günah algılamasının sâlikin içinde bulunduğu mertebeye göre değişeceğini belirtmektedir. Buna göre, üç farklı mertebedeki sâlikin günah telakkîsi şöyledir:

1- **Mübtedîlerin (başlangıçta olanların) günahları:** Onların günahları, amellerinden dolayı meydana gelen günahlardır. Bu günahlar, vücut uzuvlarından meydana gelir.⁷⁴²

2- **Mütevassıtların (ortada olanların) günahları:** Bunlar, kalb makâmına ulaşmışlardır. Bunların günahı, hâllerinde meydana gelen günahlardır. Böyle bir kişi, bazı şeyleri işleyip, bazı şeyleri terk etmede kesin karardır. Örneğin: Allah'tan her ne gelirse ona râzı olup, teslim olmaya ve nefsinin tedbirini terk etmeye azmetmiştir. Eğer bu azmini bozarsa ve tedbirle ve geçim derdine düşmekle uğraşırsa, bu durum, kendi hâlinin günahı olur. Böyle bir günahı dolay Allah'a istiğfar etmezse, terakkî edemez. Bilakis tenezzül eder. Yine aynı şekilde kalbini, Allah'a karşı sâdık bir muhabbetle, devamlı bir meyil üzerinde tutma konusunda ve O'ndan başkasına meyli terk etmek konusunda azimli olur da, kalbiyle başkasına meylederse, bu durum da, onun hâlinin günahı olur. İstiğfar edip, ağlayıp inlemez ve kalbini koruyabilmek için Allah'tan medet dilemezse, Allah, gayret şamarlarıyla onun kalbini döverek cezalandırır. Böylece izzet sahibi Allah (c.), onu, kurb makâmından dışarı çıkarır.⁷⁴³

3- **Müntehîlerin (zirvede olanların) günahları:** Müntehîlere gelince; bunlar kemâlâtın zirvesine ulaşmışlardır. Onların günahları, günahların en dayanılmazıdır. Cezaları da en dayanılmaz cezalardır. Zira o kişi, sırrıyla müşâhede makâmındadır. Visâl nimetlerinden faydalanmış, Hak Teâlâ'nın güzelliğinin mükemmelliğine (kemâlü'l-cemâl) ve mükemmelliğinin güzelliğine (cemâlü'l-kemâl) bakmakla lezzetlenmiştir. Eğer Allah'tan

⁷⁴² Aynı yer.

⁷⁴³ Hâfî, a.g.e., vr. 3b-4a.

başkasını, güzel görmek sûretiyle, mülâhaza ile gafil davranırsa azaba uğrar. Hâfî, böylesinin üzerine perde çekilip, peçe sarkıtılacağını; yani horlanıp mahcup duruma düşeceğini söyler.⁷⁴⁴

Hâfî'nin, her mertebeden sâlike tevbe konusundaki ortak nasihatları şunlardır: *“İster başlangıçta, ister ortada, isterse de zirveye ulaşmış olanlardan olsun, herkesin kendini hesaba çekmesi, (gideceği yolu) anlayıp kavraması, (devamlı olarak) istiğfar edip Allah'tan yardım dilemesi, Allah'ın cezalandırmasından affına sığınarak ve hoşnutsuzluğundan rızâsına sığınarak ve Sen'den Sana sığınırım diyerek, nefsinin ve şeytanın şerrinden Allah'a sığınması ve de şu duayı okuması gerekir:*

“Rabb'im! Sen beni göz açıp kapayıncaya kadar veya bundan daha az bir süre için bile olsa nefsimle baş başa bırakma.”^{745,746}

Hâfî, şeyhin, tevbenin korunmasında ve tekrar o günahlara dönülmemesinde, oynadığı rolün önemine şöyle değinir: *“Bilmeyerek ondan (dinden) bir şeyi ihlâl etmemesi için, farzlar, sünnetler, helal ve haram konusunda bilgi sahibi olmalıdır. Âlim değilse, âlim bir şeyhe yapışması, kaçınılmaz olur. Şeyhin onu koruması, ona Allah'ın emirlerini öğretmesi, onun hâllerini ve amellerini gözlemlemesi ve onda şerîata muhalif bir şeyin olmaması için şeyhin hizmetinden uzak durmaması gerekir.”*⁷⁴⁷

Tevbenin psikolojik açıdan da kişiye oldukça önemli faydaları söz konusudur. Örneğin; tevbe, insanı, kişilik bölünmesinden kurtarır. Şöyleki: insan, işlediği günah ve kusurlarla kişilik bölünmesi yaşayabilir; yani kendini, kabullendiği asıl benliğinin yanında bir de istemediği benlik tipi içinde görebilir. İşte tevbe sayesinde, istemediği benliğe mahkûm olmadığını bilir. Böylelikle insan, iki kişilik arasındaki çatışmadan kendisini kurtararak bir bütünlüğe kavuşur. Yani tevbe sayesinde kişinin *“mevcut ben”*i ile *“ideal ben”*i arasındaki

⁷⁴⁴ Müellif, bu duruma düşmenin vehametini, bazı şeyhlerden naklettiği, şu sözlerle ifade eder: *“Her kim kurb makamında edepsizlik yaparsa, onu kapıya sürerler. Her kim kapıda da edepsizlik yaparsa, onu hayvanlar ahırına sürerler.”* (Yüce mertebelere) ulaştıktan sonra haddi aşılıp (aşağı düşmekten) Allah'a sığınırız.” Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 4a-b.

⁷⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1982, c. I, s. 412; Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feyzü'l-Kâdir*, Beyrut 1972, c.II, had. no: 1478; Suyûtî, Ebû Bekir Celâleddîn Abdîrahmân, *el-Câmiu's-Sagîr fî'l-Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1981, s. 91, had. no: 1478; Aclûnî, hadîsi Bezzâr'ın İbn Ömer'den rivâyet ettiğini söylemekte (Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. I, s.171); Heysemî ise isnadındaki İbrahim b. Yezid el-Havzî'nin metrûk olduğunu belirtmektedir (Heysemî, Ali b. Ebû Bekir, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut trz., c. X, s. 181).

⁷⁴⁶ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Ağa Kol., vr. 4b.

⁷⁴⁷ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 33a.

uçurum azalır.⁷⁴⁸ Ayrıca tevbe pratiği, kişiyi, günah işlemenin yol açacağı içine kapanma, kaygı ve endişe, toplumdan uzaklaşma gibi kişiliği geriletici ve rûh sağlığını bozucu davranışlardan kurtararak hayatın içine doğru olumlu olarak motive etmektedir.⁷⁴⁹

İnsan, tevbe mekanizması sayesinde hata ve kusurlarını bırakarak, daha iyiye yönelme eksikliğini görüp, kendini bütünleme, rûhsal dengeyi kurma, böylece şahsiyetini tamamlama yolunda bir metot, bir vasıta elde etmektedir.

Tevbe, aynı zamanda yaratılış amacına dönmek demektir. Çünkü hata yapmak, yaratılış amacından kopmak ve Allah’a yabancılaşmak demektir. Kişi Allah’a dönüşünde ahlakî bir reform gerçekleştirmektedir. Bu reformun iki ayağı vardır. Birincisi; hatalardan pişman olarak vazgeçmek, ikincisi; kötü işlerden vazgeçtikten sonra iyi işlere başlamak ve bu konuda çok kararlı olmaktır. Şeyhlerin seyr ü sülûk sürecinde tevbe hususuna çok önem vermeleri, mürîdlerin sağlıklı bir kişilik kazanmasında ve iç çatışmadan uzak ve tutarlı bir yaşam sürmesinde oldukça katkıda bulunmuştur, kanaatindeyiz.

b- Zikir

Zikir, lügâtte, bir şeyi unutmayıp hatırdaki tutmak,⁷⁵⁰ hatırlamak ve unutmanın zıddı olarak geçmektedir.⁷⁵¹ Ayrıca ezberlemek,⁷⁵² anmak ve yâd etmek anlamlarına da gelir.⁷⁵³ İstılahta ise, Hakk’ın kâinâtındaki bin bir tecellîsini görüp O’nu tesbîh ve takdîs etmektir. Yani Hakk’ı, eserlerini ve âyetlerini hilkat-i tetkîk ile düşünmekten ibarettir. Evrâd, ezkâr, Kur’ân-ı Kerim tilâveti, hep buna birer vesiledir. Her türlü ibâdet zikirdir; namaz ise etemm-i zikirdir.⁷⁵⁴ Çünkü her ibâdet ve taat Allah’ın esmâsıyla bezenmiştir.⁷⁵⁵ Yani zikir her ibâdet

⁷⁴⁸ Hökelekli, Hayati, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 142; Yapıcı, Asım, *İslam’da Tövbe ve Dini Yaşayıştaki Rolü*, Beyan Yay., İstanbul 1997, ss. 304-305. Ayrıca bkz. Çelik, Adem, “Dini Değerler Bağlamında Kişilik Gelişimi”, *AÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2004, s.75.

⁷⁴⁹ Hayta, Akif, “İbadetler ve Ruh Sağlığı”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 141; Peker, Hüseyin, *Din Sosyolojisi*, Sönmez Matbaa ve Yayınevi, Samsun 1993, s. 74. Ayrıca bkz. Kartopu, Saffet, “Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama”, *ÇÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana 2006, s.88.

⁷⁵⁰ Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, c.II, s.346.

⁷⁵¹ Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, s.512; Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M. Ü. İlahiyat Fak.Yay., İstanbul 1994, s.126.

⁷⁵² Firuzâbâdî, Kâmusu’l-Muhîd, c.II, s.35.

⁷⁵³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c.IV, s.308.

⁷⁵⁴ İz, Mahir, *Tasavvuf*, İstanbul 1997, s.507; bkz. Kâhtalı, Ramazan Fevzî, “Muzaffer Ozak’ın Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Tesirleri”, *AÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1997, s.73.

öz olarak bulunmaktadır ve bütün ibâdetlerin ortak paydasıdır. Âdeta zikir kaplam, ibâdetler içlem konumundadır.⁷⁵⁶ Tasavvufî pratiğin merkezinde olan zikir, aynı zamanda önemli bir rûhî eğitim temrinidir. Zikir, Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını belli bir ahenk içerisinde tekrarlayarak anmak ya da hatırlamaktan ziyade, kalbî teslimiyetten gelen bağlılığın dil ile ifade edilmesidir. Onun içindir ki bütün sûfîler zikri, yaşanan dinin kilit taşı olarak görmüşlerdir.⁷⁵⁷

Zikir, Mezkûr'dan (zikredilen Allah) başkasını unutmaktır. Nitekim: **“Unutuğunda Rabb’ini zikret”**⁷⁵⁸ buyrulmuştur. Bu, Allah’tan başkasını unuttuğun zaman O’nu zikretmiş olursun, mânâsına gelir.⁷⁵⁹

Gazâlî (ö.505/1111), *“İhyâ”*’sında, nefsinden dünyevî arzuları ancak Allah (c.)’ı zikredenlerin çıkarabileceğini söylemektedir.⁷⁶⁰ İctimâî hayatı çekilmez hale getiren âmil, insanların mâsivâyâ karşı olan meyilleridir. Zikre mülâzemet sayesinde sûfînin kalbinde yer alan bir takım dünyevî ihtiraslar kaybolur ve yerini Allah sevgisine terk eder.⁷⁶¹

Zikrin ne şekilde uygulanacağı konusunda, Hz. Peygamber (s.)’in ashâbından dört kişiye birer münasebetle öğrettiği farklı telkînler olduğu görülmektedir. Bundan dolayı turûk-i âliyyenin her biri bu telkînlerden birine gelenek yoluyla mirasçı olduklarını açıklamaktadır. Mesela *Sıddîkiyye* zikir ekolü, Hz. Resûlullah (s.)’ın Mekke’den Medine’ye hicretleri esnasında saklandıkları mağarada Hz. Ebû Bekir (r.a.)’e telkîn ettiği bir zikir türüdür. Buna göre; Hz. Resûlullah (s.) mağarada uylukları üzerine otururlarken, bağdaş kurup oturmuş olan Hz. Ebû Bekir’in kulağına *kalbî zikri* üç defa telkîn etmiştir. Bu tarz zikir bazı tarîkatlarca *hâfî zikir* olarak benimsemiş ve uygulanmıştır. Hz. Peygamber (s.)’in hâfî zikri telkîn ettiği ashâbtan birisi de Hz. Osman (r.a.)’dır. Hâfî zikri benimseyen tarîkatlara Bestâmiyye,

⁷⁵⁵ Kuşçuoğlu, H. Galip Hasan, *Tasavvuf ve Zikrullah*, Kuşçuoğlu Kültür ve Eğitim Vakfı Yay., İstanbul trz. s.74.

⁷⁵⁶ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, ter. A. Fârûk Meyân, Bedir Yay., İstanbul 1969, ss. 190-191; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.729.

⁷⁵⁷ Nicholson, Reynold A., *The Mystic of Islam*, London 1989, s. 45. Ayrıca bkz. Tenik, Ali, “Sosyo-Psikolojik Açıdan Zikir ve Şanlıurfa Dergâh Câmîi Örneği”, *Tasavvuf*, Ocak-Haziran 2002, sy. VIII, s. 99.

⁷⁵⁸ Kehf, 18/24.

⁷⁵⁹ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 74; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.728.

⁷⁶⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c.I, s.295.

⁷⁶¹ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarîkatlar*, s.127.

Abdülhâlik Gucdüvânî (ö.595/1199)'ye dayanan Hâcegân yolu ve bu yolun devamından ibaret olan Nakşbendiyye, Melâmiyye, Nûrbahşîyye v.s örnek gösterilebilir.⁷⁶²

Hâfî'nin kendisine mürîd olmasını teklif ettiği ama daha sonra iki tarafın da gördüğü istihareler sonucunda intisâb teklifinden vazgeçtiği, Nakşî Şeyhi Sadeddin-i Kaşgarî (ö.860/1456) ise zikrin yapılışı konusunda şunları söyler: *“Zikir taliminin usûlü şöyledir: Şeyh kalbiyle tevhîd kelimesini söylerken, mürîd kendi kalbini hazırlayacak ve şeyhin yüreğine karşı tutup gözlerini yumacak, dilini damağına yapıştırarak, dişlerini sıkacak, nefesini tutacak (habs-i nefes) ve yalnız kalbiyle zikre başlayacak. Nefesini hapsedmekte sabır gösterecek ve bir nefeste üç kere tevhîd kelimesini çekecek. Böylece zikrin halâvetini kalbinde arayacak...”*⁷⁶³ Yani zikrin psikosomatik etkisini elde etmeye çalışacaktır.

Hâfî, zikirde *habs-i nefes* uygulamasını uygun bulmamaktadır. Ona göre; bu gelenek, Hindûlar'a ait olup, tasavvufun özünde yoktur. O, özellikle Nakşbendiyye Tarîkatı'nda yapılan habs-i nefes konusundaki görüşlerini şöyle açıklamaktadır: *“Bazı sûfler, “Zâkirin nefesini kalbinin üzerine hapsedmesi gerekir, böylece nefsinin harâreti kalbine ulaşır.” sözlerinden: “Zâkir nefesini tutmalı, alıp vermemelidir” şeklinde anlamışlardır. Bazıları bu söz için, “Bir nefeste kaç kez Lâ ilâhe illallah denilebilir, diyerek bunu saymalıyız” yorumunu yaptılar. Onlar kesinlikle bunun mânâsını yanlış anladılar. Nefesi hasretmekten maksat, onların vehmettiği şey değildir. Aksine bu anlayış, dünyevî maksadlar için riyâzet yapan Hindular'dan “Cûkîlar”ın sanatıdır. Sâlik, bunu yapmaktan kaçınmalı, dediğimiz gibi yapmalı ve nefesini (tutmamalı) salıvermelidir. Nefesini tutarak kaç kere “Lâilâhe illallah” dediğini saymadan zikrin yapmalıdır.”*⁷⁶⁴

Zikir, sürekli Allah'la beraber olma ve kasveti dağıtma adına, oldukça önemli bir ibâdetdir.⁷⁶⁵ Hâfî de, sınırlı nefeslerin alındığı ömürde, yapılması gereken işlerin en önemlisinin, kişinin kalbini mâsivâdan uzaklaştırıp Allah'a bağlayarak *‘Lâ ilâhe İllallah’* demesi, olduğunu söyleyerek zikrin ehemmiyetine vurgu yapmaktadır.⁷⁶⁶

⁷⁶² Aynî, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Yananlı, yay. Kitabevi, İstanbul 1992, ss. 241-242.

⁷⁶³ Ali Cevdet, *Reşahât*, s.30.

⁷⁶⁴ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 18a-b.

⁷⁶⁵ Dihlevî, Şah Veliyullah, *Hüccetu'l-Bâliğa*, ter. Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1994, c.I, s.285.

⁷⁶⁶ Hâfî, *el-Âdâb fi's-Sülûk*, vr. 89b.

Hâfî, mevzuyla ilgili öncelikli olarak; **“İbâdetlerin en üstünü zikirdir. Zikrin en üstünü de ‘Lâ ilâhe illallah’tır”**⁷⁶⁷ hadîs-i şerîfini naklettikten sonra, bütün mürşîd şeyh ve mürîdlerin, içerisinde zikrin olduğu doğru ve açık bir tarîkin takip edilmesi konusunda icma’ ettiklerini, ifade etmektedir. Ona göre; zikre devam etmediği müddetçe hiç kimse Allah’a ulaşamaz. Bunun için tâlibin, farz, sünnet, duhâ, teheccüd namazlarından sonra, Kur’ân’dan tertîl ve teemmül üzere bir veya iki hizib okuduktan sonra ve amel ile itikatlardan ihtiyaç duyduğu din işlerindeki dersinden sonraki bütün vaktini zikre sarf etmesi gerekir. Ayrıca tâlibin hayatında, ‘Lâ ilâhe illallah’ zikri fazlalık değildir. Bilakis Allah’a yakınlığa engel olan perdeleri kaldırmada en etkili ve sevap olarak da en faydalı olan ibâdettir. Allah’a olan muhabbetin korunması, iyiliklerin en güzelidir. Bu yüzden, Allah’ın muhibleri için, O (c.)’na kavuşmayı ve cemâlini müşâhede etmeyi umarak, Mahbûb’unu zikretmekten daha şerefli ve yüce bir iş yoktur.⁷⁶⁸

Hâfî, Hz. Ali’nin **“Kulların Allah’a ulaşmada en yakın ve kolay yolu nedir?”** sorusuna, Allah Resûlü’nün **“Allah katında o yolların en üstünü sakın yerlerde”**⁷⁶⁹ **Allah’ın zikrine devam etmekle olanıdır”** şeklinde cevap verdiğini nakleder. Hâfî, şartlarına uyularak **“Lâ ilâhe illallah”** zikrine devam edildiği takdirde perdelerin kalkacağı ve kapıların açılacağı, görüşündedir. Hatta müellifimize göre; şeyhler, hiçbir amel olmadan bile, sırf zikirden dolayı, Allah ile kul arasında engel teşkil eden perdelerin kaldırılacağı konusunda icma’ etmişlerdir.⁷⁷⁰ Bu ifadeler ışığında, zikrullahın, Hakk’a ulaşmada en sağlam ve güvenilir bir

⁷⁶⁷ Tirmizi, *Deavât*, 9; Hâkim, *Müstedrek*, c. I, s.498; Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. I, ss. 138-139. Hadîsin, aralarında Tirmîzi, Nesâî, İbn Mâce, İbn Hibbân (ö.354/965) ve Hâkim gibi muhaddis imamlar tarafından nakledildiğini görmekteyiz. Hâfî’nin **“Zikrin de en faziletlisi Lailahe illallah’tır”** şeklinde naklettiği bu cümle, adı geçen imamlar tarafından zikredilmemektedir. Hadîsin ilk bölümü (**İbâdetlerin en faziletlisi zikirdir**), hadîs imamları tarafından zikredilmektedir. Bu hadîs biraz farklı bir şekilde İbn Mâce’nin *Sünen*’inde ve Suyûtî’nin *el-Câmiu’s-Sagîr*’inde şu şekilde geçmektedir: **“Zikrin en faziletlisi Lâ ilâhe illallah zikri, duanın en faziletlisi de; Elhamdulillah sözüdür.”** İbn Mâce (ö.273/886) ise Ebu Said el-Hudrî (ö.74/693)’den rivâyet etmiştir. İbn Mâce, *Edeb*, 55; Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sagîr*, s. 79, had. no: 1253.

⁷⁶⁸ Hâfî, *Mir’âtü’t-Tâlibîn*, vr. 38b; *Reyhânu’l-Kulûb*, vr. 12b- 13a, 38b. Zikrin kazandıracağı hatırlama veya hatırlatmanın, başka bir ifadeyle zikir yoluyla kurulacak iç ilgi ve tecrübenin insanın tekâmülü ve hayatın seyri bakımından taşıdığı önem büyük olacak ki, Kur’ân, insanın zikirden uzak kalmasını büyük bir talihsizlik olarak nitelendirmekte ve bu talihsizliğin, insanın sonsuzluğa giden yolunu huzursuz edici bir biçimde kararttığını söylemektedir: **“Benim zikrimden yüz çevirene dar bir geçim vardır. Ve onu kıyamet günü de kör olarak haşrederiz.”** (Taha, 20/124) ve **“Vay Allah’ın zikrine gönülleri kapalı katı kalplilere. Onlar apaçık bir sapıklık içindedirler.”** (Zümer, 39/22, ayrıca bkz. Zührüf, 43/36; Cin, 72/17). Böyle olduğu içindir ki, zikirden uzak kalanlar, şeytanın kucağına düşer ve onlara dostluk ve itaat mü’mine hayır getirmez (bkz. Kehf, 18/28; Mücâdile, 58/19). Öztürk, Yaşar Nuri, *Din ve Fitrat*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1992, s.79.

⁷⁶⁹ Müellif, hadîsteki **“sakın yerlerden”** kastını; zikir esnasında kalbin huzurunu bozacak şeylerden uzak durulan yerler olduğunu, ifade etmektedir. Hâfî, *Reyhânu’l-Kulûb*, vr. 12b.

⁷⁷⁰ Hâfî, *Reyhânu’l-Kulûb*, vr. 12a-b.

yol olduğunu söyleyebiliriz. Hatta o olmadan, Hakk’a vuslatın da imkânsız olduğu yorumu çıkartılabilir.

Hâfî’ye göre zikir, en faydalı ibâdet olmasının yanı sıra mizanda da en ağır gelen ibâdetir.⁷⁷¹ Nitekim Allah Resûlü de bu hususa işaret ederek; bir hadîsinde, amellerin en hayırlısı, temizi ve derece kazandıranın zikir olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷²

Hâfî, sâliklerin geceleyin uyanarak, zikir, istiğfar ve namaz ile meşgul olmasını istemektedir.⁷⁷³ O, gece ibâdet için kalkanları şu şekilde tasnîfe tâbi tutar: “*Gecenin başlangıcında bir münâdî arşın altından nidâ eder. (Bu çağrı üzerine) ancak âbidler herkese iyilik etmek için kalkarlar ve namaz kılarlar. Ve gecenin yarısında ancak kânitûn (Allah’a boyun eğenler, divan duranlar) herkese iyilik yapmak için kalkarlar ve istiğfar ederler. Fecir doğduğu zaman da bir nâdî arşın altından nidâ eder. (O zaman da) ancak gâfiller herkese iyilik yapmak için yataklarından, kabirlerinden diriltilmiş ölümler gibi kalkarlar.*”⁷⁷⁴ Hâfî, yukarıdaki ifâdesinde, zikir, istiğfar ve namaz için, geceleyin kalkan herkesin, dualarıyla bütün insanlara da iyiliklerinin dokunduğuna işâret etmektedir. Ancak gece kalkan bu mü’minlerden sırasıyla ‘âbidler’ ve ‘kânitûn’, gecenin ilk vaktinde ve ortasında kalkıp daha çok ibâdetle meşgul oldukları için takdir edilmektedir.

Hâfî, sâliklerin fırsat buldukça zikirle meşgul olmasını tavsiye eder. Zikirler arasında ise “*La ilâhe illallah*” zikrinin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Halvette, zikir esnasında, karanlık bir ortamda, gözler kapalı ve baş öne eğik olarak eller dizlerinde olacak şekilde kibleye karşı oturulmalıdır. Hakk’ı andığını hatırlayan sâlikin kalbinde, zikir esnasında iken, tazim ve hürmet hissinin uyanması gerekir. Sâlik zikrederken, şeyhinin hayalini gözünün önüne getirmesi gerekir. Bu durumda, Hak ve şeyhi arasında şeyhinden meded ummuş olur.⁷⁷⁵

Hâfî’nin zikir esnâsında yapılmasını istediği bu metodu râbîta uygulamasında da görmekteyiz. Mürîd, râbîta hâlindeyken, kendini mürşîdi ile yüz yüze gelmiş varsaydığında, ondan feyiz aldığını, metafizik anlamda güç aldığını ya da nurlandığını zihninde

⁷⁷¹ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 15a.

⁷⁷² Bkz. İbn Mâce, *Edeb*, 53; Tirmizî, *Daavât*, 6.

⁷⁷³ Hâfî’nin vakitlerine göre mürîdlerine okumalarını önerdiği ezkâr, evrâd ve dualar detaylı bir biçimde “*Mürîdin 24 Saati*” adlı bölümde ele alınacağı için burada tekrara girmek istemiyoruz.

⁷⁷⁴ Hâfî, *Âdâbun fi’s-Sülûk*, s.86b.

⁷⁷⁵ Hâfî, *Der Beyân-ı Ma’rifeti’t-Tevbe*, 5a.

canlandırmaktadır. Bu, mürîdin, Allah'da fânî olan şeyhinin şeklini hayâlinde sürekli canlandırmasıyla, onun rûhâniyetinden yardım istemesi demektir.⁷⁷⁶ Mürîdin, ister zikir esnâsında isterse de râbîta esnâsında gözünün önünde şeyhinin varlığını düşünmesi, ona olan edebinin de bir gereğidir. Bu edeb sağlanmadan, mürîdin şeyhinden meded umması ve feyz alması da mümkün olamayacağı kanaatindeyiz.

Mürîd, Allah'a tazîm için başını indirip gözlerini yumduğunda **“Ben, Beni zikredenle otururum”**⁷⁷⁷ kudsî hadîsini mülâhaza eder.⁷⁷⁸

Zikir yapılırken, zâkirin başının omuz hizasına gelmesi ve kalbiyle meşgul olması gerekir. Nefsini bütün gücüyle sol göğsünün altında bulunan kalbin üzerinde yoğunlaştırması ve **“illallah”**’ın **“ha”**sını kalbinin dairesi üzerine daire yaparak kuvvetlice kapayıp sıkıştırarak **“Allah”** lafzının şeddesini kuvvetli bir şekilde söylemesi gerekir. Zâkir, **“Ha”**’nın telaffuzuna geçmeden önce kalbinde Hak’tan başka her şeyi nefyetmeli ve sağ tarafına atmalıdır. **“Lâ ilâhe illallah”** ile Hakk’ın vahdâniyeti ve isbâtının kalbde yer etmesi sağlanır. Dille **“Lâ ilâhe”** denilirken, kalbde de **“Allah’tan başka ma’bûd yoktur mânâsı kasedilmiş olur.”**⁷⁷⁹ Zâkir, bilhassa diğer nefslerden ibret alan bu nefsini, **“Lâ ilâhe illallah”** zikrine sarf edeceği zaman, **“Lâ”**sını uzatırken Hak Subhânehû’nun azametini, **“İlla”**sını şeddelerken de Allah Teâlâ’nın vahdâniyyetini mütalaa ederek, sanki ifadeyi bu kelimeye yerleştiriyormuş gibi yapar. **“İllallah”** kelimesinin şeddesini kuvvetlice et parçası kalbinin üzerine vurdurmalıdır ki isbât yönü (İllallah), nefy yönünden (Lâ ilahe) daha fazla mülâhaza edilsin. Ayrıca sâlik, zikir esnasında âdâbtan hiçbir şeyi terk etmemeli ve şartlardan hiçbir şartı ihlâl etmemelidir.⁷⁸⁰

Hâfî, yukarıda söylenenlere ilaveten, zikrin âdâbıyla ilgili dikkat edilmesi gereken diğer hususlara ise **“el-Vasâyâ’l-Kudsiyye”** adlı eserinde şu şekilde değinmektedir: **“Zikir, bütün harflerin mahreclerini kendisinde toplamıştır. (Zâkirler) bu zikri gayretli (istekli) ve ihlâslı bir şekilde söylerler. Söylerken önce başını göbeğinin üstünden yana eğerek “Lâ ilâhe illallah” kelimesini zikretsin ki, orası nefsin çıktığı yerdir. “Lâ ilâhe illallah” kelimesini**

⁷⁷⁶ Aydın, Ferit, *Tarîkatta Râbîta ve Nakşibendîlik*, İstanbul Vakfı Yay., İstanbul 2000, ss.18-19. Râbîta konusunda, detaylı açıklama, çalışmamızın “Halvet” başlığı altında verileceği için, burada gereksiz tekrardan kaçınıyoruz.

⁷⁷⁷ Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mekâsıdu Hasene fî Beyânî Kesîrin Ehâdîsi’l-Müştehere ale’l-Elsine*, I.baskı, Daru’l-Kütûbî’l-İlmiyye, Beyrut 1987, had. no: 186, s.95; Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c.I, s.183. Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 39a; Kuşeyrî, *Risâle*, s.120.

⁷⁷⁸ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 39a.

⁷⁷⁹ Hâfî, *Der Beyân-ı Ma’rifeti’t-Tevbe*, vr. 5a-b; *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 16b.

⁷⁸⁰ Hâfî, *Men Kâne Aliyye’l-Himme*, vr. 46a; Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 15b, 16b.

çekerken, Hak Teâ1â'nın büyüklüğünü ve azameti nazar etmelidir. Nefsini küçük ve hakir görmek için, başını sol yanına meylettirir.”⁷⁸¹

Bedenin herhangi bir durumdaki vaziyet alış şekli, kişinin o anda yaşadığı duygu ve düşüncelerle içten alakalıdır. Özellikle yüz, insanın duygularını ifade etmede en çok tesire sahiptir. İnsan, karşısındakine hürmetini ifade etmek için eğilir ve başını saygı ve tazimle indirir. Sâlikin de, zikir esnasında başını öne eğmesi, gözlerini kapatması, diz çökmesi ve kibleye yönelmesi, onun Allah’a olan tazim ve hürmetini temsil etmektedir. Bu bedensel vaziyet ve hareketler, zihinde oluşmaya başlayan dinî duygu, düşünce ve tasavvurların yönünü belirlemek suretiyle, bedenin rûh üzerindeki etkisini sağlayıcı ve artırıcı bir sistem olarak rol oynar.⁷⁸²

Hâfî, zikrin nârı ve nûru olduğunu söyleyerek bunların psikosomatik etkilerini detaylıca izah etmektedir. Örneğin; ona göre, zikrin ateşi (nârı), meydana getirdiği tesir sayesinde, kalbin üzerindeki yağın erimesini sağlamaktadır. Yine ona göre; bu yağ, yanıp eridiği zaman, ancak ehlinin hissedebileceği şekilde özel bir koku yaymaktadır. Bu nârın arkasından, zikrin nûru devreye girmektedir. Zikrin nârı, kalbdeki kötü sıfatları boşaltırken; nûru da, kalbi cilâlar ve süsler. Şayet zikrin nârı ve nûru, hayvanî hayatın kaynağı olan, kalbin ortasındaki katı kana tesir ederse, damarlarda akan bu kan vasıtasıyla uzuvlara yayılmış olur. Böylelikle zikrin, bütün uzuvlarda akmakta olan kana binmiş durumda olan ‘*buhar-ı latîfede*’ki tasarrufu başlamış olur. Hâfî’ye göre, buhar-ı latîfe, hem hayvani rûhtur; hem de insanî rûhun bineği olan insan nefsidir. Bundan dolayı, zikrin, o buharda tasarruf etmesi, nefste tasarruf etmesi anlamına gelir. Ayrıca nefsteki nefes, bütün bedene yayıldığı için, zikrin tesiriyle bedenin uzuvları kabarır. Kısaca zikrin nârı ve nûru, bu şekilde nefsi tesir altına almış olur. Bu tesiri ifade sadedinde, “*Zikrin nârı boşaltır; nûru parlattır.*” denilmiştir. Yani zikir, icrâ etiği bu tesir sayesinde, nefsin zulmetlerini nûrlara çevirir. Nefs, yerilen sıfatlardan arınarak, övülen sıfatlarla süslenir. Kalb de, nefsin zulmetlerinden kurtulduğu için, nûruna nûr

⁷⁸¹ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 15a-b.

⁷⁸² Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 1996, ss. 238-39. Sema esnâsında da, zikirde olduğu gibi başın öne eğilmesiyle ilgili bazı tespitler yapılmıştır. Örneğin yeni yapılan “*beyinfizyolojik*” araştırmaları göstermektedir ki; sema esnasında kendi ekseninde dönmeye bağlı olarak, başın hafif sağa eğiminde “*kinetik trans*” hâli meydana gelmektedir. Bu hareket, beyindeki eski ve şartlanmış kalıpların silinmesi ve yeni edinilen bilgilerin alınabilmesi için mükemmel bir zemin oluşturmaktadır. Ayrıca; bu bilinç hali “*Ultradianzyklen*” diye adlandırılan ve stres sebebiyle devre dışı bırakılan bio-ritimleri (Biorhytmien) de yeniden düzenlemektedir. Yani sema ile, ruhî-spirituell şifanın yanı sıra, bedensel iyileşme de uygun bir şekilde yapılabilir. Özelsel, Michaela Mihriban, “Hz. Mevlânâ’nın Güncelliği”, *Türk Yurdu*, ter. Yılmaz Koç, Mevlânâ Özel Sayısı, Temmuz 1964, s.6.

katar. İşte o zaman, Rabb'in sıfatlarının nûrlarının yayılmasına karşı kalb hazır hâle gelir. Zikre ne kadar çok devam edilirse, etkisi ve neticesi de o kadar çok ortaya çıkar.⁷⁸³

Mevlânâ da zikrin kişiyi arındıran yönüne dikkat çekmiştir. Ona göre de zikir, Allah'ın dışındaki zararlı düşüncelerden gönlü arındırıp temizlemesinde fonksiyoneldir. Bu yönüyle zikir, arılardan kurtulmak için dalınan ve temizlenen bir suya benzemektedir.⁷⁸⁴ Eşrefoğlu Rûmî (ö.874/1470) de, Hâfî gibi, zikrin kâidelerini sayarken, zikrin yapıla yapıla gönle girmesinin, oradan da rûha yükselmesinin ve işleminin gerektiğine vurgu yapmaktadır. Yine ona göre, rûhuna muhabbetullahın galip geldiği sâlik, nefsânîliklerinden arınmalı ve gönlünü her türlü mâsivâdan boşaltmalıdır. Bu başarılabilirse; gönle ma'rifetullah nüzûl eder ve kalbden hicâb ve perdeler kalkarak basîret gözü açılır. Böylece Ma'bûd-u Mutlak'ın cemâlini müşâhede etmek mümkün olur.⁷⁸⁵

Demek ki; zikir, psikosomatik etkisi sayesinde, insan nefsinin arınmasına ve kalbin nûrlanmasına önemli derecede katkıda bulunmaktadır. Bu açıdan baktığımızda; sâlikin, güzel ahlâka ulaşmasında, zikrin önemli bir fonksiyon icrâ ettiğini söyleyebiliriz. Hâfî, yukarıdaki ifâdelerinde, zikrin iki yönüne değinmektedir. Bunlardan birincisi, insanın nefsindeki kötülükleri yakıp yok eden yönü, diğeri ise, o kötü sıfatların çıkmasından sonra yerine iyi sıfatları bezeyerek kalbi cilalayıp parlatan yönüdür. İnsanın iyi huylara kavuşması için öncelikle, içindeki kötülükleri boşaltması ve dışarı atması gerekir. O sebepten, Hâfî, zikrin nârının, nûrundan önce harekete geçtiğini söylemektedir.

Psikiyatrist Mustafa Merter, transpersonal psikolojiye dair yazdığı bir eserinde, meditasyon sonucunda da, kişinin kalb bölgesinde yanma benzeri, tanımlanması zor, bedensel bir his duyulduğunu söylemektedir. Bu yanma sonucunda eşyanın eskisinden farklı görüldüğünü söyleyen Merter, bir çiçeği bile sanki ilk kez görüyormuş gibi, renklerinin

⁷⁸³ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 15b-16b, 61a; Ayasofya, vr. 6b; Carullah Efendi, vr. 5a, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Efendi, vr. 9b.

⁷⁸⁴ Küçük, Osman Nuri, "Mevlânâ'da Benliğin Dönüşümü: Sülûk", *AÜSBE*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2007, s.530.

⁷⁸⁵ Eşrefoğlu'nun zikirle ilgili ortaya koyduğu diğer kâideler şöyledir: 1- Gafletsiz ve kalb huzuru ile zikretmek gerekir. Bu şekilde zikirde bulunanlara, Allah, cennetler içinde hûrîler ve gılmânlar verecektir. Ancak mürîdin maksadı, bu olmamalıdır. 2- Dünyada iken gönülden zikrullah ile hicâbı gidererek Mevlâ ile münasebet kesbetmektir. "Lâ ilâhe illallah" dendiğinde, Allah'tan başkasını unutursa, bu makâm ve mertebeye ulaşmış demektir. Hatta insan, kendi nefsinin bile unutulmalıdır. Eşrefoğlu Rûmî, Şeyh Abdullah, b. Eşref b. Muhammed el-Mısırî el-İznîkî, *Müzekki'n-Nüfûs*, yay. İbrahim Efendi Matbaası, 1291, ss. 242-243.

olağanüstü canlılıkta olduğunu fark edildiğini ifade eder.⁷⁸⁶ Hâfî de, zikir esnasındaki yanma ve sonrasında meydana gelen nûrlanma durumlarıyla ilgili daha önce de ifade ettiğimiz gibi çok kapsamlı açıklamalar yapmıştır. Kısaca tekrar edecek olursak; zikrin meydana getirdiği enerjinin bedene etkisi vardır. Örneğin zikrin nârı kalbe ulaşırsa, onun yağlarında bir yanma meydana gelir. Bu yanma, kalbdeki kötü huyları etkisiz hâle getirir ve kişiyi arındırır. Sonuçta zikrin nûru, kalbe tesir ederek güzel ahlakın kişide yerleşmesine katkı sağlar. Kötü ahlaktan temizlenen kişinin eşyaya bakışı da farklı olacaktır. Ayrıca bu şekilde, daha önce ulaşılmaması mahrem ve zor olarak görülen üst bilinçdışına ulaşılmış olunur. Merter’e göre, üst bilinçdışına ulaşmanın kanıtı, meditasyon sonucunda, ben merkezli nefsanî duyguların (hırs, öfke, gurur, kaygı ve ten duyusu şehveti), “güneşin” çıkmasıyla çarçabuk eriyip buharlaşmasıdır. Bütün bu bilgiler ışığında diyebiliriz ki; zikir, kişinin mahrem ve ulaşılmaması zor olarak görülen üst bilinçdışının derinliklerine kadar ulaşmaktadır. Bunun en büyük ispatı; zikir sonucunda, zâkirde gerçekleşen, kötü ahlakın izâlesi ve güzel ahlâkın yerleşmesiyle meydana gelen büyük benlik değişimidir.

Bir miktar zikredildikten sonra kalbdeki nûra dikkat edilerek, sükût edilmesi ve Hakk’ın nazar ettiği kalbin bânına yönelmesi gerekir.⁷⁸⁷

Zâkir, eğer gönlünde, her hangi bir varlığa ait bir muhabbet hissederse, o mahlûk, kendisiyle Allah arasında vasıta olamaz. Bunun için, onun, diliyle “*Lâ ilâhe illallah*” derken gönlünde de “*Lâ mahbûbe illallah*” demesi gerekir. Ayrıca zikirde ihlâsa riâyet etmesi gereken sâlikin, bânında elde ettiği hâller için şeyhine müracat etmesi ve ondan himmet istemesi gerekir.⁷⁸⁸

Hâfî, zâkiri, zikir sürecinde ve neticesinde karşılaşılabileceği muhtemel tehlikelerden korumaya çalışmaktadır. Sâlikin, bu tehlikelere düşmemek için, öncelikle, Allah ile arasında, hiçbir şeyin muhabbetini barındırmaması gerekir. Ayrıca, sâlikin zikirdeki amacı; kerâmet ve keşf elde etmeye çalışmak olmamalıdır. Çünkü bu tür arayışlar, işin içine nefsin hevâsının karıştığını gösterir. Nefsin hevâsına göre davranan ise; asıl gayesine ulaşamaz. Zâkir, istemeden bile olsa, olağanüstü bir hâlde karşılaştığında, bu duruma karşı mesafeli olmalıdır. Çünkü bunun da, şeytanın teşvik ettiği bir istidrâc olma ihtimâli söz konusudur. Sâlik, bu tür

⁷⁸⁶ Merter, Mustafa, *Dokuz Yüz Katlı İnsan, Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi (Transpersonal Psikoloji)*, Kaknüs Yay., İstanbul 2007, ss. 100-101.

⁷⁸⁷ Hâfî, *Der Beyân-ı Ma’rifeti’t-Tevbe*, 5b.

⁷⁸⁸ Hâfî, *Der Beyân-ı Ma’rifeti’t-Tevbe*, 6a.

sıkıntı verici durumlara maruz kalmak istemiyorsa, şeyhiyle irtibatını koparmamalı ve gerektilke onun yardımına başvurmaldır.⁷⁸⁹

Kalbin sırrına terakkî eden sâlikin katında yavaş yavaş bütün kâinât, vahdet nûrunun ortaya çıkışıyla gözden kaybolur.⁷⁹⁰ “*Lâ ilâhe illallah*” zikrine sarıldığı esnada vahdâniyet nûrlarıyla kalb nûrlanınca ve o nûrlar kâinâtın safhalarına her bölgeden yansıdığı zaman, zâkir, mevcudâtın ancak varlığı vâcib olmayan “*mecâziyye-yi mümkün*” bir hakikat olduğunu görür.⁷⁹¹ Hakk’ın vâcib, ezeli ve ebedî olan varlığını müşâhede eder. İşte o zaman “*Lâ ilâhe illallah*” derken “*Lâ mevcûde illallah*”ı niyet eder. Yani “*Allah’tan başka hakikî mevcut yoktur*” der. Bu mânâ üzerine “*Lâ ilâhe illallah*” demekten geri kalmazsa, onun gözünde kâinâtın bütün karanlıkları sönüp gider ve tevhîd nûru ortaya çıkar. Bu makâm, Hâfî’ye göre ayakların kaydığı (*mezall-i akdâm*) bir yerdir.⁷⁹²

Hâfî, seyr-i sülûkta başlangıçta (mübtedi) olanların, zikri düşünmekle, ihsân makâmına ermeye güçlerinin yetmeyeceğini söylemektedir. Bu nedenle onlar, gönlünde zikrin mânâsı çokça tekrar edip yerleştirmelidirler. Eğer zikrin mânâsı, zâkirin kalbine tesir edip yerleşirse, işte ancak o zaman, sanki Allah’ı görüyormuş gibi ihsân mânâsını mülâhazaya başlar. Artık bundan sonra Allah’ın kerem bulutundan bir şimşek çakar da ortaya gayb güneşinin ışığundan bir parıltı çıkarsa, zikreden kişi, sırrıyla onun müşâhedesine yönelip, yüzünü ona dikmemeli, aksine saygı göstererek, başını aşağıya indirmelidir.⁷⁹³

Hâfî, zikirde mânâyı kavuşmada lafızların bir basamak olduğunu belirtmektedir. Kişi, mânâyı ulaşmak için lafızlara muhtaçtır. Mânâ yerleştikten sonra ise, lafızlarla uğraşmasına gerek yoktur. Çünkü gelinen bu makâm, kişinin sırrıyla müşâhede edeceği bir makâmdır.

⁷⁸⁹ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 16b-17b.

⁷⁹⁰ Hâfî, *Reyhânû’l-Kulûb*, vr. 12b.

⁷⁹¹ Müellifimize göre, çoklukların varlıkları vâcib bir hakikat değildir. Bilakis onların zuhûru mecâzî olarak mümkündür. Allah, onları sıfatlarının bir gereği olarak ortaya çıkartmıştır. Güneşin doğuşuyla gecenin karanlıklarının ortadan kalkışı gibi mecâzî olarak, ne zaman vahdet hakikatinin nûru ortaya çıkarsa kesretin zülumatını ortadan kaldırır. Hâfî, *Reyhânû’l-Kulûb*, vr. 12b.

⁷⁹² Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 17b-18a; Hâfî, *Reyhânû’l-Kulûb*, vr. 12b. Kanaatimize göre, Hâfî’nin bu makâmı ayakların kayma tehlikesini görmesi şundandır: Varlığa vahdet penceresinden bakan zâkirin gözünden Hakk’ın varlığı hariç her şey silineceği için, “vahdet-i vücûd”çu bir anlayış belirebilir. Hâfî ise, vücûdî bir anlayışı benimsememiştir. Kendi devrinde de bu ilmî tartışmaların içinde olmuş ve “*her şey O’dur- heme ost*”, düşüncesi yerine “*her şey O’ndandır- heme ez ost*” düşüncesini savunmuştur. Bu konuyla detaylı bilgi “*Bid’at*” başlığı altında ele alınmıştır.

⁷⁹³ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 18b; Ayasofya, vr. 7a; Carullah Efendi, vr. 5b; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Efendi, vr. 11a.

Hâfî'ye göre ibâdetlerde ve âdetlerde bahsedilen şekilde ihsân mânâsını gözetmek, kalbin nûruyla mümkün olur. Bundan dolayı her ne zaman kalbin nûru artarsa, ihsân mânâsını gözetmek de o kadar kolay olur. İbâdetler ancak ihlâs ile yapıldığı zaman kalb nûruyla yapılmış olur. Bununla birlikte şartlara uygun olarak “*Lâ ilâhe illallah*” zikrine sarılmak, kalbin aydınlanması ile ilgili olarak bütün ibâdetlerde çok faydalıdır.⁷⁹⁴

Hâfî'nin zikir konusunda bahsettiği bu tecrübelerin benzerleri, modern psikolojide hipnoz ve meditasyon uygulamalarında da görülmektedir. Ancak aralarında derin farklar söz konusudur. Öncelikle hipnoz ve meditasyon hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra, bu uygulamaların zikirle arasındaki benzerlik ve farklarına dikkat çekmek istiyoruz. Bilindiği gibi, hipnozda, kişi, hipnotizör önderliğinde, belirli evrelerden geçerek, gerçek dünyadan kopmaktadır. Bu genelde bir nesne üzerinde odaklaşmak şeklinde gerçekleşmektedir. Hipnoza giren birey, farklı bilinç durumları yaşar. Bu yaşadığı farklı bilinç durumları da aslında bireyin gerçeğidir. Hipnoz sayesinde kişinin alt ve orta bilinçdışıyla temas gerçekleşir. Ancak bu temas, üst bilinçdışı için geçerli değildir. Çünkü bu alan, mühürlü ve kişiye özel bir alan olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla da hipnotizör, kişinin bu alanı ile temas kuramadığı gibi, kendi “aydınlanmasını” veya “lâtif duygularını” da, o kişiye aktaramaz. Meditasyonda da, dikkat dışarıdaki bir nesne üzerinde yoğunlaştırılır. Hipnozda olduğu gibi bu odaklaşmanın amacı; kişinin bilgi işlem merkezine gelen verileri, rasyonel akıl ve bilinç filtrelerinden geçirmeden, saf müşâhede halinde algılamaktır. Meditasyon derinleştikçe, müşâhede enerjisi çevresini daha fazla aydınlatır; perdeler kalkar ve insan, içinde var olduğu dünyayı kendisine daha yakın hisseder.⁷⁹⁵

Zikrin, meditasyona benzeyen çok yönleri olsa da, aralarında önemli farklar da söz konusudur. Örneğin, meditasyonda, bilinçdışına yapılan yolculuğun belli bir miktar ve ölçüsü yoktur. Bu durum, uçağın kontrolsüz ve rotasız uçması gibi, oldukça riskli bir durumdur. Zikir de ise, zikrin kontrolü şeyhin elindedir; miktarını ve zamanını o belirler.⁷⁹⁶

⁷⁹⁴ Hâfî, *Mir'âtü't-Tâlibîn*, vr.38b.

⁷⁹⁵ Merter, *Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi (Transpersonal Psikoloji)*, ss. 92, 94, 97.

⁷⁹⁶ Merter, *a.g.e.*, ss. 101-102. Uzun süren meditasyon deneyimlerinden sonra, zikir uygulamalarına başlayan Psikiyatrist Merter, zikri tanıdıktan sonra, meditasyon esnasında gerçekleştirdiği zihin kontrolünün güneş altındaki bir buz parçası gibi erimeye başladığını itiraf etmektedir. Yani daha önce meditasyon sayesinde terk ettiğini sandığı hırs, öfke, kaygı, şehvet, gurur ve kibir gibi duyguların geri döndüğünü söylemektedir. *Aynı yerler*. Demek ki; onun itiraflarına göre, meditasyonun sağladığı arınma, zikir kadar etkileyici ve kalıcı olamamaktadır.

Hâfî, insan kalbinin, kâinâtta çoklukların tümünden münezze olan bir vahdaniyetle irtibatlanması için, tevhîd (Lâ ilâhe illallah) nûruyla desteklendiğini ifade etmektedir. Yani zâkir, Allah'ı çokça zikretmesi sonucunda, kalbin vahdetle olan irtibâtını artırmakta ve kesretten tedricî olarak kurtulmaktadır. Bu, aynı zamanda Allah'ın kuluna bir emridir. Bunun da ötesinde, kul, kesretin hâllerinden vahdet nûrlarıyla kurtularak kalbin sırrına doğru terakkî etme göreviyle de emredilmiştir.⁷⁹⁷

Hâfî'ye göre; zikir esnasında veya bittikten sonra, eğer zarif perdeli buluttan bir şimşek parlayacak olursa ve var olan özel murâkîbın üzerinde Mezkûr'un nûru doğarsa, bütün bunların karşısında zâkir, zâhirinde ve bâtınında devamlı bir fenâ içerisinde, sâkin kalması gerekir. Ayrıca o nûrun müşâhedesinden Allah'a kaçmalıdır. Kalb gözünü o nûra müşâhede ederek, dikmemelidir. Çünkü böyle bir davranış, o makâmdaki edebin yerine getirilmesine zarar verir. Zâkirin bu konumdaki edebi, **"O gün varıp durulacak yer ancak Rabb'inin huzurudur."**⁷⁹⁸ âyetinin gereğine uygun olmalıdır. Çünkü ilâhî huzurda, onun için kaçacak bir yer kalmaz.⁷⁹⁹ Nitekim Kur'ân'da, günâhkârların, mahcûbiyetlerinden dolayı, Rabbleri'nin huzurunda başlarını öne eğecekleri⁸⁰⁰ ifâde edilmektedir. Rabbine hesap verecek olan insanın "ego"sunu (nefsini) yansıtan bu âyet, Allah'a karşı sergilenmesi gereken edebin bir göstergesi olarak da ele alınabilir. Bu âyetten ve Hâfî'nin yorumlarından hareketle, kulun, zikir sürecinde oluşan nûra, başını kaldırarak ve gözünü dikerek bakmasını, Rabbi'ne karşı bir edepsizlik olarak telakkî edebiliriz. Öyleyse, kul Rabbi'nin huzurunda ve O (c.)'nin nûrunu müşâhede ederken, başını öne eğerek, edebin gereğini yapmalıdır. Psikolojik açıdan da, bir insanın başını öne eğmesi, onun tevâzusunu ve kendini küçük görmesini ifade etmektedir.

Hâfî, zikirle meşguliyet esnasında şeytanın, kalbte bulunan menfaatleri içeren ve başka işleri hatıra getiren tuzakları ve tesvîlâtı (kötüyü güzel gösterme hilesi) olduğu konusunda sâlikleri uyarmaktadır.⁸⁰¹ Ayrıca, zikir anında mânâların düşünülmesi ve göz

⁷⁹⁷ Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr. 12b.

⁷⁹⁸ Kıyâme, 75/12.

⁷⁹⁹ Hâfî, *Mir'âtü't-Tâlibîn*, vr. 39a.

⁸⁰⁰ Secde, 32/12.

⁸⁰¹ Hâfî, bu konuyu şu şekilde detaylandırmaktadır: *"Zâkir sâlikin, zikir esnasında, şer veya nefsin ileri sürdüğü vesveseleri şeklinde aklına gelen hatırı nefyetmesi gerekir, dediler. Falanca meşguliyeti bıraktığında seni yenisi meşgul eder, diyen kişi karşısında, sâlikin, tesvilâtın kesinlikle üzerinde durmaması, Allah'la meşguliyeti sevmesi ve zikrullahı devam hususunda sabır göstermesi gerekir."* Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr. 13a.

önünde de şeyhin hayalinin getirilmesi, zihinden geçen diğer şeylerin def edilmesi konusunda sâlike kolaylık sağlayacaktır.⁸⁰²

Hâfî'nin yukarıdaki ifadelerinden de anlaşıldığı üzere; sâlikin, zikirden tam olarak istifade edebilmesi için, kendisini nefis kaynaklı her türlü vesvese ve düşünceden arındırması gerekmektedir. Yoksa zâkir, zikrin gerçek maksadından uzaklaşmış olur. Ayrıca Allah'ı anmaktan hâsıl olan kalb huzurunu tam olarak yakalayamaz. Zikir esnasında kalb huzurunu elde etmek için, kalbin gaflete düşmemesi ve her an uyanık olması büyük bir öneme sahiptir. Zâkir, zikir esnasında doğru hedefe odaklanabilirse, gaflete düşmeyeceği gibi, huzurunu da kaçırmayacaktır. Hâfî'nin, bu tür bir odaklaşmanın sağlanması için yaptığı tavsiye ise; zikrin mânâsını düşünmek ve şeyhin hayalini göz önüne getirmektir. Zikrin mânâsına yoğunlaşan zâkir, dış etkenlerle ilgisini keseceği için, kalbinin, mâlâyânî hususlara takılıp gaflete düşmesine engel olacaktır. Aynı şekilde, şeyhinin hayalinin göz önüne getirilmesi de, bu konuda, şeyhin feyzinden destek alınmasına ve başka şeylerin zihni meşgul etmesine engel olacaktır.

Kısaca Allah ile kul arasındaki perdeleri kaldırmada büyük bir etkiye sahip olan bu ibâdetin, bir kısım âdâblarına uyulmadığı takdirde, beklenen neticenin gerçekleşmeyeceği, görülmektedir. Ancak şunu da ifade edelim ki; zikirden umduğu huzuru yakalayan zâkirin, bundan sonraki süreçte de aynı dikkat ve hassasiyeti devam ettirmesi gerekmektedir. Çünkü Rabb'in huzurunda, zikrin nûrunu müşahade edecek dereceye yükselen zâkirin, burada da uyması gereken edebler vardır. Bunların başında da; mazhar olduğu nûrlara karşısında, tevazu içerisinde bulunması, yer almaktadır. Yani zâkir, bu nûrlara takılıp kalarak ve sahip olduğu iltifatların sarhoşluğuna kapılarak, derecesinin çok yüksek olduğunu düşünmemelidir. Aksi takdirde Allah rızâsı olan, hedefinden sapmış olur.

c- Zühd ve Zühdü Temin Etme Yolları

Kelime olarak ilgi duymamak, terk etmek, rağbetsiz olmak ve yüz çevirmek anlamlarına gelen zühd kelimesi, ıstılahta ise; kısaca, dünya ve maddeye karşı isteksiz davranmak demektir.⁸⁰³

⁸⁰² Hâfî, *Der Beyân-ı Ma'rifeti't-Tevbe*, 5b.

Tasavvufta ise zühd yüce bir makâmdır.⁸⁰⁴ Hoş hâllerin ve güzel mertebelerin temelidir. Allah’a yönelenlerin, her şeyden kesilip O’nun rızâsına tâlib olanların ve tevekkül erbâbının ilk basamağıdır. Zühdü sağlam olmayanın sonraki durumu pek sağlıklı olmaz. Çünkü **“Dünya sevgisi, her kötülüğün başıdır.”**⁸⁰⁵ Dünyada zühd etmek ise her türlü hayr ve taâtın başıdır.⁸⁰⁶ Öyle ki; mutasavvıflarca, iyi ameller içerisinde, bütün ibadetleri içerisinde bulunduran tek amel, dünyada zühd sâhibi olmak denmiştir.⁸⁰⁷

Nevâî’nin (844/1441-906/1501), *hamîde ef’âl* olarak gördüğü on esastan⁸⁰⁸ ikincisi zühddür. Ona göre, zühd; denî arzuları terk etmek ve nefsin aşağılık heveslerini öldürmektir. Mal ve şöhret meylini gönlünden koparıp atmaktır. Ayrıca bu gibi arzuları kırmak için kendine çeki düzen vermek, kabul ümidiyle riyâzet yolunu tutmak, nefsin bütün davalarını unutmak, şerîat caddesinde merdâne durmak ve tarîkat vâdisine dertli olarak ayak atmaktır.⁸⁰⁹ Bu durumda Hak yolcusunun maneviyât yolunda ilerleyebilmesi, dünyevî hazları terk etmesi ve cismânî meyillere karşı koymasına bağlıdır, denilebilir.

Zühdün hakîkati, Allah’tan başka hiçbir şeye rağbet etmemektir.⁸¹⁰ Hâfî, tâlibin, noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah’tan başkasını istememesi ve tek bir talebinin olması gerektiğini söylemektedir. Yani, talebinin sadece ve sadece Allah Teâlâ olması gerekir. Yine aynı şekilde onun talebi, bu dünyanın maksatlarından bir maksadı veya bir karşılığı elde etme amacı olmaksızın, Allah olması gerekir. Tâlib, dünyadan herhangi bir şeyi amaç edinmemelidir. Hâfî, zühd konusunu geniş bir çerçevede ele alarak ehlullahın sadece dünya

⁸⁰³ Cevherî, *Sihâh*, c.II, s.481; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s.674; İbn-i Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c.III, ss. 196-197; Cürcânî, *Ta’rîfât*, s.130; Komisyon, Ahmed Hasan ez-Zeyyâd, Hâmid Abdülkâdir, Muhammed Ali en-Neccâr, *el-Mu’cemu’l-Vasît*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, s. 403; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.173; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.593; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.734.

⁸⁰⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 216. Zühd, konusunda sûfîlerin farklı yorumları için bkz. Sühreverdî, *Avârifu’l-Meârif*, c.II, s.103.

⁸⁰⁵ Müslim, Ebu’l-Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyrî, *Sahihu’l-Müslim*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, Birr, 14; Tirmizi, *Zühd*, 52. Bu hadîsi Gazâlî (ö.505/1111) de, kullanmıştır. Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 202. Birçok mutasavvıf, dünyanın tehlikeli tuzaklarına karşı mürîdlerini sakındırmıştır. Örneğin; Abdülkâdir-i Geylânî, dünyanın hilesinin, dokunan herkesi öldürecek kadar tehlikeli olduğunu ve onda vefa ve sadakat diye bir şeyin olmadığını söyleyerek, dünyanın aldatıcı güzelliklerine karşı tavır almıştır. Abdülkâdir-i Geylânî, *Fütûhu’l-Gayb*, 1281, basım yeri yok, s.7 (5. Makale).

⁸⁰⁶ Tûsî, *el-Lüma’*, s.45.

⁸⁰⁷ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.I, s.282

⁸⁰⁸ Bu on esas şunlardır: 1- Tevbe, 2- Zühd, 3-Tevekkül, 4-Kanâat, 5-Sabır, 6-Tevâzu ve Edeb, 7-Zikir, 8-Teveccüh, 9-Rızâ, 10-Aşk. Bkz. Altınışik, Yusuf, “Ali Şîr Nevâyî’de Tasavvuf”, *HÜSBE*, Şanlıurfa 2002, Doktora Tezi, ss.161-188.

⁸⁰⁹ Nevâî, *Mahbûbu’l-Kulûb*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1279, ss.77-78 (Altınışik, *Ali Şîr Nevâyî’de Tasavvuf*, s.158)’den naklen.

⁸¹⁰ Ateş, Süleyman, *Tasavvufun Ana İlkeleri, Sülemî’nin Risâleleri*, Ankara Üni. Yay., Ankara 1981, s. 125.

nimetlerine karşı değil; âhiret nimetlerine karşı da beklenti içerisinde girmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bununla ilgili olarak Rasûlullah (s.)'ın şu hadîsini nakletmektedir: **“Dünya âhiret ehline haramdır. Âhiret ise, dünya ehline haramdır. Ve bu ikisi de Ehlullah’a haramdır.”**⁸¹¹ Gazâlî (ö.505/1111) de Hâfî gibi, Allah’tan başka her şeyden, hatta cennetten bile yüz çevirerek, O (c.)’dan başkasını sevmeyen kimseyi, mutlak mânâda zâhid olarak görmektedir. Ancak Gazâlî, dünya zevklerinden yüz çevirip de âhiretin bunlara benzer zevklerinden yüz çevirmeyen, bilakis hûrîlere, köşklere, nehirlerle ve meyvelere rağbet eden kimsenin de zâhid olduğunu, ancak bunun derecesinin öncekinden eksik olduğunu söylemektedir.⁸¹²

Hâfî’ye göre tevbe edip, Rabb’in müşâhedesine ulaşmak için yola koyulmuş olan mürîdlerin davranışları avâmdan farklı olmalıdır.⁸¹³ Onlardan gerek başlangıç (mübtedî), gerek orta (mütevassıt) ve gerekse de zirvedeki (müntehâ) hâllerinde olanlar olsun, herkes nefsinin, hâllerindeki ve amellerindeki en önemli gayelere sarf etmelidir. Sâliklerin zühd yaşamını seçmesi gerektiğini söyleyen Hâfî, zühde ulaşmanın yollarını ise şöyle açıklar:

1- Kanaat:

Kanaat, insanın kısmetine düşen rızka râzı olmasıdır.⁸¹⁴ Sâliklerin geçim işinde en az ve düşüğüyle kanaat etmeleri gerekir. Çünkü Hâfî’ye göre; en lezzetli yiyecekler yemeyi, en kıymetli giyecekler giymeyi, en iyi yerlerde oturmayı ve en yumuşak döşeklerde uyumayı arzulayan bir kişi, dünyada zühd hayatı süremez. Tam tersine dünyaya karşı gün be gün hırsı artar. Kim de dünyada zühd içinde yaşamazsa, Allah dostlarının yolundan uzaklaşmış olduğu gibi, asfiyâ makâmılarından her hangi bir makâma da erişemez.⁸¹⁵

⁸¹¹ Hâfî, *Reyhânü’l-Kulûb*, vr. 12a. Necmeddin-i Kübrâ (ö.618/1221), bu rivâyeti zühd bahsini anlatırken zikretmiştir. Necmüddin-i Kübrâ, *Usûlü Aşere Risâle ile’l-Hâim*, s. 48. Bu hadîs, Deylemî (ö.505/1115)’nin, “*el-Firdevs*” adlı eserinde de (c.II, s.230) yer almaktadır. Suyûtî (ö.911/1505)’nin “*hasen*” olduğuna işâret ettiği haberin senedindeki Cebile b. Süleyman’ı, Zehebî (ö.748/1347), zayıf râvîler arasına almış, Yahya b. Ma’în (ö.233/847) de onun için “*sika değil*” demiştir. Bkz. Zehebî, *Mîzanu’l-İtidal*, c.I, s.388; Münâvî, *Feyzü’l-Kadîr*, c.III, s.544; Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, c.I, s.362.

⁸¹² Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s.217.

⁸¹³ Hâfî bu durumu şu şekilde somutlaştırır: “... Âlemlerin Rabbi’nin müşâhedesine ulaşmayı isteyen mürîdler grubundan olmayı istedikten sonra, dört ayaklı hayvanlar gibi çok yiyiciler olan, işe yaramaz gafil avamın emellerini (taşımayı) terk etmeleri gerekir. Bilakis nefste bulunan emellerini kısaltırlar.” Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 5a.

⁸¹⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s.88.

⁸¹⁵ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 5a-b.

Kanaat hazînesinin tükenmeyeceğini ifade eden Nevâî (844/1441-906/1501), bu hazînenin elde edilmesini tavsiye ettikten sonra şunları söyler: “*Kulübesinde kanaat sahibi derviş, tama eden şâhtan üstündür. Şâh, başına taç koyan değil, ihtiyaç hissetmeyendir. İzzet ister isen, kanaat iste, çünkü izzetin mesnedi kanaat üzerindedir.*”⁸¹⁶

Hâfî, övgüye layık bu işi (zâhirî ve bâtınî zühdü) elde etmenin ve bu mertebeye ulaşmanın yolunun birincisinin kanaat olarak belirlendiğini söylemektedir. Hâfî, “*Kanaatle Rezzâk ve Kerîm’in cömertliğinin hazinelerini açar buluyorum*”⁸¹⁷ diyerek kanaatin faydalarına değinmektedir. Yine o, kanaatin önemini şöyle vurgular: “...Sonra yiyecek, içecek, giyecek ve meskenden ihtiyaç duyulan durumlarda en önemsizin önemsizliğiyle kanaat etmek. Muhakkak ki, kim zaruret miktarıyla yetinmezse Allah’a teveccüh etmeye vakit bulamaz ve teveccüh anında bu zevâidin hatıra gelip zihni bulandırmasından dolayı himmetini veremez. Böylelikle vakitlerinin (istifadesini) düşürür.”⁸¹⁸ Kalbin birçok şeyle meşgul olması halinde teveccüh ve sakınmadan uzak kalacağını ifade eden Hâfî, bedene sadece ihtiyacı olduğu gereksinimlerin verilmesi ve yaşam için gerekli olan mesken, elbise gibi ihtiyaçların sadece gerektiği kadarının karşılanmasını savunur. Ona göre, itaat sahibi insanın kanaat etmesi ve aşırılığa kaçmaması gerekir. Çünkü kişi, ancak bu şekilde Hakk’ın teveccühüyle meşgul olabilir.⁸¹⁹ Gerçekten insanın istekleri sonsuz, onları karşılayacak şeyler ise sonludur. Bu durumda birey, isteklerine ket vuramazsa, psikolojik olarak savrulmaya maruz kalır.

İnsanlar sürekli olarak bir şeyler elde etme hırsıyla, yeterli paraya, mala-mülke, mevkiye, yeni moda giysilere, en lezîz yemeklere sahip olduklarında veya yeterince güzel göründüklerinde, yeterli sayıda arkadaşları olduğunda veya da belli bir mertebeye ulaştıklarında tatmin olacaklarını sanırlar. Oysa zaten bu konumda olanlar, hâlâ daha fazlası için mücadele etmektedirler ve tüm kişisel hesaplarını uğrunda mücadele ettikleri şey üzerinde kurmuşlardır. Yakından baktığımızda tüm mücadelelerin temelinde yatan şeyin sükûneti elde etmek olduğunu görürüz; her birimiz gerçek sükûneti istiyoruz. Öte yandan, bu sükûnete ulaşmak, birgün ölümün kaçınılmaz ziyareti tarafından engellecektir. Zengin

⁸¹⁶ Sâbir, Muhammed, “Nevâî, Hayretü’l-Ebrâr”, *İÜSBE*, Doktora Tezi, Türkiyât Enstitüsü., tez no: 567, VII. makale, s.55; Altınışık, *Ali Şîr Nevâî’de Tasavvuf*, s.173.

⁸¹⁷ Hâfî, *Men Kâne Aliyye’l-Himme*, vr. 46a.

⁸¹⁸ Hâfî, *el-Âdâb fi’s-Sülûk*, vr. 89a-b.

⁸¹⁹ Hâfî, *Der Beyan-ı Ma’rifeti’t-Tevbe*, vr. 3b-4a.

insanların bile tüm zenginliklerine rağmen sakin olamamalarının nedeni işte budur.⁸²⁰ Demek ki; nefis, hiçbir zaman elde ettiklerini yeterli bulmayacağından, ona uyarak yaşayanlar da hiç bir zaman gerçek sükûnete ulaşamayacaktır. Kanaat ise, kişinin elinde olanla yetinmesi anlamına geldiğinden, maddî imkânları hangi seviyede olursa olsun kanaat eden birey, sükûnet ve iç huzurunu yakalamış olacaktır.

Hâfî, Allah’a tam bir teveccühte bulunmuş, kâmil inayete mazhar olmuş ve her açıdan has dairede olanların kanaatini şu şiirle anlatır:

*“Onlar, dünyadaki küçük lokmalarla kanaat ettiler,
Onlar, elbiselerini yamalarla düzelttiler,
Onlar, hazları şehvetleri terk ettiler,
Münacaat nimetinin tadına vardılar.”⁸²¹*

Hâfî, bu konuyla ilgili olarak başka bir eserinde de şu sözlere yer vermektedir: *“Sonra bil ki: ta kendisinde fazlalık bir şey kalmayana kadar, yeme, içme, giyim, uyku ve konuşmayı zaruret miktarıyla sınırlandırmazsan ve nefsin ve huylarını kontrol altına almazsan, bu usûle riâyet etmeye güç yetiremezsin. Bu sebeple, gözetilmesi gerekenlerden onun için zikrettiğimiz mümkün olana kadar, az ile yetinme ve zaruret miktarıyla sınırlandırma kaçınılmazdır.”⁸²²*

Müellif, sıddîklerin yüce makâmlarına terakkî etmenin ilk şartı olarak zâhiren ve bâtinen dünyayı terk etmeyi görmektedir. Ona göre, elini maldan-mülkten, kalbini de süflî arzulardan kurtarmak suretiyle ve zaruret olması durumlarında az ile yetinerek, zâhirî ve bâtinî bir surette devamlı olarak dünyayı terk etmek gerekir.⁸²³

Hâfî, insan bünyesinin ayakta kalabilmesi için bir lokma onun açlığını, bir hırka da açlığını kapatır, prensibini savunanlardandır. Buna göre sâlik, ancak içinde bulunduğu zaman ve duruma göre ibâdet işini yerine getirmesini sağlayacak miktar hariç malından-mülkünden hiçbir şey bırakmamalıdır. Aynı zamanda, o arzu ve emellerden hiçbir şeyi hatırına getirmemelidir. İhtiyar ve tedbirini ise Melik, Hakîm ve Kebîr olan Allah’a bırakmalıdır.⁸²⁴

⁸²⁰ Wilcox, Lynn, *Sufizm ve Psikoloji*, ter. Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul 2001, s.101.

⁸²¹ Hâfî, *İcazetame (Kudsi)*, vr. 30a.

⁸²² Hâfî, *Mir’âtü’t-Tâlibîn*, vr. 38a.

⁸²³ Hâfî, *Men Kane Aliyye’l-Himme*, vr. 46a

⁸²⁴ Hâfî, *Men Kane Aliyye’l-Himme*, vr. 46a.

Yaratılış gayesinin bilincinde olan birey, zorunlu ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra geri kalan malını ve mülkünü, ebedî bir değere dönüşmesi için, infak etme gereğini hissedecektir. Ayrıca böyle bir birey, sahip olduğu her şeyin Allah'ın bir lütfu ve aynı zamanda bir imtihan vesilesi olduğunu bildiği için, bunları ulaştırması gereken yerlere ulaştırmadan vicdânî rahatlığa eremeyecektir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, kişinin elindekilerinin tamamını tasadduk ederek, itidal ölçüyü kaçırmamasıdır. Çünkü onun ve ailesinin hayatını idâme ettirebilmesi ve kulluk vazifelerini sürdürebilmesi için, ihtiyacı asliyesini karşılayacak kadar malının olması gerekir. Hâfî'nin üzerinde durduğu diğer bir husus da, kişinin gelecek endişesini üzerinden atması ve geçimi hususunda Allah'a güvenmesidir. Yine Hâfî'ye göre nihaî hedef, kulun sadece elinden değil gönlünden de mal-mülk sevdasını çıkarması ve bu şekilde kulluğunu yerine getirmedeki en büyük engellerden birini daha kaldırmasıdır.

Günümüzde insanoğlunun çıkmazlarından biri de, dünyada mahdud olarak depo edilen nimetleri sorumsuz, sınırsız ve adaletsiz bir şekilde harcamasıdır. Geline bu aşamada adeta ekonominin tarifi değişmiş, yeni tarif bir anlamda sınırsız insan gereksinimleri karşısında sınırlı doğanın mücadelesi şekline dönüşmüştür.⁸²⁵ Aslına bakılırsa çevrecilerin feryadı, kavga, kargaşa ve anlaşmazlıkların nedeni, savaş ve gözyaşlarının, emperyalizm ve sömürgeciliğin asıl sebebi bu kanaatsizlikten kaynaklanmaktadır. Tasavvufta zühd anlayışının övülüp, buna karşın zıddı olan dünyevîleşme, tamah, ihtiras ve çıkarıcılığın şiddetle yerilmesi de, insanı kanaate alıştırmaktır. Doğrusu bu bağlamda Kur'ânî gerçeği de⁸²⁶ merkeze alan tasavvuf erbâbı, kanaati ve isârı tercih etmekte ve bunu bir hayat felsefesi haline getirmeyi arzulamaktadır.⁸²⁷

2- Kasru'l-Emel:

Zühd, aynı zamanda emeli kısa tutmakla da ilişkilendirilmiştir. Yani dünyada fazla emeli olanların, zühd sâhibi olamayacağı ifade edilmiştir.⁸²⁸ Hâfî gibi, Şah-ı Kirmânî

⁸²⁵ Kılıç, Erol, "Bir Mekanın Şerefi, Orada Bulunan İnsana Göredir", *İnanç Turizmi Günleri*, Türsab Yay., İstanbul 2002, ss.96-97.

⁸²⁶ **"Kendileri zarûret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir."** Haşr, 59/9.

⁸²⁷ Kelâbâzî, *Taarruf*, s.61; Yılmaz, Ömer, "Toplumsal Birlik ve Beraberliğine Katkı Sağlayan Bazı Sûfî Deneyimler (Kesrette Vahdet)", *CÜİFD*, sy. XII/1, 2008, ss. 366-67.

⁸²⁸ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.I, s.292.

(ö.270/883) de eserlerinde zühdü elde etmenin bir alâmeti olarak “kasru’l-emel”i görmektedir.⁸²⁹ Hatta bazı selef âlimleri, zühdün kasru’l-emelden ibaret olduğunu söylemiştir. Ama Kuşeyrî, Hâfî ile bu konuda aynı düşünceyi taşıyarak; kasru’l-emeli, zühd değil, zühdün emareleri ve zühdü sağlayan âmiller olarak görmektedir.⁸³⁰ Hâfî’ye göre; mürîd, zühde ulaşmak için arzularını kısıtlamalı ve hayatını nefsin hayallerinin giremeyeceği şekle hasretmelidir. Ona göre mürîd, bu iki şartı yerine getirirse zâhirî ve bâtinî olarak dünyayı terk etmek ona daha kolay gelecektir. Üstelik bu şekilde hareket eden birinin bâtını, dünyalıkların kirleriyle kirlenmekten tiksindir ve tabiatı, onlara meyletmekten nefret duyar bir hale gelir.⁸³¹ Çünkü o kişi bu iki işi (kasrul emel ve nefsin hayallerini hayatına sokmamayı) gerçekleştirmek için çaba gösterir ve kendisini bu iki işte zorlarsa, onun için dünyayı *zâhir veya bâtinî olarak terk* etmek kolay olur.⁸³²

Hâfî, nefse ait emellerin niçin azaltılması gerektiğini şu şekilde izah etmektedir: “*Son nefesin vardığı yerde tamahkârlık yoktur. Akla göre, bu nefesin, nefeslerin sonuncusu olması da imkânsız değildir. Öyleyse o nefes, önemlilerin en önemlisine sarf edilmelidir. O (en önemli olan) da, kalbi mâsivâdan uzaklaştırıp Allah’a bağlayarak ‘Lâ ilâhe İllallah’ demektir.*”⁸³³ Şunu da yeri gelmişken ifade edelim ki; tamah, kişinin sadece Yaratıcı’yla olan bağını zayıflatmamaktadır. O, paylaşmayı öngörmeyen bir tavır olması dolayısıyla sosyal dayanışmayı da olumsuz yönde etkiler.⁸³⁴

Hâfî’ye göre, nefsin emellerini kısaltmaya yardımcı olacak ilkelerden bir diğeri de râbîta-i mevttir. Râbîta-i mevt, hakîkatî arayanların kalblerinde ve zâhirlerinde nûrun zuhûr etmesi için yapması gerekenlerdendir. Ayrıca bu sayede ömrün kısalığı ve emellerin boşluğu idrâk edilebilir. Ancak bu idrâki sağlayan birey, kalbinin devamlı peşinde olduğu isteklere gem vurabilir.⁸³⁵

Ebû Bekir Râzî (ö.258/871), mutluluğa ulaşmayı engelleyen bir durumun da, insanın bulunduğu durumdan memnun olmayarak hep daha fazlasını istemesi, yani dünyevî rütbe ve

⁸²⁹ Sülemî, Muhamed b. Hüseyin el-Ezdî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, Mısır 1969, s.113; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.178.

⁸³⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 66-67.

⁸³¹ Hâfî, *Men Kane Aliyye’l-Himme*, vr. 46a.

⁸³² Hâfî, *Men Kane Aliyye’l-Himme*, vr. 46a.

⁸³³ Hâfî, *el-Âdâb fi’s-Sülûk*, vr. 89b.

⁸³⁴ Özdoğan, Öznur, *Mutluluğu Seçiyorum*, Lotus Yay., Ankara 2006, s. 26.

⁸³⁵ Hâfî, *Der Beyân-ı Ma’rifeti’t-Tevbe*, vr. 4b.

makâmlar peşinde koşması olduğunu söylemektedir. Akıl değil de, hevâsının teşvikiyle hareket eden insan, elinde olandan daha fazlasını elde ettiğinde rahata ulaşacağına ve ondan daha üstününü istemeyeceğine kanaat getirir. Hevâsının bu talebine ulaştığı zaman ise, geçici bir haz ve mutluluk duyar. Ama daha sonra bu konumunu da beğenmeyerek daha üst bir talebe ulaşmak için uğraşır. Tabi bu arada uğradığı elem ve sıkıntı aldığı hazdan çok daha fazladır.⁸³⁶ Yani bir insan, bu sahip olma duygusuyla hareket ettiği sürece, hiçbir zaman mutlu olamayacaktır. Erich Fromm'a göre de, insanların aldandığı hususlardan birisi, dünyada ne kadar çok şeye sahip olunursa; o kadar çok mutlu olunacağıdır. Sahip olmak, tek hedef olunca, insan giderek daha aç gözlü ve ihtiras sahibi olur. Böylelikle kişi, herkese karşı bir düşmanlık beslemeye başlar. Yani onun daha az kazanmasına neden olan herkes onun düşmanı olur. Bu tür düşünen insanın, arzuları sonsuz olduğu için, hiçbir zaman rahat ve huzur bulamayacağı bellidir. Onun tüm yaşamı, kendinden çok şeye sahip olanları kıskanmak ve kendinden az varlığı olanlardan da korkmakla geçecektir.⁸³⁷

Şu bir gerçek ki; sahip olunan her şey, eninde sonunda yitirmek zorundadır. Bunların başında, mal- mülk, sonra da onlara bağlı olarak toplumsal statü ve dostlar gelir. Yani herkes her şeyini ve de yaşamını yitirecektir sonuçta. Eğer insan yalnızca sahip olduğu şeylerden ibaretse, onları yitirdiğinde, kendini de yitirecek, kim olduğunu bilemeyecektir. Böylece, hayatı yanlış kurmanın sonucunda, ortaya yenilmiş, moralsiz, yıkık ve acınacak bir insan çıkar.⁸³⁸

3- Dünyaya İltifat Etmemek

Dünya, lügâtte, yakın olmak⁸³⁹ anlamına gelse de, terim olarak, âhiretin tersi ve uzağındaki hayat için kullanılan bir isimdir.⁸⁴⁰ Yaşadığımız cihan için de kullanılan bu kelime, alçaklık ve kötülük mânâlarına da gelmektedir.⁸⁴¹

⁸³⁶ Karaman, Hüseyin, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, İz Yay., İstanbul 2004, s.149.

⁸³⁷ Fromm, Erich, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan, yay. Arıtan Yayınevi, İstanbul 1997, s.30.

⁸³⁸ Fromm'un "*sahip olmak*" yerine önerdiği davranış ise, "*olmak*"tır. "*Olmak*" kavramında, sahip olunan şeylerin kaybedileceğinden doğan endişe ve hüznün yoktur. Kişi olduğu gibiye ve kişiliği "*olmak*" tarafından belirleniyorsa, kimse ondan bunu alamaz ve kişiliğinin yıkılması tehlikesi doğmaz. Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, s.192.

⁸³⁹ Âsım Efendi, *Kamus Tercemesi*, c.IV, s.959; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, c.II, s.299.

⁸⁴⁰ İbn Manzur, *Lisânü'l-A'râb*, c.XIV, s.273.

Mutasavvıflar, dünyadan bahsederken onun aldatıcı yönlerine dikkat çekmişlerdir. Muhâsibî (ö.243/857), dünyanın bu yönü üzerinde durarak, dünya ile aldanmanın, sadece dünyayı düşünüp âhireti unutmaktan kaynaklandığını belirtmektedir.⁸⁴² Buna delil olarak da şu âyeti göstermektedir: **“Dünya hayatı sizi aldatmasın. O aldatıcı, sizi Allah hakkında aldatmasın.”**⁸⁴³ Erzurumlu İbrâhim Hakkı (ö.1194-1780), dünyanın, insanları kendisine çekerek, onlara hiç ölmeyecekmiş hissi verdiğini söyler. Ona göre de, dünya aldatıcıdır. Öyle ki; kişiye sevgisini göstererek; kendisine âşık ettirir ve böylece ona büyük manevî zararlar verir. Bu sebepten dünya sevgisi hoş görülmemiş; kişiyi, Allah’a ibâdetten ve O’nun huzuruna çıkıp O’na yakın olmaktan alıkoyduğu ifade edilmiştir.⁸⁴⁴

Gazâlî (ö.505/1111), dünyayı kötölemenin, dünyanın ne olduğunun bilinmediği sürece yeterli olmadığını savunmaktadır. Bu durumda dünyanın nesinden korunmak gerektiğinin bilinmesi bir zarurettir. Örneğin kişinin, âhîret amellerine yardımcı olması için normal ölçülerde, yiyecek ve giyecek elde etmesi dünyaya daldığı anlamına gelmez. Ancak bu amacın dışında, sadece geçici lezzet temini için uğraşıyorsa, dünyanın kötölenen yönüne kapılmış demektir.⁸⁴⁵

Kuşeyrî (ö.465/1072), sadece dünyası için çalışanlardan uzak durmanın, mürîdliğin şânından olduğunu söylemektedir. Ona göre; ehl-i dünyanın arkadaşlığı öldürücüdür. Çünkü onlar, mürîdden menfaat görürken; mürîd ise, onlardan ötürü mânen eksilir.⁸⁴⁶ Bu tür sebeplerden dolayı, dünyadan ve maddî ihtiraslarından uzak olma kaygısında olan, en çok sûfîler olmuştur.

⁸⁴¹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, ss. 557-558; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, c.IV, s.959. “Dünya” kelimesinin etimolojisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Altıntaş, Ramazan, “İslâmî Anlayışa Göre ‘el-Hayâtü’-d-Dünya’ Kavramını Yorumlama Biçimleri”, *C. Ü. İlâhiyat Fak. Dergisi*, c.VII/1, Haziran 2003, ss.129-159.

⁸⁴² Muhâsibî, Hâris b. Esed, *er-Riâye lihukûkillah*, thk. Abdurrahman Abdulhamid Berr, yay. Dâru’l-Yakîn, Mısır 1999, s. 543.

⁸⁴³ Lokman, 31/33.

⁸⁴⁴ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Ma’rifetnâme*, sad. Turgut Ulusoy, İbrahim Hakkı Camii Yaşatma Derneği Yay., Hasankale trz., s.76.

⁸⁴⁵ Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c.III, ss. 219 - 220.

⁸⁴⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s.219. Kişinin mânevî hayatının seyrinde, arkadaş çevresinin oldukça önemli olduğu, Hz. Peygamber (s.) tarafından da vurgulanmıştır. Örneğin **“Kişi dostunun dini üzeredir. Öyleyse her biriniz, kiminle dostluk kuracağına dikkat etsin.”** (Ebû Dâvûd, *Edeb*, 19; Tirmizî, *Zühd*, 45) hadîsi, nitelikli ve saygın arkadaşlarla dostluk kurmanın gereğini en açık şekilde ortaya koymaktadır. Hâfî’nin bu konudaki düşünceleri, **“Dostluk Adâbı”** başlığı altında verilmiştir. Detaylı bilgi için, oraya müracaat edilebilir.

Dünyadan uzak durmak demek, sâlikin sorumlu olduklarına karşı haklarını yerine getirmesine engel değildir. Müellifimiz zühdü tavsiye etmekle beraber, sâlikin sorumlu olduğu kişilere karşı olan görevlerini ve bu görevleri nasıl yapması gerektiği konularında yeri geldikçe malumatlar vermiştir.⁸⁴⁷ Hz. Peygamber (s.)’in şu hadîsini zikretmek konuya daha çok açıklık kazandıracaktır: **“Dünyada zâhidlik, ne helali haram kılmak, ne de malı mülkü zâyî etmektir. Ancak zâhidlik, Allah’ın mülkünde olana, kendi elindekinden daha fazla itimad etmen; başına bir müsibet geldiği zaman ve yakını bırakmadığı müddetçe, onun ecir ve mükâfatından son derece ümitli olmandır.”**⁸⁴⁸ Dünyadan yüz çevirip rahipler gibi yaşamaya çalışanlara Hz. Peygamber (s.) **“Vücudunun, nefsinin, hanımının, çocuğunun, arkadaşının ve Rabbi’nin senin üzerinde hakkı vardır. Her hak sahibine hakkını ver”**⁸⁴⁹ demiştir. Keza Hz. Peygamber (s.), bir grup sahabinin kendisine gelerek dünya zevki namına hiçbir şeye iltifat etmemek üzere karar almalarını tasvip etmemiştir.⁸⁵⁰

Dünyaya yaklaşımda, ifrat ve tefrite düşülmemesi gerekmektedir. Yani zühdde aşırı gidip her şeyden yoksun olmak ve hak sahiplerine haklarını veremeyecek duruma düşmek ne kadar yanlışsa; her şeyi elde etme hırsıyla yaşayıp, kazandıklarını fütûrsuzca harcamak da en az o kadar yanlıştır. Aşırılıktan uzak bir zühd anlayışının asrımıza kazandıracığı çok önemli prensipler olduğu kanaatindeyiz. Özellikle de, tüketim çılgınlığının yaşandığı şu günümüzde, iktisat ve tasarrufu muhtevasında bulunduran zühdün değeri daha çok öne çıkmaktadır. Kişinin nasibine düşenin azıyla yetinip, artanı fakirlere tasadduk etmesi, hem kişisel bir fazîlet hem de toplumsal yardımlaşmaya bir katkı sağlamaktadır.

Yeryüzündeki hayat Allah’ın bize bir armağanıdır. Ancak bu hayat dinî ve ahlâkî değerlere kayıtsız, âhirete duyarsız bir şekilde harcandığında büsbütün süflîleşir. Kur’ân’da hayata sıfat kılınan **“dünya”** işte böyle bir süflî yaşam tarzını ifade eder. Vahyin nüzûlüne tanıklık eden Arap toplumunda âhîret inancının yokluğuyla da çok yakından irtibatlı bir aşırı dünyevîleşme olgusu dikkate alındığında Kur’ân’ın dünyevî hayatı zemmetmesi, vahiy ortamındaki vasata hasredilebilir. Ne var ki böyle bir hasr kesinlikle yanlıştır. Çünkü

⁸⁴⁷ Bunların neler olduğu ilgili başlıklar altında işleneceği için burada tekrara girmek istemiyoruz. Örneğin; sâlikin eşiyle arasındaki münasebet **“evlilik”** bölümünde, hocasına ve şeyhine karşı davranışları da yine ilgili bölümde yer alacaktır.

⁸⁴⁸ Tirmizi, *Zühd*, 43.

⁸⁴⁹ Buharî, *Savm*, 51, 55.

⁸⁵⁰ Buhari, *Nikâh*, 1. Yukarıdaki zühd ile ilgili hadîsler ve yorumları için bkz. Yılmaz, Ömer, “Tasavvuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi”, *Tasavvuf*, sy. XVIII, s. 194.

dünyevîleşme, geçmişte olduğu gibi bu gün de varlığını çok güçlü bir biçimde hissettiren tarih-üstü bir olgudur.⁸⁵¹

Hâfî, insanların dünyalarını kurmak için şeref, namus ve iffetlerinden vazgeçmemelerini tavsiye etmektedir. Bunun için de ehl-i dünyaya temellük edilmemesi gerektiğini savunur. Çünkü ona göre, ehl-i dünyaya tamah ile hâllerde bozulmalar başlar. Aynı şekilde ehl-i dünyanın hâl ve hareketlerini alıp taklit etmek, Allah'ın nazarından düşmeye sebep olur. Ayrıca halkın nazarına iltifat etmek, Hakk'ın nazarından düşmek anlamına geldiğinden, bu durumdaki bir insanın hâlleri fâsid ve amelleri bâtil olmuş demektir.⁸⁵² Geylânî (471/1078-561/1166)'ye göre de, halkın arzularına göre harekete edilmemesi gerekir. Bu ise ancak, onların elinde hiçbir iyilik veya kötülük olmadığına ve olamayacağına inanmakla gerçekleşir. Aynı şekilde bütün kuvveti Allah'tan görerek, halkın elinde mevcut olan bir şey görmeden Allah'ın kudretini tasdik etmekle de halkın yönlendirmelerinden uzak durulabilir.⁸⁵³

Bu düşünceler, insanın davranışlarını halkın değil; Hakk'ın rızâsına göre ayarlamının önemini ortaya koymaktadır. Her davranışında sadece halkın özellikle de ehl-i dünyanın nazarını düşünen kişi, bu davranışlarıyla bütün amellerini boşa çıkarabilmektedir. Bu durumda tevhîd düşüncesi önem kazanmaktadır. Yani insanın Allah rızâsı dışında bir âmile göre hareket etmesi tevhîde aykırı bir tutum olarak görülmektedir.

Hâfî, insanın, kendisine şah damarından daha yakın olan Allah'ın nazarını değil de dostun, akrabanın nazarını düşünmenin hayret verici bir olay olduğunu söylemektedir. O, bu konuyla ilgili olarak Ebû Bekr Varrâk Tirmizî (ö.280/893'den önce)'nin şu sözlerini nakleder: “*Sen, Allah katında mertebe talep etme, çünkü o zaman halk katında mertebe talep etmiş olursun.*”⁸⁵⁴

Hâfî, sâlike yakışanın, onun tüm hâlinde, halkın inancına ve inkârına iltifat etmemek olduğunu söylemektedir.⁸⁵⁵ Yani sâlik, davranışlarında, “*insanlar ne der?*”, “*nasıl karşılar?*”

⁸⁵¹ Öztürk, Mustafa, “Kur’ân’ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı”, *Tasavvuf*, sy. XVI, s.85.

⁸⁵² Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 9b; Ayasofya, vr. 4a; Carullah Efendi, vr. 3a; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Efendi, vr. 5b.

⁸⁵³ Geylânî, *Fütûhu’l-Gayb*, s.7 (6. Makale).

⁸⁵⁴ Hâfî, *a.g.e.*, Tâhir Efendi, vr. 10a; Ayasofya, vr. 4a; Carullah Efendi, vr. 3b; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Efendi vr. 6a.

⁸⁵⁵ Aynı yerler.

gibi soru işaretlerinin etkisinde kalmamalıdır. Eğer yapacağı iş, Allah rızâsına uygunsa, hiçbir etki altında kalmadan, doğru bildiği yolda ilerlemelidir. Halk kabul etmez veya tasvib etmez diye yolundan dönmemelidir. Ya da Allah'ın rızâsına uygun olmayan bir davranışı, sırf halkın gözünde yer edinmek için yapmamalıdır. Çünkü bu durumda yürüdüğü yolun prensiplerine ihânet etmiş olur.

Hiz. Peygamber (s.), **“Dünya çekicidir, tatlıdır.”**⁸⁵⁶ hadîsiyle, dünyanın insanı aldatan câzibesine dikkatleri çekmiştir. Çünkü bu câzibeye kapılanlar, dünyanın çeşitli âfetlerine maruz kalmışlardır.⁸⁵⁷ Hâfî'ye göre, kim dünyanın bu aldatıcı yönünden⁸⁵⁸ kaçmazsa, Allah dostlarının yolundan uzak olur ve asfiyâ makâmına erişemez.⁸⁵⁹ Yani Hâfî'ye göre; hem dünyanın nimetlerinden sınırsızca yararlanmak, hem de Allah dostlarının mertebelerine ulaşmak, bir arada olamayacak iki zıt anlayıştır. Ayrıca tasavvuf tarihinde, Allah dostlarından, dünyaya rağbet ederek manevî terakkîde bulunan bir misâle rastlayamayız.

Hâfî, kalbin, nefse ait, dünya ve dünya nimetlerini sevmesinin haram olduğu ve hevâ ve hevese uymanın yasak olduğu her türlü bağılık ve esaretten kurtarılması gerektiği düşüncesindedir.⁸⁶⁰

Her düşüncesinde Kur'ân ve sünneti esas almaya oldukça özen gösteren Hâfî'nin yukarıdaki söylemlerinden, kişinin dünyaya tamamen kayıtsız kalması şeklinde bir yoruma gitmek doğru olmayacaktır. Çünkü Hâfî'nin bu düşüncelerinden kastettiği, ehl-i dünyanın yaptığı gibi, dünyayı gayelerin merkezi yapmamaktır. Zaten İslam'da genel prensip olarak, dünyaya tamamen sırt çevirip sürekli bir münzevî yaşam tasvib edilmemiştir.

Rüyâ yorumunda büyük bir şöhrete sahip olan Hâfî'nin **“dünya”** hakkında vermiş olduğu rüyâ ta'birleri kayda değerdir. Ona göre, kişi, dünyayı sevimli bularak kendinden uzak

⁸⁵⁶ Müslim, *Zikir*, 99.

⁸⁵⁷ Allah Resûlü (s.), ümmeti için bu mevzudaki endişesini şu hadîsiyle de dile getirmektedir: **“Korktuğum şeylerden birisi de benden sonra size dünya nimet ve zinetlerinin açılması (sizin de onlara gönlünüzü kapturmanızdır.)”** (Buhari, *Zekat*, 47; Müslim, *Zekat*, 121-122).

⁸⁵⁸ Burada şu önemli hususu hatırlatmakta fayda görüyoruz: Aslında dünya bütün yönleriyle kötü ve kaçınılması gereken bir yapıya sahip değildir. Örneğin; dünya, bir yönüyle, Allah'ın esmâsının nakışlarının tecelli ettiği bir tecelligâhtır. Yine dünya bir yönüyle, âhirete bakar. İnsan, kendisine, Allah rızâsı ve cenneti kazandıracak amellerini dünyada gerçekleştirir. Yani dünya, âhiretin tarlası olan yönüyle de güzel bir yüze sahiptir. O halde, dünyanın kaçılacak ve sakınılacak yönü, sadece, insanları aldatan, süflî zevklere meylettiren ve kulluktan uzaklaştıran yönüdür, diyebiliriz.

⁸⁵⁹ Hâfî, *a.g.e.*, Tâhir Efendi, vr. 5b; Ayasofya, vr. 2b; Carullah Efendi, vr. 2a; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Efendi, vr. 3b.

⁸⁶⁰ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 26a.

göremez. Dünya, rüyâda bazen çirkin koca-karı, bazen yiğit kadın sûretinde görünür. Eğer sâlik; “*bir lokma bir hırka*”ya kanaat etmişse, o zaman rüyâsında dünyayı kendisine hizmet etmek isteyen bir hizmetçi sûretinde görür. Ancak sâlikin o hizmetçinin (dünya) hizmetine iltifat etmemesi gerekir. Dünya bazen de necâset sûretinde görünür.⁸⁶¹ Bu ta’birler, dünyanın aldatıcı olan yüzünün bilinçaltındaki yansımasını göstermesi açısından oldukça manidardır.

Hâfî, tarîkatta kendisine dokunan ilk zararın tüccârlarla yakınlık kurmadan dolayı geldiğini söylemektedir. Bu tecrübesini naklettikten sonra ise mürîdlerini dünyaya karşı uzak durma (zühd) konusunda uyarmaktadır. Çünkü dünyadan kaçmayan sâlik, seyr ü sülûkünün şuurunda olamaz. Hâfî, bu düşüncelerini, Hz. İsa’nın söylediğini iddia ettiği şu sözle te’kid etmektedir: “*Ey dünyanın tâlibi! İyilik için dersin, onun (dünyanın) terki (zühd) daha iyidir.*”⁸⁶²

Hâfî, yukarıdaki düşüncelerinde, mürîdlerini, aslında dünyadan değil, dünyanın aldatıcı zevklerinden ve bu zevkleri elde etme uğruna ehli dünyaya yanaşmaktan sakındırmaktadır. Mürîd, hevâ ve heveslerinin peşinden giderek manevî tekâmülünü devam ettiremez. Çünkü onun için araç olması gereken dünya ve nimetleri, bir amaç hâline dönüşmüş olur. Aynı anda birbirine zıd iki amaca ulaşmak ise makul bir düşünce değildir. Yani hem Allah dostlarının ulaştığı makâmları hedeflemek, hem de dünyaya meyl etmek, kişide psikolojik bir çelişki oluşturacaktır. Bu çelişki, ancak bir tarafın ağır basmasıyla, kendine bir yön tayin edebilir. Eğer kişi, manevî yöneliş noktasında, karar kıldıysa; bu yolda kendisine ayak bağı olan, her türlü dünyevî ihtiras ve arzulardan sıyrılma teşebbüsünü de başlatması gerekecektir. Böylelikle benliğinde, psikolojik bir sükûnet hâkim olacaktır.

4- Rızık Konusunda Endişelenmemek ve Tevekkül

Yüce Allah, Kur’ân-ı Kerim’de “*Yeryüzünde hiç bir canlı yoktur ki, rızık Allah'a ait olmasın.*”⁸⁶³ âyetiyle, insanların rızık konusunda endişelenmesinin gereksizliğini vurgulamıştır. Ancak yine de birçok insanın, gönüllerini geçim endişesinden uzaklaştırıp, sükûnete erdikleri söylenemez. İşte zühdâne yaşamın önündeki engellerden birisi de, kişinin

⁸⁶¹ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 68b-69a.

⁸⁶² Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 69a. Hz. İsa'ya ait olduğu söylenen bu söz, “*İhyâ*”da “Dünyanın Zemmi” bahsinde şu şekilde geçmektedir: “*Ey Dünyanın tâlibi! Sen sevap işlersin (fakat senin) günâhı terk etmen daha iyidir*”. Gazâlî, *İhyâ*, c.III, s.206.

⁸⁶³ Hûd, 11/6.

rızık temin etme hususundaki aşırı kaygısıdır. Bu kaygı kişinin tevekkül konusundaki eksikliğinden ileri gelmektedir.

Bediüzzaman Said Nûrsî (23 Mart 1960/26 Ramazan 1379)'ye göre rızık ikiye ayrılır: Birincisi, hakikî rızıktır. Kişi yaşamını onunla sürdürür. Bu rızık Allah'ın taahhüdü altındadır. İkincisi ise mecâzî rızıktır. Bu çeşit rızık, Allah'ın taahhüdü altında olmadığı için bu rızık elde etmek, özellikle bu zamanda, kişiye çok pahalıya mal olmaktadır. Çünkü Bediüzzaman'a göre, kişi, bu rızık elde etmek için izzetini verip zilleti kabul etmekte hatta mukaddes dinini bile feda etmek zorunda kalabilmektedir.⁸⁶⁴

Hâfî, ilim tahsili ile uğraşıp da geçinmek için çalışamayan kişilerin rızık konusunda Allah'a tevekkül etmeleri ve O'nun olgun keremine ve rahmetine itimat etmeleri gerekir. Zira Yüce Allah onların geçimini üzerine almış⁸⁶⁵ ve Kur'ân-ı Kerîm'de mübalağa ederek ifade buyurmuştur. Hatta bunun üzerine yemin etmiştir. İşte bunlardan dolayı Hâfî'ye göre; bir insan, Kur'ân-ı Kerîm'in tazminine itimat etmez, gönlünde Allah'ın cömertliğini sağlamlaştırmaz ve de O'nun va'dine kalbi mutmain olmazsa, iman onun kalbinde nasıl yerleşip karar kılacak ve Hakk'ın ma'rifeti onda nasıl gerçekleşecektir?⁸⁶⁶

Hâfî, yukarıdaki ifadelerinde, tevekkülün, imanî vasfına dikkat çekmektedir. Bilindiği üzere, hakikî bir iman, güçlü bir tevekkül anlayışını da beraberinde getirmektedir.⁸⁶⁷ Allah'a inandığını söyleyen bir mü'minin, rızık başta olmak üzere, birçok konuda Allah'a güvenmemesi ciddî bir çelişkidir. Üstelik Allah, Hâfî'nin de belirttiği gibi, Kur'ân'da rızık konusunda, kullarına teminat vermektedir. Bu konuda her mü'minin, yersiz endişelerden kurtulması ve mutmain olması gerekir. Ayrıca her rızık Allah'ın olduğuna göre, yüce Allah'ın bahşettiği her bağış, kullarının üzerine indirdiği her hayır ve verdiği her rızık, karşılıksız olarak meydana gelmektedir. Bunların karşılığında bizden herhangi bir şey alınmış değildir. Çünkü bizim varsaydığımız her şey gerçek anlamda Allah'a aittir. Bu bilinçle harekte eden bir

⁸⁶⁴ Bediüzzaman, Said Nursî, *Lem'alar*, yay. Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 1998, s.204.

⁸⁶⁵ Örneğin Kur'ân'da yer alan, yukarıda da belirttiğimiz, "**Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızık Allah'a ait olmasın.**" (Hûd, 11/6) âyeti ile "**Kim Allah'tan korkup-sakinirse, Allah ona bir çıkış yolu gösterir; ve onu, hesaba katmadığı bir yönden rızıklandırır. Kim de Allah'a tevekkül ederse, O, ona yeter. Elbette Allah, kendi emrini yerine getirip-gerçekleştirir. Allah, her şey için bir ölçü kılmıştır.**" (Talak, 65/2-3) âyetleri, rızık ile tevekkül arasındaki ilişkiyi ve rızık konusunda Allah'a dayanmanın gereğini net bir şekilde ortaya koymaktadır.

⁸⁶⁶ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 9a; Ayasofya, vr. 3b; Carullah Efendi, vr. 3a; Hüdâyî Efendi, vr. 5b.

⁸⁶⁷ Ayrıca tevekkülü zedeleyen her şeyin nefsten kaynaklandığı ifade edilmiştir. Bu görüşe göre; tevekkülün noksanlığı nefsin ortaya çıkmasından kaynaklanmakta, onun kemâli de nefsin yok olmasıyla sâbit olmaktadır. Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, ss. 108-109.

kişi, rızkın gerçek sahibine karşı tam bir tevekkül içerisinde olmalı ki, hakîkî imanını zedelemesin. Aksi takdirde, Allah’la arasındaki ma’rifet akışını da kendi elleriyle kesmiş olacaktır.

Birçok tasavvufî konuda Hâfî ile benzerlik gösteren Nevâî (844/1441-906/1501), hamîde-i ef’âlin üçüncüsü olarak gördüğü tevekkül konusunda şunları söylemiştir: “*Rızık için, kesbe ihtimam (göstermek), tevekkül kusuru; mâîşet için sa’y etmek yakîn fütûrudur. Hakk’ın Rezzâklığını bilen rızık için üzülmez, O (c.)’nun taksim ediciliğini bilen, rızkının az veya çokluğu için söz etmez. O, bütün canlılar, vahşî hayvan ve kuşların rızıklarına kefildir. Karınca ve çekirgenin rızkını veren, senin rızkını vermez mi?*”⁸⁶⁸

Kişinin, sadece gereksiz malı ve mülkünü değil; onun arzu ve hevesini de hatırandan çıkarması gerektiği düşüncesinde olan Hâfî de, geçim hususundaki ihtiyar ve tedbirin tamamen Allah’a bırakılması gerektiğini söylemektedir.⁸⁶⁹ Sûfîlerce, tedbirin terki ile kastedilen; ümit ve temennileri terk etmek ve “*Niye böyle oldu? Niye şöyle olmadı? Keşke şöyle olsaydı?*” gibi sözlerin yanlışlığını vurgulamaktır. Çünkü bunlara itirazda, Allah’ın sâbık ilmini bilmemek, O’nun kudret ve hikmetinin güç ve şahitliğinin ötesine gitmek ve yine O’nun iradesi ve hükümlerinin bu yönde cârî oluşunu görememek söz konusudur. Burada tedbiri terketmekle kastedilen; gelecek zaman ve henüz vakti gelmemiş bir husus için planlama yapmamaktır. İnsanın aklını ve ilmini bu tür planlarla meşgul etmemesi gerekir. Zira bu, onun için çok daha elzem ve gerekli olan yaşadığı anı (hâli) kaçırmaya ve o anla ilgili hükümleri yerine getirmemeye sevkeder.⁸⁷⁰

Ayrıca “*Bir lokma bir hırka*” anlayışını da yanlış yorumlamamak gerekir. Öncelikle şunu ifade edelim ki; az ile kanaat etmek demek; az çalışmak veya az üretmek anlamına gelmediği gibi; kişiyi sosyal hayattan tecrîd etmeyi de hedeflememektedir. Bilakis sûfîlerin çoğu geçimlerini, bilindik meslekleri yaparak temin ediyorlardı. Örneğin, Sakatî (seyyar satıcı), Hallâc (hallâc), Nesec (dokumacı), Varak (kitap satıcısı ya da el yazması), Kavâriri (camcı), Haddâd (demirci), Bennâ (duvarcı) gibi sûfî ünvanları buna delildir. Kimi düzenli çalışır ve kazancının küçük bir bölümünü ancak kendine harcar, geri kalanını fukarâyâ

⁸⁶⁸ Nevâî, *Mahbûbu’l-Kulûb*, ss. 81-82 (Altınışık, *Ali Şîr Nevâyî’de Tasavvuf*, s. 170)’den naklen.

⁸⁶⁹ Hâfî, *Men Kâne Aliyye’l-Himme*, vr. 46a.

⁸⁷⁰ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.II, s.7.

dağıtırdı.⁸⁷¹ Demek ki; asıl amaç, az ile yetinmek ve kalanını infak ederek îsâr ve dîgerkâmlıkta bulunmaktır.

Hâfî, bununla ilgili olarak Bâyezid-i Bestâmi (ö.260/847)'nin şu kıssasını anlatır: *“Bestâmi’ye sorarlar; rızkını nasıl karşılırsın? O da der ki: “Mevlam, köpeği ve domuzu yedirir; Ebu Yezid’i yedirmez diyor, ne tuhaf (bir de) akli (kullandığını) iddia ediyor.” O kişi ömründen otuz, kırk veya elli yıl (her ne kadar ömür yaşadıysa) gecesindeki, gündüzündeki, hazarındaki, yolculuğundaki sabah kahvaltısında, öğle ve akşam yemeğinde onun bir öğünü bile (aç) geçmemiştir. Bu tecrübe ona yetmez mi? İlim ve ma’rifet olmazsa, bu devam eden cehaletten ve akla galip gelen hırstan Allah’a sığınırız.”*⁸⁷²

Demek ki, Allah insanın belli bir orandaki rızkını üzerine almıştır. Kulun, bu noktadaki tereddütü sûfiyye tarafından doğru karşılanmamıştır. Bediüzzaman'ın mecâzî rızık olarak tanımladığı, diğer türlü rızık peşinde koşarken izzetini kaybetmeyi ise, Hâfî de dâhil birçok sûfî, Allah yolunda bir engel olarak görmektedir.

Hâfî, sûfî sâlikin zühde ulaşmasında yukarıda söylenenlerin dışında, seyr ü sülûktaki tebettülünü çok gerekli görmektedir. O, bu düşüncelerini şu sözleriyle ifade eder: *“Sûfî sâlikin dünya ve âhiretten tecerrüd etmesi ve Allahu Teâlâ’ya, müslümanların genelinin (yaptığının) hilafına, zikredilen şekilde yönelmesi (tebettül) etmesi üzerine vâcibtir. Çünkü onlar (müslümanların geneli), meşru yollarla dünyanın faziletlerini ve ondan daha fazlasını isteme hususunda ruhsatlıdırlar. Bu durum sûfiyyeye has kılınmış bir asl-ı kebir’dir.”*⁸⁷³ Yani müslümanların geneli, Allah’tan meşru yollarla dünyalık talep etme konusunda, ruhsatlı olabilirler; ancak, sûfiyye aynı ruhsata sahip değildir. Çünkü dünya nimetlerinin arzusundan uzak durmak, sûfiliğin önemli bir esasıdır.

Zühd, fakr ile karşılaşmayı ve onu ihtiyar etmeyi de gerektirir.⁸⁷⁴ Hâfî, şu hadîslerden yola çıkarak, kulun fakîrlik ile Allah katındaki derecesinin artacağını iddia eder:⁸⁷⁵ **“Fakîrlik,**

⁸⁷¹ Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, Adam Yay., Ankara 1982, s.199; Özköse, Kadir, *Zühd ve Sûflilerin Zühde Yükledikleri Anlam (Tasavvufta Dünyevîleşmeye Tepkisel Yaklaşım)*, s.186.

⁸⁷² Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 9a-b; Ayasofya, vr. 4a; Carullah Efendi, vr. 3a; Hacı Selim Ağa Ktb., Hüdâyî Efendi, vr. 5b.

⁸⁷³ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr.16a.

⁸⁷⁴ Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma’*, thk. Abdülhalîm Mahmûd- Tâhâ Abdülbâkî Surûr, yay. Mektbetü’s-Sekâfiyyetü’l-Dîniyye, 1423, s.72.

öväüncümdür”⁸⁷⁶ ve “Allah’ım beni fakîr (miskin) olarak yaşat, fakîr olarak rûhumu kabzet, âhirette de fakîrler zümresinde haşret.”⁸⁷⁷

Dünyada zühd sıfatıyla anılmak, bin güzel ad ve sıfatla anılmağa değer olarak görülmüş; dünyaya rağbet sıfatıyla anılmak ise bin kötü sıfatla anılmak gibi değerlendirilmiştir.⁸⁷⁸ Zâhid ünvanına sahip olmak isteyen zühd gösterişlilerine karşı Hâfî, sâliklerini uyarmaktadır. O, bu tür zâhidlik taslayanlar için “mütezezzhid” kavramını kullanmaktadır. Mütezezzhid insan, Hakk’ın indinde râzı olunmuş ve şerîata uygun olan, ancak halkın tasarı ve geleneklerine uygun olmayan bir ameli yapmaktan vazgeçer. Çünkü insanların yanında statü ve mevki kaybına uğramak istemez. Yani halkın nazarını, Hakk’ın nazarına tercih eder. Bundan dolayı da, Hakk’a yakın mutasavvıf mertebesine yükselemez.⁸⁷⁹ Hâfî, yukarıdaki ifaderinde, gerçek zâhidlerle, zâhid gibi görünen, ama bundan çok uzak olan mütezezzhidler arasındaki önemli farklara değinmektedir. Bu farklardan en önemlisi; gerçek zâhidin, insanlara yaranmak gibi bir kaygısının olmamasıdır. Mütezezzhid ise, insanlar arasındaki makâm ve prestijini düşünerek hareket ettiği için, Allah rızâsından uzak bir davranış içerisindeydir. Böyle birine, mutasavvıf demek bile mümkün değildir.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak: Hâfî’nin zühdden asıl kastı; Allah tâlibi olan sâlikin, Allah’tan başka bir talebi ve arzusunun olmaması ve bu dünyadaki hayatının tamamını, O (c.)’nın rızâsının teminine adanmasıdır. Ancak, sâlikin, bu şekildeki bir zühd düşüncesine ulaşması, çok da kolay olmayacaktır. Bunun için öncelikli olarak yerine getirmesi gereken dört önemli husus vardır. Bunlar sırasıyla şöyledir: Kanaat, kasru’l-emel, dünyaya iltifat etmemek ve rızık hususunda endişelenmeden Allah’a tevekkül etmektir.

Hâfî’ye göre, bunlardan kanaatin, zühdün temininde oldukça önemli yeri vardır. Çünkü ona göre, az ile yetinmeyen ve her şeyin en iyisinden faydalanmayı isteyenin dünyaya karşı alakası artacaktır. Bu durum, zühde ulaşmanın önündeki en büyük engellerdendir.

Dünyayının aldatıcı olduğu kadar cezbedici yönü de vardır. Hâfî’ye göre, dünyayının bu aldatıcı câzibesinden uzak durmak, ancak kasru’l-emel, yani dünyaya ait

⁸⁷⁵ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr.48a.

⁸⁷⁶ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c.II, s.80.

⁸⁷⁷ Canan, İbrahim, *Hadîs Ansiklopedisi (Kütüb-i Sitte)*, Akçağ Yay., İstanbul 1993, c. XVII, s. 585. (had. no: 4162, 1265-7252).

⁸⁷⁸ Tûsî, *Lüma’*, s.72.

⁸⁷⁹ Hâfî, *Reyhânu’l-Kulûb*, vr. 14b.

beklentileri ve umutları en aza indirmekle mümkündür. Çünkü dünyadan hiçbir beklentisi kalmamış bir sâlikin, dünyadan uzak durması daha kolay olacaktır.

Hâfî'nin anlayışında, dünyaya iltifat etmemek demek; sâlikin, dünya zevkleri namına, kalbinde bir arzu ve heves yaşatmaması demektir. Eğer bir sâlikte, bu tür bir heves baş gösterirse, ister- istemez ehl-i dünyaya meyledecek, belki de yaltaklanacaktır. Böyle birisi de, sadece sûfî hayatın gereği olan zühdden uzaklaşmakla kalmayacak, belki de bu uğurda şeref ve onurunu da kaybetmekle yüz yüze gelecektir.

Hâfî, zühd sahibi bir sâlikin, rızık konusunda asla endişe duymaması gerektiğini söylemektedir. Allah, bütün yaratılmışların rızıklarını üzerine aldığı için, bu konuda endişelenmek yersiz olacaktır. Ona göre, rızık ve geçim konusunda kaygılar taşımak, tevekkülün kişide tam yerleşmediğinin bir belirtisidir. Çünkü tevekkülsüzlük, Allah'a itimad ve güven eksikliği demek olduğu için, imanî bir problemidir.

Sonuç olarak şu hususu da hatırlatmakta fayda görüyoruz: Ruhbanlığa dayalı bir zühd, İslâm'ın öngördüğü faziletlerden değildir. Çünkü İslâm, tam anlamı ile sosyal bir dindir. Ruhbanlığa dayalı bir zühd ise, sosyal yaşamın ruhuna aykırıdır. Aksine İslâm, zevklerde itidal, bunlar uğrunda kendini yeyip bitirmeme, Rabb'ini ve âhireti unutacak derecede aşırıya kaçmama şeklinde anlatılacak bir zühd türünü öngörmektedir.⁸⁸⁰

Dünyadan kaçınmak, dünyanın her şeyinden uzak durmak mânâsında anlaşılmalıdır. Burada Hâfî'nin kastettiği; dünyanın, kulluğa engel olacak tuzaklarından uzak durmaktır. Bütün Allah dostları, manevî makâmlarına, bu şekilde ulaşmıştır. Onların yolundan gitmenin, en önemli şartı, bu ilk adımı atmak olarak görülmüştür.

d- Halvet ve Uzlet

Uzlet, tenhaya çekilmek, ayrılık, halktan uzaklaşıp, onlardan ayrı yaşamak demektir.⁸⁸¹ Halvet de; şeyhin emir ve tavsiyesi ile mürîdin karanlık ve dar bir yere çekilip

⁸⁸⁰ Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, Risâle Yay., İstanbul 2004, s.118.

⁸⁸¹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 1006; Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, c.IV, s.15; Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c.III, s.1435; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, c.II, s.599; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.543.

ibâdetle vakit geçirmesi anlamında kullanılan bir ta’birdir. Tasavvuf ıstılahında ise; en geniş mânâsı ile “*Hak ile gizli konuşmak*” anlamına gelmektedir.⁸⁸²

Halvet, safvet ehlinin sıfatı iken; uzlet, vuslat ehlinin emaresidir. Başlangıç halinde olan bir mürîdin hemcinsinden (uzlet halinde) ayrı yaşaması, nihayet halinde ise, üns mertebesini gerçekleştirdiği için halvet halinde bulunması şarttır. Uzleti tercih eden bir kimse için hak olan şey; insanların şerrinden selamette olmak değil, kişinin kendi şerrinden, insanların selamette bulunmalarına inanmasıdır. Bu iki şıktan ikincisi kendini hor ve hakîr görmenin, birincisi ise halkta bulunmayan bir meziyete sahip olmaya inanmanın neticesidir. Nefsini hor ve hakîr gören mütevâzı, kendisinin herhangi bir kimseden üstün olduğuna inanan ise kibirli olur.⁸⁸³

Daha çok Halvetîlik’te⁸⁸⁴ yaygın olmakla beraber diğer tarîkatların da terbiye sistemlerinde mevcut olan halvet, çile olarak da ifade edilir. Bu takdirde, dervişler arasında “*erbain çıkarmak*” olarak da bilinen kırk günlük halvete çekilme mânâsına gelir. Şihâbüddin-i Sühreverdî (539/1144-632/1234), “*Avârifü’l-Meârif*” adlı eserinde halvet âdâbından bahsederken⁸⁸⁵, halvetin kırk gün olmasının, Hâfî’nin de naklettiği⁸⁸⁶, şu hadîse dayandığını belirtmektedir: “*Kim kırk sabah Allah’a ihlâslı olursa, kalbinden lisânına hikmet pınarları akmaya başlar.*”⁸⁸⁷ Sühreverdî, Kur’ân’da Hz. Mûsâ (a.s.)’nın kıssası anlatılırken, Allah’ın kırk günü özellikle zikrederek, bunu adı geçen peygamberinden, kendisine tamamen yönelmesi için emrettiğine vurgu yapmaktadır. Söz konusu âyet şöyledir: “*Biz Mûsâ ile otuz gece (Bana ibâdet etmesi için) sözleştik ve ona bir on gün daha ekledik. Böylece Rabbi’nin tayin ettiği vakit kırk gün olarak tamamlandı.*”⁸⁸⁸

⁸⁸² Safer Baba, *İstılâhât-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye (Tasavvuf Terimleri)*, Heten-Keten Yay., İstanbul 1998, s. 93.

⁸⁸³ Kuşeyri, *Risâle*, s.59.

⁸⁸⁴ Halvetîlik ve bu usûl ile isimlenen Halvetî Tarîkatı hakkında detaylı bilgi için bkz; Serin, Rahmi, *İslam Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetîler*, Petek Yay., İstanbul 1984, ss. 67-171.

⁸⁸⁵ Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.I, s. 109.

⁸⁸⁶ Ancak Hâfî, bu hadîsi “*İhlâs*” konusunu izah ederken nakletmiştir. Biz de müellifin bu hadîsle ilgili yorumlarına “*İhlâs*” bölümünde yer vermeyi uygun görüyoruz.

⁸⁸⁷ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü’l-Evliyâ*, Beyrut 1987, c.V, s.189; Münzirî, Abdülazîm, *et-Tergîb ve’t-Terhîb*, Beyrut 1986, c.I, s.56; Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. II, s. 200. Bu hadîs, İbn-i Abbas’tan (ö.68/687) nakledilmiştir. Rezîn (ö. 680/1281), tahrîc etmiştir. Hadîs “*Hilyetü’l-Evliyâ*”da Ebû Eyyûb el-Ensârî’den (ö.52/672) merfû olarak kaydedilmiştir (c.V, s.189); keza hadîsi “*Câmiü’s- Sagîr*” (s. 510, had. no: 8361)’de de bulmaktayız (ayrıca bkz. Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, c.VI, s. 43). Canan, *Hadîs Ansiklopedisi (Kütüb-i Sitte)*, c. XVI, s. 18. Bu hadîsi Sühreverdî’nin (ö.632/1234) “*Avârif*”inde, “*Halvet*” bölümünde kullanmaktadır. Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.I, s. 109.

⁸⁸⁸ A’râf, 7/142.

Sühreverdî (539/1144-632/1234), Hz. Peygamber (s.)’in de, Hira’da uzlete girdiğini söyleyerek; uzlet, ülfet etme ve edilme özelliğini gidermez, der. Ayrıca o, bu fazilete ermek isteyen ve uzletin bu vasfı giderdiğini ileri sürerek terkeden kimsenin, hataya düştüğünü söyler. Ona göre bu yanlış bir değerlendirmedir. Çünkü uzleti tercih etmek, “*ülfet etme ve edilme*” vasfına en üstün derecede sahip olan peygamberlerin yoludur.⁸⁸⁹

Uzlet, mürîdin dininin selâmeti ve kalbinin rahatlaması için gerekli görülmüştür. Özellikle de dinin fesada uğradığı zamanlarda, uzlete çekilip yalnız kalmak, akıllı bir davranış olarak görülmüştür.⁸⁹⁰ Kuşeyrî (ö.465/1072), kim uzleti isterse, Allah ona izzeti verir, düşüncesindedir.⁸⁹¹

Uzletin edebleri vardır. Mürîd, uzlete çekilmeden önce, tevhîd akdini tashih edecek derecede şer’î ilimleri tahsil etmelidir. Bu durum, onun şeytanın vesveseleriyle dalâlete düşmemesi ve farzlarını eda edebilmesi için gereklidir. Ayrıca bu şekilde yapacağı ameller, sağlam bir temele oturmuş olur.⁸⁹²

Gazâlî (ö.505/1111) de, uzlet hususunda tâbîûnin ihtilâf içerisinde olduğunu kaydederek, uzletin faydalı ve zararlı olduğunu savunan iki grubun söz ve delillerine yer verir.⁸⁹³ O’na göre gıybet, laf taşıyıcılık, riyâ ve emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ani’l-münkeri yapmamak gibi günahlar, halka karışmaktan ileri gelir.⁸⁹⁴ Bundan dolayı, halkın şerrinden kurtulmak, uzletin faydalarındandır. Çünkü ona göre; halkın, kişinin aleyhinde konuşması, ona eziyet verir.⁸⁹⁵

Hâfî de Gazâlî (ö. 505/1111) gibi, insanlardan gelebilecek muhtemel kötülüklerden korunmanın en iyi yollarından birisi olarak uzleti göstermektedir.⁸⁹⁶ Çünkü ona göre, amellerin ve hâllerin çoğunun bozulmasının sebebi halka karışmaktan ileri gelmektedir. Örneğin, gıybet, yalan, riyâ, kibir, hased, münâfıklık vs. gibi kötü davranışların hepsi halka

⁸⁸⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, s.72.

⁸⁹⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s.61.

⁸⁹¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s.60.

⁸⁹² Kuşeyrî, *Risâle*, s.60

⁸⁹³ Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c.II, ss. 221-226.

⁸⁹⁴ Gazâlî’nin (ö.505/1111) halka karışmaktan (uzlete çekilmemekten) ileri geldiğini ileri sürdüğü diğer günahlar ise şunlardır: Gıybet, Nemime (Laf taşımak) ve Riyâ. Gazâlî, *İhyâ*, c.II, s. 228.

⁸⁹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c.II, s.233.

⁸⁹⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*’nde, uzletin, mürîdin halkın şerrinden veya halkın onun şerrinden kurtulması için olmadığını; bunun, kötü ahlâktan ayrılmak için yapıldığını belirtmektedir (s.730).

karişmaktan dolayıdır. Bunun gibi mahvedici şeylerden kurtulmanın yolu ise uzlettir. O, şu şiirle uzletin faydasını anlatmıştır:

*“İnsanlar derin bir denizdir, onlardan uzak durmak ise bir gemi,
Gemiye binen kişi, kurtulur denizin helak etmesinden.”*⁸⁹⁷

Buna göre Hâfî, uzlete çekilen bir kişinin, insanların şerrinden güvende olacağını söylemektedir.

Gazâlî, uzletin ibâdet yapmak ve düşünmek için vakit sağladığını söylemektedir.⁸⁹⁸ Zeynüddîn-i Hâfî de, uzlete çekilen bir kişinin, vakitlerini devamlı ibâdete sarf etmek suretiyle, bütün zamanını Hakk’ın taatine ayırmasının mümkün olduğunu söylemektedir.⁸⁹⁹

Hâfî, uzletin önemini şu hadîs-i şerifle delillendirir: **“Cibril Bana daima az su içmeyi tavsiye etti. Sonra insanlardan uzlet etmeyi tavsiye etti.”**⁹⁰⁰ Yine ona göre; dinî bir meselenin gereği söz konusu değilse, insanlarla gereksiz olarak konuşmak ve insanların arasına karişmak doğru bir davranış değildir.⁹⁰¹

Hâfî, hakîkate ulaşmak isteyen gerçek sâliklerin, bâtında sahip olması gereken hasletlerden birisi olarak; insanların kötülüklerinden uzak kalmayı, göstermektedir. Bundan dolayı o, itaatin bozulmaması ve fitnelerden uzak kalınması için insanların arasına karişmamak gerektiğini savunur. Zira insanların perişan halini görerek, kalbin nûru sâlim tutulamaz. Ama Cuma ve cemâat namazlarına gitmek, bu durumun istisnâsını teşkil eder. Ancak bu durumda bile sâlikin, evine dönüşte kendi adımlarının önüne bakarak yürümesi ve müslümanlara selam verip-alması gerekir. Halkın maslahatlarıyla kalbin ikbâlinin örtüştüğünü düşünenlerin yanlış yaptığını söyleyen Hâfî, nûra ve Hakk’ın huzûruna mazhar olanların bu durumdan uzak olduğunu iddia eder. Kişinin, her zaman uzlet hâlinde bulunması mümkün değildir. İnsan sosyal bir varlık olmasından dolayı, diğer insanlarla görüşmek durumundadır. Böyle anlarda da Hâfî, yanında, sohbeti için oturuşan şahsın sözlerinin, insanı dünyevî

⁸⁹⁷ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 11b; Ayasofya, vr. 4b; Carullah Efendi, vr. 3b; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Efendi Kol., vr. 6b.

⁸⁹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c.II, s. 226.

⁸⁹⁹ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 11b; Ayasofya, vr. 4b; Carullah Efendi, vr. 3b; Hüdâyî Efendi, vr. 7a.

⁹⁰⁰ Kaynağına ulaşamadı.

⁹⁰¹ Hâfî, *el-Âdâb fi’s-Sülûk*, vr. 88b.

şeylerden alarak Hakk’a mütemerkiz kılması gerektiğini belirtirken; bunun dışında kalanların sohbetlerine yakın olunmaması gerektiğini öğütlemektedir.⁹⁰²

Hâfî, Şihabüddin-i Sühreverdî (539/1144-632/1234), Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) ve Hz. İsa (a.s.)’nın (24 Aralık 0- 21 Mart 33 veya M.Ö. 8-2- M.S. 29-36) uzlet ile ilgili şu sözlerini nakleder: “Şihabul’l-Hak ve’d-Din es-Sühreverdî demiştir ki: ‘Uzlet asıldır. Bir mazeret olmadığı müddetçe (insanların arasına) karışma. Karıştığın zaman ise susmak asıldır. Bir mazeret olmadıkça konuşma.’ Büyüklerden birisi demiştir ki: ‘İnsanlardan, aslanlardan kaçtığın gibi kaç.’ Seyyidü’t-Tâife Cüneyd (k.s.) demiştir ki: ‘Ağyar ile dostluk yapma, aksi takdirde; şerhlerin muhâsebesinden dolayı Allah’tan uzak kalırsın.’ Rûhu’l-Kudüs Hz. İsa dedi ki: ‘Ey dünyanın tâlibi! Arınmak için onu terk etmek, ebrârın iyiliklerinin en şerefliisidir...’⁹⁰³

Bir ârife “Kalbin devâsı nedir?” diye sorulduğunda, o ârifin, “(İnsanlarla) az görüşmektir” cevabını verdiğini⁹⁰⁴ nakleden Hâfî, insanlarla gereksiz diyaloglara girmenin olumsuz etkilerine işaret etmektedir.

Hâfî, şeyhinin devamlı olarak kendilerine: “Eşikten ötesi sırdır (ne olduğu belli değildir). Öyleyse kapıdan dışarı çıkma. Çıkarsan hicâba düşersin” ve “Anahtarı elinizde olmayan yerlerde oturmayın” tarzında tavsiyelerde bulunduğunu⁹⁰⁵ aktarmaktadır. Yine o, kendisinden tavsiye isteyen bir sâlike, ârif bir zatın, “Halkın ileri gelenlerinden, ismini yok et, onlarla temasa geçme, onun yerine, ölene kadar bir duvara dön ve öyle kal”⁹⁰⁶ karşılığını, verdiğini nakletmektedir.

Ebu’l-Alâ Afîfî’ye göre, Zünnûn-ı Mısırî (ö.245/859), Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909), Yahyâ b. Muaz er-Râzî (ö.258/871) ve Ebu Bekr Şiblî gibi bazı sûfîler, halveti ve insanlardan uzaklaşmayı, irâdenin sahlileşmesi, ibâdetin saflaştırılması ve gösteriş ve riyâdan uzak kalmayı kolaylaştırdığı için tercih etmişlerdir.⁹⁰⁷

⁹⁰² Hâfî, *Der Beyân-ı Ma’rifet-i Tevbe*, vr. 4a.

⁹⁰³ Hâfî, *İcâzetâme (Kudsî)*, vr. 31a-b.

⁹⁰⁴ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 47b. Nevâî (844/1441-906/1501) de, bir tarikat pîrinden “Gönül huzuruna kavuşmanın şartını” sorduğunda; “Devrinde yaşayan insanlarla ülfeti terk et.” cevabını almıştır. Bu söyleşi eserinde manzûm olarak şöyle yer alır:

“Asûde sıfatlıg tiledim pîr-i tarikat,

Devrân ilining ülfetidin terk buyurdu” bkz. Nevâî, *Mahbûbu’l-Kulûb*, s.193 (Altınışık, *Ali Şîr Nevâyî’de Tasavvuf*, s.158)’den naklen.

⁹⁰⁵ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 47b.

⁹⁰⁶ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 48a.

⁹⁰⁷ Afîfî, Ebu’l-Alâ, *Tasavvuf İslâm’da Manevî Devrim*, s.159.

Hâfî, İmam Dâvûd-ı Tâî (ö.165/781)'nin de, evinde oturup insanların arasına karışmayan birisi olduğuna, dikkat çekmektedir. Bir keresinde kardeşi Dâvûd'a, "*Ey Dâvûd! Eğer sen insanlardan (bir insan) isen, insanlarla ünsiyet (etmen) gerekir*" dediğinde Dâvûd, ona şu karşılığı vermiştir: "*Eğer ben insanlardan isem, bana Allah gerekir.*"⁹⁰⁸

Varoluşçu yaklaşımda da, kişinin, otantik (aslına uygun- gerçek) yaşamı elde edebilmesi, sosyal çevrenin egemenliği altına girmekten kaçınması ve sahip olduğu potansiyelleri (gizil güçleri) kullanmasıyla mümkündür. Eğer kişi, çevresindeki diğer insanlardan gelen baskılardan kurtulamaz ve potansiyelini sergileyemezse, otantik olmayan bir yaşam, otantik olmayan bir varoluş sergiler.⁹⁰⁹

Hâfî, mürîdlerin eğitiminde halveti oldukça başarılı bir şekilde uygulamıştır. Onun halvet yöntemiyle ilgili olarak, Nakşî şeyhi Muhammed Kâdî (ö.?) şu rivâyeti aktarmaktadır: "*Bu devirde Şeyh Zeynüddîn-i Hâfî'nin metoduyla mürîdleri terbiye etmek gerekir. O, 120 kişiyi büyük bir odada itikâf halkasına oturtur, öğretmenler gibi eline uzun bir sopa alıp (kendisi de) onların arasına otururdu. Yerinden bir karış uzaklaşan olursa, onun başına sopayla vururdu.*"⁹¹⁰

Halvete girmeden önce bir takım hazırlıkların yapılması gereklidir. Hâfî, zâkirin halvete girmeden önce yiyeceğini vasat prensibi üzerine, helal olarak hazırlayıp yanına almasını ve hiç kimseyle konuşmamasını tavsiye etmektedir.⁹¹¹ İster hayır olsun isterse şer, dışardan hiçbir haberin halvetteki zâkire ulaştırılmaması gerekir. Çünkü halvette iken, zâkir bir söz işitirse, o sözün içermiş olduğu mânâyı hayal ederek düşüncesine yerleştirir. Dolayısıyla zihnini bununla meşgul edeceği için zâkirin vakti boşa gitmiş olur. Vakitlerin zâyî olmasından Allah'a sığınanan Hâfî, *tebettülün*⁹¹² (Allah'a tam yönelişin) sıhhatini sağlamak

⁹⁰⁸ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 48a.

⁹⁰⁹ Dökmen, Üstün, *Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak Gelişmek Uzlaşmak*, Sistem Yay., İstanbul 2000, s.250.

⁹¹⁰ Ebu'l-Bekâ Hâce Cânî b. Hâce Bahâeddin b. Mahtûm-i A'zam, *Câmi'u'l-Makâmât*, Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt Kol., kyt no: 9339, vr.47b (Tosun, Necdet, *Bahâeddin Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, İnsan Yay., İstanbul 2002, ss. 332- 333)'den naklen.

⁹¹¹ Sâir tarîkatlarda da benzer edeb kurallarını görmekteyiz. Örneğin Kâdirî Tarîkatı'nda "*Allah'ım! Halktan sıyrılıp Sana yönelerek, hoşnutluğunu arzulayarak, fazlu keremini isteyerek, feyiz ve cömertliğine gönül bağlayarak halvete niyet ettim, ey kerem sahiplerinin en çok kerem ve faziletlisi*" şeklinde halvete niyet edilerek girilir. Yine Kâdirîlik'te de halvete konuşmak âdâba mugâyir bir davranıştır. Halvetteki mürîdin, birine bir şeyler anlatması zorunlu ise ya işaretle anlatır ya da yazarak. Bu şekilde anlatamıyorsa da sadece ihtiyaç miktarı kadar konuşur. Abdülkâdir-i Geylânî, *Füyûzât-ı Rabbâniyye*, ter.. Celal Yıldırım, Beyda Yayınevi, İstanbul 1995, ss. 77-79.

⁹¹² Kur'ân-ı Kerim'de "*Kendini Allah'a tam olarak ver*" (Müzzemmil, 73/7) şeklinde geçen bu terim, bir kişinin kendini dünyadan çekip tamamen Allah'a vermesi ve hakîkatı müşâhede etmek üzere, isteklerden ve hazlardan tam anlamıyla sıyrılması anlamlarına gelir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimler Sözlüğü*, s. 638.

ve halvetin faydasını bulmak için Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)'nin ortaya koyduğu sekiz şartı hatırlatmakta ve yorumlamaktadır.⁹¹³ Bu sekiz şart ve Hâfî'nin bu şartlar için yaptığı değerlendirmeler şu şekildedir:

1. Devamlı abdestli olmaktır. Çünkü abdest; yükselip ortaya çıkan bir nûrdur. İlk önce ay nûru gibi zâhir olup, onunla halveti nûrlandırır. Son olarak ise, güneş nûru gibi zâhir olur. Şayet güneşin yuvarlağı gibi ortaya çıkıp, sâlikin göğsüne dolarsa, o nûrun, dış âlemde varlığı kalmaz, bilakis enfüse ve bâtına doğru sirâyet eder. Âfâkta ise başka nûrlar zuhûr eder.⁹¹⁴

2. Halvetin içinde devamlı kalmaktır. Halvete girerken mescide girer gibi besmeleyle, kendi şeyhi vasıtasıyla, Allah'tan medet umucu ve yardım dileyici olarak, Allah'tan başka her şeyden kendisini alıkoyarak, sırf O'nun için (ihlâslı olarak), Allah'a gidiyor şekilde ve Allah'tan başka her şeyi zâhiren terk ettiği gibi kalbiyle de terk ederek girer.⁹¹⁵

Hâfî, halvet âdâbıyla ilgili olarak sâliklere bazı tavsiyelerde bulunmaktadır. Buna göre; sâlik halvette otururken, ya bağdaş kurar ya teşehhüdde oturur gibi oturur, ya da kabaları üzerine oturup bacaklarını dikerek, ellerini önden bağlayıp oturur. Ve ya da kalbi nasıl rahat ediyorsa öyle oturur ki, âzâları acı çekip gönlü dağınık olmasın. Kibleye karşı oturur. Halvet duvarına arkasını dayamaz. Bir sopaya da dayanmaz. Allah'ı tazîm için başını indirip gözlerini yumar. Yüce Allah'ın **“Ben, Beni zikredenle otururum”**⁹¹⁶ sözünü mülâhaza eder. Sonra şeyhinin hayalini iki kaşının arasına getirir. Çünkü şeyhi, onun tarîkteki refikidir. Şeyh manevî olarak ve rûhâniyetiyle onunla beraberdir. Eğer o gerçek bir şeyh ise, onun rûhâniyetinin refikası, mürîdlerinin her birinin rûhaniyetine bağlı olur.⁹¹⁷

Hâfî, mürîdlerin halvette boş kaldıklarında, ihsân mânâsını gözeterek, makâmına göre, kalblerini zikrin mânâsıyla meşgul etmelerini önermektedir. Ondan sonra ise dilini gönlüne bağlayarak daha önce özellikleri açıklandığı şekilde, kalbiyle **“Lâ mevcûde gayrullah”** anlamını düşünerek; **“Lâ ilâhe illallah”** zikrini çekmelerini ister. Çünkü halvete girip **mütebettil** (kendini sadece Allah'a veren) olan kişi halvete girmeden önce, tevhîd nûrunu, kâinâtın safhalardan müşâhede edemezse, onda hakîkî fetih gerçekleşmez. Bunun için

⁹¹³ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 38a-b.

⁹¹⁴ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, Kol., vr. 38b.

⁹¹⁵ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 38b-39a.

⁹¹⁶ Sehâvî, *el-Mekâsıdu'l-Hasene*, (Beyrut 1987), had. no:186, s.95; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. I, s.183; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c.I, s.183. Ebû Hureyre'den (ö. 57/676) benzer bir hadîs ise şu şekilde rivâyet edilmiştir: "... Kulum beni zikrettiği zaman onunla beraberim. Eğer beni kendi içinde zikrederse ben de onu kendi nefsimde zikrederim. Eğer beni bir topluluk içinde zikrederse bende ondan daha hayırlı bir topluluk içinde zikrederim..." Tahrîcî için bkz. Buhârî, *Tevhîd*, 15; Müslim, *Zikir*, 19, 21.

⁹¹⁷ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 39a-b.

o, halvete girmeden önce uzlet ve halvetinde, yukarıda söylenilen vazifeleri zaman tanzimine dikkat ederek, şartları ve edebleriyle sıdk ve ihlâs prensibi üzerine yerine getirir. Böylece halvette kurtuluşa ulaşarak; vücûdu Şühûdî'l- Hak Subhanehû'da fânî olur. Ondan sonra, eğer zikrin mânâsı kalb üzerine galebe çalarsa ve anlatılan huzurun nûru doğup ortaya çıkarsa, zikrin mânâsını mülâhaza etmeyi bırakır.⁹¹⁸

Ayrıca ihsân mânâsı kendisinde hâkim olan sâlik, sırrıyla özel bir murâkabeye başlar. Şöyle ki: Kendinin fânî olduğunu düşünerek, kendi vücûdundan, idrâkinden ve şuûrundan kaçıp Allah'la beraber olur. Bu durumda sanki hiç vücûda gelmemiş gibi olur. Nefsin konuşması sona erdikçe; bu hâl üzere devam eder. Eğer nefste havâtır görünmeye başlarsa, yine açıklandığı gibi zikirle uğraşır. Nefsin söylenmesi kesilip zikrin mânâsı galebe çalarsa, o zaman yine beyân edilen tertîbe riâyet eder.⁹¹⁹

Hâfî, Allah Resûlü (s.)'nün şu hadîsinin hakîkî halvete işaret ettiğini söylemektedir: **“Benim, Allah'la beraber olduğum öyle bir vaktim vardır ki, onu ne bir mukarreb meleği ve ne de Nebiyy-i Mürsel elde edebilir.”**⁹²⁰ Hâfî, bu hadîsin akâbinde ise mürîdlerine şu

⁹¹⁸ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 39b-40a.

⁹¹⁹ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 40a.

⁹²⁰ Aliyyülkârî, *el-Esrâru'l-Merfûa*, ss.291-292. Bir kısım âlimler, bu sözün hadîs olduğunu kabul ederken; bir kısmı da hadîs olmadığı görüşündedir.

Bu sözün hadîs olmadığını savunanlar:

Tasavvuf kitaplarında sıkça zikredilen "لي مع الله وقت لا يسعني ملك مقرب ولا بني مرسل" (*Benim Allah'la öyle bir vaktim var ki, o vakitte bana ne mukarreb bir melek, ne de mürsel bir peygamber yaklaşabilir*) tarzındaki hadîs, muhaddislerin ölçülerine göre hadîs değildir. Bu söz daha çok Mevzûât kitaplarında geçmektedir. Sehâvî (831/1428-902/1497), bu ibârenin mutasavvıflar tarafından çokça kullanılmasına rağmen ne yazık ki, bu ibâre ile bir hadîsin tespit edilemediğini söylemiştir (Sehâvî, *el-Mekâsıdu'l-Hasene fi Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdisi'l-Müştehra ale'l-Elsine*, Mısır 1375, s. 358; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c.II, s. 156). Bu hadîs, Kuşeyrî (ö.465/1072)'nin *Risâle*'sinde "Lî vaktun la yeseunî fîhi ğayru Rabbî (Benim öyle bir vaktim var ki, o vakitte Rabbinden başkası yer almaz)" şeklinde; Kuşeyrî'den önce yaşayan, Kelâbâzî'nin (ö.380/990) *Bahrû'l-Fevâid* adlı eserinde ise "Lî maallâhi vaktün in yeseunî fîhi ğayruh" şeklinde yer almıştır. Bkz. Haleb Ahmediyye nüshası, vr. 270. (Seyit Avcı'dan naklen, *Sûfilerin Hadîs Anlayışı / Bursevî Örneği*, Ensar yay., 2004). Aliyyül-Kârî (ö.1014/1605) de, bu ifâdenin sûfiyyeden birinin sözü olduğunu, hadîs olmadığını belirtmiştir (Aliyyül Kârî, *el-Masnû fi Ma'rifeti'l-Mevzû*, thk. A. Ebû Gudde, Beyrut 1389, s. 151). Yine aynı şekilde İzmirli İsmail Hakkı (ö.1365 /1946) da, bunun gibi sözlerin, muhaddislerin nezdinde Nebî (s.)'nin sözü olmadığını söylemiştir (İzmirli İsmail Hakkı, *Siyer-i Celile-yi Nebeviye*, İstanbul 1332, s. 97).

Bu sözün hadîs olduğunu savunanlar:

Aclûnî (ö.1162/1652), yukarıdaki bilgilere ilâve olarak, bu ibârenin Hatib el-Bağdâdî (ö.463/1071) tarafından zayıf bir senedle tahrîc edildiğini, Dimyâtî (ö.705/1306)'nin bunu hadîs olarak kabul ettiğini kaydetmiştir (Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c.II, s. 156). Bu rivâyeti, Hucvîrî (ö.470/1077) herhangi bir delâlet yönünü belirtmeden tevhih bahsinde zikretmiştir (Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 418). Ayrıca A. Avni Konuk İbn Arabî'nin *Fûsûs Şerh*'inde fenâ ile ilgili konuları anlatırken zikretmiştir (Konuk, Ahmed Avni, *Fûsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I-IV, (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, c.III, s. 169). İmam-ı Rabbânî (ö.1034/1624) de, benzer konuları incelerken bu rivâyeti nakletmiştir (İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, ter. Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, Matbaa-i Litografya, İstanbul 1277, c. I, s. 259 (mektup no: 293). İsmail Hakkı Bursevî'ye (ö.1137/1724) gelince, Bursevî'nin eserlerinde bu ibâre, hadîs şeklindedir (İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbu'n-Netîce*, haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş, İstanbul 1997,

tavsiyede bulunmaktadır: “*Ey tâlib! Öyleyse kendini fânî kılmaya çalış. Kendinden Allah’a kaç. Tâ ki, sen de bu meşreb-i azebden (tatlı sudan veya tatlı su akan çeşmeden) tadasın İnşâallahu Teâlâ.*”⁹²¹

3. Devamlı oruçlu olmaktır. Hâfî, sâlikin halvetteki orucunda, akşam namazından önce iftar etmesini, yemeği ise yatsı namazından sonraya bırakmasını söyler. Ama daha güzeli, yemeği seher vaktine kadar ertelemesidir. Şayet nefsi, müşevveş olup akşamdan sonra yemek yemeyi isterse; o zaman yemeğini akşamla yatsı arasında yer.⁹²²

4. Allah’ın zikri dışında sürekli susmaktır. Hâfî, halvete giren zâkirin Allah’ın zikrinden başka hiçbir söz söylememesi gerektiğini ifade eder. Ancak, şerîatın üzerine tayin ettiği veya kendi içinde bulunduğu işinden dolayı bir şeyler söylemek zorundaysa, o zaman konuşur. Eğer halvete giren zâkir, konuşmaya mecbur olmadığı halde konuşursa, kalbinin nûraniyetinden bir nûr, o kelimeyle birlikte çıkar. Konuşması gerekmediği halde, daha çok konuşursa o sözleriyle, birlikte elde ettiği nûrlar da çıkar gider. Böylece kalbinde nûr kalmaz. Bu sebepten, zâkirin halvette iken hiç kimseyle konuşmaması, kesin bir gerekliliktir. Ancak şeyhine açıklaması gereken bir vâkıası olursa, onu söyleyebilir.⁹²³

5. Devamlı zikirdir. Yukarıda bunun nasıl yapılacağı açıklanmıştı.⁹²⁴

6. Havâtır nefyetmektir. Yani gönle ve zihne gelen şeyleri yok edip gidermektir. Sâlik, halvette iken daima, aklına gelen havâtırın, gerek hayır olsun gerekse de şer olsun, bunları dikkate almaksızın, temyiziyle meşgul olmamalıdır. Hatırına gelen şeylerin fikriyle meşgul olup nefsinı boşaltmaya da gayret sarf etmemelidir. Bu işleminden önce, aklına gelen şeyi silmelidir. Çünkü zâkir, hatırına gelen şeyi düşünürse, nefsi güçlenir; kalbi zayıflar. Kalb zayıfladıktan sonra, hatırına gelen şeyi kovmaya güç yetiremez. Hâfî, bu işi kendisinin nice kereler tecrübe ettiğini söyleyerek, olan işi düşünmekten dolayı nefsin rahatlayıp açıldığına dikkati çeker.⁹²⁵

Eğer zâkir, gönlüne gelen havâtırı düşünmekten nefsinı men etmez ve nefis de o olaylara yönelirse, o zaman edepsizlik ederek, Hak’tan yüz çevirmiş olur. Sonra o kişi, havâtır ve nefsin konuşması, üzerine musallat kılınmakla cezalandırılır. Bu şekilde, içinde bulunduğu

c.I, s.127; bkz. *Rûhu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur’ân*, I-X, İstanbul 1389, c. II, s. 26; *Kenz-i Mahfî*, İstanbul 1290, s. 78).

⁹²¹ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 40a-b.

⁹²² Hâfî, *a.g.e.*, vr. 40b.

⁹²³ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 40b-41a.

⁹²⁴ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 41a.

⁹²⁵ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 41a.

hâlin tazeliği, parlaklığı ve letâfeti gitmiş; kalb de bulanıklaşmış olur. Öyle olur ki, bazen havâtırın galebe çalması, zâkirin zikirden ve halvetten soğumasına ve insanların arasına karışmasına sebep olur. O zaman, şeytan ona vesvese verip, halvette oturarak Allah’la meşgul olan bir başkasının yanına gönderir. O, onun da kafasını karıştırarak vaktini kaybettirir ve Allah’tan yüz çevirtir. Hâfî, bu kişinin bu gidişatının nihâyetinde, Allah’ın öfkesini hak edeceğini şu hadîsle delillendirir: **“Kim Allah’la meşgul olan bir kişiyi O (c.)’ndan yüz çevirtirse o kişiye Allah’ın öfkesi ulaşır.”**⁹²⁶ Hâfî, bu durumdaki sâlikin kendisini ziyâna uğramakla kalmayıp bir başkasını da ziyâna uğratacağı konusunda uyarılarda bulunur. Yine ona göre, bütün bu musîbetlerin sebebi, edebi muhâfaza edemeyip Allah dışındaki düşünceleri akıldan silmemekten kaynaklanmaktadır. Ona göre; fetânet sahibi olan, kalbini havâtırdan ve mâsivâyı düşünmekten muhâfaza eder.⁹²⁷

Hâfî, ehl-i zikir ve ehl-i halvet mezhebinde, zâkire, bir âyetin veya hadîs bile olsa herhangi bir sözün mânâsını tefekkür etmenin câiz olmayacağını söyler. Ancak onun kalbine zikir esnasında İlâhî uyarılardan ve hakîkî vâridâtlardan bir şeyler gelirse ve bunlar beşerî düşüncelerle kirlenmemişse; bu durum câizdir. Bu durumda, onu anlar ve zikrine devam eder. Eğer akla gelen fikrin güzelliğini unutturur; zihninden kaçır, diye korkarsa, o zaman süratle yazar ve zikrine geri döner. Hatırına şiirlerden ve vezinli nesirden bir şeyler gelirse onları kafasından silip atar. Hangi türden bir hatıra gelirse gelsin; onu kalbdan uzaklaştırmak gerekir.⁹²⁸

7. Devamlı râbîta yapmaktır. Halvetin bir diğer şartı da, inanarak ve mânen yardım umarak, teslimiyet göstererek, tam bir sevgiyle ve işlerinde şeyhini hâkim kılmak suretiyle, şeyhine devamlı râbîta yapmaktır.

Râbîta; kelime olarak, bağlamak, sağlamlaştırmak, kalbin bir şeye bağlanması, bir yere veya bir kimseye sıkımsıkı bağlanmak, iki şey arasındaki bağ ve ilişki demektir.⁹²⁹ Tasavvuf ıstılahında ise, mürîdin kalbini ilâhî sıfatlarla muttasıf kâmil bir mürşîde bağlaması, tefekkür ve muhayyile gücünü kullanarak mürşîdiyle birlik halinde olması, demektir.⁹³⁰

⁹²⁶ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 43b. Bu hadîsin kaynağı bulunamadı.

⁹²⁷ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 41b-42a.

⁹²⁸ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 42a.

⁹²⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, ss. 591-592; Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, c.II, s.360; Zebidî, *Tâcu’l-Urûs*, c.X, s.259; Komisyon, *el-Mu’cemu’l-Vasît*, c.I, s.323; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, c.III, s.54; Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri*, s. 226.

⁹³⁰ Ebu Hazzam, *Mu’cemu’l-Mustalahâtî’s-Sûfiyye*, s.88; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.425. Râbitanın tasavvuftaki yeri ve önemi hakkında detaylı bilgi için bkz. Gündüz, İrfan, “Tasavvufi Bir Kavram Olarak Rabîta” *Tasavvuf*, Temmuz- Aralık 2007, sy. XIX, ss. 23-53.

Râbitanın, esasen mürîdi psikolojik doğrultuda yönlendirmek için kullanılan özel bir araç olduğu da söylenebilir. Çünkü mürîdi transa geçiren şeyh, onun üzerinde bütün maharetini, bu şekilde kullanabilir.⁹³¹

Hâfî, şeyhe râbitayı her şeyin üstünde tutuyor. Öyle ki, râbita; feyzin husûlü için asl-ı kebîr; belki asl-ı usûldür. Mürîd râbita ile kalbini şeyhine bağlayıp feyz almaya gayret göstermelidir. Şeyhinden başka mevcut olan pek çok velînin sâdık olduklarına inanır, onlara da dua eder, ancak hususî istimdâdı, kendi şeyhinin rûhâniyetinden olmalıdır. Bu konudaki inancı şöyle olmalıdır: “Benim için feyz, ancak şeyhim vasıtasıyla olabilir.” Zira mürîd, ne zaman iç dünyasında, şeyhinden başkasına başını kaldırıp bakarsa ve iltifâtı başkasına olursa, o zaman onun Hazret-i Vahdâniyyet’ten yana bâtını açılmaz ve feyzi kesilir.⁹³² İyi bilmelidir ki; şeyhinden yardım istemesi; Resûlullah (s.)’tan yardım istemesidir. Zira şeyhi, kendi şeyhine, o da bir üstüne bağlıdır. Nihayet, silsilenin sonunda Resûlallah (s.) gelir. O ise; Allah’tan istimdad eylemektedir.⁹³³

Hâfî, “*Kavmi içindeki şeyh, ümmeti arasındaki nebî gibidir*”⁹³⁴ hadîsinden hareketle mürîdin şeyhine yönelip kalbini ona bağlamasının gerekliliğini, farklı açıdan bir kez

⁹³¹ Aydın, Ferit, *Tarîkatta Râbita ve Nakşibendîlik*, s. 290.

⁹³² Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 42a-b.

⁹³³ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 43b; Ayasofya, vr. 15b; Carullah Efendi, vr.11a; Hacı Selim Ağa Ktb., Hüdâyî Efendi Kol., vr. 24b; Yûsuf Hakîkî, *Tasavvuf Risâlesi*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Kol., kyt. no: 2974, vr. 55b, (Çavuşoğlu, Ali, “Yûsuf-ı Hakîkî’nin Tasavvuf Risâlesi”, *EÛSBE Dergisi* (ss. 125-149), 2002, sy. 13, s. 141)’den naklen.

⁹³⁴ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c.II, ss.15-16. İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725), bu hadîs hakkında, “*Erbâb-ı zâhir arasında muhtelefun*” demiş ve “*Şerh-i Tarîkat*”ı kaynak göstermiştir (Bursevî, *Temâmu'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl*, Koyunoğlu Kol., kyt. no: 15013, vr. 28b; bkz. *Tuhfe-i Vesîmiyye*, İstanbul trz., s. 18). Gazâlî (ö.505/1111), *İhyâ*’sında (c. I, s. 83) bu hadîsi zikretmiştir. Bursevî, Kutbuddin ed-Dîmeşkî (ö.?)’nin *Risâletü'l-Mekkiyesi*’nde ve Mevlânâ (ö.672/1273)’nın da *Mesnevî*’sinde bunu hadîs olarak zikrettiklerini ifade etmiştir (Bursevî, *Temâmu'l-feyz fî Bâbi'r-Ricâl*, vr. 2b; bkz. *Tuhfe-i Vesîmiyye*, s. 18). Gazâlî’nin “*Aklın Şerefi ve Hakîkati*” konusunda *İhyâ*’da zikrettiği bu hadîsin tahrîcini yapan Irâkî (ö.806/1403), hadîsin İbn Hibbân (ö.354/965), ve Deylemî (ö.558/1163) tarafından zayıf bir senedle tahrîc edildiğini söylemekle yetinmiş, başka bir hüküm vermemiştir (Irâkî, Ebu'l-Fazl Abdurrahim b. el-Huseyn, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr fî Tahrîci mâfi'l-İhyâi mine'l-Ahbâr*, Dârul-Ma’rife, Beyrut 1403/1983, c. I, s. 83). Ancak İbn Hibbân, İbn Teymiyye (ö.728/1328), Zerkeşî (ö.794/1392), İbn Hacer (ö.852/1449), Sehâvî, (ö.902/1497) ve Şevkânî (ö.1250/1834) bu hadîsin *mevzû*’ olduğunu savunan hadîşçilerdendir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, Cemâlüddîn, *Kitâbu'l-Mevzûat*, Medine 1966, c. I, s. 183; Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed, *et-Tezkira fî'l-Ehâdis'il-Müştehirâ*, Beyrut, trz., s.190; Sehâvî, *el-Mekâsıdu'l-Hasene*, Mısır 1375, s. 257; İbn Arrâk, Ebu'l-Hasen el-Kinânî, *Tenzîhu's-Şerîati't-Merfûa ani'l-Ahbârî's-Şenîati'l-Mevzûa*, Beyrut 1981, c. I, s. 208; Münâvî, Abdurraûf, *Feyzu'l-Kadir*, (I-VI), Beyrut 1972, c. IV, ss.185-186; Aliyyu'l-Kârî, *el-Masnû' fî Ma'rifeti'l-Mevzû* s. 115; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, ss. 15-16; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidu'l-Mecmûa*, İstanbul trz., s. 286. Bursevî’ye göre bu hadîs ihtilâf, mebnâ ve mânâ olarak tıpkı “*Ümmetimin âlimleri İsrailoğullarının, peygamberleri gibidir*” hadîsine benzetilmektedir. Yani bu iki hadîs arasında üç yönden bir benzerlik bulunmaktadı. Ona göre nübüvvet babalık, velâyet de analık gibidir ki; bu ikisinin karışımından manevî evlatlar meydana gelir ve bunların izdivâcından hakîkî nesiller ortaya çıkar. Zira nebîlik Allah’tan haber verme, velîlik de Allah’tan ilham almadır. Hadîste şeyhin peygambere benzetilmesi, halkı Hakk’a davet, onları irşâd etme, işlerinde ilminin genişliği ve

daha vurgulamaktadır. Hâfî, sâlikin râbitasının, Allah Resûlü (s.)’ne kadar gitmesi ve bu şekilde, onun Allah Resûlü (s.)’nden hakîkatıyla istimdâd etmiş olmasının bir kâide olduğunu şu âyetle dile getirmektedir: **“Bu, Allah’ın öteden beri süregelen yasasıdır. (Allah, peygamberleri ve inananları üstün getirmeyi takdir buyurmuştur.) Allah’ın yasasında bir değişme bulamazsın.”**⁹³⁵ Hâfî’ye göre; bu sebeplerden dolayı şeyhe râbîta etmek, feyizlenmede önemli bir esastır. Bilakis o asılların aslıdır. Bu yüzden şeyhler, bu şarta riâyet hususunda çok titiz davranmışlardır. Hatta Şeyh Necmeddin-i Kübrâ (k.s.) (ö. 618/1221) bu konuda şöyle der: **“Bu (kalbin râbitası), san’at-ı mir’attaki edevâta nisbetle üstad gibidir. Nitekim çekiç, örs, körük ve kömür v.s birer alettir. Hepsi toplansa ve üstad olmasa; (bu) mir’at yapılamaz.”**⁹³⁶

Hâfî, râbitanın yönlerle olan ilgisini şöyle açıklar: İnsanın iki yön/cihet vardır: Biri ulvî, biri süflîdir. Hak Teâlâ ise, yönden münezzehtir. Nasıl kibleye yönelmeden namaz makbul olmazsa; Resûl’ün nübüvvetine kalb ile bağlanmadan da Allah’a yönelme hâsıl olmaz. Resûl (s.) bir vâsıtaadır. Kalb ile Resûlullah (s.)’a bağlanmaksızın, kula Allah’tan feyz gelmez.⁹³⁷

Râbitanın yönlerle olan alâkasını, biraz daha detaylandırarak olursak; şunları da ilâve etmemiz gerekecektir: Bedeni ve rûhu olan insanda, yönler vardır. Allah ise bir yönde olmaktan münezzehtir. Bir yönde olmayan Hak Teâlâ’nın hikmeti gereği feyiz, isteyene, bir yönden verilir. Çok sayıda maddeden mürekkep olan insana, Allah, tek bir yön/cihet-i vâhide tayin etmiştir. Bu tek yön, cisimler ve bedenler âleminde Kâbe’dir. Allah, onu insan rûhu için tayin etmiştir. O, ilâhî sıfatların nûrlarının ineceği yerdir. İnsan rûhunun sadece o yönden Allah’a yönelişi olur. Tek yön/cihet-i vâhide, rûhlar âleminde ise Allah Resûlü (s.)’nün rûhudur. Nitekim namaz, ancak Kâbe yönüne yönelmekle kabul olur. Allah’a teveccüh de ancak Allah Resûlü (s.)’ne uymakla ve kendini O’na teslim edip, nübüvvetine kalbini bağlamakla olur. Allah Resûlü (s.), kişiyle Allah arasında bir vâsıtaadır. Diğer nebîler vasıta değildir. Onlar da peygamberlerdir ve hepsi hak üzeredirler. Ama nübüvvet devri, Muhammed Mustafa (s.)’dadır. Feyiz, ancak, kalbin Allah Resûlü Muhammed (s.)’e sıkıca

aklının çokluğu noktasındadır. Peygamberlere ihsân edilen bu nimetler kâmil velilere de ikrâm edilmiştir. Onların da bu güzel ihsânlardan nasibleri vardır. Bursevî, *Temâmu'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl*, vr. 28b.

⁹³⁵ Fetih, 48/23.

⁹³⁶ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 43b- 44b.

⁹³⁷ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Sül. Ktp. Tâhir Efendi Kol., vr. 42b; Ayasofya, vr. 15b; Carullah Efendi, vr. 10b; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Efendi Kol., vr. 15a; Hakîkî, *Tasavvuf Risâlesi*, vr. 55b, (Çavuşoğlu “Yusuf Hakîkî’nin Tasavvuf Risâlesi”, sy. 13, s. 141)’den naklen.

bağlanmasıyla sağlanır. Bundan dolayı hem beden hem de rûh, tek bir yöne yönelir. Bu şekilde insanda, huzûr-ı Vâhdaniyyet'ten feyizlenme kâbiliyeti gelişmiş olur. Bütün bu açıklamalardan sonra Hâfî, anlaşılmıştır ki; feyiz veren ile feyiz isteyen arasında, feyizlenme konusunda, münasebet şarttır, sonucuna varmaktadır.⁹³⁸

İrfan Gündüz, râbitanın gerekliliğini ifade sadedinde şunları dile getirir: “*İnsan rûhunun pusulası, kendi tecrübe medarı içinde büyük bir beşerî yıldızın câzibesine ma'rûz kalmazsa cihet mefhûmunu kaybeder.*” Ona göre; evvelce din ve edebiyat çevrelerince sezilen bu durum, günümüzde psikolojinin ortaya çıkardığı bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır. İnsan kişiliği hakkındaki “*benzeme, benzetme, benimseme ve sevilen biri ile aynîleşme*” ameliyesinin mâhiyetini gösteren bu psikolojik keşif dine ve din adamlarına yeni bir görev ve sorumluluk yüklemektedir. Bu da onların her şeyden önce söylediklerini kendilerinin yaşaması ve etrafındakilere yine kendilerinin en güzel örnek olmaları meselesidir. Çünkü dinler, insanoğlunu sadece yanlış ideallere esir olmaktan kurtarmayı değil, sakat veya eksik herhangi bir şahsiyetin olumsuz etkisinden kurtarmayı da gaye edinmelidir. Ve insanları hissen bağlı bulundukları çevrenin menfi etkisinden koparıp⁹³⁹, olgunlar zümresine ve beşeriyetin ölmez ve asîl kahramanları olan toplumun yüz akı kâmillere katılmağa teşvik etmelidir.⁹⁴⁰

Hâfî'ye göre, Cüneydiyye'nin halvet için gerekli olan sekiz şartı, şeyhe kalb râbitası olmadan mir'ât-ı kalbi sâfî kılamaz. Hâfî, bunun kendisi tarafından da tecrübe edildiğini ve Şeyh Cüneyd (ö.297/909)'in dediği gibi bulduğunu söylemektedir. Mürîdlerin çoğu feyizden ve terakkîden kesiliyorsa, bunun sebebi ancak, teslimiyetle, iz'ânla, sâdık muhabbetle ve imtinânla şeyhlerine kalb râbitası yapmadıkları içindir.⁹⁴¹

Sâlik, daima ona yönelmiş olmalıdır; halka yönelen Hak'tan dönmüş olur. Toprak, rüzgâr, güneşin sıcaklığı hep zavallı bir damlacığın düşmanıdır. Oysa (bir çeşmeye bağlı olarak) akmakta olan su, birbirine el, ayak; güç, kuvvettir. Çeşmeden kesilen su, bunca düşman ortasında; elsiz, başsız, o kadar mesafeyi aşır hangi yardımla ve nasıl denize ulaşabilir!⁹⁴²

⁹³⁸ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 42b- 43b.

⁹³⁹ Hz. Peygamber (s.)'in anneden öksüz ve babadan yetim kalmasına bu nazarla bakılabilir.

⁹⁴⁰ Gündüz, “*Tasavvufî Bir Kavram Olarak Rabita*”, *Tasavvuf*, sy. XIX, s. 24.

⁹⁴¹ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 44b-45a.

⁹⁴² Hakîkî, *Tasavvuf Risâlesi*, vr. 55b; Çavuşoğlu, *Yusuf Hakîkî'nin Tasavvuf Risâlesi*, sy. 13, s. 141.

Zeynüddîn-i Hâfî'ye göre; şayet mürîdin şeyhiyle râbitası sahîh olursa ve onun emir ve işaretlerine teslim olursa, onu vâkıasında görür. Şeyh mürîdin vâkıasında ona emir ve nehiylerde bulunur. Örneğin, şeytanın ne şekilde geldiğini, hangi yönlerden azdırdığını ve şerri nasıl hayır gösterdiğini bildirir. Bu şekilde onun sorunlarını halleder.⁹⁴³

Râbitada istenilen hedefe ulaşılabilmesi için, şeyhe karşı bir kısım edebî yerine getirilmesi gerekir. Hâfî'nin bu konudaki tavsiyesi şu şekildedir: *“Lâkin sâdık, himmetinin asıyla (kühüyle), ehli bid’attan arınmış, bozulmamış ve bulanık olmayan Kitap ve sünnet denizinden uzatılan, tatlı içecekten feyz alarak ve kendi ihtiyarını terk etmiş bir mütefânî olarak, şeyhini gözleyip (anlamaya çalışarak) ve işlerindeki vâkâalarda ona müracaat ederek ve de şeyhi yanında iken ve yokken ona karşı edebî gözeterek Allah Teâlâ’ya yönelişte bulunursa o zaman yakınlık baş gösterir. Zevk ve vicdânla onlara ulaşır.”*⁹⁴⁴

8. Yüce Allah’a ve şeyhe itirazı terk etmek ve Yüce Allah’ın senin hakkındaki kazasına devamlı rızâ göstermektir. Hâfî, mürîdlerin, feyz kapısının açılması ve kapanması, genişlik, sıhhat ve hastalık gibi hallerinde şu âyetleri mülâhaza etmelerini istemektedir: *“...Bazen hoşlanmadığınız bir şey, hakkınızda iyi olabilir ve hoşlandığınız bir şey de hakkınızda kötü olabilir. Allah bilir, siz bilmezsiniz.”*⁹⁴⁵ *“Hayır, Rabb’in hakkı için onlar aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da senin verdiği hükme karşı içlerinde bir burukluk duymadan tam anlamıyla teslim olmadan inanmış olmazlar.”*⁹⁴⁶⁹⁴⁷

Hâfî, Allah’ın kuluna olan şefkatinin annenin çocuğuna olan şefkatinden daha fazla olduğunu hatırlattıktan sonra şeyh, mürîdin dayanacağı destekleri, düşeceği yerleri, iyilikleri, kötülükleri ve rüşd bulacak yerlerini daha iyi bilir, demektedir. Bu yüzden mürîdin, Allah’a ve şeyhine kesinlikle itiraz etmemesi gerekir. Seyrû sülûk yolundaki mürîdi, hiç bilmediği bir çölde yürüyen kişiye ve hastalığının ilacını bilmeyen bir hastaya benzeten Hâfî, bu iki kişinin de bir rehber ihtiyacı olduğunu söyler. Örneğin, hasta olan doktorunun verdiği her şeyi acı-tatlı demeden alıp içmeli ki şifa bulsun. Ona göre, bu durum, bir hikmet ve terbiye kanunu; bu âlem ise hikmet âlemidir.

⁹⁴³ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 48b; Ayasofya, vr. 17b; Carullah Efendi, vr. 12a; Hüdâyî Efendi, vr. 27a.

⁹⁴⁴ Hâfî, *Reyhânu’l-Kulûb*, vr. 13b.

⁹⁴⁵ Bakara, 2/216.

⁹⁴⁶ Nisâ, 4/65.

⁹⁴⁷ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 45a.

İnsanların, özellikle de manevî gelişim süreçlerinde, gelişmiş bir modele bağlanma ve örnek alma ihtiyacının ehemmiyeti, inkâr edilemez. İnsana ilham verici kahramanların, fedâilerin, azîzlerin, mürebbîlerin ve liderlerin arkadaşlığı, hayatta başarılı olmaları için mevcûdiyeti mutlak olan bir husustur. İnsanoğlu, başkalarının destekleyici akıl, verimli dost ve sıcak şefkatleri olmadan yaşayamaz. Çocuklar da aynı şekilde, büyüklerinin kuvvetine güvenmeden büyüyemez. Henüz yeterli derecede kabul görmemiş bir hakikat ise, büyüklerin ruhunda da tıpkı çocuklar gibi ideal ve kahraman bir dost ihtiyacının hissedilmesi keyfiyetidir.⁹⁴⁸

Hâfî, mürîdin manevî gelişiminde halvete çok önem verdiği için Cüneyd Bağdâdî tarafından tespit edilen sekiz şartının yorumunu teferruatlı bir şekilde izah etmiştir. Ancak Hâfî'nin halvetin sıhhati hakkında, mürîdler için başka uyarıları da vardır. Buna göre; tâlibler halvete girdikleri ve Allah'a tam olarak yöneldikleri zaman, gerek ziyaret, gerekse de onları tebrik için gelenler olsun hiç kimseye kapılarını açmamalıdır. Allah Resûlü (s.)'nin ilk zamanlardaki halini düşünmelidirler. O (s.), cemiyetini Allah'a doğru kemâle erdirmek isteğiyle, Mekke'deki Hira mağarasında uzlete çekilip ibâdetle meşgul olurdu. Bu durumdayken hiç kimseyle sohbet etmek istemezdi.⁹⁴⁹

Hâfî, tâlibleri şeytanın tuzaklarından şu şekilde sakındırmaktadır: *“Ey tâlib! Sana, seni Allah'tan başka bir şeye yüz çevirtecek birisi gelirse, hâlini korumak ve niyetini gerçekleştirmek için onunla görüşmek istememelisin. Ancak şeytan, sana, “Bu gelen kişiye idareli davranmazsan sana yararı olmaz, kapıyı açmazsan sana zarar dokunur”, diyerek vesvese verir. Nefs de, şeytanın sözünü işitir. Ardından sen Allah'la olan işinde ve muâmelende müsamaha gösterirsin. Böylece bunlara uyduğun zaman, bunlardan daha zoruna mübtelâ olursun. Senin üzerine öyle zorunlu işler gelir ki, senin ona mukâvemet etmeye gücün yetmez. Böylece esasları yıkıp, temelleri kaybedip, zâlim, câhil insanlardan, akıl ve nakil kuralları dışında bir takım sözler işitmek zorunda kalırsın. Gelen kimsenin bineğini gütmeye, belki de korumaya mecbur olursun. Hâlık'ın hizmetinden alınır; mahlûka hizmet eder olursun.”*⁹⁵⁰

Hâfî, Allah'a kulluk etmekte gevşeklik gösteren kişilerin durumunu bir ârifin şu sözüyle açıklamaktadır: **“Her kim kendi isteğiyle Hakk'a kulluk etmezse, zorunlu olarak**

⁹⁴⁸ Joshua Loth Liebman, *Kalb Huzuru*, çev. Sofî Hûrî, İstanbul 1962, s. 188; Gündüz, “Tasavvufî Bir Kavram Olarak Rabîta” *Tasavvuf*, sy. 19, s. 24.

⁹⁴⁹ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 46a.

⁹⁵⁰ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 46b-47a.

insanlara kulluk eder.”⁹⁵¹ Hâfî, bu konuda sâlikler için yaptığı uyarılarına şu sözleriyle devam etmektedir: *“Ey sâlik! Öyleyse (sen halvetteyken) o gelenden tamamen uzak dur ve ondan korkma. Onun itikadından ve dostluğundan kaç, terk et onu. Varsın inkâr ile sana itikat etmesin. Zira bunların itikadı yok edici ve samimi kulluk yapmayanların akıllarını sersem edicidir. Gördüm ki: her çeşit zayıflık ve zarar, hevâlarına tabi olan erbâb-ı dünyaya karışmaktan kaynaklanır. O zaman, nefsinin oyunlarından ve şeytanın tuzaklarından sakın. Şeytan kalbine şu fikri kor: “Bu gelen kişi, seninle ve senin sözlerinle hidâyet bulur. Seninle buluşması ve görüşmesi dinine menfaat verir”. Bunun gibi fikirler, lanet şeytanın tuzaklarındandır.”*⁹⁵²

Hâfî, mürîdlerini, tıpkı zikirde olduğu gibi, halvete girerken de, keşif ve kerâmet elde etmek için girilmemesi konusunda uyarmaktadır. Çünkü her kim, bu niyetle halvete girer de tam ihlâs şartına uymazsa, şeytan onun hakkında tasarrufta bulunur ve onunla oynar. Onu maskaralığa alır. Ona bâtilı hak sûretinde gösterir.⁹⁵³

Şeyhin izni olmadan halvet girmek, sâlik için oldukça risklidir. Hâfî, bu durumla ilgili olarak şahid olduğu bir olayı şu şekilde anlatmaktadır: *“Horasan’da dervişlerden birisi, halvete izinsiz ve vakitsiz bir şekilde girdi. Şeytan, Hızır sûretinde ona geldi ve “Ledünnî ilimleri elde etmek ister misin?” diye sordu. Mürîd de “evet” dedi. Mürîdin de akıcı bir dille ma’rifetlerden konuşmaya meyli (merakı) vardı. Daha sonra şeytan ona “ağzını aç” dedi. O da ağzını açtığı anda, Şeytan ağzına tükürdü. O mürîd bundan sonra, ma’rifetler konusunda bir kitap yazdı. Ve ziyaretine gelip benimle görüştüğü zaman, yazdığı kitabı arz etti. Bunun üzerine ben dedim ki: “Ey miskin! O gördüğün şeytandır. Hızır sûretinde sana geldi. Seni Allah’ın taatından ve zikrinden yüz çevirtti. Şimdi git, bu kitabı yıka (yok et). Kendi isteğinle tevbe et.” Şeytan, bu şekilde sâlihler sûretinde çok gelir. Ama Allah Resûlü (s.)’nün sûretine girip görünmeğe kâdir değildir. Nitekim Peygamber (s.) buyurdu ki: **“Her kim beni uykuda görürse, muhakkak beni görmüştür. Çünkü şeytan benim sûretime giremez.”***⁹⁵⁴ Hâfî,

⁹⁵¹ Hâfî, a.g.e., vr. 47a. “Avârif”te bu sözün, Sehl b. Abdullah’a ait olduğu söylenmekte ve şu şekilde devam etmektedir: *“...Kulun üzerine ruhsat ve genişlik kapıları açılır ve helak olanlarla birlikte helak olur gider.”* Bkz. Sühreverdi, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, s. 128.

⁹⁵² Hâfî, a.g.e., vr. 47a.

⁹⁵³ Hâfî, a.g.e., vr. 48b.

⁹⁵⁴ Buhârî, *Ta’bir*, 10; Müslim, *Rüyâ*, 10-11; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Fevz Ahmed Zemreli, Halid es-Seb’ el-Alemî, I-II, Beyrut 1987, *Rüyâ*, 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut 1991, c.V, s. 306; Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid ve Menbau’l-Fevâid*, c. VII, s. 181. Nevevî (ö.676/1277), bu hadîsi “Resûlullah (s.)’ı gerek bilinen sıfatı üzere gerekse bundan başka bir sıfatla görsün gerçekten kendisini görmüştür diye açıklamış ve “doğru olan budur” demiştir. Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi’n-Nevevî*, I-XVIII, Darul-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, trz., c. XI, ss. 25-26.

şeyhin Allah Resûlü (s.)’ne tâbi olmasından dolayı, şeytanın onun da sûretine giremeyeceğini söyler. Çünkü o şeyh de kendi şeyhinden irşâd etmeye izin alır, böylece mütabaat zinciri ta Allah Resûlü (s.)’ne varıncaya kadar bu şekilde devam eder. Durum böyle olunca; şeytan o şeyhin sûretine giremez.⁹⁵⁶

Hâfî Nûrâbâd Zaviyesi’nde halvette iken yaşadığı bir başka tecrübeyi de şu şekilde anlatmaktadır: “Nûrâbâd Zaviyesi’nde halvette iken şeytanı Hızır sûretinde görmüştüm. Onunla birkaç kelime söyleştikten sonra dedim ki: “Senden, vasıtasız bir şekilde Allah Resûlü (s.)’nden işittiğin bir hadîs duymak isterim. Ve bu hadîsi Rûknü’l-Milleti ve’d-Dini Ale’d-Devleti (k.s.) senden vasıtasız işitmiş olsun.” Bunun üzerine rengi başkalaşım değişti. Çünkü ben hadîs nakletmeye başlayarak “Allah Resulü (s.): **“Kendi görüşüne göre şaşılacak inatçı bir kişiyi görürsen, muhakkak onun zarar vermesi kesindir.”** buyurduğunu söylediğimde, şeytan ayağa kalktı ve kaçtı. Hızır sûretinden değişerek bir hırsız sûretine girdi. (Bunları anlatmadaki) amacım uyarma ve sakındırmadır. Öyle ki kendini Allah’a verip uzlete niyet eden sâlik, eşyalara bakışında ve hârikulâdeliklerin ortaya çıkışında şeytanın ağına düşmesin ve böyle bir mürîd de şeyhin izni olmadan kesinlikle halvete girmesin.”⁹⁵⁷

Hâfî’nin yukarıda ayrıntılı olarak vermeye çalıştığımız düşünceleri, onun halvet ve ve halvetin uygulanmasında şeyhin önemi konusundaki kanaatlerini ortaya koyması açısından yeterli olarak görüyoruz. Hâfî halvet konusunda, Cüneyd-i Bağdâdî’nin prensiplerini aktarmakla yetinmemiş; onlara ilâvelerde bulunarak, detaylı ve uygulanabilir şekilde yorumlamıştır. Ayrıca mürîdlerin halvette şeytanın tasallatuna maruz kalmamaları için önemli uyarılarda bulunmuştur. Bu uyarılarını yaparken de yaşadığı ve şâhid olduğu tecrübeleri mürîdleriyle paylaşarak onları bilinçlendirmiştir.

Suyûtî (ö.911/1505)’nin nakline göre, İmam Ekmeleddin (ö.?) bu hadîsi şöyle yorumlamıştır: “Resulullah (s.)’ı uyku veya uyanıklık halinde, her an O (s.)’nunla beraber olduğu için görür. Görenle onun arasında bir birlik hâsıl olmuştur. Beş asıl vardır ki umûmiyetle beraberlik onlarla olur. Bunlar: Zat, sıfat, fiil, mertebe ve hâldir. Herhangi iki şey veya iki kimse arasındaki münâsebet ne şekilde olursa olsun muhakkak bu beş asıldan birine girer. Münâsebetin azlığına, çokluğuna veya kuvvetine göre bu beş asıldan birinde tecellî eder. Münâsebet, muhabbetin derecesine göre kuvvet bulur. Bir noktada o dereceye gelir ki, iki şahıs sanki bir varlığın ayrılmaz iki parçası olur. Çok ender olarak durum bunun aksine de olabilir. Bu beş asıldan (usûlü hamse) hâsıl olan şudur ki; bir mürîd daha evvel gelip geçmiş kâmil zatların hepsiyle isterse irtibat kurabilir. Bkz. Suyûtî, *el-Hâvî li’l-Fetâvâ*, I-II, Daru’l-Kitâbî’l-Arabî, Beyrut, trz., c. II, s. 477.

⁹⁵⁵ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 48b-49a.

⁹⁵⁶ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 49a-b. Şeytanın halvetteki bir mürîdin vâkiasında nasıl görüneceğiyle ilgili farklı misâller için bkz., *Aynı yazma*, vr. 49b-50b.

⁹⁵⁷ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 50a-b.

e- Nefs

Nefs, sözlükte can, rûh⁹⁵⁸, ceset, kan⁹⁵⁹, bir şeyin hakîkatı, cevheri⁹⁶⁰ mânâlarına gelen bir kelimedir. Nefs ikiye ayrılır: Felekî nefis ve insanî nefis.⁹⁶¹

Nefs, Kur’ân-ı Kerim’de çok çeşitli mânâlarda kullanılmıştır.⁹⁶² Sûfilere göre, nefis sözünden maksad, varlık veya konulmuş bir kalıp değildir. Onlar nefis sözü ile kulun çürük vasıfları, yerilen ahlâkî ve amellerini kasd ederler.⁹⁶³ Tasavvufun insanı kurtarmayı vaat ettiği nefis ise; insanı Allah’tan gayrı (mâsivâ) şeylere sevk eden nefistir. Tasavvufta nefis denilince şer ve günahın kaynağı olan, “*kötü huy ve suflî arzuların tamamı*” anlamına gelen ve kötülüğü emreden (Yusuf 12/53) nefis anlaşılır.⁹⁶⁴ Aslında nefis, rûhun en alt tabakasıdır. Üste doğru yani rûhun üst tabakası olan rûh ismiyle anılan varlığa doğru çıkıldıkça, safiyet kazanır. Bunun için sûfiler nefsi (rûhu) derecelere ayırmış ve her birini sülûkte bir makâm addetmişlerdir.⁹⁶⁵ Nefs, bedene konmuş latîf bir varlık olarak görülmüş; kötü sıfat ve huyların ondan kaynaklandığı ifade edilmiştir. Bu açıdan rûhla benzerliği vardır. Ancak rûh, kalbe

⁹⁵⁸ Örneğin, nefis sözcüğü, Kur’ân’ın “...أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ... (...çıkartın, diye: canlarınızı bu gün...)” (En’âm, 6/93) âyetinde “*rûh*” anlamındadır. İsfahânî, *Müfredât*, s.1472. Ancak yinde de, rûh ile nefsin aynı veya farklı şeyler olup olmadığı, tartışma konusudur. Gazâlî’ye göre kalb, rûh, nefis ve aklın birbirinden farklı birçok anlamı vardır. Ancak bu dört kavram Rabbânî ve ilâhî latîfeyi ifade etme noktasında birleşir ve bu bağlamda eş anlamlıdır. Allah’ın Âdeme üflediği rûh ile (Sa’d, 38/72) itminana ererek Allah’a dönen nefis (Fecr, 89/27-28) aynı şeydir. Bu anlamda nefse kalb de denir. İnsanı insan yapan, onu diğer canlılardan farklı kılan temel özellik bakımından akıl da nefis anlamına gelir. Uludağ, Süleyman, “Nefs”, *DİA*, c. XXXII, s.526.

⁹⁵⁹ Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Tâcü’l-Lügati ve Sıhâhi’l-Arabiyyeti*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, Mısır trz., c.II, s.981; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c.III, ss. 1765-1771; Zebîdî, Muhibbuddîn Ebû Feyz es-Seyyid Muhammed Murtezâ el-Huseynî, el-Vâsîtî, el-Hanefî, *Tâcü’l-Urûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1414/1994, c.IX, ss.14-15; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, c.II, s.1031.

⁹⁶⁰ Kâşânî, *İstılâhâtü’s-Sûfiyye*, s. 151; Firuzabâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, c.II, s.299; Komisyon, *el-Mu’cemu’l-Vasît*, c.II, s.940.

⁹⁶¹ et-Tehânevî, Muhammed A’la b. Ali el-Farukî, *Keşşâfu Istılâhât-ı Fünûn*, tashih. el-Mevlevî Muhammed Vecîh ve el-Mevlevî Gulam Kadir el-Veys, yay. Daru Kahraman, İstanbul 1984, c.II, s.1397.

⁹⁶² Kur’ân-ı Kerim’de nefsin çeşitli anlamları için bkz. Aynî, Mehmet Ali, “Nefs Kelimesinin Manaları”, *DFİFM*, c.XIV, İstanbul 1930, ss.46-52; Atay, Hüseyin, “Nefs”, *AÜFD*, c.XXXVII, ss. 46-58; Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1991, ss.37-45.

⁹⁶³ Kuşeyrî, a.g.e., s.52.

⁹⁶⁴ Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neş., İstanbul 1969, s.147; Uludağ, Süleyman, “Nefs”, *DİA*, c. XXXII, s.527.

⁹⁶⁵ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s.147. Ancak sûfilerin nefsin derecelerini ayırması birbirinden ufak tefek farklar gösterir. Örneğin Muhâsibî’de nefis üçe ayrılır: 1- Nefs-i Emmâre, 2-Nefs-i Levvâme, 3-Nefs-i Mutma’inne. Her üçü de Kur’ân’da geçmektedir. Nefsin dereceleri ile ilgili yorumlar için bkz. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, ss.147-149.

konmuş latîf bir varlık olduğundan, güzel sıfat ve huyların kaynağıdır. Yani nasıl ki; göz görmenin, kulak işitmenin, ağız tatmanın yeri ise; nefis kötü, rûh da güzel huyların yeri olmuştur.⁹⁶⁶ Bundan dolayı insanın nefsine uyması; din ve ma'rifetinin yok olmasına ve kalbin şehvetle dolmasına neden olmaktadır.⁹⁶⁷

Gazâlî (ö. 505/1111), nefis ile alakalı birçok tanımın yapıldığını söyleyerek bunlardan ikisini açıklar ve buna göre iki çeşit nefis vardır. Birincisi, insanoğlundaki şehvet ve öfke kuvvetini toplayan nefstir. Tasavvuf ehlinin kastettiği mânâ da budur. Çünkü ehl-i tasavvuf nefsten, insanoğlu çirkin sıfatlarını toplayan asıl ve esası kastederek “*Nefsle mücâhede etmek ve kesinlikle nefsi kırmak gerekir.*” demektedir. Diğeri ise, insanın hakîkatı olan lâtifedir. Bu lâtife insanın zatıdır. Bu bakımdan nefis, birinci mânâ açısından gayet çirkin ve kötü; ikinci mânâsıyla övülen ve güzel olandır. Çünkü ikinci mânâ ile insanın nefsi, yani insanın zatı, Allah'ı ve diğer bilinenleri idrâk eden hakîkatıdır.⁹⁶⁸

Hâfî'nin Anadolu'da faaliyet göstermiş olan halîfelerinden Abdüllatîf-i Kudî (786/1384-856/1452), nefsin kendisindeki ezeli bilgiyi unutup⁹⁶⁹, cehâlet, karanlık ve zulmet içinde kalınca kötü ahlâkın mahalli olduğunu, söylemektedir. Buna göre; onun birincil özelliği, kötülüğü emredip, doğruluktan sapması ve saptırması; şerri sevip, hayırdan hoşlanmamasıdır. Diğer taraftan, örneğin gözdeki etkisi sebebiyle ihanetle bakması gibi nefsin bedendeki her uzuvda bir payı vardır ve bu pay sayesinde uzuvlarda etkili olur.⁹⁷⁰

Ancak ne kadar kötü olursa olsun nefsi ıslah ve terbiye edip disiplin altına almak ve eğitilmiş nefsten âhiret amelleri için yararlanmak mümkündür. Hâfî, nefsin rûhla olan irtibatını ise şöyle açıklamaktadır: “*Allah, cemâlin mezâhiri olan rûhları daha sonra celâlin mezâhiri nefse birleştirdi ve ona ait kıldı. (Bundan dolayı Allah) rûhları nefse âşık ve ona*

⁹⁶⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, s. 83.

⁹⁶⁷ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 13b.

⁹⁶⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c.III, s. 4.

⁹⁶⁹ Kudî, nefsin ezeli bilgiyi niçin unuttuğu, şöyle açıklanmaktadır: “*Bedene bırakılmış, latîf, karanlık ve cansız (câmid) bir şey olan nefis, belirli bir süreç içinde çeşitli feleklerden ve varlık mertebelerinden geçip kesâfet ve madde âlemine ulaşmıştır. Bu nüzûl, nefsin karanlık ve madde âlemine inişini temsil etmektedir. Nefsin bu şekildeki nüzûlü sadece kesâfet ve madde âleminde ortaya çıkması demek değil; ezeli ilim âleminde bilmiş olduğu şeyleri de unutmuş olması anlamına gelmektedir.*” Abdüllatîf-i Kudî, *Hâdî'l-Kulûb*, il'l-Likâi'l-Mahbûb, BEEK, Orhan Kol., kyt. no: 651/2, ss. 76-77; *Keşfü'l-İ'tikâd*, BEEK, Genel Kol., 1479/5, ss. 354-356 (Tek, *Osmanlılar'da Zeyniyye*, s.98)'den naklen.

⁹⁷⁰ Kudî, *el-Vesîle li'l-Galat Müzîlet*, BEEK, Genel Kol., kyt. no: 1479/2, ss. 102-103, (Tek, *Osmanlılar'da Zeyniyye*, s.99.)'den naklen.

*bağlanıp sevecek şekle getirdi. Eğer böyle olmasaydı nûrlar âlemine ait rûh, zulûmat âlemlerine ait nefse bağlanıp sevemezdi.”*⁹⁷¹

Sühreverdî de Hâfî’ye benzer ifadelerle nefs-rûh ilişkisine değinmektedir. Sühreverdî, nefsin, Allah’ın yaratmasıyla ulvî ruhtan oluştuğu kanaatindedir. Yine ona göre; insandaki hayvânî rûh olan nefsin, ulvî rûhtan meydana getirilmesi, emîr âleminde olmuştur. Böylece Âdem (a.s.) ile Havvâ vâlidemiz arasında olduğu gibi; rûh ile nefs arasında da karşılıklı aşk ve ülfet oluşmuştur. Onlardan her biri diğerinden ayrılması ile ölümü tatmaktadır. Aralalarındaki ülfete Allah, şu şekilde işaret etmiştir: **“O Allah, Âdem’den gönlü kendisine meyledip rahat etsin diye zevcesi Havvâ’yı yaratmıştır.”**⁹⁷² Kalb, emîr âleminde, rûh ve nefsten oluşmuştur. Şayet nefs ve rûh çifti arasında bir sükûnet ve kaynaşma oluşmasaydı, kalb oluşmazdı.⁹⁷³

Nefse muhalefet, ibâdetin başı⁹⁷⁴ ve Allah’a ulaşma şartlarının en kuvvetlisi⁹⁷⁵ olarak görülmüştür. Hâfî, nefsin devamlı kınanması gerektiğini söyleyerek⁹⁷⁶, ona müsamahalı davranıp, işini kolaylaştırmamak gerektiğini savunmaktadır. O, tam tersine, insanların nefsleriyle cehd ve savaş içerisinde olması gerektiğini belirtmektedir.⁹⁷⁷ Sühreverdî, İbn Atâ (ö.309/921)’ya, Allah’ı kızdıran en çirkin şeyin ne olduğunu sorduğunda; **“Nefsten ve onun hâllerinden hoşnut olmaktır. Bundan daha kötüsü de nefsin fiillerini arzulanın kalbe doğmasıdır.”** şeklinde bir cevap alır.⁹⁷⁸ Muhâsibî (ö.243/857) ise, nefse düşmanlık beslerken, Kitap ve sünnet aleyhine deliller getirilerek onun ayıplarının araştırılması ve kötülüğünün ve yalancılığının hatırlatılması fikrindedir. Tâ ki, hakkı itiraf etsin ve boyun eğsin; mazeretleri ve

⁹⁷¹ Hâfî, *Letâif-i Seb’a*, vr. 42a.

⁹⁷² Şems, 91/7-8.

⁹⁷³ Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.II, s. 83.

⁹⁷⁴ Kuşeyrî, *Risâlesi*, s.84. Geylânî’ye göre; kişi, muhalefet kılıcı ile nefsin her öldürdükçe, Allah (c.) onu yeniden diriltir. Dirilen nefs, yine kişiden çok şeyler istemeye ve nizâyâ tutuşur. Bu durumda tekrar nefsle mücâhede başlamış olur. Kısaca ona göre, kişi sağ oldukça nefs ölmez; yalnız ıslah olur. Geylânî, *Fütûhu’l-Gayb*, (67. Makale), s.93.

⁹⁷⁵ Sühreverdî, *İrşâdü’l-Mürîdîn ve Mecdu’t-Tâlibîn (Müritliğin Temel Öğretileri)*, ter. Mehmet Emin Fidan, Hâcegan Yay., İstanbul 2000, s.81.

⁹⁷⁶ Hâfî, nefsin kötülenmesi ve kınanmasının gerekçelerini açıklarken şunları ifade eder: **“Senin nefsinin kötülükle itham etmen gerekir. Çünkü telbîs (sûret-i haktan görünerek kandırma), niyeti karıştırma, ihlâsı izhâr etmek (gösterişini yapmak), hevâyı gizlemek nefsin desiselerindendir. Şeyhimiz (k.s.), devamlı olarak nefsi kötülükle itham etmeyi vasiyet etti.”** Hâfî, *Reyhânu’l-Kulûb*, vr.15a.

⁹⁷⁷ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 3b; Ayasofya, vr. 1b; Carullah Efendi, vr. 1b; Hüdâyî Efendi, vr. 2a.

⁹⁷⁸ Sühreverdî, *İrşâdü’l-Mürîdîn*, s.81.

yalandan ileri sürdüğü delilleri ortadan kalsın.⁹⁷⁹ Nefsin ıslâhı konusunda, ibâdetin yerine işaret eden Hâfî ise, devamlı ibâdet yükü yükletilen nefsin, günah işlemeyi kolay zannetmeyeceği, tespitinde bulunmaktadır.⁹⁸⁰

Hâfî, burada nefsi ibâdetle dizginlemenin önemine işaret etmektedir. Ona göre insan bir günah işlediğinde nefsine ceza olarak, ibâdet yapmalıdır. Yine günah işlerse o oranda ibâdet yükü de artırılmalıdır. Öyle ki nefis, ibâdet yükünden dolayı günah işleyecek güç ve cesareti bulamayacaktır.

Hâfî, nefsin marazlardan kurtulmak için şu dört hususa riâyet edilmesi gerektiğini savunur. Bunlar: 1- Az uyumak 2- Az Konuşmak 3-İnsanlarda uzak durmak (i'tizâl) 4-Sonra ise dili mâlâya'nî sözden uzak tutarak, dünya sevgisinin bulunaklığından arınmış sâfî kalble zikir ile meşgul olmaktır.⁹⁸¹

Kalbin, dünya ve dünya nimetlerini sevmesinin haram olduğu kanaatinde olan Hâfî, heva ve hevesine uymanın yasak olduğu nefsi, her türlü bağıllık ve esaretten kurtarmak gerektiğini savunmaktadır.⁹⁸² Çünkü ona göre; sünnete uyanların ve şerîatla hareket edenlerin kalbine ilim ve ma'rifet kapılarının açılacağı gibi; nefsine uyanların da dilinden de bid'at dökülecektir. Çünkü dil, kalbin tercümanıdır.⁹⁸³ Hâfî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Atâ (ö.309/922)'dan “*Kim nefsin peygamber sünnetleriyle müeddeb kılsa; Hakk'ın nazarına ve inâyetine mazhar olabilir ve Hakk, bu şahsın kalbine ma'rifet nûru bağışlar.*”⁹⁸⁴ şeklinde bir nakil yaparak, bu düşüncesini sağlamlaştırmaktadır.

Hâfî, sâliklerin nefis hakkında bilmesi gereken önemli uyarılar yapmaktadır. Sâlik, “*talebullah*” hedefinin önündeki en büyük engellerden birisinin nefis olduğunu bilmelidir. Bu uyarılar şöyledir: Kişinin nefsi, bir maksat ve karşılık olmaksızın bir şey yapmaz. Sâlik ise nefse istediklerini vererek onun taleplerinden kurtulamayacaktır. Ayrıca nefis, yüce maksatları bilmediği için de âlî olanlar dururken değersiz olanlara yönelecektir.⁹⁸⁵

⁹⁷⁹ Muhâsibî, *er-Riâye*, s.410.

⁹⁸⁰ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 3b; Ayasofya, vr. 1b; Carullah Efendi, vr. 1b; Hüdâyî Efendi, vr. 2a.

⁹⁸¹ Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr. 15a.

⁹⁸² Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 26a.

⁹⁸³ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 13b.

⁹⁸⁴ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 23a.

⁹⁸⁵ Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr. 12a.

Hâfî, Allah dostlarının yolunda yürümenin bir şartı olarak, kişinin nefsinı dünyaya meyli gerektiren avâmın arzularından uzak tutmasını göstermektedir. Çünkü ona göre; kim dünyadan kaçmazsa, Allah dostlarının yolundan uzak olur ve asfiyâ makâmına erişemez, demektedir.⁹⁸⁶ Asfiyâ makâmına ulaşmak gibi, sadece manevî derecelere ulaşmak için değil, dünyadaki mutluluğu elde etmek için de nefsin arzularını dizginlemek gerekmektedir. Örneğin; Filozoflardan Ebû Bekir Râzî (ö.313/925)’ye göre; insan, nefsin arzularını akla tâbi kılarak kontrol altına almak ve hevâsını sınırlandırmak suretiyle, yani kendi kendine yeterli hâlinde (kifâf-ı nefis) mutluluğa ulaşabilir. Çünkü insan ancak böyle yaptığında aklın kendisini ulaştırmak istediği aydınlığa ulaşarak elde etmek istediklerini elde eder ve mutlu olur. Tutku ve saplantılara karşı koyma irâdesinden yoksun olanlar, hiçbir zaman mutlu olamazlar. Aksine bayağı isteklerin tutsağı olan bu kimseler, mutluluğu ararken bozguna uğrarlar, sevinci ararken kedere, zevki ararken eleme tutulurlar.⁹⁸⁷

Hâfî, nefsin bitmek tükenmez bilmeyen istekleri karşısında, ona şu âyetin hatırlatılmasını tavsiye eder: **“Kim Rabbi’ne kavuşmayı arzu ediyorsa sâlih bir amel işlesin. Rabbi’nin ibâdetine hiçbir şirk karıştırmasın.”**⁹⁸⁸ Menfaatlerin nefsten uzak durması, Allah için yapılmış bir amel değildir. Nefs, kendini o menfaatten uzak tutmayı başarır, o zaman bu amel Allah için yapılmış olur. Ancak nefis, istek ve menfaatleri terk ettiğinde, sâlik, talebini arındırmış olur.⁹⁸⁹ Zaten kalbiyle ve kâlibıyla Allah’la meşgul olup, O’na yönelen (teveccüh eden) mürîd, nefsi için ve nefsinin dışında birisi için bir iş yapmaz.⁹⁹⁰ Seyr ü sülûkte sadâkat içerisinde olan tâlibin, Hak ile beraber iken daima huzur içerisinde olması gerekmektedir. Bunun için tâlibin, güçlü bir kararlılıkla nefse muhalefeti sürdürmesi, önem arz etmektedir. Nefse muhalefet eden tâlib, onun tuzaklarına karşı, sıkı bir sabırla, Allah’tan kendisini kuvvetlendirmesi için, yardım dilemelidir. Ayrıca o, bu konuda kendisini himaye etmesi ve doğruya yöneltmesi için de Allah’tan imdat dilemeli, nefis ve şeytan düşmanlarının şerrinden O (c.)’na sığınmalı ve irfan erbâbının rûhlarından istimdâd ederek, daima nefsin eğilmesini istemeye çalışmalıdır.⁹⁹¹

⁹⁸⁶ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 5b; Ayasofya, vr. 2b; Carullah Efendi, vr. 2a; Hüdâyî Efendi vr. 3b.

⁹⁸⁷ Karaman, *Ebû Bekir Râzî’nin Ahlak Felsefesi*, s. 115.

⁹⁸⁸ Kehf, 18/110.

⁹⁸⁹ Hâfî, *Reyhânu’l-Kulûb*, vr. 12a.

⁹⁹⁰ Hâfî, *Men Kâne Aliyye’l-Himme*, vr. 46a.

⁹⁹¹ Hâfî, *Âdâbun fi’s-Sülûk*, s.87a-b.

Sâlik, müslümanlar için hüsn-ü zannı savunurken; nefsi için sû-i zan içerisinde olmalıdır. İster itaatkâr olsun, isterse de günahkâr, müslümanların tamamı onun gözünde, kendisinden daha çok hürmete layık ve değerli görünmelidir.⁹⁹² Nefsi daima eleştirmek ve kusurunu görmek gerekir. Kişi kendisini kâmiller zümresi içine koymamalıdır.⁹⁹³

Hâfî, naklettiği şu şiirle, nefsin halini anlatmaktadır:

“Öyle bir nefsim var ki, her nefis gibi o da iyi olabilir.

Farz edelim ona riyâzet verirsem, iyi bir nefis olur.

Öyle ki çabayla, gayretle onu zayıflatabilirim,

Ama boş bir sözle o, yine şişman olur.”⁹⁹⁴

Hâfî, tarîkatın beş rüknünü⁹⁹⁵ sayarken; bunlardan ikinci rüknün, nefsi tezkiye olduğunu vurgulamaktadır. Nefsi tezkiyede ise üç husus vardır. Bunlar: 1- Başkasına zahmet vermemek; 2- Başkasının rahatını, kendisine tercih etmek; 3- Minnet etmemek⁹⁹⁶

Zâhirî ittikâ (infirâd, bekârlığa sabr, uzlet vs.) ile zemmedilmiş beşerî rezilliklerden (kibir, kin, hased vs.) kendini alıkoyan sâlikin kalbi, melekî fazîletlerle şekillenerek sükûnete erer. Böylece devamlı olarak nefsin kötülüklerini göz önüne seren İlâhî ahlâkın nûrlarıyla aydınlanmanın sırrına sahip olur.⁹⁹⁷

Sâlik, nefsinin özellikleri, onun devâları ve iddiâları hakkında, kendisini bilgilendirerek rızıklandırması için Hakk’a yalvarıp yakarmalıdır. Bu şekilde, onun kalbi, İlâhî kelimeleri müşâhede etmekten engelleyen, kınanmış ahlâktan devamlı sûrette sakınmış ve korunmuş olur.⁹⁹⁸

Tâlib, hâllerin galebe çalmasındaki kusurlarından dolayı, nefsinin çağırdıklarına karşı soruşturmacı olmalıdır. Nefsinin şerri ve hevâsı karşısında, Allah’a sığınabileceği

⁹⁹² Hâfî, *Âdâbun fî’s-Sülûk*, vr. 86b.

⁹⁹³ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 51a. Hâfî, sâlikin nefesine karşı tutumuyla alakalı olarak, şunları da ilâve eder: Allah’a hüsn-i zan beslemek, meziyete kavuşmakta acele etmemek, avâmın ve rezillerin aşağılamalarına karşı nefsin tahammüle alıştırmak, Allah’a ve O’nun Resûlü (s.)’ne iman edenleri hakîr görmemek, uzun emeller beslememek, ölümü çok düşünerek şeytanı ümitsiz kılmak, imanın faydalarından uzak kalıp zarara düşmeyerek şeytanı sevindirmemek, gerçekleştirilmesi gereken faziletlerdendir. Sâlik bu şekilde irfanın zirvesine çıkarken şeytanı da kovmuş olacaktır. *Aynı yer.*

⁹⁹⁴ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 68a.

⁹⁹⁵ Diğer rükûnlar ise şunlardır: 1-Masiyettten Tevbe; 3- Allah’a itaati ferman bilmek; 4- Çalışmak ve dilenmemek; 5- Cenâb-ı Allah’ın (c.) zikrinden habersiz kalmamak. Hâfî, *Risâle fî Âdâb-i Sofiyye*, vr. 82a-b.

⁹⁹⁶ Hâfî, *Risâle fî Âdâb-i Sofiyye*, vr. 82a-b.

⁹⁹⁷ Hâfî, *Men Kâne Aliyye’l-Himme*, vr. 46a.

⁹⁹⁸ *Aynı yer.*

...اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ نَفْسِي وَ هَوَايَا وَ جَمِيعِ دَوَائِعِهَا وَ مَنَاهَا“ dualardan birisi ise şöyledir: (Allah’ım nefsimden, onun hevâsından, onun davet ettiklerinin tamamından ve onun karşıma çıkarttıklarından sana sığınırım).”⁹⁹⁹

Son olarak sufizmin nefse bakışıyla psikoterapinin ‘ego’ değerlendirmelerini mukayese etmekte fayda görüyoruz. Psikoterapi, genellikle ‘ego’yu yükseltmeye, ‘ego-gücünü’ inşa etmeye çalışır. Sufizm ise ‘ego’yu yok etmeye çalışır. Psikoloji benlik üzerinde odaklanır-onu düzenler, değiştirir, geliştirir. Sufizm, toplumsal olarak kurulmuş benliği adım adım yok oluncaya kadar ortadan kaldırmak üzerinde yoğunlaşır. Her sâlikin nihâî hedefi Sevgili’yle vuslattır- benliğin Allah’ta tamamen yok olması. Sevgili’yle buluşmak, O (c.)’nunla bir olmak, egonun yokluğunu ve ayrık, bencil bir nefsin terk edilmesini gerektirir.¹⁰⁰⁰

f- Sıdk ve İhlâs

Lügâtte ihlâs; hâlis, temiz, sâf, öz, doğru, gönülden gelen dostluk, serbest ve hür olmak, açık sözlü olmak, samimî olmak, bir şeyin özünü almak, ibâdetde riyâdan uzak durmak, Allah’ın dışında her şeyden uzaklaşmak, amel ve tâatta Allah’tan başkasından bir şey beklememek ve kalbi şüpheden arındırmak gibi mânâlara gelmektedir. İhlâsın zıddı, şirkir. İhlâslı olmayan müşriktir.¹⁰⁰¹ Yani, şirke yakın bir hareket yapmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber (s.); **“Sizin küçük şirkinizden korkarım”** buyurmuştur. Ashâb-ı Kirâm; **“Küçük şirk nedir, ya Resûlullah?”** dediklerinde , **“riyâ’dır”**, buyurmuştur.¹⁰⁰²

⁹⁹⁹ Hâfî, *Mir’âtü’t-Tâlibîn*, vr. 38a-b. Bu duanın geri kalanının anlamı şöyledir: “Allah’ım beni, Senin istediğin gibi ibâdet eden muhlislerden ve siddîklerden kıl. Allah’ım beni yüce himmet erbâbından eyle. Allah’ım alçak himmetten ve Senin dışında başka bir şeye iltifat etmekten sana sığınırım. Allah’ım beni hıfzınla muhafaza et. Allah’ım beni Senden gelen ruhla ve tazarru’ ile Sana iltica etmekle ve Senin büyük kapının dışındakilerden uzak durmakla beni destekle.”

¹⁰⁰⁰ Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, s.33.

¹⁰⁰¹ Kur’ân terminolojisi açısından unutulmaması gereken nokta, ihlâsın anlam alanının, öncelikle şirk karşıtlığı üzerinde kurulmasıdır. İhlâsın, riyâsızlığı da ifade ettiği inkâr edilmemekle birlikte, ihlâsın, riyâsızlığa indirgenmesi ve tevhîd (şirksiz kulluk) anlamından tamamen soyutlanarak algılanması, söz konusu kavram için önemli bir semantik kayma ve mânâ ihmali olarak düşünülebilir. Ekin, Yunus, “İhlâs Kavramının Semantik Analizi”, *Tasavvuf*, Temmuz-Aralık 2002, sy. IX, s. 160.

¹⁰⁰² Cevherî, *Sihâh*, c.III, s.1037; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, ss. 503-504; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c.VII, ss.27-28; Kâşânî, *İstîlâhâtü’s-Sûfiyye*, s. 141; Cürçânî, *Ta’rîfât*, s.24; Zebîdî, *Tacü’l-Urûs*, c.IX, ss. 272-274; Komisyon, *Mu’cemu’l-Vasîl*, s. 249; Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri*, s.125.

İhlâs, kişinin, ibâdetlerinde Allah'ı kastederek O'nu birlemesidir.¹⁰⁰³ Yani taat ve ibâdetiyle sadece, Allah'a mânen yaklaşmayı kastetmesidir. Yoksa herhangi bir mahlûka gösteriş, halkın katında övme, halktan gelen övgünün sevgisi veya Allah'ın yakınlığından başka herhangi bir şey kastetmez.¹⁰⁰⁴ Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)'ye göre ihlâs; hangi konuda olursa olsun Hakk'ın rızâsına uygun düşen iştir. Rûveym (ö.330/941) ise ihlâsı, yaptığı işi görmemen ve ona değer vermemendir, diye tanımlamıştır.¹⁰⁰⁵

Her şeye, kendisinden başka şeylerin karışması mümkündür. Bu bakımdan içerisine, kendisinden başka hiçbir şeyin karışmamış olduğu şeye, hâlis adı verilir. Tasfiye ve durultma işini yapan fiile de ihlâs denir.¹⁰⁰⁶

Hâfî'ye göre, ihlâs, nefsin değil kalbin sıfatıdır.¹⁰⁰⁷ Gazâlî'ye göre de, ihlâs ile zıddı olan şirk, kalbe inerler. Bu bakımdan bunların merkezi kalbdır.¹⁰⁰⁸

Hâfî'ye göre; Cenâb-ı Allah'ın ezelden ebede kadar tek varlık olduğuna; bâtını da zâhiri de bildiğine ve birden fazla ilâh olması halinde, tabiatta türlü türlü mazarratlar geleceğine inanmak, ihlâslı olmaktır.¹⁰⁰⁹

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurmuştur: **“Oysa kendilerine, dini yalnız Allah'a halis kılıp O'nu birleyerek Allah'a kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmiştir.”**¹⁰¹⁰ Ebû Tâlib Mekkî (ö.386/996), bu âyeti naklettikten sonra Allah'ı arzulayarak O (c.)'nin için yapılan amellerde, ihlâsın ve bunun neticesindeki ecrin, o ameli yapan kişiyle beraber olduğunu söyler. Böylece onun her ameli, niyetiyle beraber ilimle yapılmış olur. Ebû Tâlib Mekkî'ye göre böyle bir insan sâlihtir. Allah'ın fazlı ve rahmetiyle amelleri kabul edilmiş bir insandır. Çünkü o kişi, şirkten, cehâlet ve hevâsından korunmuştur.¹⁰¹¹ Sühreverdî ise yukarıdaki zikredilen âyetin (Beyyine, 98/5), ihlâsın farz oluşuna delil teşkîl ettiğini söylemektedir. Nefsin hile ve desîseleri, aldatma ve şehvetleri, farz

¹⁰⁰³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arâb*, c. VII, s.26.

¹⁰⁰⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s.113.

¹⁰⁰⁵ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 70.

¹⁰⁰⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, s.379; *Mîzânu'l-Ahlâk (Ahlâk Ölçüleri)*, ter. H. Ahmed Arslanyürkoğlu, yay. Sağlam Kitabevi, İstanbul trz., s.267.

¹⁰⁰⁷ Hâfî, *Haşiye fi't-Tasavvuf*, vr. 21a.

¹⁰⁰⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, s. 379.

¹⁰⁰⁹ Hâfî, *Risâle fi Âdâb-i Sôfiyye*, vr. 82b.

¹⁰¹⁰ Beyyine, 98/5.

¹⁰¹¹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, yay. Envârul-Muhammediyye Matbaası, Kahire 1985, c.II, s.183.

olan ihlâsın temelini mahveder. Bunun için ihlâs farz olduğu gibi; onu ortadan kaldıran ve zedeleyen şeyleri bilmek de farz olmaktadır.¹⁰¹²

Muhâsibî (ö.243/857), ihlâsın, özellikle âbidlerin güçlü olanlarının makâmı olduğunu savunmaktadır.¹⁰¹³ Ufacık da olsa, içinde nefsin payı bulunmayan amelle elde edilen ihlâs, avâmın ihlâsı olarak görülmüştür. Havâssın ihlâsı ise; özel bir cehd ve gayretle değil, kendiliğinden gelen bir hâldir. Onlar güzel amellerinin farkına bile varmaz; onu görmez ve ona fazlaca bir değer vermezler.¹⁰¹⁴

Zeynüddîn-i Hâfî ise ihlâsın hayatımızdaki eksikliğine dikkat çekmekte ve herkesin kendisini bu konuda özeleştiriyeye tabi tutmasını tavsiye etmektedir. Örneğin, ömrümüzde bir gün olsun, Allah’tan başkasını hatırıma getirmeden, namaz veya diğer ibâdetlerden herhangi birini işleyebilip-işleyemediğimizi, o ibâdeti, Hazret-i Ehadiyyet’e, tam ve eksiksiz bir yönelişle gerçekleştirebilip-gerçekleştiremediğimizi düşünmemiz ve çözüm arayışında olmamız gerekmektedir. Hâfî’ye göre; aslında, nimetlerin sahibi olan Allah, bazı zamanlarda, lütfuyla, kulun kendisine yönelmesi esnasında ona büyük bir huzur bahşeder. Ancak biz o huzuru, kendi hâl ve makâmlarımıza göre hissederiz.¹⁰¹⁵ Hâfî, bu şekilde, içyönelişle ihlâsın otokontrolüne ve önemine işâret etmektedir.

Hâfî, insanların ibâdet konusunda “*ehl-i ihtisas*”tan olmalarını söylemekte ve ihlâs ve sıdkın herkese özellikle de bunlara farz olduğunu ifade etmektedir. Bu konuyla ilgili olarak Fudayl b. İyaz (ö.187/802)’nın şu sözünü rivâyet eder: “*İnsanlar sebebiyle bir iş yapmak şirk; insanlardan ötürü ameli terketmek ise riyâdır.*”¹⁰¹⁶ Bu söz, aynı şekilde Kuşeyrî (ö.465/1072)’nin *Risâle*’sinde¹⁰¹⁷ ve Gazâlî’nin *İhyâ*’sında¹⁰¹⁸ da geçmektedir. Ancak Kuşeyrî’de, bu sözün devamında şu cümle yer almaktadır: “*...İhlâs ise, bu iki durumundan,*

¹⁰¹² Sühreverdi, *Avârifü’l-Meârif*, c.I, s. 17.

¹⁰¹³ Muhâsibî, *er-Riâye*, s.202.

¹⁰¹⁴ Sühreverdi, *a.g.e.*, c.I, s. 39.

¹⁰¹⁵ Hâfî, *el-Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 30b; Ayasofya, vr.11a; Carullah Efendi, vr. 8a; Hüdâyî Efendi, vr. 17b.

¹⁰¹⁶ Hâfî, *el-Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 10a; Ayasofya, vr. 4a; Carullah Efendi, vr.3b; Hüdâyî Efendi, vr. 6a.

¹⁰¹⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s.114.

¹⁰¹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, s.386.

Allah'ın seni kurtarmasıdır."¹⁰¹⁹ Hâfî, bu durumda eslâfının görüşlerini kabul etmiş görünmektedir.

Hâfî, ihlâslı bir sûfînin özellikleriyle ilgili olarak, Sehl-i Tüsterî'nin şu sözlerini aktarır: Sûfîler, Hakk'tan medet, yardım ve tevîk isteyen, bâtınî ve zâhirî emirleri yerine getiren ve ilâhî emirlere kayıtsız şartsız riâyât edenlerdir. Hakk'ın rızâsı için çalışırlar ve O (c.)'nin için sabrederler. Bu yönde nefislerini korurlar. Kur'ân ve sünnetin âdâbıyla nefislerini terbiye ederler. Hevâ ve heveslerden, nefislerini uzak tutarlar. Böyle davrananlar Hakk'ın ihlâsla ibâdet eden kullarıdır.¹⁰²⁰

Hâfî, "*Vasâyâ'l-Kudsiyye*" adlı eserinde, sâliklerin ihlâstan uzaklaşıp riâyâya girmemeleri için önemli tavsiye ve uyarılarda bulunmaktadır. Ona göre, sâlikler, ehl-i dünya için, yüzünü dökerek şeref, namus ve iffetlerini kaybetmemelidirler. Çünkü ehl-i dünyayı pohpohlayıp yağ çekmek, riâyâya sevkettiği için sâliklere yakışmayacak bir davranıştır. Sâlikler, halkın nazarına iltifat ettikleri zaman, Allah'ın nazarından düşmüş olurlar. Ayrıca riâyadan dolayı, halleri bozulur ve amelleri boşa çıkar. Hâfî, bazı insanların, kendisine şah damarından daha yakın olan Allah'ın nazarını gözetmeyip de, kendisinden uzak olan halkın nazarını gözetmelerini ve buna göre hareket etmelerini oldukça tuhaf olarak nitelendirmektedir. Yani o tür insanlar, Allah'ın, meleklerinin, peygamberlerinin ve velîlerinin güzel bulduğuna iltifat etmezler; ama akrabalarının, dostlarının, hatta düşmanlarının bile güzel bulduğuna iltifat ederler ve ona göre hayatlarını yönlendirirler.¹⁰²¹ Yukarıda da ifade edildiği gibi; davranışlarda, insanların bakışlarına göre hareket etmemek ve Allah rızâsını bütün davranışların tek amacı haline getirmek, Hâfî'nin ihlâs düşüncesinin merkezinde yer almaktadır.¹⁰²² Yine ona göre, sâlik, bir şeyi, sırf insanlar istediği için yapmaz ve onlar istemediği için de, o şeyi yapmaktan vazgeçmez. Tam tersi, bir şeyi, ancak Allah için olduğundan dolayı yapar veya terk eder.

Sâlik, yapacağı işlerde, halkın nazarına iltifat etmekten uzak durduğu gibi; nefsinin hazz ve isteklerini de devre dışı bırakmaya gayret etmelidir. Hâfî, bu noktada, Hz. Peygamber (s.)'den nakledilen, "***İnsanlar, onun katında develer gibi olmadığı müddetçe, kişinin imanı***

¹⁰¹⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s.114.

¹⁰²⁰ Hâfî, *Menhecû'r-Reşâd*, vr. 14b.

¹⁰²¹ Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 9b-10a.

¹⁰²² "*İhyâ*"da, Muhâsibî'nin ihlâsı tarifi nakledilirken, şöyle denmiştir: "*İhlâs, kulun, Rabbiyle muamelelerinde, halkı aradan çıkarmasıdır.*" Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, s. 382.

tamam olmaz.”¹⁰²³ hadîsini hatırlatmaktadır.¹⁰²⁴ Ona göre; bu hadîs, ihlâsı gerçekleştirmeye ve yapılacak işlerde, hiçbir şekilde insanların bakışını göz önüne almamaya işaret etmektedir. Yani insan, nasıl ki, uğraştığı bir işte, develerin kendisine bakışından etkilenip davranışlarını değiştirmiyorsa; öyle de, insanların bakışlarını da hesaba katmaması gerekir.¹⁰²⁵ Aksi takdirde, halkın itibar etmesi ile reddetmesi, bir mürîd için eşit olmadıkça, o mürîdden hayır gelmeyeceği ifade edilmiştir.¹⁰²⁶ Sühreverdî’ye göre de; yukarıdaki hadîste, halktan nazarı ve rağbeti kesmeye ve onlardan kurtulup âdetlerine bağlı kalmayı terk etmeye bir işaret vardır.¹⁰²⁷

Hâfî, Hz. Peygamber (s.)’in yukarıda zikredilen hadîsini naklederken, amellerimizde belirleyici olanın, insanlar değil, Allah olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Kişi, devenin karşısında riyâ ve gösteriş gibi hareketlerle kendini beğendirmeye telaşında olmaz. Bu yüzden onda bir davranış değişikliği olmaz. Yani o hayvanı itibara almaz. Aslında insanların karşısında da, sanki onu gören ve gözlemleyenlerin develer gibi şuûrsuz varlıklar olduğu düşünülürse, bu durum, o kişiyi riyâdan alıkoyacak ve ihlâsa yakınlaştıracaktır.

İhlâsın elde edilmesi, ahlâk psikolojisi açısından da önem arz etmektedir. Çünkü bir müslümanın, hareketlerini, Allah için değil, insanların arzu ve isteklerine göre belirlemesi ve inandığı değerlere uygun davranamaması, benliğinde çelişki ve tutarsızlıkların doğmasına yol açacaktır. Değerlerin insan davranışlarındaki tezâhürleri arasındaki ahenk ise, ancak ihlâs ile kurulabilir.

İhlâsla ilişkili olarak bahsetmek istediğimiz diğer bir kavram da, sıdktır. Hâfî’nin sıdk ve ihlâsla ilişkisi konusundaki düşüncelerine geçmeden önce, sıdkın kelime ve terminolojik anlamlarını kısaca vermek istiyoruz:

Sıdk, yalanın zıddı, doğru söylemek,¹⁰²⁸ doğru haber vermek, tasdîk etmek, özü ve sözü bir olmak ve gerçeğe uygun davranışta bulunmak anlamlarına gelir.¹⁰²⁹ Sıdkın en azı,

¹⁰²³ Zebîdî, *İthâfu’s-Sâde*, c.XIII, s.156. Bu hadîs, “*Avârif*’te (s.690), benzer bir şekilde şöyle geçmektedir: **“Kişi, gözündeki, insanları kıymetten düşüp terk edilmiş bir deve gibi ve nefsinin de onların içinde en hakîri görmedikçe imânı tam kemâle ermez.”**

¹⁰²⁴ Hâfî, *Reyhânu’l-Kulûb*, vr. 14b; *el-Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 10a.

¹⁰²⁵ Hâfî, *Reyhânu’l-Kulûb*, vr. 14b.

¹⁰²⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s.214.

¹⁰²⁷ Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.II s.127.

¹⁰²⁸ Cevherî, *Sıhâh*, c. IV, s.1505; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, ss. 847-850; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c.X. ss.195-197; Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, c.III, s.252.

¹⁰²⁹ Komisyon, *el-Mucemu’l-Vasît*, c.I, s.510.

içte olanla, dışta olanın eşit olmasıdır. Sâdık, sözlerinde doğru olan; siddîk ise, hem sözlerinde hem fiillerinde ve hem de hâllerinde doğru olandır.¹⁰³⁰ Diliyle sâdık olan, lehinde ve aleyhinde de olsa doğruluktan ayrılmayandır. Fiiliyle sâdık olan, rahatını terk ederek nefsini koruyandır. Kalbiyle sâdık olan ise fiilini Hak için yapandır.¹⁰³¹ Sıdk kelimesi, Gazâlî'ye göre altı mânâda kullanılır. Bunlar: Sözde sıdk, niyette sıdk, azimde sıdk, azmi ifâ etmekte sıdk, amelde sıdk, din makamlarının tahkîkinde sıdktır.¹⁰³²

Sıdkın hakîkatını ifade için şu söz söylenmiştir: “*Kişinin, ancak yalan söyleyerek kurtaracağı yerde, doğruyu söylemesidir.*”¹⁰³³

Doğruluk, kişinin kendisiyle barışık olma sürecinde önemli bir değerdir. Kişi, kendisine ve başkalarına verdiği sözü yerine getirmedeğinde, bütünsel anlamda dürüst olamamakta ve stresin yolunu açmış olmaktadır. Çünkü insan, ne kadar dürüst olursa, o kadar kendisiyle barışık olur ve kendisiyle barışık olma düzeyi ne kadar yüksekse o kadar stresten uzak olur.¹⁰³⁴

Sıdk ile ihlâs arasındaki farka gelince: İhlâs, halkın mülâhazasından kurtulmak demektir. Sıdk ise, nefsin mütâlaasından temizlenmektir. Dolayısıyla, muhlisin riyâsı, sâdıkın da nefsin benimsesi yoktur.¹⁰³⁵ İbn Kayyım el-Cevzî (ö.751/1350) ihlâsı, matlûbun (gâyenin) tevhiîdi; sıdkı ise talebin (irâdenin) tevhiîdi, birleşmesi olarak görmektedir.¹⁰³⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de: “**Ey iman edenler! Allah’dan korkunuz ve sâdıklarla olunuz.**”¹⁰³⁷ buyurulmuştur. Bu âyet, sıdkın temininde, sâdıklarla beraber olmanın gereğine işaret etmektedir.

Hâfî, Şeyh Celâlüddin-i Cüneydî (ö. ?) ile geçen bir görüşmesinde ihlâs ve sıdkın önemini şöyle anlatmaktadır: “...Cüneydî bir gün bana Medine’de iken şöyle bir soru sordu: ‘Faraza, Hak Teâlâ sana bin yıl ömür verse, sen bu kadar ömürde hangi amelleri işledin?’

¹⁰³⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s.114; Gazâlî, *Mîzânu’l-Ahlâk*, s. 273; Hakîm, *el-Mu’cemu’s-Sûfî*, s.684; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, ss.566-567.

¹⁰³¹ Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri*, s.248.

¹⁰³² Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, ss.387-393.

¹⁰³³ Kuşeyrî, *Risâle*, s.115.

¹⁰³⁴ Özdoğan, *Mutluluğu Seçiyorum*, s. 60.

¹⁰³⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, s.113.

¹⁰³⁶ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü’s-Sâlikîn*, Beyrut 1997, c.II, s.97. Ayrıca bkz. Ekin, “İhlâs Kavramının Semantik Analizi”, *Tasavvuf*, sy. IX, s. 158.

¹⁰³⁷ Tevbe, 9/119.

Ben de: ‘Bu kadar yıl içinde filan amelleri işlerdim’ dedim ve saymaya başladım; ‘Şöyle şöyle yapardım’ diye. ‘Aklım yettikçe bu bin yılla, beni Allah Teâlâ Hazretleri’ne yaklaştıracak olan amellere ulaşırdım’ dedim. (Bu cevap üzerine) o da dedi ki: ‘Ben olsam böyle yapmam. Bilakis 999 yılını ihlâs ve sıdk makâmını gerçekleştirmek için sarfederdim. Şayet o iki makâmı gerçekleştirebilsem, onlarla bir yıl (da olsa) ibâdet etmek bana yeter.’¹⁰³⁸

Şeyh Cüneydî’nin bu cevabı, amellerde ihlâs ve sıdkın yerini, en etkili şekilde anlatmaktadır. Anlaşıyor ki, bire bin oranında bile olsa, ibâdetlerde kemmiyyetten çok keyfiyyet önemlidir. Yani çok olup, ihlâssız ve sıdksız olacağına; az ama sıdk ve ihlâslı olması, kişi için daha hayırlı görünmektedir.

Hâfî, birçok tasavvufî kavramda olduğu gibi, sıdk kavramının da Kur’ân ve sünnetle olan bağını ortaya koymaktadır. Örneğin; O, Ebu Bekir eş-Şiblî (ö.334/945)’nin her hâlinin ve sözünün, her mekân ve zamanda ilâhî menşe’li olduğunu, ayık-mest olduğu her durumunun aynı olduğunu naklettikten sonra, siddîkiyyet göstergesinin, zorunlu olarak Kur’ân ve sünnete uymak olduğuna, dikkat çekmektedir.¹⁰³⁹

Sıdk, nefsin şaibe ve kusurlardan arındırılması olarak da ifade edilmiştir.¹⁰⁴⁰ Demek oluyor ki; kişinin sıddîklerin makâmına ulaşması, nefsin tasfiyesine bağlıdır. Sıddîklerin yüce makâmlarına ulaşmayı “*nehmet*” (büyük heves)¹⁰⁴¹ olarak isimlendiren Hâfî, bu makâmı elde etmek isteyenlerin kesinlikle yapması gereken dört işten bahsetmektedir. Ona göre, bunlar olmaksızın (o makamlara) terakkî etmek mümkün değildir. Bunlar sırasıyla şunlardır: 1- Zâhiren ve bâtinen dünyayı terk etmek, 2- Zâhiren ve bâtinen takvaya yapışmak, 3- Kalbiyle ve kalıbıyla Allah Teâlâ ile meşgul olmak, 4- Allah’tan başkasından uzaklaşmak (tenezzüh)tür.¹⁰⁴²

¹⁰³⁸ Hâfî, *el-Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr.10b; Ayasofya, vr.4b; Carullah Efendi, vr.3b; Hüdâyî Efendi, vr.6b.

¹⁰³⁹ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, 25a-b.

¹⁰⁴⁰ Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 696.

¹⁰⁴¹ Hâllerden nübüvvete en yakın olanının “*sıddîkiyyet*” olarak görülmesi (Sühreverdi, *Avârifu’l-Meârif*, c.II s.130), Hâfî’nin, bu makâma ulaşmayı, neden “*nehmet*” (büyük heves) olarak isimlendirdiğini ortaya koymaktadır.

¹⁰⁴² Hâfî, *Men Kane Aliyye’l-Himme*, vr. 46a-b. Bu şartlar, ilgili başlıkları altında işlendiğinden dolayı tekrara girmek için detaylara değinilmemiştir.

Hâfî'ye göre, **“Kim kırk sabah Allah’a ihlâslı olursa, kalbinden lisânına hikmet pınarları akmaya başlar.”**¹⁰⁴³ hadîsinde Nebi (s.), ihlâsa rağbet edilsin diye, kırk sabahı zikretmiştir. Çünkü Nebi (s.), insanların, dillerinden hikmet pınarlarının akmasını arzu edeceklerini, biliyordu. Bunun için, ihlâsın gerçekleşmesini, kırk sabah ihlâslı olma şartına bağlamıştır. Lisânlardan hikmet akması için, kırk gün ihlâslı olmak arzu edilir. Ayrıca kırk gün kesretten kinâyedir. İhlâs, sürekli yapıla yapıla, insanda değişmez bir karakter özelliği hâline gelir. Hâfî, “insanların hikmet pınarlarının dillerine akmasını arzulamasına, bir yasak zikretmediniz?” şeklindeki muhtemel bir itiraza, şu cevabı vermektedir: **“Biz dedik ki: İş sanıldığı gibidir (yani bunu istemeye bir yasak yoktur). Bir de asıl maksat vardır. O da ihlâstır. Çünkü ihlâs, kulu Allah’a ulaştırır. Ancak Allah Rasûlü (s.), onların, lisânlarına hikmet pınarlarının akmasını istemeleri vasıtasıyla ihlâsa teşvik etti. Çünkü O Aleyhis’Salâtu ve’s-Selâm biliyordu ki: onlar lisânlarına hikmet pınarlarının akmasını arzularlar. Bu yüzden, istenen ihlâsın hâsıl olması için onlara kırk sabah ihlâslı olmalarını emretti. Böylece (bu kişilerin) kalblerinde hikmetler hâsıl olur. Bundan dolayı dillerinde hikmetlerin akması da aynı şekilde asıl maksat oldu. Bu sözün zımnında, hikmetli konuşmaya ve onu insanlar arasında yaymaya izin vardır. Biz, bu fazileti (hikmetli söz söylemeyi) onaylıyoruz; inkâr etmiyoruz. Ancak ona, saçma söz söyleme ve hezeyanın karıştırılmamasını şart koşuyoruz.”**¹⁰⁴⁴ Görüldüğü üzere, Hz. Peygamber (s.), insanların ihlâsa ulaşmasını teşvik etmek için, hikmetli

¹⁰⁴³ Gazâlî’nin (ö.505/1111) “İhyâ”sında (c.IV, s.376) naklettiği bu hadîs, İbn-i Abbas (ö.68/687)’tan nakledilmiştir. Rezîn (ö.680/1281) tahrîc etmiştir. Hadîs “Hilyetü’l-Evliya”da Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö.52/672)’den merfû olarak kaydedilmiştir (c.V, s.189); keza hadîsi “Câmiu’s- Sagîr”de (s.510, had. no: 8361)’de de bulmaktayız (ayrıca bkz. Feyzu’l-Kadir, c. VI, s. 43.). Canan, İbrahim, *Hadîs Ansiklopedisi (Kütüb-i Sitte)*, c. XVI, s. 18. Hadîsin, “Câmiu’s-Sagîr”deki veçhinde, “Kim kırk gün Allah’a ihlâslı olursa” şeklinde gelmiştir. Münâvî (1031/1622): “Kim kırk gün ibâdetini Allah’a ihlâslı yaparsa...” diye açıklar ve ihlâslı olmayı; “Bedeni maddî pisliklerden temizlemek, zâhirî ve bâtinî duygularını, algılamaya ihtiyaç duyulmayan şeylerden uzak tutmak, azalarını aklî mizanlara ve şer’î ahkâmlara muvafık, malum ve mutedil tasarrufların dışına çıkmaktan korumak, onları nebevî nasihatlar, hakimane tenbihler dairesinde kullanmak ve bilhassa lisân ve hayalini fâsid itikadlardan, bâtil mezheplerden, düşük tahayyülâtan koruyup, onların boş emel ve dipsiz kuruntularla oyalanmasına meydan vermemek, zihnini alçak fikirlerden, gerçekleşmeyecek kuruntulardan uzak tutmak...” diye açıklar. Hadîste “kırk gün”le kayıtlamanın hikmeti ise şöyle açıklanmıştır: “Bu öyle bir müddettir ki, bir şeye bu müddet boyunca devam edildiği takdirde, o şey insanda fitrî ve tabîî bir huy haline gelir” sûfilerden bir grup, bundan hareketle, bir mürîdin halvetinin kırk gün olacağına hükmetmiştir. (Bununla ilgili detaylı bilgi için, çalışmamızın “Halvet” bölümüne bakılabilir.)

Muhaddisler bu hadîsin zaafına dikkat çekerler. Ancak ehl-i tasavvuf, hadîs ilminde rastlanmayan bir metodla, hadîsin sıhhatini tahkîk ederler ve sıhhatine hükmederler. Münâvî (ö.1031/1622)’nin kaydına göre Abdü’l-Hakk (ö.?)’ın “Şerhu’l-Ahkâm”ında şöyle denmiştir: “Bu hadîs, sened yönüyle sahîh olmasa da, atâ ve imdâd ehline has kılınan zevk, hadîsin sahîh olduğunu anlamıştır. Bunun anlaşılması, fethî ilme sahîp olmaya zordur. Bu “fethî ilm”i elde etmenin yolu, Muhammedî ihlâs vasıtasıyla gelen Feyz-i Rabbânî’dir.” Canan, *Hadîs Ansiklopedisi (Kütüb-i Sitte)*, c. XVI, ss. 18-19.

¹⁰⁴⁴ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 65a- 66a. Hâfî’nin belâgat ve fasîh konuşma, vaaz ve hutbe verme, şiir ve seciyeli konuşmakla ilgili düşünceleri müstakil bir başlık altında ele alındığı için burada tekrardan kaçınıyoruz.

konuşmayı, kırk sabah ihlâslı kalabilme şartına bağlamıştır. Bu hadîs, ihlâsın önemi yanısıra, hikmetli sözlerle insanlara faydalı olmanın da câiz olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak Hâfî, hikmetli sözlere saçma sözlerin karıştırılmaması noktasında, bu fazilete ulaşmak isteyenleri uyarmaktadır.

İhlâsın elde edilmesi ihsân kavramıyla da alakalıdır. Hâfî'ye göre, ibâdetlerde ve âdetlerde (günlük işlerde) ihsân mânâsını gözetmek, kalbin nûruyla mümkündür. Bundan dolayı her ne zaman kalbin nûru artarsa, ihsân mânâsını gözetmek daha kolay olur. Kalbin nûrunun temini ise, ancak ibâdetler ihlâsla yapıldığında mümkündür.¹⁰⁴⁵ Sâlik, ihsân mânâsını gözetirken sanki o, Allah'ı görüyor veya sanki Allah onu, o ameldeki ihlâsının azlığından dolayı kınıyormuş gibi olmalıdır.¹⁰⁴⁶ Demek ki; ihlâsdaki eksiklik, ihsân mânâsını mülâhaza ederken, su yüzüne çıkmaktadır. Ya da değişik bir ifâdeyle, ihsân, sâlikin, ihlâs ve samimiyetteki durumunu farketmesinde önemli bir belirleyici olmaktadır.

Sâlik, ihlâsın zedelenmemesi ve riyâyâ düşmemek için, bir ameli yaparken veya onu yapmaktan vazgeçerken, içten gelen duygularını araştırmalı ve onu neden yapıp yapmayacağını anlamaya çalışmalıdır. Hâfî, konuyla ilgili olarak **“Ameller niyetlere göredir. Herkese niyet ettiği şey vardır”**¹⁰⁴⁷ ve **“Mü'min; dini üzerinde kılı kırk yarandır (fettâş-iyice ve çok inceleyen). Münafık (ise); çok laf söyleyendir (leffâf)”**¹⁰⁴⁸ hadîslerini naklederek, sâlikin, nefsinı sorguladığı zaman, ihlâsı gözetmesini ve halkın nazarını göz önünde bulundurmayı bırakmasını istemektedir.¹⁰⁴⁹

Genel bir değerlendirme yapacak olursak; Hâfî, mürîdlerinin sıdk ve ihlâsa yapışarak amel etmesi gerektiği üzerinde hassasiyetle durmuştur. Çünkü ona göre, insanların onayını ve takdirini alarak yapılan işler şirk; yine onlardan dolayı ameli terketmek ise riyâdır. Sâlikler onurlu ve ihlâslı bir yaşam için, ehl-i dünyaya yanaşmayı ve onlardan bir şeyler beklemeyi bırakmalıdır. Ayrıca onları pohpohlayıp yağ çekmek, riyâyâ sevkettiği için ihlâslı

¹⁰⁴⁵ Hâfî, *Mir'âtü't-Tâlibîn*, vr. 38b.

¹⁰⁴⁶ Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr. 14b.

¹⁰⁴⁷ Bu hadîsin devamı şu şekildedir: **“... Öyleyse kimin hicreti Allah'a ve Resûlü'ne ise, onun hicreti Allah ve Resûlü'nedir. Kimin hicreti de elde edeceği bir dünyalığa veya nikâhlayacağı bir kadına ise, onun hicreti de o hicret ettiği şeydir.”** Buhârî, *Bed'ul-Vahy*, 1; İtk, 6; *Menâkıbu'l-Ensâr*, 45; *Nikâh*, 5; *Eymân*, 23; *Hiyel*, 1; Müslim, *İmarat*, 155; Ebu Dâvûd, *Talâk*, 11; Tirmizi, *Fedâilu'l-Cihâd*, 16; Nesâî, Ebû Abdîrrahman, *Sünen-i Nesâî*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, *Tahâret*, 59, 60. Ayrıca bkz. Canan, *Hadîs Ansiklopedisi (Kütüb-i Sitte)*, İstanbul 1993, c. XVI, ss. 9-11. Hadîs “*İhyâ*”da da ele alınmaktadır. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, s.363.

¹⁰⁴⁸ Bu hadîsin kaynağı bulunamadı.

¹⁰⁴⁹ Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr. 15a.

bir sâlikle bağdaşmayacak bir davranış olmaktadır. Bireyin, insanların bakış ve beklentilerini esas alarak yaşaması, onun Allah'ın nazarından düşmesine sebep olmaktadır. Buna ilaveten, riyâ ile yapılan hiçbir işin Allah katında bir değeri yoktur. Bu da kişinin yaptıklarının tamamen boşa çıkması anlamına gelmektedir.

Hâfî, sıdk ve ihlâsı, ibadet ve davranışlara kazandırdığı anlam ve değerden ötürü beraber ele almıştır. Çünkü ona göre, önemli olan çok ibadet etmek değil az da olsa, sıdk ve ihlâslık ibadet edebilmektir. Ayrıca onun Celâlüddin-i Cüneydî'den duyduğunu söylediği, *“1000 yıl ömrüm olsaydı, 999 yılını ihlâs ve sıdk makâmını gerçekleştirmek için sarfederdim. Şayet o iki makâmı gerçekleştirebilirim, onlarla bir yıl ibâdet etmek bana yeter.”* sözü, bu iki makâmın önemini anlatmak için başka sözlere lüzum bırakmamaktadır.

g- Rızâ

Kelime olarak, hoşlanma, hoşnut veya memnun olma, tasvip etme, yakınmama, sızlanmama, ihtiyârı terk ve başa gelen kazaya karşı kalbin sürûrlü olması gibi anlamları vardır. Kulun, Allah'tan râzı, hoşnut olması demek, *“Allah'ın câri olan, süren kazasını kerîh, nahoş görmemesi; ona karşı bir hoşnutsuzluk duymaması”* demektir. Allah'ın kuldân râzı ve hoşnut olması ise, *“Allah'ın, kulun, kendi emrine uyduğunu ve yasakladığından da kaçındığını görmesi”* demektir.¹⁰⁵⁰

Sevgi meyvelerinden bir meyve ve mukarrebûn makâmının en yücesi olarak tarif edilen rızâ,¹⁰⁵¹ Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) tarafından, kulun irâdesini terk etmesi, olarak tanımlanmıştır. Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857) ise, rızâ, ilâhî irâde hükmünü yerine getirirken kalbin huzûr ve sükûn içinde olmasıdır, demiştir. Zünnûn (ö. 245/859) da, benzer bir ifâdeyle; rızâ, kaderin tecellîleri karşısında kalbin neşe içinde olmasıdır, demiştir.¹⁰⁵² Gazâlî'ye göre; rızânın kaynağı, sevgilinin sevgisiyle kalbin meşgul olmasıdır. Çünkü kişiye, sevdiği varlık tarafından kendisine zahmet gelse, onu rahmet telakkî eder. Muhârebe ve öfke esnasında insanda ağrı ve yara tesiri görülmediği, sonradan ağrıların ve sızıların meydana geldiği gibi;

¹⁰⁵⁰ Cevherî, *Sihâh*, c. VI, s. 2357; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 621; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, ss. 323-324; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 125; Zebîdî, *Tâcu'l-Urûs*, c. XIX, ss. 462-463; Ebu Hazzam, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, s.90; Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 233-244; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, ss.435-436; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.517.

¹⁰⁵¹ Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, s. 343; Hâfî, *Silsiletü't-Tarîk*, vr. 57b.

¹⁰⁵² Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 72.

âşık da maşûku tarafından kendisine belalar yağmur gibi geldiğinde, bunun ona tesiri olmaz. Çünkü kalbi, sevgilisi ile kaynaşmakta ve taşmaktadır. Bu durumdayken, ona ağırı ve sızı tesir etmez.¹⁰⁵³

Hâfî, rızâ makâmını, aynı zamanda Allah’a karşı yerine getirilmesi gereken bâtinî edeblerin de başında görmektedir.¹⁰⁵⁴ Ona göre; tecrîd çöllerinden sonra tevhîd denizinin meydanlarında terakkî etmek isteyen herkesin, riâyet etmesi gereken bir takım edebler vardır. Bu edebler, kökleşmiş gerçekler olup, tecrübeyle sabit olduğundan bunlarda herhangi bir değişiklik görülmez.¹⁰⁵⁵

Hâfî’ye göre, rızânın hakîkati; kişinin kendi rızâsından kurtulup; sevgilinin rızâsına dâhil olmasıdır. Öyleki bu, ölmek gibidir. Sevenin, kendi rızâsından, sevilenin rızâsına ulaşmasıdır. Bu makâm, sâliklerin makâmlarının en yücesidir.¹⁰⁵⁶

Cüneyd-i Bağdâdî’nin (ö.297/909), halvetin şartlarından birisini; Allah’a ve şeyhe itirazı terk etmek ve Allah’ın, kişi için uygun gördüğü kazâyı devamlı rızâ göstermesi olarak tespit ettiğini, halvet konusunda dile getirmiştik. Hâfî, eserinde naklettiği bu sözlerin akâbinde, feyiz kapısının açılması ve kapanması, genişlik, sıhhat ve hastalık gibi hallerinde Yüce Allah’ın “**...Bazen hoşlanmadığınız bir şey, hakkınızda iyi olabilir ve hoşlandığınız bir şey de hakkınızda kötü olabilir. Allah bilir, siz bilmezsiniz.**”¹⁰⁵⁷ ve “**Hayır, Rabb’in hakkı için, onlar aralarında çıkan çekişmeli işlerde Seni hakem yapıp, sonra da Senin verdiği hükme karşı içlerinde bir burukluk duymadan, tam anlamıyla teslim olmadıkça gerçek imâna kavuşamazlar.**”¹⁰⁵⁸ âyetlerinin mülâhaza edilmesini, istemektedir.¹⁰⁵⁹ Bu âyetler, rızâ ve teslimiyetin önemini açıkça ortaya koymaktadır. Demek ki; insan, başına

¹⁰⁵³ Gazâlî, *Mîzânü’l-Ahlâk*, s.249.

¹⁰⁵⁴ Hâfî, *Âdâbun fi’s-Sülûk*, vr. 86b.

¹⁰⁵⁵ Hâfî, *Âdâbun fi’s-Sülûk*, vr. 86b. Hâfî’nin bahsettiği diğer bâtinî edeblerden bir kısmı ise şunlardır: Terk-i ihtiyâr, Allah’ın fiilini anlamaya çalışmayı terk etmek ve geçmiş hükümlere rıza göstermek, Geçim ve mesken konusunda tedbiri terk etmek, her şeyi Kâdir-i Muhtâr olan (Allah’tan) beklemek ve ummak, geçim işlerine önem vermemek, Allah’ın emrine teslimiyet göstermek, İnkıtâ’ya (Allah’tan başka her şeyden uzaklaşmaya) iltizam etmek, tedbiri terk etmek ve her şeyi Kâdir-i Muhtar olan (Allah’tan) beklemek. Hâfî, *Âdâbun fi’s-Sülûk*, vr. 86b, 88b. Görüldüğü üzere, Hâfî’nin zikrettiği bâtinî edeblerin büyük kısmı rızâ ve rızâyı çağrıştıran amellerle ilgilidir. Bu durumda, rızânın, sâliklerin en yüce makâmı olduğunu ispatlayan bir delil olarak görülebileceği, kanaatindeyiz.

¹⁰⁵⁶ Hâfî, *Silsiletü’t-Tarîk*, vr. 57b.

¹⁰⁵⁷ Bakara, 2/216.

¹⁰⁵⁸ Nisâ, 4/65.

¹⁰⁵⁹ Hâfî, *el-Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr.45a.

gelen iyi veya kötü her işte, Allah’a karşı itirazı terk etmeli ve tam bir hoşnutluk psikolojisi içerisinde olmalıdır.

Ancak şu da var ki; bu hoşnutluk psikolojisine ulaşmak pek de kolay olmamaktadır. Rızâyı elde etmek için nefsin arzularını aradan çıkarmak gerektiğini söyleyen Ebû Hayyân et-Tevhîdî (401/1010), bu gerçeğe işaret için, rızâyı, “*nefsin, aslında yeterli bulmayacağı şeyle yetinmesi*” olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁶⁰ Yani rızâyı elde etmek için, asla memnun olmayan ve hiçbir şeyi yeterli görmeyen nefsin, dizginlenmesi gerekmektedir.

Tasavvufta rızâ, derin bir içsel tatmin ve hoşnutluğa işaret eder. Rızâ makâmına ulaşmış bir sâlik, kâinatta ikilik, çelişme, kötü, çirkin, acı ve gam görmez. Rızâ, benlikten kurtulmak demektir. Çünkü o, seyr ü sülûkün basamaklarını bir bir çıkararak fenâyaya ermiş ve Allah’la birliği yakalayarak bireyselliğin tabakalarından sıyrılmıştır. Bu makâmdaki sûfî, geçmişin alışkanlıklarından ve geleceğin arzu ve kaygılarından kurtulur; ânı yaşar, diğer bir ta’birle o, “*ibnû’l-vakt*”tir.¹⁰⁶¹

Kısaca; kul, Allah’ın kendisine verdiği mûsibetler karşısında, tıpkı nimet verdiğiindeki hâli gibi gönül hoşnutluğu içerisinde olmadıkça, rızâ makâmına ulaşması oldukça zor görünmektedir. Diğer bir ta’birle; rızâyı elde etmenin yolu, Allah’ın her türlü hükmü karşısında, tam bir teslimiyet göstermek ve sızlanmayı bırakmaktan geçmektedir. Bu makâma ulaşan bir kişi, başına gelenler ne kadar acı da olsa, kalbinin sükûnetini ve sürûrunu bozmaktan uzak, sağlam bir kişiliğe sahip demektir.

h- Havf ve Recâ

Arapça’da, bir şeyden korkmak, endişelenmek, gibi anlamlara gelen havf kelimesi, genellikle, hoşlanılmayan bir durumun başa gelmesinden veya arzulanan bir şeyin elde edilememesinden duyulan kaygı ve korku şeklinde tanımlanmıştır. Diğer bir tarife göre ise; yasaklanan şeylerden ve günahlardan utanmak ve üzüntü duymak demektir.¹⁰⁶² Havf, gelecek

¹⁰⁶⁰ Tevhîdî, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed, *Mukasebât*, Mısır 1929, s. 315 (Öztürk, *Kur’ân ve Sünnet Göre Tasavvuf*, s.172)’den naklen.

¹⁰⁶¹ Sayar, Kemal, *Sufî Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 26. Ân’la birlik olmak demek, özne-nesne, ben-sen, geçmiş-gelecek gibi ikilemlerin yitirilmesi demektir. Ân’la birlik fikri, rasyonel zihni altüst eder, psikolojik ve fizyolojik kanunlara, akıl yürütmelerin tümüne meydan okur. Bu korkutucu bir teşebbüs olabilir, ancak içinde özgürleştirici bir töz taşır (bkz. *Aynı yer*).

¹⁰⁶² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 524; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c.I, ss. 921-922; Mustafa Râsim Efendi, *İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, ss. 491-492; Komisyon, *Mu’cemu’l-Vasît*, s. 262; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.229; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.257; Kara, Mustafa, “Havf”, *DİA*, c.XVI, ss. 528-529.

ile ilgilidir. Çünkü insan, ya başına hoşlanmadığı bir şeyin gelmesinden veya arzu ettiği bir şeyi elde edememekten korkar. Bu ise, istikbâlde, ileride meydana gelecek olan bir husustan başka bir şey değildir.¹⁰⁶³

Havfın karşı vechesi¹⁰⁶⁴ olan recâ ise; ummak, ümit etmek, beklenti içinde olmak anlamlarının yanında; içinde bir meserretin, sevincin veya mutluluk sebebinin bulunacağı bir şeyin, bir olayın meydana gelmesini gerektiren bir zan, olarak tarif edilmiştir.¹⁰⁶⁵

Sehl-i Tüsterî (ö.273/886); korku (havf) erkek, ümit (recâ) ise dişidir, demiştir. Bu, şu demektir: Bu ikisinin birleşmesinden (beyne'l-havf ve'r-recâ) iman hakikatleri doğar.¹⁰⁶⁶

Ümitsizlik, recânın zıddı olup, Allah'ın rahmetinin sonsuzluğunu hiçe saymaktır. Bu ise küfürdür.¹⁰⁶⁷ Recâ ise, kişinin, gücü yettiği kadar ibâdetlere sarılarak kulluk vazifesini ifâ ettikten sonra Cenâb-ı Hakk'ın fazlu kereminden ümit kesmemesine denir.¹⁰⁶⁸ “*Kûtu'l-Kulûb*”da, “**Kendinizi ellerinizle tehlikeye atmayınız**”¹⁰⁶⁹ şeklindeki âyetin tefsirinde, burada sözedilen kimselerin büyük günah işledikten sonra kendilerini tehlikeye atarak tevbe etmeyen ve ‘*Biz zaten helak olduk, hiçbir amel bize fayda etmez*’ diyen kimseler olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁷⁰ Ebû Tâlib Mekkî (ö.386/996)’nin de vurguladığı gibi; kul, recâda kendisine bir sınır koymamalıdır. Yine başka bir âyette; “**Sapıklardan başka, kim Allah’tan ümidini keser?**”¹⁰⁷¹ buyrulmuştur. Bu âyet, inanan bir insanın hiçbir şekilde ümitsizliğe kapılmaması gerektiğini ispatlamaktadır.

¹⁰⁶³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 70.

¹⁰⁶⁴ Burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. Şöyle ki: Havf, recânın zıddı değildir. Aksine arkadaşdır. Çünkü ümit (recâ), rağbet yolu ile teşvîk edici olduğu gibi; korku (havf) da haşyet yoluyla başka bir teşvikçidir. Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, s. 144. Yani havf ve recâ, bir kuşun iki kanadı gibi olup birbirlerini takviye ederler. Biri olmadan diğeri işlevini göremez. Önemli olan, bu nûrânî kanatlar arasındaki ahengi sağlayarak; muvazene kurabilmektir. Benzer bir yorum için bkz. Sühreverdî, *Avârîfû'l-Meârif*, c.II, s.108; Geylânî, *Fütûhu'l-Gayb*, (44.Makale), s.65.

¹⁰⁶⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 605; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.I, ss. 1138-1139; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 513.

¹⁰⁶⁶ Kelâbâzî, *Tarruf*, s. 69; Sühreverdî, *Avârîfû'l-Meârif*, c.II, s.107.

¹⁰⁶⁷ Nitekim Allah, “*Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz*” (Zümer, 39/53) diyerek, ümitsizliği yasaklamıştır.

¹⁰⁶⁸ Gazâlî, *Mizânu'l-Ahlâk*, s. 161.

¹⁰⁶⁹ Bakara, 2/195.

¹⁰⁷⁰ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.I, s.251.

¹⁰⁷¹ Hicr, 15/56. Benzer mânâdaki âyetler için bkz. Yûsuf, 12/87;; Rum, 30/36; Zümer, 39/53.

Hâfî ise, havf ve recâ konusuna, kişiyi şirke düşmekten kurtaran, farklı bir bakış açısı kazandırmaktadır. Buna göre, havâstan, Allah’a olan ibâdetini, ecir ve sevaba tama’ için yapan ve masiyetleri de, Allah’ın onu er-geç sorguya çekmesinden ve cehennem ateşinde elîm bir şekilde cezalandırmasından korktuğu için terk eden kimse, Ma’bûduna yaptığı bu ibâdetinde şirke düşer.¹⁰⁷² Ancak avâmdan bir müslümanın, ibâdetlerini, Allah’ın sevabını ummak için ve O (c.)’nun azabından korktuğu için yapması şirk sayılmaz. Çünkü onlar, bu konuda Allah tarafından genel bir ruhsata sahiptir. Avâmdan farklı olarak havâstan istenen, sadece Allah Teâlâ’dan korkmak ve Allah Teâlâ’dan ummaktır.¹⁰⁷³ Hâfî, burada sâliklere, Allah’ın azabından değil, zâtından korkmayı yine Allah’ın sevabına tama’ etmeyi değil, zâtını ummayı tavsiye etmektedir. Diğer türlüşünü havâs için ruhsatlı görmemektedir. Yani havâs, azimete tabi olduğu için, avâmın ruhsatına göre hareket edemez.

“*Lüma*” sahibi Ebû Nasr Serrâc (ö.378/988) ile Hâfî’nin havf telakkîsinin birbirine oldukça benzediği görülmektedir. Serrâc, havfı, avâm, mütevassıt ve büyüklerin havfı olmak üzere üç şekilde ele almakta ve Allah’ın zâtından değil de, azâbında korkmayı, avâma ait bir havf anlayışı olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁷⁴ O’nun, “*büyüklerin havfı*” olarak tanımladığı havf, Hâfî’nin “*havâssın havfı*” tanımına denk düşmektedir. Ayrıca Hâfî, avâmın sahip olduğu havfı, havâs için şirk olarak görmektedir. Havâssın havf anlayışında, bu iki sûfînin paralel düşüncelere sahip olduğu görülmektedir. Özetle; her iki sûfî de, havâssın havfını, sadece Allah’ın zâtından korkmak olarak tanımlamaktadır. Bu durumda Hâfî, havf anlayışında Serrâc’dan etkilenmiştir, diyebiliriz. Aynı şekilde Sühreverdî’nin de havf anlayışı Hâfî’nin anlayışına benzemektedir. Çünkü o da, yaptığı bir rivâyette, gerçek havf sâhibinin, Allah’tan başkasından korkmayan olduğunu belirtmektedir. Yani gerçek havf sâhibi,

¹⁰⁷² Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 52b-53a.

¹⁰⁷³ Hâfî, *Aynı eser*, vr. 53a.

¹⁰⁷⁴ Serrâc’ın ifade ettiği havf sınıflaması özetle şu şekildedir:

- 1- Büyüklerin havfı: Allah Teâlâ, havfı imana yakın zikretmiş ve şöyle buyurmuştur: “**Eğer inanıyorsanız onlardan değil, benden korkun.**” (Âl-i İmrân, 3/175.) Bu grup, Allah’tan başka hiç kimseden korkmayanların grubudur.
- 2- Mütevassıtların havfı: “**Rabbî’nin makamından korkanlar için iki cennet vardır**” (Rahmân, 55/46.) âyetinde anlatılan havftır. Bunlar, Allah’tan uzak kalmaktan ve ma’rifet berraklığının kaybolmasından korkarlar.
- 3- Avâmın havfı: “**Yürekerin ve gözlerin dehşetten ters döneceği günden korkarlar.**” (Nûr, 24/37.) âyetinde anlatılan havftır. Avâm, bu âyette zikredildiği gibi, Allah’ın gazâbından ve ikâbından korkan kimselerdir. Serrâc, *Lüma*, ss. 89-90.

Allah'tan nefsi için değil, O (c.)'nin yüceliğinden dolayı korkar. Çünkü nefsi için korkmak, ceza korkusudur.¹⁰⁷⁵ Bu ise, sûfiler için tasvip edilen bir korku değildir.

Recâda da, havfda olduğu gibi üçlü bir tasnif söz konusudur. Örneğin, recânın üçüncü grubunda, tahkîke eren ve Allah'tan başkasından bir şey ummayanlar, vardır. Bu grubun recâsını, Şiblî (ö.334/945) şöyle özetler: “*Recâ, Allah'ın seninle arana başka bir şey koyup seni kendisinden uzaklaştırmamasını ummandır.*”¹⁰⁷⁶ Bu tanımlama, Hâfî'nin, yukarıda havâs için tarif ettiği, recâ tarifine de uymaktadır.

Hâfî'ye göre sâlikin, kendine has ruhsatla hareket etmesi gerekir. Bu da, avâmın değil, havâsın düşüncesine uymak anlamına gelmektedir. Havâs seviyesindeki bir mü'min, farzları ancak Allah için edâ eder. Çünkü Allah, onun Allah'tan başkasına yönelmesini yasaklamıştır. Sevâb ve ikâba gelince, bu, havâs tarîkinde Rabbin rubûbiyyeti ve İlâhın ilâhlığı olarak görülmektedir. Allah'ın kullarını ödüllendirmesi, fazlı sayesinde; cezalandırması ise adaletindendir.¹⁰⁷⁷

Umut (recâ), en zor durumlarda bile insanın harekete geçebilmesini sağlayan bir “psikolojik güç” kaynağıdır. Bu güç kaynağı ile insan en zor güçlükler karşısında bile ayakta kalmayı başarabilmekte ve onu umutsuzluğa sürükleyen bir takım kaygıların üstesinden rahatlıkla gelebilmektedir.¹⁰⁷⁸ İnsan, korku ve ümit hisleri eşliğinde çeşitli derecelerdeki hata, günah ve kusurları bırakarak daha iyiye yönelme, eksikliğini görüp kendini bütünleme, ruhsal dengeyi kurma, böylece şahsiyetini tamamlama yolunda bir metot, bir vasıta elde etmektedir.¹⁰⁷⁹

İnanan bir insanın kazandığı bu umut, onun inancı ve ibâdetleri sayesinde, Allah tarafından verilmektedir. Hâfî'nin üzerinde durduğu asıl konu ise; bu umudun merkezinde Allah'ın zâtının olması; yani sadece O (c.)'nin zâtının umut edilmesidir. Başka şeyler umut edilmemelidir. Örneğin; ifâ edilen inanç ve ibâdetler karşısındaki beklentinin/umudun içinde cennet bile olmamalıdır. Tabi ki bu, ancak havâsın ortaya koyabileceği nitelikte bir recâdır. Allah'ın zâtı dışında başka bir şeyin umudunu taşımak, bu seviyedeki insanlar için

¹⁰⁷⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, s.107.

¹⁰⁷⁶ Serrâc, *Lüma'*, s. 91.

¹⁰⁷⁷ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 53a.

¹⁰⁷⁸ Kimter, Nurten, “Dini İnanç, İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. H. Hökelekli, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, ss.188-189. Ayrıca bkz. Kartopu, “Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama”, *ÇÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 92.

¹⁰⁷⁹ Kartopu, “Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama”, *ÇÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 87.

şirk sayılmaktadır. Hâfî'ye göre, avâmın recâsında, cennet ve ödül gibi beklentilerin olması, onların bu konuda ruhsatlı olmasından dolayı, şirk olarak görülmemiş ve doğal olarak kabul edilmiştir. Ebû Tâlib Mekkî'ye göre de; her hangi bir kulun, amelleri ile Allah Teâlâ'nın âhirette vaat ettiği nefsânî hazları, arzuları, cennet nimetlerinden istifade etmeyi ve övülerek anlatılan hurileri eş edinmeyi umması, onun ihlâsına hâlel getirmediği gibi niyetinin sıhhatini de bozmaz. Çünkü bunları Allah övmüş ve tafsilatıyla anlatarak kullarını özendirmiştir. Ancak muhibban makâmı için bu niyet, bir eksiklik olarak görülmüştür. Muhibbana göre; bu tür bir niyet, dünyevî çıkarı için amelde bulunan kimsenin ayıbına benzer bir ayıptır. Bu, ubûdiyyette ihtisası olan, tevhîd ehlinin ihlâsı noktasında şirk olarak görülmüştür. Onlar, sahip oldukları hürriyetle arzularının esaretinden kurtulmuş kullardır.¹⁰⁸⁰

İster havâs ölçüsünde veya isterse de avâm ölçüsünde olsun, inanan bir insan, umudu sayesinde hayattan kopmamakta ve şartlar ne olursa olsun zorluklarla mücadelesini bırakmamaktadır. Ayrıca inancı sayesinde umutsuzluk girdabına düşmeyen insan, depresyon, nevroz, sadizm, sosyopatlık, mazoşizm, yıkıcılık (tahripkârlık) gibi bir takım rûhsal bozukluk ve hastalıklar karşısında daha sağlam bir yapıya kavuşacaktır. Bütün bu tespitler, günümüz insanının, recâ gibi, bireye yaşam enerjisi ve moral sağlayan tasavvufî meziyetlere ne kadar ihtiyacı olduğunu göstermektedir.

i- İhsân

İhsân, kelime olarak, iki anlamda kullanılır. Birincisi; sahip olunan nimetlerden başkasına ihsân etmek. İkincisi ise; yaptığı işte ihsânda bulunmaktır. Bu da bilinmesi gereken şeyi güzel bir biçimde bilme ve yapılacak işi güzel bir şekilde yapma demektir.¹⁰⁸¹

Tasavvufî anlamda ise; kulun, her ne kadar görmese de, sanki Allah'ı görüyormuş gibi kulluk etmesidir. Allah Resûlü (s.)'ne ihsân nedir, diye sorulduğunda, bu cevabı vermiştir.¹⁰⁸² İhsân, bir makâmdır. Bu makâmdaki kul, Hakk'ın isim ve sıfatlarının izlerini düşünme durumundadır; ibâdet yaparken Allah'ı hemen önünde imiş gibi düşünür ve sürekli

¹⁰⁸⁰ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.II, s.174.

¹⁰⁸¹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 399.

¹⁰⁸² Bkz. Buhârî, *Tefsir-i Sûret*, 31/2, *İman*, 37; Müslim, *İman*, 57; Ebû Davûd, *Sünnet*, 16; Tirmizî, *İman*, 4; İbn Mâce, *Mukaddime*, 9.

O'na bakış halinde olur. Bunun en düşük derecesi, Allah'ın kendisini gördüğünü düşünmektir. Bu, murâkabenin ilk derecesidir.¹⁰⁸³

Hâfî'ye göre; vücûdun karanlıklarından kurtulmanın ve şühûd nûrlarıyla aydınlanmanın yolu, bu gayeye layık olmayan her şeyi terk ederek ve sanki sen Allah'ı görüyormuşsun gibi ibâdet ederek, ihsân mânâsına ulaşmaktan geçer. Bundan dolayı, tâliblerin, Allah'tan başkasına çağıran ve mâsivâyâ yönlendiren her şeyi terk etmeleri ve bütün vakitlerini, ihsân mânâsını gözeterek ibâdet etmeye sarf etmeleri gerekir.”¹⁰⁸⁴

Ancak ihsân mânâsının idrak edilmesi, sadece ibâdetlerin yerine getirilmesiyle alakalı değildir. Hâfî, kalb huzuruna ve ihsân mânâsının mülâhazasına riâyet ederek ve yediği her lokmada besmele çekerek, helalinden az yemenin ve az içmenin üzerinde durur. Çünkü bu tür durumlar da, ihsân mânâsının mülâhazasında önemli bir yere sahiptir.¹⁰⁸⁵ Ona göre, sâlikin bütün zamanını, ihsân mânâsına uygun yaşaması gerekir. Örneğin; sâlik, yemek, içmek, giyinmek ve uyumak gibi âdetlerde (günlük-sıradan işlerde), takvâ niyetiyle hareket ederse, onun sıradan bir işi dahi ibâdete dönüşür. Eğer o, bütün vakitlerindeki âdet ve ibâdetlerinde, ihsân mânâsını gözetir, gafletle gözetemediğini de inâbe ve istiğfarla telafi eder ve Allah'tan bu konuda istimrâr ve istikrâr için yardım dilerse, yavaş yavaş vücûdun karanlıklarından kurtulur ve şühûd nûrlarıyla aydınlanır. Hâfî, bu kurtuluşu, Kur'ân'da yer alan, **“O halde Allah'a kaçın, Ben, size O'nun tarafından gönderilmiş apaçık bir uyarıcıyım.”**¹⁰⁸⁶¹⁰⁸⁷ âyetiyle ifade etmektedir.

Tâlib, meşguliyet ve yoğunluk halinde meydana gelen kusurları esnasında nefsinin çağırdıklarına karşı, kaçınılmaz olarak soruşturmacı davranması gerekir. Bu soruşturma neticesinde, eğer maksadında, Allah'ın vechi dışında bir şeyin varlığını hissederse, Allah'a istiğfar ve tevbe eder; nefsinin şerrine ve hevâsına karşı Allah'a sığınır.¹⁰⁸⁸ Hâfî, bu mevzunun akâbinde, şu âyeti nakleder: **“Allah ile beraber başka tanrılar uydurmayın. Ben**

¹⁰⁸³ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.I, s.122; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 118; Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri*, s.126.

¹⁰⁸⁴ Hâfî, *Mir'âtü't-Tâlibîn*, vr. 38a.

¹⁰⁸⁵ Hâfî, *el-Âdâb fi's-Sülûk*, vr. 88b.

¹⁰⁸⁶ Zâriyât, 51/50.

¹⁰⁸⁷ Hâfî, *Mir'âtü't-Tâlibîn*, vr. 38a.

¹⁰⁸⁸ Hâfî, bu durumda tâlibin şu duayı okumasını ister: *“Allah'ım nefsimden, onun hevâsından, onun davet ettiklerinin tamamından ve onun karşıma çıkarttıklarından Sana sığınırım. Allah'ım beni, Senin istediğin gibi ibâdet eden muhlislerden ve siddîklerden kıl. Allah'ım beni yüce himmet erbâbından eyle. Allah'ım alçak himmet(li olmak)tan ve Senin dışında başka bir şeye iltifat etmekten Sana sığınırım. Allah'ım beni, hıfzınla muhafaza et. Allah'ım beni, Senden gelen rûhla ve tazarru ile Sana iltica etmekle ve Senin büyük kapının dışındakilerden uzak durmakla beni destekle.”* Hâfî, *Mir'âtü't-Tâlibîn*, vr. 38a-b.

size O'nun tarafından görevlendirilmiş apaçık bir uyarıcıyım."¹⁰⁸⁹ Yani kulun, Allah dışında, ilâh yerine koyabileceği hiçbir matlûbu ve maksûdu olmamalıdır. Aksi halde bu durum, o kişiyi ihsân makâmından uzaklaştırır.

Hâfî, ihsân mânâsının kazanılmasında, kalb nûrunu oldukça önemsemektedir. Çünkü ona göre; ibâdetlerde ve âdetlerde, ihsân mânâsını gözetmek ancak kalbin nûruyla mümkün olur. Bundan dolayı her ne zaman bir sâlikin, kalb nûru artarsa, onun için ihsân mânâsını gözetmek daha kolay olur. İbâdetler ise ihlâs ile yapıldığı zaman kalb nûruyla¹⁰⁹⁰ bina edilmiş olur.¹⁰⁹¹ Bu durumda, ihlâs olmayanın; ihsâna ulaşması da pek mümkün olmamaktadır.

Sâlik, ihsân vasfı üzerine, yani, sanki Allah'ı görüyormuş gibi '*Lâ ilâhe illallah*' zikrine devam etmelidir. Çünkü o, Allah'ı göremese bile muhakkak ki Allah, onu görmektedir ve "**Ben Beni zikredenle birlikte otururum**"¹⁰⁹² hadîsinin mânâsıyla kalbde hazırdır. Bu sebepten sâlik, edebli bir şekilde ve Allah dışında olan hevâ denizine dalmaktan yüz çevirmiş bir halde, zikre mülâzemet etmelidir.¹⁰⁹³

Hâfî, şartlarına uygun olarak yerine getirilen ihsânın, sâlike, ihlâs hâlini de göstereceği fikrindedir. Ancak ihsânın ihlâsa ulaştırması için öncelikle sâlikin şerîâtın emrine tam olarak uyması gereklidir. Sâlikin bundan sonra yapacağı iş ise; bütün ibâdet ve âdetlerini, o ameldeki ihsân mânâsını gözetmedikten ve şerîât mizanında tartmadıktan sonra yapmamaktır. İhsân mülâhazası esnasında sâlik, kendisini şu şekilde düşünmelidir: Sanki o, Allah'ı görüyor veya sanki Allah onu, amelindeki ihlâsının azlığından dolayı onu kınıyormuş gibi olmalıdır. Sâlik aynı zamanda, Allah Teâlâ'nın bakışının her taraftan onu kuşattığını mülâhaza etmelidir. O, bir yerdedir; ancak Allah, bir yerde bulunmaktan münezzehtir. Şayet sâlik, Allah'ın ona her taraftan nazar ettiği şuurunu yakalayabilirse; kendi varlığı, eriyip yok olana kadar küçülür. Sâlik, Allah'ın, bütün yönlerden münezzehten olmasından dolayı, sadece bir yöne yönelmez. Yani kısaca; Allah'ın nazarının onu her yönden ve her taraftan ihâta ettiğini göz önünde bulundurur.¹⁰⁹⁴ İhsân şuurunun kazanılmasıyla, İslâm'ın içselleştirilmesi tam olarak gerçekleşme imkânı bulacaktır. Çünkü inanan, her an Allah'ın huzurunda bulunduğunu

¹⁰⁸⁹ Zâriyât, 51/51.

¹⁰⁹⁰ Bununla birlikte şartlarına uygun olarak '*Lâ ilâhe illallah*' zikrine sarılmak da kalbin nûrlanması ile ilgili olarak bütün ibâdetlerde çok faydalıdır. Bkz. Hâfî, *Mir'âtü't-Tâlibîn*, vr. 38b.

¹⁰⁹¹ Hâfî, *Mir'âtü't-Tâlibîn*, vr. 38b.

¹⁰⁹² Sehâvî, *el-Mekâsıdu Hasene*, Beyrut 1987, had. no: 186, s.95; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c.I, s. 183.

¹⁰⁹³ Hâfî, *Âdâbun fi's-Sülûk*, vr. 88b; *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 39a.

¹⁰⁹⁴ Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr. 14b.

hissetmeli, huşu ve saygı ile hareket etmeli ve asla gaflet uykusuna dalmamalı, her şeyi kucaklayan ilâhî bâkîliği hiç ama hiç aklından çıkarmamalıdır.¹⁰⁹⁵ Bu şekilde hareket eden sâlik, davranışlarını büyük ölçüde kontrol altına almayı ve iç-gözlemine yerine getirmeyi başaracaktır.

İhsân mânâsı gözetilerek yerine getirilen ibadetler, şahsiyetin gerek iç ve gerekse dışa dönük yönünün gelişmesine yardımcı olur. Çünkü kendisini Allah karşısında kabul eden dindar, her zaman Allah'ın kontrolünde olduğunu düşünerek kendi durumunu değerlendirir (otkritik); hayatını Allah'ın emir ve yasakları çerçevesinde gözden geçirir; O (c.)'nin rızâsına uygun olan ve olmayan davranışları tespit eder. Diğer insanların da Allah'ın birer kulu olduklarını düşünerek, onlarla olan ilişkilerinde saygılı olur. Yani vicdan denilen değerlendirme merkezi, bu şuur seviyesinde işlerlik kazanır ve kişiyi psikolojik ve sosyal uyumu bakımından kontrol eder.¹⁰⁹⁶

j- Takvâ

Takvâ, sözlükte, korkmak, Allah'a boyun eğerek azabından sakınmak, nefsi, kendisinden korkulan şeyden koruma içine almak, anlamlarına gelir.¹⁰⁹⁷ Şer'î dilde; günaha girmeye neden olacak şeylerden nefsi korumak, anlamını kazanmıştır. Takvâ sahibine “*takî*” veya “*müttakî*” denir. Takvâ sahibi olduğunu sanan, takvâ sahibi değildir. Takvâ, kişinin kendini kimseden üstün görmemesidir.¹⁰⁹⁸

Takvâ; dini daha derin bir anlayışla yaşama olayıdır; dinde hassaslıktır. Takvâda, ruhsattan kaçış; azîmetle amel ediş söz konusudur.¹⁰⁹⁹ “*et-Ta'arruf*”ta, takvânın aslı, yasak olan şeylerden uzaklaşmak ve nefis ile zıdlaşmak olarak ifade edilmektedir. Ayrıca, kulun, nefsin hazlarından uzaklaştığı ölçüde yakîni idrâk edeceği rivâyeti yer almaktadır.¹¹⁰⁰ “*er-*

¹⁰⁹⁵ Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, s.38.

¹⁰⁹⁶ Şentürk, Habil, *Psikoloji Açısından Hazreti Peygamber'in İbadet Hayatı*, Bahar Yay., İstanbul 1984, ss. 39-40.

¹⁰⁹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, ss. 1584-1585; Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri*, s. 270.

¹⁰⁹⁸ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 182; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.508.

¹⁰⁹⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 625.

¹¹⁰⁰ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 70.

Riâye”de ise, takvâ, Allah’ın nehyettiği her günahıtan veya Allah’ın emrettiği herhangi bir mükellefiyeti yerine getirmemekten sakınmak olarak tarif edilmektedir.¹¹⁰¹

Hâfî’ye göre, muttakî bir kulun gözünden, kulağından, dilinden ve sâir uzuvlarından Hak Subhanehu’nun kızgınlığına sebep olacak hiçbir şey ortaya çıkmaz. Sâlik, yiyecek, içecek ve giyeceklerde, nehyedilen bir durumun ortaya çıkmaması için daima titiz bir araştırma ve soruşturma ile beraber; uyanık bir şekilde ve tam bir tedbirle kendini korumaya çalışmalıdır. Öyleki; o hususlarda hiçbir şüphesi kalmamalıdır. Müttakî olan, helal olduğu kesinleşmediği sürece, bir tasarrufta bulunmaz.¹¹⁰²

İşlerin verâ ve takvâ üzerine bina edilmesi gerektiğini söyleyen Hâfî, aksi takdirde, o kişinin, iddia edip gönül verdiği şeyde, Allah’a iftira etmiş olacağını belirtir. Böyle olunca da, hem kendileri, hem de onun yanlışlarına uyup aldanan kişiler helak olur.¹¹⁰³ Bu noktada, **“...İnsanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz?...”**¹¹⁰⁴ âyetinin mesâjını hatırlatmakta fayda görüyoruz. Zira kişinin, doğru olduğuna inandığı hususları, kendi içerisinde çelişkiye düşmemesi ve Allah’a karşı yalancı konumuna düşmemesi için, en hassas şekilde yaşaması gerekmektedir.

Ebu’l-Hüseyn el-Fârisî (ö.?)’nin İbn Atâ (ö. 309/921)’dan nakline göre: Takvânın zâhirdeki hakîkatî; Allah’ın emirlerine uymaktır. Bâtındaki hakîkatî de, niyet ve ihlâstır.¹¹⁰⁵ Hâfî de, takvâyı zâhirî ve bâtinî olarak iki ayrı kategoride değerlendirmektedir. O, zâhir ittikânın şunlar olduğunu söylemiştir: İnfirâd (yalnız kalma), evliliğin terk edilmesi, bekârlığa sabretmek, insanlardan uzaklaşma (uzlet) ve Hak Subhanehu’nun Kitabı’nda zemmetiği ucub, kibir, kin, hased, müslümanlara düşmanlık besleme gibi vesâir yerilmiş beşerî rezilliklerden kendini alıkoymak. Bu sayılanların tam tersine kalb, melekî faziletlerle şekillenerek sükûnete erer. Devamlı olarak nefsin kötülüklerini göz önüne seren; ilâhî ahlâkın nûrlarıyla aydınlanmanın sırrına sahip olur. Hâfî bu konu için, **“Bin kere de yemin etsem (azdır) bu kötü hasletler beni kaplasa da, muhakkak ki ben, onları terk eder ve onların zıdlarından faziletlisiyle temizlerdim.”** demektedir. Nitekim ehl-i tasavvufun, nefsten kastettiği mânâlardan birisi de; onun, insanoğlunun çirkin sıfatlarını toplayan asıl ve esas olmasıdır.¹¹⁰⁶

¹¹⁰¹ Muhâsibî, *er-Riâye*, s.51.

¹¹⁰² Hâfî, *Men Kâne Aliyye’l-Himme*, vr. 46a.

¹¹⁰³ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 37b.

¹¹⁰⁴ Bakara, 2/44.

¹¹⁰⁵ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 182.

¹¹⁰⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c.III, s.4. Nefsin yapısı ve mücâhedesini ile ilgili detaylı bilgi, çalışmamızın “*Nefs*” başlığı altında verilmiştir.

Nefsin bu yönüyle mücâhede etmek ve nefsi kırmak, sûfinin aşması gereken öncelikli engellerdendir.

Hâfî, bâtinî ittikânın; sanki Allah'ı görüyormuş gibi ibâdet ederek ihsân mânâsını mülâhaza etmek, olarak belirlendiğini ifade etmektedir. Hâfî, sâlikin, Allah dostlarının ahlâkıyla ahlâklanmaksızın (tahalluk), Allah düşmanlarının sıfatıyla muttasıf olmaktan dolayı Allah'tan utanması ve sıkılması gerektiğini söylerken; onun ibâdetlerinde sadece ihsân mânâsını mülâhaza etmekle de yetinmemesi gerektiği üzerinde durur. Sâlik, hem ihsân mânâsını gözetmeksizin hem de gaflet ve nisyanı (unutma) kovmaksızın hareket etmemeli, durmamalı, konuşmamalı, susmamalı, yememeli, içmemeli ve uyumamalıdır. Çünkü onun müşâhede basamaklarına yükselmesi için bu mülâhaza gereklidir.¹¹⁰⁷

Sâlik, bu iki (zâhirî ve bâtinî) ittikâyı gerçekleştirme konusunda çöküş yaşarsa ve tabiatında durgunluk ortaya çıkarsa, Allah'ın onu koruması ve himaye etmesi için yalvarıp yakarmalı, tazarru içerisinde Allah Subhanehu'ya istiğfar etmeli ve şöyle demelidir: " **اللهم يا ولي الاحسان يا كثير الفضل والامتنان حققني بحقائق التقوي ظاهرا و باطنا وارزقني متابعة حبيبك المصطفى** " *“Ey ihsân sahibi olan, fazlı ve iyiliği çok olan Allah'ım, bende zâhirî ve bâtinî takvânın hakikatlerini gerçekleştir. Beni, açıkta ve gizlide Habîbin Mustafa (s.)'ya tâbi' olmakla rızıklandır.”* Hâfî'ye göre; Allah, bu istiğfar ve istiane (yardım isteme) ile onu, takvâyı gözetmek üzere hakta sabit kılar ve onu yüce derecelere ulaştırır.¹¹⁰⁸

Genel bir değerlendirme yapacak olursak; Kur'ân'a göre, hem bir hayat tarzı hem de insanı değerlendirmede tek ölçü olan takvâ,¹¹⁰⁹ sûflerin özenle üzerinde durduğu bir kavramdır. Takvâ, kişinin kendi gayretinden kaynaklanmaktadır. Yani Allah'a yakınlık ve O'nun katında bir itibar sahibi olmak için, kulun yaşantısında önemli bir çaba içerisinde olması gerekmektedir. Bu çaba, onun her türlü kötü ve günah davranışlardan sakınmasıyla başlayan, daha sonra günah olması ihtimali olan işlerden uzak durmasıyla devam eden ve son olarak da lüzumsuz şeyleri de terk etmesiyle olgunluk seviyesini bulan bir gayrettir. Hâfî'ye göre; bu çabanın etkili bir şekilde devam ettirilebilmesi için, ihsân şuuruna ulaşmak ve gafletten uzak durmak gerekmektedir. Sâlik öyle bir duruma gelmeli ki, hiçbir davranışında takvâsız hareket etmek, mümkün olmamalıdır. Bunu gerçekleştirmek için sâlikin, istiğfâr ve

¹¹⁰⁷ Hâfî, *Men Kâne Aliyye'l-Himme*, vr. 46a-b.

¹¹⁰⁸ Hâfî, *Men Kâne Aliyye'l-Himme*, vr. 46b.

¹¹⁰⁹ Kur'ân'da bu husus şöyle ifade edilmiştir: **“Şunu unutmayın ki Allah'ın nazarında en değerli, en üstün olanınız, takvâda (Allah'ı sayıp haramlardan sakınmada) en ileri olanıdır.”** Hucurât, 49/13.

dua ile Rabbi'nden yardım istemesi de gerekmektedir. Aksi takdirde kişinin tek başına çabası, onun gerçek bir takvâyâ ulaşmasında yeterli değildir.

k- Teveccüh ve Talebullah

Teveccüh, kelime olarak yöneliş anlamına gelmektedir.¹¹¹⁰ Tasavvufta ise, şeyhin, bütün manevî gücünü mürîdin kalbi üzerine yöneltmesi ve bu suretle ona aktarması demektir. Bu, mürîdin rûhunda filizlenmelere sebep olacak manevî bir aşılama olayıdır.¹¹¹¹ Ancak Hâfî'nin bu kelimedenden kastettiği, sâlikin, tüm benliğiyle mahlûkâtın sıyrılarak Rabbi'ne yönelmesi ve sadece O (c.)'nu talep etmesidir. Hâfî, teveccühü, Serrâc'ın "*bezlü'l-mühec*" olarak ifade ettiği mânâyâ yakın bir şekilde kullanmaktadır. Bezlü'l-mühec, kulun, Allah'a teveccühü sırasında gücünün yettiği, kabiliyetinin elverdiği ölçüde elinden gelen gayreti göstermesi ve Allah'ı bütün sevdiklerine tercih etmesidir.¹¹¹²

Hâfî'nin, "*el-Âdâbu fi's-Sülûk*" ve "*Risâle fî fadîleti'z-Zikr*" adlı eserlerinde ortak olarak üzerinde durduğu önemli bir edeb; sâliklerin devamlı "*talebullah*" (Allah'ı istemek) düşüncesi içerisinde olmalarıdır. Tâlibin, noksan sıfatlardan münezze olan Allah'tan başkasını istemeyerek; taleblerini teke indirmesi ve bu talebinin de sadece Allah Teâlâ olması gerekir.¹¹¹³ O, Allah'ı istemek konusundaki düşüncesine, kudsî bir hadîsle şöyle destek verir: "**Kim Beni taleb ederse, Beni bulur. Kim de Benden başkasını taleb ederse Beni bulamaz.**"¹¹¹⁴ Allah, talebullahta kesinlikle, kendisinden başkasının talep edilmemesini ve O (c.)'ndan başka bir matlûba iltifat edilmemesini şart koşmuştur. Şayet sâlike, ebedî olarak faydalanacağı şekilde dünyevî isteklerin ve mükâşefelerin, kerâmetlerin, ledünnî ilimlerin ve yüksek derecelerin tamamı sunulmuş olsa da; o, devamlı olarak O (c.)'na teveccühte bulunmalı ve O (c.)'ndan başkasından devamlı olarak uzaklaşmalıdır (tenezzüh).¹¹¹⁵ Hâfî,

¹¹¹⁰ Cevherî, *Sihâh*, c.VI, s.2255; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 1541; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, s.1015.

¹¹¹¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 531-532; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.658.

¹¹¹² Serrâc, *Lüma'*, s. 443.

¹¹¹³ Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr. 12a.

¹¹¹⁴ Hâfî, *Âdâbun fi's-Sülûk*, vr. 88a; *Risâle fî Fazîleti'z-Zikr*, vr.12a. Bu hadîsle ilgili İmam Gazâlî'nin "*Mükâşefetü'l-Kulûb*" adlı eserinde şu bilgiler geçmektedir: Ebu Derdâ (r.a.), Ka'b b. Ahbar (r.a.)'a, Tevrat'taki en özlü âyeti bildirmesini istediğinde bu sözü söylemiştir. Bunun üzerine Ebû Derdâ, Hz. Peygamber (s.)'in de böyle buyurduğuna şahid olduğunu söylemiştir. Gazâlî, *Mükâşefetü'l-Kulûb*, s.98.

¹¹¹⁵ Hâfî, *Âdâbun fi's-Sülûk*, s.87a.

daha önce zikir ve halvet konularında da ifade ettiğimiz gibi, sık sık mürîdlerini, kerâmet ve keşf gibi olağanüstü hâllere râğbetten engellemektedir. Bu, onun için oldukça dikkat edilmesi gereken bir husustur. Çünkü bu tür olağanüstülöklere fazlaca önem vermek, Allah’a ulaşmanın önünde bir engel olabilmektedir.

Hakk’ı talep eden, kendi mevcudiyetini, yani kendi benliğini koruyarak bu matlûbuna ulaşamaz. Onun buna ulaşabilmesi için, benlikten uzaklaşması, benliğini ve benliğin gereklerini bir kenara koymaya hazır olması gerekmektedir. Bu talep, benlikten ve benlik evinden hicretle başlar ve benliğin ölümüyle devam eder. Her mahlûkun benliği, yani yaratılmışlara özgü olan yanı, kendisiyle Allah arasında bir engeldir. Bunun için benliğin tüm mertebelerinden geçerek Allah’a ulaşmak gerekir.¹¹¹⁶ Yani bireyin, Allah’a yönelişinde başarılı olabilmesi için, başka isteklerin peşinden koşmaması gerekmektedir. Allah dışındaki taleblerin, onun nezdinde değerini ve hazzını yitirmesi ise burada oldukça önemlidir. Bu da fenâ sürecini akla getirmektedir. Ebû Sâid Harraz’a göre, kişinin Allah Teâlâ müstesna, dünya ve âhiret hazzını yitirmesi, onun “fânî” olduğunun bir belirtisidir. Burada, dünyadaki hazzını yitirmesinden kasıt; mal ve menfaat istememek demektir. Âhiretteki hazzını kaybetmesi ise; ibâdete karşılık istememek demektir. Bu durumda Allah, kulundan râzı olur ve ona yakınlığını ihsân eder.¹¹¹⁷ Demek ki, kulun, dünya ve âhiret beklentilerinden sıyrılması için fenâ sürecini yaşaması gerekmektedir.

Burada Gordon Allport’un içsel din (extrinsic religion) ve dışsal din (intrinsic religion) kavramlarını hatırlatmakta fayda görüyoruz. Dışsal din anlayışındaki bir insan, dinini, sosyallik, statü ve kendini ifade etmesi açısından faydalı görmektedir. Yani dışsal din anlayışında, insanın kendi kendisine hizmet etmesini sağlayan bencilce bir tutum söz konusudur. Böyle bir insan, Allah’a, beklentilerinden uzaklaşmadan bir yöneliş içerisinde. Hâfî’nin mürîdlerine tavsiye ettiği dinî anlayış ise Allport’un içsel din tanımına uymaktadır. İçsel dinde, dünyevî ihtiyaçlar ne kadar güçlü olursa olsun, daha az önemli olarak görülür. Bu tür inanca sahip birisi inancını kucaklayıp içine almayı başardığı için, dinin kendisine hizmet etmesinden çok, kendisi dine hizmet etmeyi hedefler.¹¹¹⁸ Yani Allah’a yönelişlerinde dünyevî

¹¹¹⁶ Şucâî, *Makâlât*, c.III, ss. 21-22.

¹¹¹⁷ Kelâbâzî, *Tarruf*, ss. 94-95.

¹¹¹⁸ Özdoğan, Öznur, *İsimsiz Hayatlar, Manevî ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş*, Özden Öze Yay., Ankara 2007, s. 187. Dindarlık tipleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Gürses, İbrahim, *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din*, Arasta Yay., Bursa 2001, ss.82-87.

beklentilerinden sıyrılmayı başarmıştır. Diğer bir deyişle; ego merkezli değil, Yaratıcı'nın istekleri doğrultusunda değer merkezli hareket eder.

Sâlikin, ne bu dünyadan ne de âhiretten beklentilerinin olmaması gerektiği konusunda, müellifimizin esas aldığı bir diğer hadîs ise şöyledir: **“Dünya âhiret ehline haramdır; Âhiret de dünya ehline haramdır. Ve bu ikisi ise Ehlullah’a haramdır.”**¹¹¹⁹ Bu hadîsin de ortaya koyduğu gibi, talebullah yolunda, Allah’a ulaşma gayesinde olanların, sadece dünyaya ait menfaatlerden değil; âhiret nimet ve derecelerinden de vazgeçmiş olmaları gerekmektedir.

Hâfî, insanın, âhirette kendisine sunulan yüksek derecelerden iştah duyacak ve lezzet alacak şekilde yaratıldığını hatırlattıktan sonra; sâlikleri, bu lezzetlerin istenmemesi hususunda, şu şekilde uyarır: **“Kim Hak Vahdehû’yu taleb etmekten yüz çevirir, nefsinin iki dünyada olanları istemekten men etmez, iki kevnin (kevneyn)¹¹²⁰ arzularını terk etmekte sabırlı olamaz ve kalbini müstakim tarîkte devamlı ve sabit olarak tutamazsa, nefsinin hevâsıyla yalnız kalarak, sakın imtihan edilmeyeceğini zannetmesin.”**¹¹²¹ Hâfî, bu sözlerinde, insanın dünya nimetlerine karşı iştah duyacak şekilde yaratıldığı gerçeğini, itiraf etmektedir. Ancak imtihan sırrı açısından, sâliklerin, dünyanın bu cezbedici nimetlerine karşı ilgi göstermemelerini tavsiye etmektedir. Hatta şer’î açıdan bir sakıncası olmasa da, ehlullahın, âhiret nimetlerine de aldırış etmemesi gerektiğini, hadîse dayanarak vurgulamaktadır. Kısaca iki dünyanın arzularını terk eden sâlikin hedefi, kalbini bozmadan Hak yoluna devam etmek, olmalıdır. Aksi takdirde, hevâsıyla hareket edenlerin, birgün yaptıklarıyla yüzleşeceklerini unutmaması gerekir.

¹¹¹⁹ Hâfî, *Reyhânü’l-Kulûb*, vr. 12a. Hâfî, *Reyhânü’l-Kulûb*, vr. 12a. Necmeddin-i Kübrâ (ö.618/1221), bu rivâyeti zühed bahsini anlatırken zikretmiştir. Necmüddin-i Kübrâ, *Usûlü Aşere Risâle ile’l-Hâim*, s. 48. Bu hadîs, Deylemî (ö.505/1115)’nin, *“el-Firdevs”* adlı eserinde (c.II, s.230) yer almaktadır. Suyûtî (ö.911/1505)’nin *“hasen”* olduğuna işâret ettiği haberin senedindeki Ceble b. Süleyman’ı Zehebî (ö.748/1347), zayıf râvîler arasına almış, Yahya b. Ma’in (ö.233/847) de onun için *“sika değil”* demiştir. Bkz. Zehebî, *Mîzanu’l-İtidal*, c.I, s.388; Münâvî, *Feyzü’l-Kadîr*, c.III, s.544; Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, c.I, s. 362.

¹¹²⁰ Kevneyn: Dünya ve âhiret olabileceği gibi cismani ve rûhani hayat da olabilir. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, s.513; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.313; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.369.

¹¹²¹ Hâfî, bu sözlerinin devamında, insanın imtihana tabi olacağına dair şu âyetleri nakleder: **“Zannetti mi o insanlar, ‘iman ettik’ demeleriyle bırakılacaklar da imtihan edilmeyecekler?”** (Ankebût, 29/2), **“Celâlim hakkı için, sizi imtihana sokacağız: tâ ki içinizden cihad edenleri ve sabredenleri belli edelim ve haberlerinizi imtihan meydanlarında numune yapalım!”** (Muhammed, 47/31). Hâfî, *Âdâbun fi’s-Sülûk*, s.87a.

Hâfî'ye göre; Allah dilerse, kendisine teveccüh eden sâliklere, başkalarına nihâyetlerinde gösterdiklerini, bidâyetlerinde gösterir. Bunun gerçekleşebilmesi için, o kişinin himmetinin yüceliğiyle, Allah'tan başkasından kat-ı nazar etmesi ve bedenini, nefsini, kalbini ve rûhunu Allah'a gönül rızâsıyla vermesi gerekir. Hâfî, mevzuyla ilgili olarak, Ebu'l-Feyz Zünnûn-ı Mısrî (ö.245/859)'nin şu sözünü nakleder: “*Canını (Allah için) fedâ etmeye güç yetirebilirsen, yücelirsin; aksi takdirde sûfîyyenin patikalarında uğraşamazsın.*” Hâfî'ye göre, kesinlikle, himmetini Allah'a bağlayan ve O (c.)'nun dışındaki her şeyden kat-ı nazar eden, himmet-i âlî sahibi, bu himmetiyle Allah'a vâsıl olur.¹¹²² Demek ki; Allah'a ulaşma hususunda büyük himmete sahip olanlar, birçoğunun uzun bir süreçte elde ettiğini, daha yolun başında kazanabilmektedir. Ancak bunun için sâlikin yapması gereken; her şeyden alakayı kesmek ve bütün benliğiyle Yaratıcı'ya teveccüh etmektir. Yine yukarıdaki ifadelere dayanarak, bu maneviyât yolunda, her şeyini fedâ etmeyenlerin, nihaî hedefe ulaşmakta başarılı olamayacaklarını söyleyebiliriz.

Sâlikin, hakîkate ulaşmak için, teveccüh ve talebullah hususunda yapması gereken başka işler de vardır. Bunlardan birisi, birçok konuda (zikir, tevbe v.s.) olduğu gibi istikâmet üzere olmaktır. İstikâmeti sabitleyen bir sâlik, kevnî keşiflere ve iyânî kerâmetlere iltifat etmezse ve Allah'tan başkasını talep etmezse hakîkate ulaşır. Hâfî'ye göre, istikâmet¹¹²³, mevhibelerden daha kıymetli ve kerâmetlerden daha yücedir. Çünkü Hz. Rasûlullah (s.)'a çeşitli mucizeler ve kerâmetler verildikten sonra, “*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol.*”¹¹²⁴ âyetiyle, O (s.)'ndan istikâmet istemiştir.¹¹²⁵

Hâfî'ye göre teveccühde önemli olan faktörlerden bir diğeri de kanaattir. Çünkü kim zaruret miktarıyla yetinmezse, Allah'a teveccüh etmeye vakit bulamaz. Teveccüh anında, bu gereksiz şeyler hatırına gelip zihnini bulandırdığından, dolayı himmetini veremez.¹¹²⁶ Yani kanaati elde edemeyen bir insan, geçim endişesi gibi meşgalelerle, devamlı olarak zihnini

¹¹²² Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr. 13b.

¹¹²³ Hâfî, sâlikin Allah'a teveccühde istikâmeti koruması için evliyanın rûhlarından istiânede bulunmasını ve Seyyüdü'l-Enbiyâ (s.)'nın şefaatiyle tevessül etmesini, sabit kalma ve istikâmet adına oldukça tesirli görmektedir. Sâlik, Allah'a tazarru' ile şöyle dua etmelidir: “*يا مقلب القلوب ثبت قلبي على طلبك وارزقني همّة عليّة*” “*Ey Kalbleri evirip çeviren! Kalbimi (Senin) istediğin üzere sabit kıl. Beni, Senin huzurunda Sana sınırsız bağlanma konusunda himmet-i âlî ile rızıklandır. Beni, zâhiren ve bâtinen sadece Seninle meşgul eyle.*”. Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr. 13b.

¹¹²⁴ Hûd, 11/112; Şûrâ, 42/15.

¹¹²⁵ Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr. 13b.

¹¹²⁶ Hâfî, *Âdâbun fi's-Sülûk*, s.89b.

meşgul edeceği için, Allah’a olan yönelişini tam olarak gerçekleştiremeyecektir. Böylelikle Allah’la beraberliğini yaşaması gereken vakitlerini zâyi edecektir.

Hâfî, sâlikin, kalbiyle hiçbir varlığa bağlanmaması gerektiğini; zira kalbin teveccühünün tamamen Hakka ait olması gerektiğini belirtir.¹¹²⁷ Yaşamın bağlı olmadığı her şeyi terk etmek gerektiğini söyleyen Hâfî, ebedî hayata bağlı olmayan insanın kalbinin bağlandığı her şeyin, sâlikin yolunda engel ve kalbine örtü olacağını ifade eder. Ona göre, sâlikin işi; Hakk’ın rızâsına ve O’nun dergâhına kalbini teveccüh etmektir. Çünkü Kalb, birçok şeyle meşgul olması halinde, teveccüh ve sakınmadan uzak kalır. Elbette ki; bedene, duyduğu ihtiyaçlar verilmeli ve onun yaşaması için gerekli mesken, elbise gibi ihtiyaçlar gerektiği kadarıyla karşılanmalıdır. Ancak itaat sahibi insanın, kanaat etmesi ve aşırılığa kaçmaması gerekir. Bir kişi, ancak bu şekilde Hakk’ın teveccühüyle meşgul olabilir.¹¹²⁸ Hâfî, bu sözleriyle nefse zulmedilmemesi gerektiğini, bedenın ihtiyacı olan her şeyin tedârik edilmesini savunmaktadır. Ancak beden için yapılanlar, temel ihtiyaçları karşılamının üzerine çıktığı oranda, kalbin de Allah’a teveccühünün zorlaştığını iddia etmektedir.

Hâfî’ye göre teveccühe engel olan durumlardan birisi de gaflettir. Gafletten uzak durmak, ezeli ve hakikî inâyetin emarelerindendir. Bunun için sâlik, kendini gaflete sürükleyen ve tehlikelere atan meşgalelerden uzak durmalı, en güçlü vesilelerle ve en yakın sülûk edilecek yollarla tamamen Hakk’a teveccüh etmelidir.¹¹²⁹

Sâlikin, (Allah’tan başkasından uzak durmak anlamında) tenzîh ve teveccününü aşağıdaki prensipler doğrultusunda uygulamalıdır:

- Hevânın yönlendirmesine karşı nefsinı kontrol altında tutarak,
- Hidâyetin incelikleri hususunda derin araştırmayı kendine yoldaş edinerek,

¹¹²⁷ Hâfî, *Der Beyan-ı Ma’rifeti’t-Tevbe*, vr. 4b.

¹¹²⁸ Hâfî, *Der Beyan-ı Ma’rifeti’t-Tevbe*, vr. 3b-4a. Temel ihtiyaçların elde edilmesi konusunda aşırılığa kaçan birey, Allah’a yönelişinde sorunlar yaşadığı gibi, kendi olamama tehlikesiyle de karşı karşıyadır. Doğan Cüceloğlu’nun yaptığı tespate göre; liberalizmin etkisi altında sunî ihtiyaçlarla güdülenen bu tür insanlar, daha fazla para, mal ve şöhret kazanmaya endekli “dış başarıyı” elde etmek uğruna, uyumlu ve üretken bir kişilik için hayatî öneme sahip “iç başarıyı” ihmal etmektedirler. Abdülkerim Bahadır’a göre, bu ihmal, bir taraftan kimlik gelişiminde temel yapı taşları arasında sayılan kendine güven duygusunu baltalarken, diğer taraftan da öz girişimciliği engelleyen “kendi olmama” ya da “başkalarına göre yaşama” şeklinde ifade edebileceğimiz uyumcu/uyumacı (konformist) bir kişilik yapılanmasına yol açmaktadır. Bkz. Cüceloğlu, Doğan, İyi Düşün Doğru Karar Ver, Sistem Yay., İstanbul 1994, (5. Baskı), s.96; Bahadır, Abdülkerim, “Modernitenin Yıkıcı Etkisi Karşısında Savunmasız İnsan”, *SÜİFD*, 2002, s.135.

¹¹²⁹ Zeynüddîn-i Hâfî, *İcâzetnâme-i Hâfî*, İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Reşid Efendi Koleksiyonu, Demirbaş no: 001019, vr. 29b- 30a.

- Zâhirî ve bâtınî ilme başvurmaksızın ve şerîat ve tarîkat ilmini kullanmaksızın hareket etmekten, kendini men ederek,
- Kalbini, hakîkî ihlâsa devam ettirerek, yani Cenab-ı Hakkı Subhanehû'nun zâtına sarılıp; kevnî mûkaşefeler ve iyânî kerâmetlere iltifat etmekten alıkoyarak, peşin (dünyada) veya ileride (âhirette) verilecekler için bir beklentiye girmeksizin,
- Zâtını hak etmek için devamlı O (c.)'nunla meşgul olarak, tenzîh ve teveccühde bulunmaktır.¹¹³⁰

Yukarıdaki prensiplere uygun olarak, sâlikin kalbindeki bu tenbîh, tenzîh ve teveccüh devam ettiği zaman;

- Kalbi, inceden inceye şerhlerden arınmaya hazır hale gelir.
- Sırrı yüce mertebelere yükselme durumuna ulaşır.
- Sonrasında ise makâmların kademelerindeki cezbelere için istidatlı olur.
- Sıfatların nûrlarına istidatlı olur.
- Vasfî ve zâtî tecellîlerin tadına varır.
- Hakîkî rahmet denizlerinde yüzer.
- Bundan dolayı da, vahdet ve kıdem sırrı inkişaf eder.
- Kıdemin nûrlarından hikmetler idrâk eder.
- Hiçbir gözün görmediğini, hiçbir kulağın duymadığını ve hiçbir beşer kalbinin hatırına gelmeyenleri müşâhede eder.¹¹³¹

Hâfî, teveccühü, sıddîklerin makâmına ulaşmak için yapılması gerekenlerden birisi olarak görmektedir.¹¹³² Sâlik, kalbiyle ve kalıbıyla Allahü Teâlâ ile meşgul olmalı ve O'na teveccüh etmelidir. Ne nefsi için ve ne de nefsinin dışındaki bir kimse için, bir iş yapmamalıdır. Sâlik, işlerini Allah'a havale etmeli; önemli işlerinde de yine O (c.)'na tevekkül ederek yönelmelidir. Kendisini Allah'a yakınlaştıracak şeyler dışında hiçbir şey

¹¹³⁰ Hâfî, *İcâzetnâme*, vr. 30a.

¹¹³¹ Buhârî, *Bed'ü'l-Halk*, 8, *Tefsir-i Secde*, 1, *Tevhîd*, 35; Müslim, *Cennet*, 2; Tirmizî, *Tefsiru'l-Kur'an*, 33; Hâfî, *İcâzetnâme*, vr. 30a. Bu hadîsin şerhi için ayrıca bkz. Canan, *Hadîs Ansiklopedisi*, c.XIV, ss. 227-230.

¹¹³² Hâfî'nin sıddîklerin makamına ulaşmak için gerekli gördüğü diğer işlerin tamamı şunlardır: 1- Zühd, 2- Takvâ 3- Teveccüh, 4-Tenezzüh. Bu merâma ve bu makâma ulaşmayı isteyen kişinin bu dört işi gözetmesi, onların elde edilmesi için nefsin ve kalbine galip gelmesi (bunları kabul ettirmesi), onların üzerinde istikâmet üzere olması, mukaddes rûhlardan istimdatta bulunması ve Allah'tan yardım istemesi (istiâne) gerekir. Hâfî, *Men Kâne Aliyye'l-Himme*, vr. 46b.

mülâhaza etmemeli ve yine kendisini Allah'tan uzaklaştıracak vehimlere de alaka göstermemelidir.¹¹³³

Allah'a güven, kişinin özgüveninin kaynağını oluşturmaktadır. Çünkü insan, kendisi dışındaki yüce bir kudrete inanmak ve bağlanmak suretiyle, yaşadığı dünyada bulamadığı, geçici olmayan güveni elde etmiş olmaktadır. Bu durum, onun özgüveninin oluşmasında önemli bir dayanak teşkil etmektedir.

Allah'tan başka her şeyden zihnini uzaklaştırmada çok hevesli olan sâlik, karşılık beklemeyi de terk etmelidir.¹¹³⁴

Sâliki, siddîklerin makâmına yükseltecek başka bir tutum da, tenezzühtür. Hâfî'nin bu kavramla kastettiği; Allah'tan başkasından uzak kalmak ve devamlı O'na yaklaşımdır. Ona göre; bir sâlik, ehîbbânın büyüklerinin makâmına bile yükselse, Allah'ın zâtının cemâline küçümseyerek bakmamalıdır. Zât denizinin özlemine çekmeli ve saf olmayan sıfatın ma'rifetlerinden uzak durmalıdır. Bilakis himmetinde ebediyen fenâ olma muradı taşımalıdır. Fânî olan kulun vücûdu, ona tekrar verilse, yine mevcudiyetini (şühûd) sona erdirip Vâcibu'l-Vücûd'a tâbi' olmalıdır.¹¹³⁵

I- Murâkabe ve Muhâsebe

Murâkabenin, sözlükte, gözetlemek, kontrol etmek, denetlemek, bir şeyi koruyup muhâfaza etmek, sakınmak, korkmak, gözaltında bulundurmak, kalbine bakmak ve bir noktaya odaklanıp kendinden geçmek gibi anlamları vardır.¹¹³⁶ Muhâsebe ise; hesaba çekmek anlamına gelmektedir.¹¹³⁷

Tasavvufta, muhâsebeyle, insanların, âhiretteki hesap gününden önce, nefsin yaptığı iyi ve kötü işler açısından kendisini sorgulaması kastedilmiştir. Muhâsebenin gerçekleşmesi için, kişinin, Allah'ın hoşlanmadığı şeyi, sevdiği şeylerden ayırarak, dikkatli ve tedbirli

¹¹³³ Hâfî, *Men Kâne Aliyye'l-Himme*, vr. 46b.

¹¹³⁴ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 46b.

¹¹³⁵ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 46b.

¹¹³⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, ss. 503-504; Cürçânî, *Ta'rîfât*, s.236.

¹¹³⁷ el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 395.

davranması, gereklidir.¹¹³⁸ Âhirette hesabı hafif olanların, dünyada iken nefslerini daima muhâsebe edenlerin olduğunun¹¹³⁹ söylenmesi, bu terimi, inananlar nezdinde, oldukça önemli hale getirmektedir. Murâkabeye¹¹⁴⁰ gelince o; Allah'ın, her yerde hâzır ve nâzır olduğunu, her şeyi yapmaya kâdir olduğunu ve kendini görüp, işittiğini bilinçli olarak yaşamak, demektir.¹¹⁴¹ Ayrıca nefsi kontrol etme ve ondan gâfil olmamayı da ifade eder.¹¹⁴² Kuşeyrî'ye göre murâkabe, başını öne eğip düşünmek ve günah işlemekten hayâ etmektir. Bunun yanında, esmâ ve sıfatları mülâhaza ederek vakitleri muhâfaza etmek mânâsını da taşımaktadır.¹¹⁴³

Murâkabe, muhâsebeden sonraki bir aşamadır. Muhâsebe makâmını tamamlamadan bu mertebeye ulaşma imkânı hemen hemen yok gibidir.¹¹⁴⁴ Bu sebepten, murâkabe makâmında bulunan her kulun hâli, muhâsebedir.¹¹⁴⁵ Benlik, murâkabeye hazırlanma aşamasında muhâsebeyle birlikte bir ürperti ve korku devresi yaşamaktadır; bunu, iç âlemi dinleme (mürâat) izler, nihâyetinde ise sürekli beraberlik şuûru (murâkabe) ortaya çıkmaktadır.¹¹⁴⁶ Sühreverdî, muhâsebe makâmının, murâkabe makâmı gelince, yerini sağlamlaştırıp hâlden makâma dönüştüğünü ifade etmiştir. Yine ona göre; murâkabe makâmı da ancak, müşâhade hâli ihsân edilince istikrar bulur ve makâm şeklini alır.¹¹⁴⁷

Hâfî'ye göre, söz ve fiilin, ancak Allah'ın istekleri doğrultusunda niyet edilerek ve O (c.)'nin emirlerine başvurularak yapılması gerekir. Ancak şu da var ki; bu işlerin tamamı,

¹¹³⁸ Muhâsibî, *er-Riâye*, s.65.

¹¹³⁹ Muhâsibî, *er-Riâye*, s.72; Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.I, s. 91.

¹¹⁴⁰ Aynı kökten gelen “*Rakîb*” kelimesi, Allah'ın isimlerindendir. Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah'ın kullarını (Nisâ, 4/1) ve her şeyi (Ahzâb, 33/52) gözetim ve denetim altında tuttuğu belirtilmektedir.

¹¹⁴¹ Tehânevî, *Keşşâfu Istîlâhâtî'l-Fünûn*, c.I, s.533; Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri*, s. 194; Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Istîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, ss.1040-1041; Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, ss. 727-728.

¹¹⁴² Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 681. Bu eserde (aynı yer) murâkabenin önemi, şu örnekle ifade edilmektedir: “... Sermayeyi arkadaşına verip, onunla şartlaşma yapıldıktan sonra, onu bırakmamak, yaptıklarını gözetmek lâzımdır. Nefsin de her an gözetilmesi; kontrol edilmesi gerekmektedir. Ondan gâfil olursan, kendi, şehvetleri ve tenbelliği istemesi olan, eski haline döner. Murâkabenin esası; her yaptığımızı, her düşündüğümüzü Allahu Teâlâ'nın bildiğini unutmamamızdır.”

¹¹⁴³ Kuşeyrî, *Mensûru'l-Hitâb fî Meşhûrî'l-Ebvâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Kol., kyt. no: 4128, vr. 148a, (Göztepe, Yüksel, “Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar”, *AÜSBE*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006, s. 331)'den naklen.

¹¹⁴⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s.103.

¹¹⁴⁵ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.I, s.105.

¹¹⁴⁶ Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1993, s. 307.

¹¹⁴⁷ Sühreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, c.II, s.93.

ancak murakâbe ve muhâsebe ile müyesser olabilir.¹¹⁴⁸ Murâkabenin hakîkati; sâlikin, isteyerek kendi hareket ve gücünün dışında bulunmasıdır. Sâlik, murâkabe anında, ilâhî mevhîbelerin kapılarının açılmasını ölü gibi hareketsizce bekler; ilâhî nesîmin¹¹⁴⁹ üflenîşine odaklanır; pervane gibi mumun etrafında dönercesine ilâhî meveddete bağlanır; menzilleri aşmak ve örtülerden kurtulmak için mücâhade eder; müşâhadenin nûruyla ölü kalbini canlandırır ve nefsî sevinçlerini rûhî güzelliklere çevirerek varlığın karanlığından nûrlu âleme adım atar.¹¹⁵⁰ Aslında hâl ehli kimselerin sahip oldukları nimetlerin en yücesi, devamlı murâkabeye ermiş olmalarıdır.¹¹⁵¹

Hâfî, kişinin her hâlinde murâkabede olması gerektiğini söyler. Hatta bir şeyler yerken, içerken, uyurken dahi murâkabe muhâfaza edilmelidir. Bunun yanında onun, bütün harekât ve sekenâtında, devâinde¹¹⁵² ve irâdesinde de muhâsebe hâlinde olması gerekir.¹¹⁵³

Murâkabe, psikolojik açıdan da, kişiye çok önemli faydalar sağlamaktadır. Çünkü insanın rûhsal yaşamının, yine kendisi tarafından tanınması ve araştırılması, kişinin kendisinden edindiği bilgilere yani iç gözleme dayanır. Buna bir tür, oto-analiz veya bilincin katlanması da denilebilir.¹¹⁵⁴ Yani kişinin eksiklerini görebilmesinde, iç-gözlem yöntemi, oldukça önemlidir. Ancak şu da var ki; içe dönük gözlem ve kontrolün gelişimi için, bireyin kimliğinin ve kişiliğinin farkına vardığı bir benlik algılamasının oluşması şarttır.¹¹⁵⁵

Hâfî'ye göre; hem murakâbe hem de muhâsebe, ancak uzletle ve insanların arasına karışmayı terk etmekle (terk-i ihtilat) mümkün olur; helalinden az yemekle kolaylaşır. Çünkü bir kişi çok yerse çok konuşmak ister ve zorunlu olarak insanların arasına karışır.¹¹⁵⁶

¹¹⁴⁸ Hâfî, *Âdâbun fî's-Sülûk*, s.86a.

¹¹⁴⁹ Arapça, lâtif rüzgâr demektir. İlâhî inâyet yönünden esen rüzgâr, İlâhî cemâlin tecellî etmesi. Kesintisiz rahmet, Rahmânî soluk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.552.

¹¹⁵⁰ Hâfî, *Silsiletü't-Tarîk*, vr. 57a.

¹¹⁵¹ Serrâc, *Lüma'*, s. 31.

¹¹⁵² Arapça “dâiye”nin çoğuludur. Düşkünlük göstermeye sebep olan ve içten gelen bir duyguyu teşvik edici haller, anlamına gelmektedir. Mehmed Salahî, *Kâmûs-i Osmânî*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1313, s.352.

¹¹⁵³ Hâfî, *Âdâbun fî's-Sülûk*, s.87a.

¹¹⁵⁴ Armaner, Neda, *Din Psikolojisine Giriş*, yay. Ayyıldız Matbaası, Ankara 1980, s.48.

¹¹⁵⁵ Ardoğan, Recep, *Kur'ân ve İnsan Psikolojisi*, yay. İlkadım, Ankara 1998, s.88.

¹¹⁵⁶ Hâfî, *Âdâbun fî's-Sülûk*, s.87a.

Hâfî, Ebu Muhammed el-Cerîrî (ö.321/933)'nin, uğraşlarının tasavvuf; yani iki faziletli iş olduğuna dair bir sözüne yer verir. Bu sözün devamında bu iki faziletle amel etmenin amaç olduğu ifade edilmektedir. Bunlardan *birinci fazilet*; nefsin Hakk'ın karşısında murâkabesi; yani zâhir ve bâtında insanın Hakk'ın nazarına riâyeti gerçekleştirmesi ve daima bu hâl üzere olmasıdır. Ayrıca el-Cerîrî, bütün makâmların, gerçek mânâsının murâkabe de yattığını belirtir. *İkinci fazilet* ise; ilmin zâhirde de görülmesi; yani Hakk'ın şer'at ilminin, Kur'ân ve sünnette olduğu gibi, insanın zâhirinde de görülmesidir.¹¹⁵⁷

Hâfî, yukarıda zikrettiğimiz, el-Cerîrî'den yaptığı nakilde, murâkabeyle ilgili önemli bir tespiti deşinmektedir. Buna göre; bütün makâmların temelinde murâkebe yer almaktadır. Kanaatimizce de, her an Allah'ın, kendisini gördüğünü ve gözlemlediğini hissedenden bir insanın bütün hâl ve davranışlarında, ciddi bir iyileşme ve olgunlaşma görülecektir. Çünkü bu şuurdaki bir kul, her hâlinde, Allah'ı rızâsına uygun harekete etmeye çalışacaktır. Bu durum, onun manevî terakkîsi ve makâmlara ulaşması için önemli bir dayanaktır.

Hâfî'ye göre, insanın ibâdeti, davranış, âdet ve düşünceleri şer'at ilmine uygun değilse; bütün bu yaptıkları onu sonuca ulaştıramayacaktır. Ayrıca bu tür bir insana, şeytan musallat olacaktır.¹¹⁵⁸ Ebû Tâlib Mekkî, de Hâfî ile aynı düşünceleri paylaşmaktadır. Çünkü ona göre de; kul, kalbinde doğan his ve fikrin, Allah için olup-olmadığını kontrol etmelidir. Eğer himmetini mucib olan şey, böyle bir şey ise onu bir an önce tamamlamak için çaba sarfeder ve bunda acele eder. Eğer beşerî tabiata ve beşeriyet vasfına uygun dünyevî bir çıkar, nefsanî bir hevâ, eğlence ve gaflet içinse, o hatırı hemen reddederek kafasından ve kalbinden çıkartıp atmak ister; içinden gelen bu kötü sese kulak vermeyip onu zihninde üretmeyerek kalbinde yer etmemesi için çabalar. Aksi halde kalbinde yer eden bu kötü fikrin atılması çok zor olur. Oraya yerleşen bu fenâ fikir, zamanla orada bir etki yaparak fiil durumuna çıkar.¹¹⁵⁹

Hâfî, yukarıdaki ifâdelerde de görüldüğü üzere, muhâsebe ve murâkabeyi beraber değerlendirmiştir. Çünkü her iki kavram da, kişinin davranışlarını kontrol altında tutmasıyla ve nefesine göz açtırmamasıyla ilgilidir. Yine bu iki uygulama da kulun, yaratıcısı tarafından devamlı gözetildiğinin şuurunda olmasını gerektirir. Ona göre, sâlikin murâkabesi belli zamanlarda yapılan geçici bir uygulama değil; her zaman ve her yerde takınılması gereken bir tavidir. Hâfî'nin bu konudaki en önemli uyarılarından birisi de murâkabe ve muhâsebenin

¹¹⁵⁷ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 22b.

¹¹⁵⁸ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 22b.

¹¹⁵⁹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.I, s.93.

tesirinin geçerli olabilmesi için, sâlikin helâlinden ve az yemesidir. Çünkü çok yiyen insan, çok konuşma ihtiyacı hissedecek ve zorunlu olarak da insanların arasına daha çok karışacaktır.¹¹⁶⁰ Bu durum da tabiatıyla onun murâkabe ve muhâsebe hâlini muhâfaza etmesine engel olacak bir husustur.

Yukarıdaki ifadelerin ışığında diyebiliriz ki; murâkabenin başlangıcı ve birinci merhalesi, Allah'ın hâzır ve nâzır olduğuna ve her hâlimize şâhid bulunduğuna yakîn hâsıl ederek O (c.)'nin irâde ve meşîetine kalben teslîm olmak ve dileklerimizden daha çok, dileklerini kollayarak **“Allah her şey üzerinde rakîb ve gözetleyicidir.”**¹¹⁶¹ âyetinin mânâsını akıldan çıkarmamaktır.

Murâkabenin vicdânla da bir ilişkisi vardır. Şöyle ki: Ahlâkî değerleri içselleştiren bir insan, bu değerleri ihlâl ettiği zaman, içinde kendi ‘ben’ine hâkim olan güçlü bir ben (içses veya ‘ben’inden üstün bir ben)’in baskılarına maruz kalır. İç kontrolü sağlayan bu melekeye vicdân denilmiştir.¹¹⁶² Murâkabeyi, kişinin eylemlerini ahlâkî açıdan değerlendiren bu vicdânın sesine kulak vermek olarak da görebiliriz. Murâkibesiz bir vicdân, kişiyi kötüden uzaklaştırma ve iyi olana sevk etme görevlerini yerine getiremeyecektir. Çünkü vicdânın sesini duymak için, kişinin iç gözlem yapması ve kendini denetlemesi gerekmektedir. İçindeki sese kulak vermeyen ve benliğini yaptıklarından dolayı hesaba çekmeyen bir insanda vicdân zayıf ve etkisiz hale gelecektir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; murâkabe, kişinin, Hakk’ın bakışını, her an üzerinde hissetmesinden doğan içe yöneliş ve dikkattir. Murâkabenin en önemli vâsıtalarından birisi de muhâsebedir. İnsan, gerçek bir muhâsebe sayesinde, kendi kendini kontrol edip içe yönelişini sağlayabilir. Sonrasında da, günah, hata ve benliği baskı altına alan daha başka duyguların şuuruna varıp kalbinde doğruyu bulabilir ve onu davranışlarıyla temsîl edebilir. Deneysel din psikolojisinin bir uygulama şekli de, kişinin iç hayatını gözlemlemesi ve incelemesidir.¹¹⁶³ Bu şekilde, bireyin herhangi bir hareketinin, nefsânî (bencilce) olup-olmadığı, kendi içinde

¹¹⁶⁰ Ancak burada Hâfî'nin, hiçbir şekilde insanların arasında karışmayı uygun görmediği gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Onun sakınılmasını istediği durum, insanların arasında karıştırdıktan sonra gereksiz ve zararlı hâl ve davranışlar içerisine girmektir. Çünkü ona göre, amellerin ve hâllerin çoğunun bozulmasının sebebi halka karışmaktan ileri gelmektedir. Örneğin, gıybet, yalan, riyâ, kibir, hased, münâfıklık vs. kötü davranışların hepsi halka karışmaktan dolayıdır. Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 11b; Ayasofya, vr. 4b; Carullah Efendi, vr. 3b; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Efendi Kol., vr. 6b.

¹¹⁶¹ Ahzâb, 33/52.

¹¹⁶² Yapıcı, *İslam'da Tövbe ve Dini Yaşayıştaki Rolü*, ss. 252-254.

¹¹⁶³ Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, yay. Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 67.

oluşturduğu muhakemeyle, vicdanının sesine kulak vererek, doğru gözlem, tarafsız ve dürüst bir muhakemeyle ve kuşku-eksiklik taşımayan diğergamca verilen bir kararla ortaya çıkabilecektir.

m- Rüyâ ve Vâkıa'

Rüyâ, kelime anlamı olarak, görmek;¹¹⁶⁴ terim olarak ise, uykuda görünen şey¹¹⁶⁵ demektir. İbn-i Haldun rüyâyı, uykuda iken kişinin, insanî olan rûhun mânâlar âlemine dalması sonucunda, gâibten kendisine akseden varlıkların şekil ve sûretini bir anda görmesi, olarak tanımlamaktadır.¹¹⁶⁶

Bilinçaltının tezâhürü olması dolayısıyla rüyâ, bireyin karşılaştığı zorlukların üstesinden gelmede ve kişiyi tanımada kullanılan yöntemlerdendir. Jung, bireyin bilinçaltındaki belirleyiciliğinden dolayı, rüyânın ciddiyetle ele alınması gerektiğini, düşünmektedir.¹¹⁶⁷

Hâfî, rüyâdan daha ziyâde “vâkıa” ta’birini kullanmaktadır. Vâkıa, rüyâdan farklılık arz eder. Vâkıa’: Halvette, zikir sırasında ve Allah ile beraberliğinde, hislerini kaybedecek şekilde gaybete düşen sâlikin, gördüğü şeydir. Bu, uyku ile uyanıklık arası (yakaza) bir hâldir. Sâlikin huzur ve uyanıklık halinde gördüğü şeye ise mükâşefe denir. Vâkıa, bir çeşit rüyâdır; ancak tam olarak rüyâ da değildir. Bu, manevî bir vâkıa’ olup; sadece müminler tarafından görülür. Mutasavvıflar bu tanımların dışında, manevî müşkillere de vâkıa’ derler.¹¹⁶⁸

Yukarıdaki ifâdelerden vâkıa’nın, rüyâdan farklı olarak, sadece sûfîlere ait bir tecrübe olduğu sonucuna varabiliriz. Ayrıca vakıa’da, kişinin tamamen uyuduğundan bahsedilemez. Bazı rüyâları anlamak ve analiz etmek için, psikolojik yaklaşım yeterli olabilir. Ancak sûfîlerin gördüğü rüyâların/vâkıa’ların sadece psikolojik bakış açısıyla anlaşılmayacak pek çok yönü vardır. Özellikle de vâkıa’ları anlayabilmek için, psikolojik yaklaşımın yanında

¹¹⁶⁴ Firuzabâdî, *el-Kâmusu’l-Muhît*, c.IV, s.331.

¹¹⁶⁵ Komisyon, *el-Mu’cemu’l-vasît*, c.I, s.320.

¹¹⁶⁶ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, yay. Dâru İhyâi’t-Türasi’l-Arabî, Beyrut trz., s.102.

¹¹⁶⁷ Jordham, Frieda, *Jung Psikolojisi*, ter. Cengiz Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1997, s.124; Merter, *Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi*, s.313.

¹¹⁶⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 555; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 686; Yüksel, *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüyâ*, s.224.

manevî bir tecrübe ve bakış açısına da ihtiyaç vardır. Çünkü vâkıa'lar bir anlamda, yapılan ibâdetler ve manevî terakkîler neticesinde sûfîlerin mazhar olduğu ilâhî lûtûf ve in'âmlar olarak görülmektedir.

Hâfî'nin halîfelerinden Abdüllatîf-i Kudsî (ö.856/1452) de, rüyâ ve vâkıa konusuna eserlerinde yer veren şeyhlerdendir. O, rüyâları başlıca üç kısma ayırmıştır:

- 1- Menâm: Uzanmış bir hâlde yatarken görülene denir.
- 2- Rüyâ: Uyku ile uyanıklık arasında görülür.
- 3- Vâkıa: Namazda otururken, ayakta iken veya zikrederken, Kur'ân okurken ya da benzer yakaza halinde iken görülendir.

Vâkıalar, doğruluğu hususunda, onu görenden başkasına delil olamaz. Öte yandan doğruluğu açısından bakıldığında şartlarına uygun olarak yapılan kırk günlük halvette görülen her çeşit rüyânın eşit olduğunu belirten Kudsî, burada niyet, söz ve fiil olarak sıdk ve ihlâslı olmanın asıl teşkil ettiğini vurgulamaktadır.¹¹⁶⁹

Demek ki; vâkıa'lara, her ne kadar ilâhî lûtûflar gözüyle bakılsa da, yine de o vâkıa'ların mesajı, onları görenden başkası için yaptırım taşımazlar. Ayrıca vâkıa'ların daha sahîh olabilmesi için, halvet gibi, kişinin ibâdet ve taatinin yoğunlaştığı ve ilâhî kurbun temin edildiği manevî atmosferlerin oluşmasında büyük fayda olduğu görülmektedir.

Hâfî, eserlerinde rüyâyâ özellikle de vâkıa'ya hususî bir önem vermiştir. Örneğin, “*el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*” adlı eserinin son bâbını, vâkıa'nın, bir sâlikin manevî gelişimindeki yeri ve önemini ifade etmeye ayırmıştır. Ayrıca bu bâbda, çok sayıda vâkıa' ta'birlerinden misâller de yer almaktadır.¹¹⁷⁰ Onun, rüyâ ta'birindeki mahâreti, çağdaşı olan meslektaşlarının bu hususta kendisine verdiği önemden de anlaşılmaktadır.¹¹⁷¹

Hâfî, rüyâ ta'birine önem verme sebeplerinden birisini, sâlikin gördüğü vâkıa'lar sayesinde, kendi hâlini görüp anlaması olarak açıklamaktadır. Öyle ki, sâlik manevî ilerleme ve gerilemesini ve diğer hallerini, vâkıa'larından, nefsinin ve kalbinin harekât ve sekenâtlarından bilebilir.¹¹⁷² Yani vâkıa', bireyin hakîkat âlemine açılan pencerelerinden birisi

¹¹⁶⁹ Kudsî, *Keşfü'l-İ'tikâd*, s. 309; Tek, *Osmanlılarda Zeyniyye Kültürü*, s. 129.

¹¹⁷⁰ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 51b- 69b. Hâfî, devrinde vâkıa ta'bir etmedeki mahareti ile de meşhûr olmuş bir sûfidir. Örneğin, Sa'düddin-i Kaşgarî (ö.860/1456) gördüğü bir kısım rüyâların ta'biri için, şeyhi Nizâmüddin Hâmûş (ö.853/1449) tarafından Hâfî'ye gönderilirdi. Ali Cevdet, *Reşahât*, s.142; Lamiî, *Nefahât*, s. 442. Halvetteki sâliklerin gördükleri bazı vâkıalar ve bunlara Hâfî'nin, getirdiği yorumları için, “*Halvet*” bölümüne bakılabilir.

¹¹⁷¹ Lamiî, *Nefahât*, s.442; Ali b. Hüseyin, *Reşahât*, ss.181-182.

¹¹⁷² Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 69b.

olmaktadır. Vâkıa vasıtasıyla, olmuş ve olacak hâdiselerin aynen veya bir kısım sembollerle müşâhede edilmesi mümkün olmaktadır. Necmeddin-i Kübrâ (ö.618/1221), uykudaki hikmetlerden bahsederken, uyanıkken bedende hapsedilen ve yorulan rûhun, uyuyunca aslî vatanına, ledünnî ve ilâhî kaynağına gittiğini; gayb ve mânâ âlemini tanımanın ve rûhlarla karşılaşmanın verdiği huzurla dinlendiğini söylemektedir. Rûhun, melekût âlemine gidince, orasını şehâdet âlemindeki misâlleriyle gördüğünü belirtmekte ve rüyâ ta’bir etmenin sırrının da burada olduğuna vurgu yapmaktadır.¹¹⁷³

Hâfî’ye göre; insan, hangi şeyle kurtuluş buluyorsa, onu kendi âlemindeki vâkıa’sında görür. Ve hangi hâlet ona ârız olduysa, onu vâkıa’sında, yakaza halinde veya uyku ile yakaza arasında görür. Önce hayaliyle görür. Sonrasında ise vicdanî zevkiyle ve hayaliyle idrâk eder. Sâlikin dikkat etmesi gereken bir husus; vâkıa’sının ta’biri hususunda, tasarrufta bulunmaya çalışmaması ve gördüğü vâkıa’yı, sahîh bir râbıtayla şeyhine, huzurunda veya gaybetinde arz etmesidir. Eğer dilerse şeyhinden, bunun bütün kaidelerini öğrenip anlayabilir.¹¹⁷⁴ Her kim vâkıa’sında ortaya çıkan şeylerde, zeki ve anlayışlı olarak, Allah’la olan hâlini zâhırde ve bâtında gözetirse, vicdanından ve hâletinden bütün vâkıa’larının mânâlarını çözmeye başlar. Böylece kendisine, vâkıa’lardan her şeyin ayrıntısıyla açıklanmasına gerek duymaz.¹¹⁷⁵

Psikanalist Jung’a göre, rüyâ, diğer psikolojik olaylardan farklı değildir. Şahsın günlük dürtüleri ve düşünceleri dolayısıyla planları ile ilgilidir. Rüyâlar, kişinin gelişmesi açısından faydalı izler taşırlar. Jung, klasik psikanaliz ekolünün düşündüğü gibi bunların yalnız refule unsurları ifade etmediklerini, aynı zamanda ilham verici unsurlara da delalet ettikleri görüşündedir. Ona göre, rüyâlar, şuur altının kendini sembolizm ve diğer teknikler altında belirtmesi hususunda bir çabasıdır. Hatta rüyâlar, kolektif şuuraltını canlandırmakta ve kâinâtın sırlarını taşımaktadır.¹¹⁷⁶ Bu durumda, rüyâlar, ilâhî bir ses ve bir elçi olarak görülmektedir.¹¹⁷⁷

Hâfî de, tam bu noktada rüyâların/vâkıa’ların önemini ortaya koymuş ve bunlardan istifade yöntemlerini izah etmiştir. Sâlik, Allah’ın kendisine verdiği anlayış kabiliyetiyle, her

¹¹⁷³ Necmüddin-i Kübrâ, *Usûlü Aşere*, s. 88-90.

¹¹⁷⁴ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 60b.

¹¹⁷⁵ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 69b.

¹¹⁷⁶ Gürol, Ender, *Jung*, Cem Yay., İstanbul 1977, ss. 65, 69, 85.

¹¹⁷⁷ Jung, Carl, Gustave, *Din ve Psikoloji*, (Cengiz Şişman), İnsan Yay., İstanbul 1997, s.33. Jung’un ve diğer bazı psikanalistlerin rüyâ yorumlarına getirdikleri dini temeller hakkında geniş bilgi için bkz. Akot, Bülent, “Rüyâ Tecrübesinin Psikolojik ve Dini Temelleri”, *AÜSBE*, Ankara 2005.

türlü vâkıa'ların kendisi için ne ifade ettiğini kolayca anlayabilir. Ancak bazı müşkil rüyâların/vâkıa'ların ta'bîrinde şeyhlerin devreye girmesi gerekmektedir. Çünkü Jung'un da ifade ettiği gibi, şuur altının kendine ait sembolik bir dili vardır ve bu dili ancak ehli olanlar anlayabilir.

Sâliklerin bu konuda dikkat etmeleri gereken bir durum da şudur: Onlar, yakaza veya uykuyla yakaza hâli arasındaki vâkıa'larında bir şeyler görürlerse, iyi şeyler görüyorum diye ferahlanmamalı veya kötü şeyler görüyorum diye üzülmemelidirler. Yani gördükleri vâkıa'yı ne büyütmemeliler; ne de küçük görmeliler. Demek ki; rüyâlara olması gerekenden fazla değer verilmemelidir.¹¹⁷⁸ Sâlikler, gördükleri her şeyi, te'vilini istemeden şeyhlerine anlatmalıdırlar. Çünkü zaman olur, şeyh bazı vâkıa'ların tevili yapmakta bir maslahat görmeyebilir.¹¹⁷⁹ Karabaş Velî (ö.1097/1685-86) de, mürîdin, rüyâ ve vâkıalarından hiçbir şeyi saklamadan şeyhine anlatması; rüyâda gördüğünden fazlasını söylememesi ve şeyhin rüyâyı ta'bîr edip-etmemesi konusunda, şeyhine muhalefet etmemesi gerektiği hususları üzerinde durmuş ve bunları mürîdliğin şartlarından saymıştır.¹¹⁸⁰ Bazı vâkıa'ları ta'bîr etmenin, mürîdlerin hayrına olmayacağı hususu, Kuşeyrî tarafından da dile getirilmiştir. Ona göre; uyku hâlinde olan bir kimsenin kalbine gelen havâtır ve ahâdis (hâtır, hitap ve sözler) bazen şeytan cihetinden (adğâs ü ahlâm); bazen nefsin hevâcisi (sözü, arzusu ve desîsesi); bazen melek cihetinden (rüyâ-yı sâliha); bazen de başlangıç itibarıyla ve doğrudan doğruya Allah'ın uyuyan kulunun kalbine bir şeyi tarif etmesi tarzında vukua gelir.¹¹⁸¹ Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî de sâdık rüyâları bir nevi kerâmet olarak nitelendirmekte ve “*rüyânın hakîkati, kalbe gelen duyguların hayâlidir*”¹¹⁸² demektedir. Melekler ve Allah cihetinden görülen bu rüyâlar/vâkıa'lar, sâlikin maneviyât hayatına yön verebilecek türdendir. Ancak görülen rüyâ, ta'bîrinde hayır olmayan bir rüyâ ise, sâlikin, bu rüyânın ta'bîr edilmesi konusunda ısrarcı olması doğru bir davranış değildir.

¹¹⁷⁸ Gerek Kur'ân ve hadîslerde yer almasından gerekse günlük hayat ve gelenekle ilgili olmasından dolayı tasavvufî hayat içerisinde rüyânın önemli bir yeri vardır. Öyle ki, rüyâya olan ilginin fazlalığı ve bunun rüyâ ile amel etme derecesine ulaşması bazı mutasavvıfları ve bilhassa din âlimlerini ölçülü davranmaya, rüyâya karşı tavır almaya zorlamış ve rüyâya fazla iltifat edilmemesi gerektiği hususu açıkça belirtilmiştir. Yüksel, *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüyâ*, s.173.

¹¹⁷⁹ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 51b.

¹¹⁸⁰ Kara, Kerim, *Karabaş Velî Hayatı, Fikirleri, Risâleleri*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s.321.

¹¹⁸¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s.207.

¹¹⁸² Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddîn *Câmi'u'l-Usûl*, ter. R. Serin, Pamuk Yay., İstanbul trz., s.456. Ayrıca bkz. Yüksel, *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüyâ*, s.185.

Hâfî'ye göre; salîkin râbitası kuvvetli olur da, şeyhinin bütün emir ve işaretlerine teslim olursa, şeyhi onun rüyâsına girip ona emirler verir; sakınması gereken şeylerden sakındırır ve rüyâlarını analiz eder. Ancak sâlik de gördüklerini şeyhinden gizlememelidir. Çünkü gizleyen, bir anlamda hıyanet etmiş olur.¹¹⁸³ Kanaatimizce; sâlikin, rüyâsını şeyhine anlatmaması, şeyhin onu eğitmesi ve yönlendirmesi açısından önemli bir eksiklik ve boşluk doğuracaktır. Bu durum da, sâlikin seyr ü sülûküne olumsuz yansıyacaktır. Çünkü bu rüyâlar, onun, manevî tekâmülünde önemli rol oynamaktadır.¹¹⁸⁴

Rûhun doğal bir ürünü olarak görülen rüyâların tüm yönleriyle anlaşılmasında ilk adım onun tüm kapsamının bilinmesidir. Rüyâ sahibinin yaşamı içerisinde bulunduğu ilişkilerle rüyâda görülen simgelerin ilişkilendirilmesi ve anlamlandırılması, isâbetli bir yorum için oldukça gereklidir. Sâliki, bütün yönüyle en iyi şekilde tanıyan elbetteki şeyhidir. Bu sebepten şeyhin, sâliklerin rüyâlarına getirdiği ta'bîrler, sâir muabbirlerin/müevvillerin yorumlarından daha isâbetli olacaktır. Ayrıca halkın vâkıalarını ta'bir eden her hangi bir muabbirin/müevviline, sâliklerin bu vâkıalarını ta'bir/tevil edememesinin diğer bir sebebi de; sâliklerin vâkıa'larının, çoğunlukla âfâkî değil enfüsî olmasıdır. Âfâkî olan enfüsîye uygun düştüğünde, enfüste bulunan mânâ da âfâktakine uygun olur. Yani enfüsî olan, âfâkî olana uygun düşmüyorsa, mânâ da âfâkî olandan farklı olacaktır. Bunun için mürîdin vâkıa'sını şeyhinden başkasına anlatmaması gerekir. Bir sûfînin; “*Sırrın dışarı çıkmasın*” sözünü nakleden Hâfî, sâlikin gördüğü vâkıa'yı şeyhinden başkasına açmasının kendisine zarar vereceği uyarısında bulunur.¹¹⁸⁵ Sır, mevcud ile yokluk arasındaki bir gizlilik olarak tanımlamıştır.¹¹⁸⁶ Dolayısıyla onun bir başkasıyla paylaşılması, sır olma özelliğini yitirmesi demektir. Hâfî, sırrın ifşâsının doğuracağı sıkıntıları ön plana çıkararak mürîdlerini ikaz

¹¹⁸³ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 51b.

¹¹⁸⁴ J. Taylor, Jung'un rüyâ yorumunun kilit noktalarını açıklarken şu tespiti yapmaktadır: “*Bütün rüyâlar, rûh sağlığını ve bütünlüğümüzü oluşturmak için gelir. Hiçbir rüyâ zaten bildiklerimizi bize göstermek için gelmez, içeriğinde hep yeni mesajlar vardır. Bunun anlamını sadece rüyâyı gören kişi yakalayabilir. Terapist bu süreçte, rüyâyı gören kişinin yanında bir rehber ve ayna rolünü oynar.*” Transpersonal psikolojide de, rüyâ ta'biri, tasavvufta olduğu gibi, bireyin gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Bu psikoloji ekolünün rüyâ yorumuna getirdiği yenilik kısaca şöyle özetlenebilir: “*Aslı mükemmel ve bilge olan insana, ilâhî bir lütuf olarak, kişiliğini bütünleyici, yol gösterici, aydınlatıcı ve hidayete erdirici mesajlar gelebilir. Müjde, ümit, iyilik ve anlayış dolu bu mesajlar, bize ilham, çağrışım, hayal, sezgi ve rüyâ vasıtasıyla ulaşır. Rüyâ mesajında, ilâhî ilhâmın tecellgâhı olan “Can (insan rûhunun insan-ı kâmile bakan yönü)”*, projektör gibi nefsimizin değişik katmanlarına bizi yönlendirerek varlığımızı aydınlatır. Bu ışık, kâh bilinçdışımızın gölge yanlarına, yani ikincil alt kişiliklerimize, kâh gündelik hayatta ağır basan rol kişiliğimize (persona), ama en önemlisi aşkınlık yönlerimize yani, üstbilinçdışındaki lâtif ve aslî duygularımıza yansıtılır.” Merter, *Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi*, ss.314, 347.

¹¹⁸⁵ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 51b-52a.

¹¹⁸⁶ Serrâc, *Lüma'*, s. 430.

etmektedir. Çünkü ona göre; vâkıa'larını gizlemeyi âdet hâline getiremeyen kişi; kerâmetlerini de gizleyemez. Eğer vâkıa'larını başkalarına anlatmaya başlarsa, manevî yolculukta duraklar. Anlatıp açma, duraklamasına, hedefe varamamasına ve evliyânın büyüklerine nasip olan yüksek mertebelere ulaşamamasına neden olur.¹¹⁸⁷ Karabaş Velî'ye göre de; sâlik, rüyâyı/vâkıa'ayı, şeyhine arz etmeye geldiğinde, başkalarının duymaması için, onun yalnız olmasını gözetmelidir. Rüyâsına fazlalık ve noksanlık yapmadan ayniyle anlatmalıdır. Çünkü rüyâ bir emanettir, emanete hıyanet olmaz.¹¹⁸⁸ Karabaş Velî'nin bu sözleriyle, Hâfî'yle aynı düşünceleri paylaştığı görülmektedir. Ayrıca rüyâyı başkalarının duymasında bazı sakıncalar söz konusudur. Örneğin; rüyâ sahibi, eğer rüyâsını kendisini çekemeyen, kıskanan birisine anlatırsa, ciddî bir soruna zemin hazırlayabilir. Çünkü Hz. Ya'kûb, oğlu Hz. Yusuf'u, **"Oğulcağızım, rüyânı kardeşlerine anlatma, sonra sana bir tuzak kurarlar. Çünkü şeytan insanın apaçık bir düşmanıdır"**¹¹⁸⁹ şeklinde uyarmıştır. Tasavvufta, vâkıa'lar da, kerâmetler gibi, şekerleme kabilinden Allah'ın ihsân ve lütûfları olarak görüldüğü için, kerâmetin ifşâ edilmesindeki sakıncalar, vâkıa'lar için de geçerlidir, denilebilir.

Eğer bir şeyh de, mürîdinin te'dîb ve terbiyesine dair olmayan vâkıa'larını başkalarına açıyorsa; o mürîdini, gurura girmesine sebep olarak, perdelemeye çalışıyor demektir. Şeyhin, mürîdin vâkıa'sında gördüğünü nefyetmesi, onun hâline en uygun davranıştır. Çünkü vâkıa'ların çoğu, hayâllerden ibarettir. Tamamen vâkıa'lara bakılarak mürîd terbiye edilmez. Ayrıca vâkıa' görmeyen kişi, vâkıa gören kişiden mertebeye aşağı değildir; bilakis daha üstündür. Çünkü iman gücü zayıf olanlar, vâkıa görürlerse imanları güçlenir. Ama imanı kâmil ve güçlü olanlar vâkıa'lara iltifat etmezler.¹¹⁹⁰ Yani onların, imânlarını tekâmül ettirmek için vâkıa'larla desteklenmeye ihtiyaçları yoktur. Bundan dolayı vâkıa'lardan fazla bir beklenti içerisinde değillerdir. İstikamet üzere olanların, kerâmete meyli olmadığı gibi, vâkıa'alara karşı da çok ilgileri yoktur. Çünkü tasavvufta, bu tür şeyler, daha çok mübtedî mürîdlerin başına gelen, çocuklara verilen şekerleme türünden teşvikler olarak görülmüştür. Maneviyât yolunda önemli merhaleler katetmiş müntehî sâliklerin, bu tür teşviklere ihtiyacı yoktur.

¹¹⁸⁷ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 52a. Hâfî, ismini vermediği ama yüksek mertebelere ulaşanlardan birisi olduğunu söylediği bir zâtın özlü şu sözünü nakleder: "صَدُورُ الْأَحْرَارِ قُبُورُ الْأَسْرَارِ" (*Nefsine kul olmaktan kurtulup*) özgür hâle gelenlerin kalbleri, sırların kabirleridir)." Hâfî, *Aynı yer*.

¹¹⁸⁸ Kara, *Karabaş Velî Hayatı, Fikirleri, Risâleleri*, s.344.

¹¹⁸⁹ Yusuf, 12/5.

¹¹⁹⁰ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 52b- 53a.

Gerek yakaza halinde ve gerekse de tam uyku halinde olsun, bir sâlik için gördüğü rüyâlarda çeşitli faydalar vardır. İbnü'l- Arabî de Hâfî gibi, kendi durumunu tayin eden sâlik, manevî haline vâkıf olur, demektedir. Meselâ:

- 1- Artık- eksik, üstünlük derecesini anlar. Şevk durumunu görür.
- 2- Menzil, makâm ve diğer derecelerini anlar.
- 3- Derece kaybını, yüceldiğini-düştüğünü sezer.
- 4- Hakkı- bâtılı sezer.
- 5- Nefsânî, hayvânî ve şeytanî işlere vâkıf olur.
- 6- Duygular yönünden: Duymaya has olan ve kalbe, rûha gelenlerin çeşitlerini de idrâk eder.

Sâlikin, yaşadığı duruma göre, vâkıa'sında gördüklerinin ifade ettiği bir takım mânâları vardır ki; bunlar farklı farklıdır. Meselâ, nefsânî olan kötü hallerden hırs, hased, cimrilik, kin, kibir, öfke, şehvet gibi durumların her biri için, rüyâda, o vasfı taşıyan, karınca, yılan, eşek, maymun v.s. gibi bir hayvan hâsıl olmaktadır.¹¹⁹¹ Dolayısıyla mutasavvıflara göre; rüyâların yorumlanabilmesi için, rüyâda gösterilen misâl âlemine ait şekil ve figürlerin şehâdet âlemindeki karşılıklarının bilinmesi gerekmektedir.¹¹⁹² Rüyâda görülen her hayvan, görenin nefsinde hangi hayvanın sıfatının bulunduğunu gösterir.¹¹⁹³ Hâfî de, sâlikin vâkıa' ve rüyâlarında gördüğü hayvanların her birinin, ifâde ettiği birer anlamı olduğunu düşünmektedir. Yani sâlikin rüyâsında/vâkıa'sında gördüğü hayvanların her biri onun tabiatında hükmeden bazı sıfatlara işâret etmektedir. Sâlikin, kendini bazı kişilerin şeklinde görmesinin sebebi de; onların taşıdıkları sıfatların, tekrar-ı âdet etmeleri sebebiyle ona galip olmasıdır.¹¹⁹⁴ Niyazî-i Mısırî (ö.1105/1694) de, "*Ta'bîrâtü'l-Vâkıât*" adlı eserinde, Hâfî'nin yorumlarına benzer bir şekilde, rüyâda görülen hayvanların ta'bîrlerine değinmiştir. Buna göre, eğer sâlik, rüyâsında gördüğü hayvan karşısında galipse, bu, onun kendisindeki hayvânî sıfatları yendiğini göstermektedir. Tersî durumda ise (hayvan galip geldiğinde ve ona zarar

¹¹⁹¹ İbn Arabî, *Tuhfetü's-Sefere*, ter. A. Akçiçek, Rahmet Yay., İstanbul 1971, ss.82-87. Ayrıca bkz. Yüksel, *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüyâ*, s.177; Kara, *Karabaş Velî Hayatı, Fikirleri, Risâleleri*, s.347.

¹¹⁹² Tatçı, Mustafa-Çeltik, Halil, *Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüyâ Ta'bîrînmeleri*, Akçağ Yay., İstanbul 1995, s.XXVI.

¹¹⁹³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.526.

¹¹⁹⁴ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 61a-63a; Ayasofya, vr. 22ab; Carullah Efendi, vr. 15b; Hüdâyî Efendi, vr. 36b-37a.

verdiğinde); gördüğü hayvanın türüne göre, bir nefsanî sıfatın kendisinde ağır bastığı yorumuna ulaşılır.¹¹⁹⁵ Sâlik, rüyâsında gördüğü hayvanın sıfatlarının, aslında kendi nefsinin taşıdığı özellikler olduğunun farkına varmalıdır. Buna göre, hangi hayvan, nefsin hangi sıfatını sembolize ediyorsa, nefsinden bu kötü sıfatları arındırmalıdır.

Zeynüddîn-i Hâfî'nin eserinde verdiği rüyâ/vâkıa' ta'birlerinden bir kaçını örnek olarak vermek istiyoruz:

Mürîd hamama girip; kirlerini temizlediğini görürse bu, onun kalbini temizleyeceğine delâlet eder.

Gazap kuvvetini, rüyâsında siyah köpek veya ayı sûretinde görür.

Düşkünlüğü (açgözlülüğü), maymun veya alaca köpek sûretinde görür.

Kibri, kaplan sûretinde görür.

Kini, deve sûretinde görür. Şayet deve onu çiğnerse yahut ısırırsa veyahut da ondan korktuğu halde yük vurursa ve deve de ona itaat ederse, nefsinin teslimine ve tarîkat yüklerini götürmeye tahammül etmeye delâlet eder. Eğer o deve, çıplak, kızıl ve gözleri kara olursa ve ona sevimli gelirse bu durum, sâlikin şevkine ve vecdine delâlet eder.

Düşmanlığı, yılan sûretinde görür.

İnsanları dil ile incitmeyi, akrep sûretinde görür.

Huy edinilmesinden nefret edilen tabîî sıfatları, kurbağa veya yeşilkertenkele sûretlerinde görür.¹¹⁹⁶

Hâfî'nin, burada, sadece bir kısmını aldığımız rüyâ ta'birlerinin tamamı “*el-Vasâyâ*” adlı eserinde yer almaktadır.

Hâfî'nin, rüyâ/vâkıa' yorumlama metoduyla, sâliklerin psikolojik durumlarını tahlîl etme uygulamasının benzerlerini, modern psikolojide de görmek mümkündür. Örneğin, psikoloji ve maneviyât arasındaki ulvî boyutu keşfeden psikiyatrist Jung, psikanalitik

¹¹⁹⁵Yılmaz, Kadriye- Çetin, Kamile, “Rüyâlar ve Niyazî-i Mısırî'nin Ta'birâtü'l-Vâkı'ât Adlı Eserinde Rüyâların Dili”, *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 2/4, Fall 2007, s. 1072.

¹¹⁹⁶ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 61a-63a; Ayasofya, vr. 22ab; Carullah Efendi, vr. 15b; Hüdâyî Efendi, vr. 36b-37a.

çalışmalarında rüyâ yorumuna oldukça önem vermiştir. Jung, benliğin, bilinçdışının derinliklerinde yer aldığına ve kendisini baba, oğul, kız evlat, kral, kraliçe, hayvan v.s. figürleriyle ifade ettiğine inanmaktaydı. Bu şekilde bilinçdışının derinliklerine nüfuz etmeyi planlayan Jung, rüyâ ve hayallerinde gördüğü bu figürleri çözümlemeye çalışmıştır.¹¹⁹⁷ Hâfî, rüyâda görülen her figürün, sâlikin benliğinin durumunu anlamak için, iyi bir yöntem olduğunu bilen sûfîlerdendir. Bu açıdan Jung'un da, Hâfî gibi, rüyâ yorumuyla, mürîdlerin benliklerinin inşâsına yardımcı olan, sûfîlerin kullandığı metodlara yakın metodlar kullandığını söyleyebiliriz.

Hâfî, vâkıa'ların sâlikin manevî serüvenindeki ehemmiyetini, yukarıda naklettığımız sözlerinde en anlaşılır şekilde ifâde etmiştir. O, vâkıa ta'birinin önemli bir mesele olduğunu ve uzmanlık istediğini savunmuştur. Özellikle de sâlikin gördüğü vâkıa'yı, herhangi bir rüyâ ta'bircisinin yorumlamasının sakıncalarına değinmiştir. Çünkü sâlikin gördüğü rüyâların çoğu bâtinî mânâlar içermektedir. Muabbirler ise genelde zâhirî yorumlarla meşgul olmaktadır. Yukarıdaki ifâdelerden çıkardığımız diğer sonuçlar ise; vâkıa'ların, sâlikin manevî seyrinde tek belirleyici olmadığı ve vâkıa' görmenin bir üstünlüğe işâret etmediği hususlarıdır. Çünkü vâkıa' da bazen tıpkı kerâmet gibi, mübtedî sâliklere şevklerini artırmak için verilen bir lütuf olabilir. Bu durumda sık sık vâkıa' görmek bir üstünlük vesilesi olarak değil; tam tersine daha bu manevî yolun başlarında bulunulduğunu bir belirtisi olarak anlaşılabilir. Ayrıca sâlik, gördüğü iyi rüyâların gerçekleşmesinin akabinde, psikolojik ifadesiyle benlik şişmesi (ego/self inflation) tehlikesine karşı uyanık olmalıdır.

Hâfî'ye göre; sâlikin, ta'birinde dikkat etmesi gereken rüyâlardan birisi de, Allah (c.)'ın görüldüğü rüyâlar/vâkıalardır. Çünkü bu rüyâlardaki sembol ve sûretlerin mânâsı anlaşılmadığı takdirde tecsîme (antropomorfizme) düşme tehlikesi söz konusudur. Hâfî, (yakaza hâlindeki vâkıa' ve rüyâlarda) Allah'ın çeşitli biçimlerde ve sûretlerde görünebileceğini söyleyerek sâlikleri uyarır. Allah, genç, yaşlı, ağaç, kuş, havadaki bulut, sudaki balık ve bunun gibi değişik perdelerde, farklı sûret ve ayrı şekillerde görülebilir. Ancak bunlar yanıltıcı cisimleştirmelerdir (antropomorfizm). Sâlikin, kesin bir şekilde bilmesi gerekir ki; Allah onların aynısı olan sûretler değildir. Bununla beraber sûret; rûhanî bir nûrdur. Biz onun mâhiyetini sorduğumuz zaman; Allah, onu, bizim için “*rûhul-kudûs*” olarak

¹¹⁹⁷Merter, *Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi*, ss. 34-35. Jung, bu tür figürlerden yola çıkarak arketip kavramına ulaşmıştır. Ona göre bu arketipler, evrensel imgeler ve bireyüstü kavramlardır. Jung, *a.g.e.*, s.36.

isimlendirmiştir. Bu sûret, aynı zamanda, bir örtüdür. Kişi, Allah'ı o örtü içerisinde görür. Yani bu sûret, Allah'ın gösterilmesine bir ayna teşkil etmektedir.¹¹⁹⁸

Hâfî, müteşâbih ifadelerin ne şekilde anlaşılması gerektiği konusunda da önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre; müteşâbih ifadeler üstünde ortaya çıkmış çok şüpheler vardır. Örneğin; inmek, çıkmak, ayakta durmak, oturmak, küçük, büyük, renkler ve varlıklar gibi şeylerin ne ifade hususu net değildir. Yani Allah'ın zâtı, iniyormuş ve çıkıyormuş gibi, bir renkle renkleniyormuş gibi ve örneğin hareket ve sükûnu olan bir varlıktan meydana geliyormuş gibi görünmemesine rağmen biz, “*Kim Allah'ı, semâdan inen bir genç veya ihtiyar sûretinde görürse*” şeklinde ifadelerde bulunuruz. Hâfî'ye göre; aslında görülen bu sıfatlar, bir sûrettir ve kişi, onu Rûh-u Kudüs'ün aynasında görmektedir. O, rûhânî ve özel bir nûrdur.¹¹⁹⁹ Bu durum, kendini aynada gören kişinin durumuna benzer. Asıl olan, aynada gören kişiye gösterilenin benzeridir. Görende bir şüphe yok. Kesinlikle ayna, sanki sen aynadaymışsın gibi, sana kendini gösterir. Ama sen gerçekte aynada değilsindir. Yani sen, aynanın görüntüsündeki senin aynısı değilsin. Şayet aynayı sağ-sola, yukarı ve aşağıya doğru eğsen, konumun tek bir halde sâbit olmasına rağmen, sen kendini yukarı çıkıyor, aşağı iniyor ve sağa ve sola gidiyor gibi görürsün. Ama aslında sen, kesinlikle hareket etmedin; bu farklılık ise aynanın görüntüsünden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde bizim de buna benzer çeşitlilik içerisinde, Allah'ı farklı sûretlerde görmemiz de, *Rûhu'l-kudüs* aynasının görüntüsündeki farklılıklardan kaynaklanır. Rûhu'l-kudüsün uzunluk, en, renk, hareketler ve sükûnetlerinin oluşumundaki çeşitlilikler de, Allah'ın istediği gibi, farklılık gösterir.¹²⁰⁰ Demek ki; bütün bu sûretler, Allah'ı teşbîh üzere vâsfeden kemâl sıfatlarına birer ayna olmaktadır. Sâlik, bu aynada Yaratıcı'sından bazı mesajlar almaktadır. Yani sâlikin rüyâ/vâkıa'sında gördüğü de bizâtihi Allah değildir. Çünkü Allah görülenlerden hiçbir şeye benzemez. Ancak bu görülenlerin Allah'tan bağımsız sûretler olduğunu söylemekte imkânsız olmaktadır. Allah, bu sûretler vasıtasıyla kulun algı düzeyine inmekte ve onu aydınlatıp yönlendirmektedir. Yani Hâfî'ye göre, Allah'ın farklı sûretlerde görülmesinin bir sebebi de; Allah'ın kuluna işaretle vereceği bir mesajı hikâyeye etmesidir. Örneğin; sâlikin O (c.)'nu gülüyor görmesi; Allah Teâlâ'nın ondan râzı olduğuna işaret eder. Şayet O (c.)'nun gülmesi, O (c.)'nin hoşlanmadığı bir gülme veya küstahlık ve ahmaklığından kaynaklanan, onun garip karşıladığı bir gülme veya da kuluna kızdığı bir gülme olursa; bu, Allah'ın, onu terbiye etmek

¹¹⁹⁸ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 21a-b.

¹¹⁹⁹ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 21b.

¹²⁰⁰ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 21b, 22a.

istediği anlamına gelir. Bu durumda o kişinin, Allah'ın râzı olmadığı kötü amelinden dolayı tevbe etmesi gerekir. Ayrıca o, Allah'ın azabına ve muâhazesine karşı uyanık olmalı ve bundan sakınmalıdır. Çünkü gülmek ve ona benzer durumlar birer sıfattır. Hâfî, bu sûret ve hâllerden bahsetmedeki amacını, bunların Allah'ın örtüsü olduklarını öğretmek olarak açıklamaktadır. Allah'ın, bu sûretlerde görünmesinin sebebi de; kuluna, bir takım işaretler vasıtasıyla ma'rifetleri öğretmek için, hikâye etme şeklinde bir gönderimde bulunmasıdır.¹²⁰¹

Sonuçta; rüyâlar, sembolik birer anlama sahiptir. Rüyâ tasavvufta, rüyâyı gören/verici (sâlik) için bir semboldür. Yorumlayan/alıcı (mürşîd) için ise bir işaret olarak düşünülmelidir. Yorumlayan, bu rüyâ işareti ile görenin manevî çizgisini çözer. Bu sebepten rüyâlar, şeyhlerin mürîdlerini tanımasına ve onları yönlendirmesine yardımcı olan, hassas bilgi edinme yöntemleri olarak görülmüştür. Mürşîd, sâlikin gördüğü rüyâyı, doğru yorumladığı takdirde, onun seyr ü sülûkte bulunduğu maneviyât derecesini doğru tespit edebilmektedir. Ayrıca sâlikin, her türlü sıkıntı ve bu sıkıntıların çıkış noktalarına bu rüyâ yorumları neticesinde ulaşabilmekte ve doğru müdâheleyi gerçekleştirme imkânı bulmaktadır. Dün olduğu gibi bu gün de, insan rûhuna yönelik en önemli yaklaşımlardan olan rüyâ yorumlamalarının, uzmanları tarafından gerçekleştirildiği takdirde, kişi ve toplumların rûh sağlığı açısından önemli katkılar sağlayacağına inanmaktayız.

E- İLİM VE MA'RİFET KAVRAMLARI

a- İlim

Anlamak, bilmek,¹²⁰² yakînen tasdik etmek,¹²⁰³ bir şeyi hakîkatiyle idrâk etmek,¹²⁰⁴ mânâlarına gelen ilim, cehâletin zıddıdır.¹²⁰⁵

'İhyâ'da, ilmin öncesinin susmak, daha sonra, sırasıyla, dinlemek, ezberlemek, amel etmek ve neşretmek olduğu vurgulanmaktadır.¹²⁰⁶

¹²⁰¹ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 22a-b.

¹²⁰² Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, c.IV, s.410; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, c.II, s.624.

¹²⁰³ Firuzâbâdî, Mecdüddin, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, yay. Matbaa-i Saadet, Mısır 1332, c.IV, s.153; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn*, c.II, s.1055.

¹²⁰⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 1037.

¹²⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arâb*, c.XII, s.416.

¹²⁰⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c.I, s.11.

Sûfiler ilmi üç kısımda değerlendirmiştir. Bunlardan ilme'l-yakîn olanı, burhan yoluyla elde edilir. Ayne'l-yakîn, keşf yoluyla; hakke'l-yakîn ise müşâhede yoluyla elde edilen yakîndir. Öyle ise ilme'l-yakîn; akıl sahiplerine, ayne'l-yakîn; ilim sahiplerine, hakke'l-yakîn ise; ma'rifet sahiplerine aittir.¹²⁰⁷ Hâfî, Cüneyd-i Bağdadî (ö.297/909)'nin ilmi iki kategoride ele aldığını nakletmektedir. Buna göre birincisi ubûdiyyet ilmi, diğeri ise rubûbiyyet ilmidir. Geri kalan ise nefsin hevesinden ibarettir.¹²⁰⁸

Hâfî'ye göre, ilim edinmeyle ilgili olarak iki husus tavsiye edilmiştir: Bunlardan birincisi; ulemâ ve şer'at ilmini bilen bilginlerle oturup kalkmak ve onların sözleriyle kalblerin ve nefslerin terbiye edilmesi; ikincisi ise câhil ve bilmezlerden, onların söz ve hallerinden uzak durmaktır.¹²⁰⁹

Yukarıdaki ifadelerde, ilim öğrenme hususunda çevrenin etkisi vurgulanmaktadır. İnsan, âlim ve hikmetli insanlarla beraber olmaya gayret ederse, manevî gelişimi için önemli bir adım atmış olacaktır. Çünkü gerçek ilim sahiplerinin her söz ve davranışı erdem ve faziletlerle doludur. Aynı zamanda onlar, kişisel çıkarları için değil, Allah rızâsı ve toplum menfaati için hizmet ederler. Bu kişilerle yakınlık kurmak, onlardaki ilmî faziletlerin örnek alınması adına gerekli bir davranıştır. Ayrıca manevî tekâmülün ve ilmî yeterliliğin oluşmasında, âlimlerle beraber olmak ne kadar gerekli ise, câhillerden ve onların olumsuz söz ve davranışların uzak durmak da o kadar gerekli görülmektedir. Câhillerle beraber olmak, kişiye ilmî anlamda bir şey kazandırmadığı gibi, cehâletin olumsuz etkilerinden zarar görmek de söz konusudur.

Tasavvufta, ilmin amelle bütünleşmesine çok önem verilmiştir. Buna göre az ilimle çok iş yapmak mümkün görülmüştür.¹²¹⁰ Hâfî'ye göre de, ilmin az bir miktarıyla amel edildiği zaman çoğu tahsîl olunur.¹²¹¹

Hâfî, Şeyh Hamdun (ö.271/884)'un '*Ulemâ ve bilginler kimdir?*' sorusuna, ulemânın, ilimleriyle amel eden; kendilerinden önceki sâlihlere uyan ve bildiklerini dini için

¹²⁰⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 52. İlim bir başka açıdan da ikiye ayrılmıştır: Birincisi; kazanmakla elde edilen ilim. Buna *kesbî ilim* denir. İkincisi de, *vehbî ilim*dir. Allah bunu kulunun kalbine atar. Buna ma'rifet denir. Vehbî ilime *ledünnî ilim* de denir. Bu ilim, vahiy olursa nebîlere mahsus olur; şayet ilhâm olursa hem enbiyâ hem de evliyâyâ mahsus olur. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.305.

¹²⁰⁸ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 8a; Ayasofya, vr. 3b; Carullah Efendi, vr. 2b; Hüdâyî Efendi, vr.5a.

¹²⁰⁹ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 17a-b.

¹²¹⁰ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.89.

¹²¹¹ Hâfî, *Reyhânû'l-Kulûb*, vr. 14a.

yerine getiren insanlar olduğu, şeklinde bir cevap verdiğini nakleder.¹²¹² Yani ilim tahsîlinden asıl amaç; teorinin pratiğe dökülmesidir. Yaşanmayan ilim gerçek anlamda ilim olarak telakkî edilemez. Yoksa ilim, yarın hesap gününde vebâl olur.

Yüce Allah, ilim hakkında, **“Kendilerine zararı olan ve faydası olmayan şeyleri biliyorlar.”**¹²¹³ buyurarak insanları, zararlı ve faydasız ilim elde etmekle uğraşmaktan sakındırmıştır. Hâfî de, bu âyeti yorumlarken, gereksiz ve fazla ilmin, kişinin akranlarına karşı böbürlenmesine ve Sultana karşı yaklaşmasına yol açabileceğini söylemektedir.¹²¹⁴

İfâde edilen bu düşünceler, Hâfî'nin ilime ve ilim adamlarına karşı olduğu zannını oluşturmamalıdır. Çünkü onun karşı çıktığı ilim; gereksiz ve sahibine zarar veren ilimdir. O, ayrıca bu düşüncesiyle ilim-amel-inanç üçlüsündeki muvâzenenin korunmasını tavsiye etmektedir.

İslâm'da ilim, Allah rızâsını kazanmak ve amel etmek için öğrenilir. Nitekim Hz. Peygamber (s.)'in, şu hadîslerde yer alan duaları, ilim-amel ilişkisini en iyi şekilde ifade etmektedir: **“Allah'ım, bana öğrettiklerinle beni faydalandır; bana fayda sağlayacak ilim öğret, ilmimi artır.”**¹²¹⁵ ve **“Faydasız ilimden Allah'a sığınırım!”**¹²¹⁶ Burada geçen, faydasız ilim, bildiğiyle amel edilmeyen¹²¹⁷, başkasına öğretilmeyen, sahibinin durumunu ve davranışlarını düzeltmeyen ve dinin öğrenilmesini câiz görmediği ilim olarak yorumlanabilir. Tasavvufun temel kaynaklarından **“İhyâ”**da, ilim edinirken riâyet edilecek usûller açıklanırken, ilmi öğrendikten sonra, bildiklerini tatbîk etmenin gereği vurgulanmıştır.¹²¹⁸ Aynı şekilde **“Lüma”**da da, Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857)'nin, **“Dünyada en değerli kişi,**

¹²¹² Hâfî, *Hâşiye*, vr.4b.

¹²¹³ Bakara, 2/102.

¹²¹⁴ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 20b; Ayasofya, vr. 7b; Carullah Efendi, vr. 6a; Hüdâyî Efendi, vr.12a.

¹²¹⁵ Tirmizî, *Deavât* 128. Şu hadîsde de, faydasız ilim edinmenin zararları vurgulanmaktadır: **“Allah'ım! Fayda vermeyen ilimden, kabul edilmeyen duadan, korkmayan kalbden ve doymayan nefsten Sana sığınırım.”** Tirmizî, *Kitabu'd-Deavât* 68.

¹²¹⁶ Tirmizî, *Deavât* 68.

¹²¹⁷ **“Tenbîhu'l-Gâfilîn”** adlı eserin **“İlimle Amel”** bölümünde, Ebû Derdâ'ya ait olduğu söylenen şu ifadeler, ilmin hayata tatbikinin önemini ifade etmesi açısından, kayda değerdir: Ebû Derdâ konuyla ilgili şunları söyler: **“Ben kıyamet günü “Ya Üveymir, ne öğrendin?” denilmesinden korkmuyorum. Asıl korktuğum, “Ya Üveymir! Bildiğinle ne amel işledin, denmesidir.”** Ancak ilmiyle âmil olanların da aldanabileceğine dikkat çekilmektedir. Bu duruma düşmemek için tavsiye edilen çözüm ise; ihlâs sahibi âlimlerden olmaktır. Semerkandî, Ebu'l-Leys, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânü'l-Ârifîn*, Bedir Yay., İstanbul 1975, ss. 462-463.

¹²¹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c.I, s.55.

*ilmiyle amel eden âlimdir...*¹²¹⁹ şeklindeki sözü yer almaktadır. Bütün bu söylenenlerden yola çıkarak; genel olarak İslâm’da, özel olarak da tasavvufta, amele dönüşen ilim övülürken, amel edilmeyen ve tatbik edilmeyen ilmin, sâhibine faydası olmayacağı sonucuna ulaşabiliriz.

Hâfî’ye göre, dört şey dinin yok olmasına ve insanın kalbinin zulmet içinde kalmasına neden olmaktadır. İlimle alakalı dikkat edilmesi gereken bu dört unsur şunlardır:

- 1- Bildiğiyle amel etmemek,
- 2- Bilmediğiyle amel etmek,
- 3- Bilmediğini öğrenmemek,
- 4- Halkı öğrenmekten ve ilim tahsîlinden men etmek.¹²²⁰

Bu unsurlara riâyet etmemek, kişiyi, yukarıda naklettiğimiz hadîste geçen “*faydasız ilim*”le iştigal etme konumuna düşürecektir. Bu durum, öğrenilen ilimlerin boşa çıkması anlamına gelir. Kanaatimizce, gerçekte bilmek; davranışa geçirmek ve içselleştirmektir. Ancak içselleştirilen bilgi, insana katkı sağlayacaktır. Aksi halde kişinin kendi özünden uzaklaşmasına ve bağının kopuşuna işaret eder. Ayrıca insanlar bildikçe varoluşun asıl anlamına ulaşırlar. Artık bu bilişle, kendi özünün farkında olmak ve bilerek eylemde bulunmak söz konusudur. Kendi özünün farkında olmak ise, kişinin kendisiyle, çevresiyle, tüm evrenle ve Yaratıcı’la bağına işaret eder.¹²²¹

Hâfî, faydasız ilimle uğraşmamak gerektiği konusunda mürîdlerini uyarmaktadır. Çünkü ona göre, hakîkate ulaşmak amacıyla tarîkata giren bazı kişiler, Allah’ın kelâmından ve Resûlullah (s.)’ın hadîslerinden mânâlar çıkaracak kadar ıstılahlar tahsil etmelerine rağmen, Allah’ın zikriyle, murâkabesiyle ve Allah’tan başkasından yüz çevirmekle meşgul olmayı ihmâl etmektedirler. Onlar, şaşılacak bir hâldedirler. Çünkü eğer öyle birisi, kalbini ledünnî ilimlerin sularına daldırmaya gayret göstermek için bin yıl yaşasa ve bu bin yılını ıstılahların tedrîs ve tasnîfiyle geçirecek olsa, ledünnî ilmin kokusunu bile duyamayacak, nûrlarından ve âsârından bir pırıltı bile müşâhede edemeyecektir.¹²²² İmam Rabbânî’ye göre, ulemânın dünya sevgisi, ona karşı istekli olmaları, güzel yüzlerinde siyah bir lekedir. Bu gibi âlimlerden her ne kadar halka fayda olsa da, onların bilgisi, kendileri için menfaat getirmez. Her ne kadar, İslâm dininin takviyesi, şerîatin teyidi bunlara bağlı ise de, bu duruma itibar

¹²¹⁹ Serrâc, *Lüma*’, ss. 240-241.

¹²²⁰ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 19a.

¹²²¹ Özdoğan, *Mutluluğu Seçiyorum*, s.23.

¹²²² Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 7b- 8a.

yoktur. Çünkü bu teyid ve takviye fücûr ve fütûr ehlinden de gelebilir. Onun öğrendiği ilim, halka fayda verse de, kendisine faydası yoktur. Bilakis zararı söz konusudur. Çünkü bu tür âlimler, Allah katında çok değerli olan ilmi, mal, şöhret, dost gibi, bu düşük dünyanın geçici şeylerini toplamaya alet etmişlerdir.¹²²³ İlim, bazen sahibi için, böbürlenme aracı olabilmektedir. Özellikle de ilmiyle akranlarına karşı münâzaraya kalkışan kişi, karşısındakine üstünlük sağlama uğruna kibre ve gurura kapılabilmektedir.¹²²⁴ Hâfî, sâliklerini bu duruma düşmekten şiddetle sakındırmaktadır. Ona göre; sâlikin, kalbini himmetine yoğunlaştırabilmesi, kendine ilham edileni öğrenebilmesi ve öğrendiğiyle amel edebilmesi için şehvet menzillerinden kaçması ve gaflete düşeceği durumları terk etmesi gerekir. Ayrıca onun, mâlâyânîden kaçarak gurura düşecek yerlerde durmaması gerekir. Böylece ilâhî ilhamları ve özel nebevî bilgileri alabilmek için sadrı inşirah etmiş ve sırrı inkişaf etmiş olur.¹²²⁵ Demek ki; âlimlerin bildiklerini hayata geçirememeleri, onların içerisinde bulunduğu manevî atmosferle yakından alakalıdır. Yani bir âlim, şehvî isteklerine göre yaşamaya başlayınca, ister istemez gaflet perdesinin altına girecek ve ilmin gereği olan davranışları sergileyemeyecektir. Ayrıca bu gaflet perdesinden ötürü, ilâhî ve nebevî feyzlere karşı kapalı hale gelecektir. Maalesef günümüzde de, bazı âlimlerin, okuduklarını yaşamadıkları gözlemlenmektedir. Bu âlimler, sahip oldukları ilimlerin güzelliğini kabul ve tavsiye ettikleri halde, bu ilimleri hayata geçirme konusunda pasif kalmaktadırlar. Bu noktada, “...**İnsanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz?...**”¹²²⁶ âyetini tekrar hatırlatmakta fayda görüyoruz.

Hucvirî (ö.470/1077) de, Hâfî’nin ilimle ilgili görüşlerini desteklemektedir. Çünkü gaflet içinde bulunan âlimler, dünyayı gönüllerinin kıblesi haline getirmişler ve şer’iyyatın kolay tarafını tercih etmişlerdir. Bunlar, sultanlara tapınmayı ellerine geçirmişler, padişahların çevrelerini tapınma yeri edinmişlerdir. Halbuki ilim, bir sıfattır, ona sahip olandan her çeşit cehâlet yok olup gider.¹²²⁷

¹²²³ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, c.I, ss. 49-50 (33. Mektup).

¹²²⁴ Münâzarada geride kalan âlim, kendini öne geçirmek için kibre kapılmakta ve buna mazeret olarak da “İlmin şererfini korumak istiyorum. Esasen mü’min, kendini zillate düşürmekten men edilmiştir” gibi sözler söylemeye başlayacaktır. Gazâlî, *İhyâ*, c.I, ss. 45-46.

¹²²⁵ Hâfî, *Hâşiye*, vr.4b.

¹²²⁶ Bakara, 2/44.

¹²²⁷ Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, (İstanbul 1982), s.97.

Hâfî'ye göre; sûfîlerin ilimlerinin kaynağı, peygamberin getirdiklerini, kişinin kendinde ortaya çıkarması/gerçekleştirmesi ve onunla amel etmesidir.¹²²⁸

Sülûk ehli olanların, itikatlarını sahîh kılacak ve ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebine uygun ilim tahsîl etmeleri üzerlerine vâcibdir. Böylece sâliklerin, elde edilen bu ilimle, bid'at ehlinin şüphelerinden korunmaları mümkün olabilecektir.¹²²⁹ Aynı şekilde sâlih bir insanın amellerinin sahîh olması için tertemiz olan şerîata uygun ilim tahsilinde bulunması gerekmektedir. Hâfî, elde edilen bu ilmin dört hak mezhebe birden uygunluğunu da, mümkün olduğu sürece gerekli görmektedir.¹²³⁰ Hâfî'nin bütün mezhepleri kucaklayan bu düşüncesini, dinin tüm yönleriyle eksiksiz yaşanması konusundaki hassasiyetinin bir ürünü olarak görebiliriz.

Demek ki, ilimsiz bir sûfînin seyr u sülûkde yol alması mümkün değildir. Hâfî'ye göre, ilimsiz sûfî şeytanın maskarası olur ve dolayısıyla da onların adı gerçek mânâ ehli arasında yer almaz.¹²³¹ “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” sözünün mânâsı da, budur. Ebû Tâlib Mekkî de, ilimsiz mürîdlik yoluna girişmenin sakıncaları konusunda önemli uyarılarda bulunmuştur. Ona göre, mürîdlik yoluna başlarken hadîs, eser, usûl ve sünneti öğrenip bunların ardından ibadet ve zühde dalarsanız sûfîlik yolunda ilerleyip ârif bir sûfî olursunuz. Böyle yapmayıp da önce ibadet, takvâ ve hâl ile meşgul olursanız, hadîs ve usûl ilmine bakmazsanız ve işin sonunda ilim sahibi olmadığınız için ya şatahât ehlinden biri, ya da hata ehlinden biri olup çıkarsınız.¹²³²

Ancak bir sâlik, inancını sahîh kılacak ve de amellerini düzelterek kadar ilim tahsil etmişse daha fazlasıyla uğraşmasına gerek yoktur. Çünkü onun için en güzeli ve evlâ olanı; ibâdetleriyle meşgul olması, zikre ve Kur'ân okumaya devam etmesidir. Böylesi onun için daha faydalı, sevap açısından getirisi çok olan ve kul ile Allah arasındaki perdeyi de daha çok kaldıran bir davranıştır.¹²³³ İslâm âlimleri tarafından, ilimlerin bir kısmı farz-ı ayn olarak görülürken bazısı da farz-ı kifâye diye adlandırılmıştır. Farz-ı ayn olan ilmi, her müslümanın belli bir oranda edinmesi zorunlu görülmüştür. Çünkü bu ilim olmadan dinî yaşantı için

¹²²⁸ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 17b.

¹²²⁹ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 7a; Ayasofya, vr. 3a; Carullah Efendi, vr. 2b; Hüdâyî Efendi, vr. 4b.

¹²³⁰ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 7a; Ayasofya, vr. 3a; Carullah Efendi, vr. 2b; Hüdâyî Efendi, vr. 4b.

¹²³¹ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 15b.

¹²³² Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.I, s.185.

¹²³³ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 7b.

gerekli donanıma sahip olunamaz. Farz-ı kifâye olan ilmi ise, sadece ilgili kişilerin öğrenmesi yeterli görülmüştür.¹²³⁴ Özetle; hâl ve davranışlarını düzeltecek kadar farz-ı ayn olan ilmi öğrenen sâlikin, kulluğunun gereği olan ibâdet ve taâtla uğraşması, kendisi açısından daha faydalı ve uygun görülmektedir. Çünkü bu şekilde davranmak; kulun Allah katındaki makâmının yükselmesi ve amellerinin faydalı hâle gelmesi için daha doğrudur. Fakat Hâfî, ilim ehli olan sâlikleri bunun dışında bırakarak, onların ilim tadrîsine devam etmeleri gerektiğini söylemiştir.¹²³⁵

Tasavvufta bâtınî ilme de özel bir önem verilmiştir. Bununla beraber Hâfî'nin de Ebû Said el-Harraz (ö.277/890)'dan naklettiği gibi; zâhirî ilimlerle ters düşen her bâtınî ilim, bâtıldır. Kim bu bâtınî aşamaları kat' etmek iddiasında ise ve hâli de Kur'ân ve sünnete aykırı bulunuyorsa, bütün bu yaptıkları bâtıl demektir.¹²³⁶ Hâfî gibi, Kur'ân ve sünnete bağlılıkta aşırı titiz olan birçok mutasavvıf, bâtının zâhire uyumunu gerekli görmüşlerdir. Bâtın, zâhire uymuyorsa kabul etmemişlerdir. Çünkü zâhir ve bâtın, farklı şeyler değildir. Sadece aynı hakîkatın iç ve dıştaki değişik yansımalarıdır.

Hâfî, İbrahim er-Rakkî (ö.320/932)'den ilimde edebi gözetmenin önemiyle ilgili naklettiği bir sözünde; ilmin edeblerini yerine getirmek gerektiği; yani şer'at ilmindeki gerekliliklerin yapılması ve bunda sabitkadem olunması gerektiği, ifade edilir. Çünkü ancak böyle davrananlar, makâm sahibi ve ma'rifet ehli olabilir ve Hakk tarafından kabul görebilir.¹²³⁷

Hâfî, ilim öğrenirken sâlikin dikkat etmesi gereken edeb kurallarını şöyle özetlemektedir:

1. Niyet hâlis olmalı,
2. Talebeler, itirazlardan uzak durmalı,
3. Talebelerin, hocalarına karşı edeblerini korumaları gerekir.

İlim öğrenirken edebi muhâfaza etmek, kişiyi olgunlaştırmaktadır. İlk dönem âlimleri, bu minvâl üzere hareket etmiştir. Örneğin; talebe, hocasının karşısında otururken,

¹²³⁴ Farz-ı ayn ve kifâye olan ilimlerin içeriği ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c.I, ss. 13-23.

¹²³⁵ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 8a; Ayasofya, vr. 3b; Carullah Efendi, vr. 2b; Hüdâyî Efendi, vr.5a.

¹²³⁶ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 22b; *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 37a.

¹²³⁷ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 26a-b.

kendini Allah Resûlü (s.)’nün ve sahabelerinin meclisindeymiş gibi düşünmeli; buna göre hocasına hürmet etmeli ve çirkin davranışlarıyla hocasıyla münakaşaya girmekten kaçınmalıdır.¹²³⁸ Hâfî, kendi zamanının bazı fâkihlerini bir takım davranışlarından dolayı eleştirmektedir. Çünkü onlar, “*lime lime*” (*niçin niçin*) diyerek ilmi zâyî etmektedirler. Yani onlarla bir mesele üzerine konuşulduğu zaman, bildikleri sadece iki sözdür: Bunlardan birisi, ‘*lime lime*’ deyip delil talep etmek; diğeri ise ‘*lâ nüsellimü*’ (*kabul etmiyoruz*) deyip, inkâr etmektedir.¹²³⁹

Hâfî, ilim öğrenmede kişinin ‘*vâiye*’ (dikkatli/şuurlu) olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bununla ilgili olarak Allah Rasûlü (s.) ile Hz. Ali (ö.40/660) arasında geçen, şu olayı nakleder: Allah Rasûlü (s.) Hz. Ali (r.a.)’ye ‘*Kulaklarına dikkat et yâ Ali*’ buyurur. Kulaklardan kastın ne olduğunun sorulması üzerine ise, Allah Rasûlü’nün ‘*Diğer kulakların, yani sırlarının açıldığı, kalblerin kulakları*’ şeklinde cevap verir.¹²⁴⁰ Sûfiler, hakkı can kulağıyla duyup anlamının melekût (sır) âlemlerinin kapısını açtığını, bu durumun da ilâhî haşyet ve manevî iştiyaka sebep olup nûrânî bereketler yağdırdığını müşâhede etmişlerdir.¹²⁴¹

Hâfî, yine ilimle ilgili olarak “*Ben (s.) ilmin şehriyim, Ali (r.a) de kapısıdır*”¹²⁴² hadîsi ile Hz. Ömer (r.a.)’e ait olan “*Ali olmasaydı; Ömer helâk olurdu*”¹²⁴³ sözünü hatırlatır.¹²⁴⁴

¹²³⁸ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 21a; Ayasofya, vr. 8a; Carullah Efendi, vr. 6a; Hüdâyî Efendi, vr. 12a. Hâfî, bununla ilgili bir tecrübesini şu şekilde özetlemektedir: “*Biz kesinlikle gördük ki, çoğu yetenekli öğrenciler, hocalarına yeterince hürmet etmeyip tartışılar. Akranlarına karşı kibirle övündüler; gösteriş yaptılar da, sonunda ilimde geri kaldılar; faydasını göremediler. Bilakis, ilimden uzaklaşıp aşağılık oldular.*” Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 21b; Ayasofya vr. 8a; Carullah Efendi, vr. 6b; Hüdâyî Efendi, vr. 12b. Demek ki; ilmin bereketi için edeblere riâyet etmek gerekmektedir.

¹²³⁹ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 22a; Ayasofya, vr. 8b; Carullah Efendi, vr. 6b; Hüdâyî Efendi, vr. 12b.

¹²⁴⁰ Hâfî, *Hâşiye*, vr. 5a. Bu olay, “*Avâri*”te şu şekilde geçmektedir: “*Anlayışlı kulaklar duyup anlasın diye.*” âyeti nâzil olunca, Allah Resûlü (s.), Hz. Ali (r.a.)’ye: “*Yâ Ali! Yüce Allah’tan, senin kulaklarını, o duyup anlayan kulaklardan yapmasını istedim.*” (Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân*, Beyrut 1988, cüz: 29, 55; İbnu Kesîr, *Tefsiru Kur’ânî’l-Azîm*, Kâhire trz., c.VIII, s. 238; Suyûtî, Abdurrahmân Celâlüddin, *ed-Dürri’l-Mensûr*, Beyrut 1993, c.VIII, s.267) buyurur. Hz. Ali (r.a.) bu duadan sonra duyduğu hiçbir şeyi unutmadığını söylemiştir. Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.I, s.7.

¹²⁴¹ Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.I, s. 6.

¹²⁴² Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. I, ss. 184,185. Bu hadisi, Hakim, *Müstederek*’te; Taberânî, *el-Kebîr*’de zikretmektedir. *el- Cami’us-Sağir*, 1/415; *Sevaik’ul Muhrika*, 73; *Tehzib’ut-Tehzib*, 6/320; *Müstedrek-i Hâkim* 3/126.

¹²⁴³ Münâvî, Muhammed Abdurrauf, *Feyzü’l-Kadir*, el-Mektebetü’t-Ticariyyeti’l-Kübrâ, Mısır -1356, 1. baskı, c. IV, s. 357; *Sünen-i Kübra*, c.V, s.442; *Dürri’l Mansur*, c.I, s.288; *İstîâb* c. III, s.39; Harizmî, *Menâkıb*, s.48; İbnü’l-Cevzî, *Tezkiretü’s-Sıbt*, s.87; *Menakıb-ı Harezmi*, s.60.

¹²⁴⁴ Hâfî, *Haşiye*, vr.5a.

Yukarıda nakledilen hadîsler; Hz. Ali (r.a.)’nin ilimde ulaşmış olduğu önemli mertebeyi göstermekle beraber, O (r.a.)’nın bu ilme nasıl ulaştığının da ipuçlarını vermektedir. Hâfî’nin, bu hadîslerle Hz. Ali (r.a.)’yi, sadece ahlâkî konularda değil, ilmî meselelerde de, mürîdlerine prototip olarak sunmak istediği anlaşılmaktadır. Ancak Hz. Peygamber (s.)’in Hz. Ali (r.a.)’yi ‘kulaklarına dikkat’ diye uyardığı gibi; o da, mürîdlerini uyarmakta ve onlardan bu konuda şuurlu hareket etmelerini istemektedir. Yani **“Bir de hiç bilmediğin bir şeyin ardınca gitme; çünkü kulak, göz, gönül; bunların her biri ondan sorumludur.”**¹²⁴⁵ âyetinin bir gereği olarak; ilim adına duyduklarından, kendisine gerekli olanları muhâfaza eden sâlik, kendisini ilgilendirmeyen sözlerden de da kulağını uzak tutmalıdır.

Eğitim psikolojisi açısından “dikkat” ve “güdüleme” kavramları, etkili ve kalıcı öğrenmenin gerçekleşmesi açısından özel bir öneme sahiptir. Öğrenmenin iyi olması için, öğrencinin, bilincini, öğreneceği konu üzerinde toplaması gerekmektedir. Öğrenci, çevresinde bulunan ve dikkatini dağıtacak uyaranlar karşısında, seçici davranarak, sadece kendisi için gerekli olanı ayırmalıdır. Ancak o zaman dikkatini toplama başarısını elde edebilir ve verimli bir öğrenme gerçekleştirebilir. Aslında dikkat, seçici bir filtre ve süzgeç olarak işlev görmektedir. Duyusal bir mekanizmayla kaydedilen mesajın, kısa süreli belleğe oradan da uzun süreli belleğe aktarılıp aktarılmayacağı, dikkat sürecinin işleyişine bağlıdır.¹²⁴⁶ Demek ki; dikkatin toplanması ve yönlendirilmesi büyük oranda kişinin kontrolündedir. Hâfî de, yukarıda naklettiğimiz ifadelerinde, talebelerin, duyusal mekanizmalarına gelen uyarıcılara karşı dikkatli ve şuurlu bir tepkide bulunmasının gereğini ortaya koymaktadır.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak; Hâfî gibi âlim ve mutasavvıfların, ilmin kendisi kadar, edeblerine de oldukça önem verdikleri görülmektedir. Çünkü onlara göre; âdâbıyla tahsîl edilmeyen veya uygulanmayan ilmin, ne kişiye ne de başkasına faydası vardır. Ayrıca onlar için, ilim tahsîlinde önemli olan sadece bilmek değil; bildikleri ile yaşamaya çalışmaktır. Bunun yanında, ilim tahsîlinde seçici davranmak, ömrünü verimli bir şekilde geçirmek isteyen herkes için lüzumludur. Çünkü ömür sınırlı iken; öğrenilecek bilgiler ise sınırsızdır. Sâlik, bu bilgiler içerisinde, alakalı ve sorumlu olduğu hususlarda kendisini yetiştirmelidir. Ancak ilgi alanı ve sorumluluk çerçevesi ne olursa olsun her sâlik, kendisini bid’at ve hurâfelerden koruyacak ve doğru bir inanca sahip olmasını sağlayacak kadar, ehl-i

¹²⁴⁵ İsrâ, 17/36.

¹²⁴⁶ Bacanlı, Hasan, *Gelişim ve Öğrenme*, Nobel Yay., Ankara 2004, s.153; Aydın, Ayhan, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, Alfa Yay., İstanbul 2001, ss. 139, 143.

sünnet ve'l-cemâat mezhebi üzerine ilim tahsîli yapmak zorundadır. Bu tahsîl sürecinde, ilmiyle âmil ulemânın yanında bulunmak ve cehâletiyle zarar veren câhillerden uzak durmak, sâlikin dikkat etmesi gereken hususların başında gelmektedir. Yani sâlik, bir taraftan ilmi ve davranışlarıyla örnek olan âlimlerin sözleriyle nefsinı terbiye edip kalbini nurlandırırken, öbür taraftan da câhillerin, çevrelerine zarar veren söz ve davranışlarından uzak kalarak, kendisini muhafaza etmiş olur.

b- Ma'rifet

Ma'rifet, bir şeyi tefekkür ederek, etkisinin ve sonucunun üzerinde düşünerek idrâk etmek, demektir. Bu bakımdan “*ilim*” sözcüğünden daha özel anlamlıdır.¹²⁴⁷ Ayrıca lügatte, sezgi, iç tecrübe, anlama, kavrama, bilme, sağlam görüş, hakîkate vâkıf olma, görüp yaşayıp tadarak elde edilen bilgi olarak da tarif edilir.¹²⁴⁸

Ma'rifet de bir tür bilgi olsa da ilimden ayrıldığı yönleri vardır. Örneğin; eşyanın zâhiri ile ilgili bilgilere ilim denilirken; bâtını ve iç yüzünü keşf etmek suretiyle elde edilen bilgilere de ma'rifet, denilmiştir.¹²⁴⁹ Ayrıca ma'rifet, ilim gibi çalışma ve gayretle elde edilen bir bilgi değildir; ilhama ve mevhıbe-i ilâhiyyeye dayalıdır.¹²⁵⁰ Ona ancak ibâdet ve taatlerdeki ihlâs ve takvâ ile, riyâzet ve nefsi tezkiye ile nâil olunur.¹²⁵¹

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.273/886)'ye göre ma'rifet; Kitap ve sünnetten çıkan ilimlerin bütünüdür.¹²⁵² Hâfî'nin ondan yaptığı bir rivâyette; ma'rifetin asıl dayanakları ve usûlleri, yedi madde olarak şu şekilde açıklamaktadır:

- 1- Kur'ân'a dayanma ve ondan buyruk alma,
- 2- Sünnete iktidâ etme; yani peygamberin söz, amel, ibâdet, inanış ve âdetlerini takip etme,¹²⁵³

¹²⁴⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 998.

¹²⁴⁸ Cevherî, *Sıhâh*, c.IV, s.1400 vd.

¹²⁴⁹ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 40.

¹²⁵⁰ Cevdet, Naci Hüseyin, *el-Ma'rifetü's-Sûfiyye, Dirâsetün Felsefiyetün fî Müşkilatı'l-Ma'rife, (Dârü'l-Cîl), Beyrut 1992, s. 158.*

¹²⁵¹ İbn Arabî, *Ma'rifet ve Hikmet*, ter. Mahmut Kanık, Yay. İz Yayıncılık, İstanbul 1995, s.78; İbn Meserre, *el-Müntekâ (Muttakilerin Yolu)*, ter. M. Necmettin Bardakçı, İnsan Yay., İstanbul 1999, s. 101; Çelik, İsa, “Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı”, *Tasavvuf*, Haziran 2004, sy. XII, s. 31.

¹²⁵² Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr.14b.

- 3- İnsanın kendisini sünnetlerle doğrultması,
- 4- Helal yemek,
- 5- Halka eziyet etmemek,
- 6- Günahlardan kaçınmak,
- 7- Müslümanların her türlü hukukuna riâyet etmek,¹²⁵⁴

Yukarıdaki maddeler, ancak puritan bir kulluğun ma'rifete ulaştıracağına işaret etmektedir. Yani ma'rifetlere açık bir hâle gelebilmek için, Allah (c.)'a karşı hâlis bir kulluk sergilemek, kötü ahlâktan arınmak ve kalble sürekli olarak Allah'la beraberliğin farkında olmak gerekmektedir. Bu sebepten âriflere göre gerçek ma'rifet, her şeydeki zenginliği bir tarafa koyup, Allah ile beraber olmanın zenginliğine ermektir.¹²⁵⁵

Hâfî, Muhammed b. el-Fazl el-Belhî (ö.?)'den yaptığı bir rivâyetinde ise ârifi; Hakk'ın ve Hz. Peygamberin emirlerine sonuna kadar riâyet eden insan olarak tanımlar. Ona göre, ma'rifet ehlinin, mutlaka Kitap ve Sünnet'e uygun davranması gerekir. Çünkü Kitap ve sünnete aykırı olan zâhire sahip olanların iddiaları bâtıldır.¹²⁵⁶ Hâfî'nin ma'rifet ile ilgili sûfîlerden yaptığı yukarıdaki rivâyetlerde, ma'rifetin tahsîlinin Kur'ân ve sünnete uymakla elde edilebileceği vurgulanmakta ve rızâ-yı ilâhî ile irtibatı kurulmaktadır. Çünkü ona göre geçmiş bütün ârif ve bilginler, Hz. Peygamber (s.)'in mirası olan Kitap ve sünnet üzerine hareket ederek ma'rifete ulaşmışlardır.¹²⁵⁷ Yani bu iki kaynağa uygun düşmeyen her türlü bilgi ma'rifet olmaktan uzaktır ve bu tür bigi sahipleri de tamamen bâtil bir yola girdiklerinin farkına varmalıdırlar.

Ma'rifete ulaşmanın günahlardan uzaklaşmakla da yakın bir ilgisi vardır. Nitekim Zünnûn'a "*Rabbi'ni ne ile buldun?*" diye sorulduğunda, "*Azametini hatırlar, O (c.)'ndan hayâ eder ve gûnahtan kaçınırım*" şeklinde bir cevap vermiştir. Zünnûn, Allah'ı kendisine yakın olarak tanımış ve bu şekilde tanımayı Allah'la ilgili ma'rifetin delili olarak kabul

¹²⁵³ İbn-i Ata da bu düşüncüyü destekleyen şu sözleri söylemiştir: "*Kim nefisini, sünnetin edeblerine riâyete mecbur ederse, Allah onun kalbini ma'rifet nûruyla nûrlandırır. Habibullah (s.)'ın emirlerine, fiillerine, amellerine ve ahlâkına uymaktan daha şerefli bir makam yoktur.*" Demek ki bu ilim, şeriat kuralları dâhilinde dünyadan yüz çevirmek, ibâdet ve mücâhede ile elde edilir. İbn-i Haldun, *eş-Şifâü's-Sâilîn*, ter. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1984, s.150; İdiz, Ferzende, "Tasavvufta İlm-i Zahir- İlm-i Batın Anlayışı", *Atatürk Üni., İla., Fak. Dergisi*, Erzurum 2006, sy. XXV, s. 250.

¹²⁵⁴ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr.14b.

¹²⁵⁵ Çelik, *a.g.m.*, s. 27.

¹²⁵⁶ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr.18b.

¹²⁵⁷ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr.42b.

etmiştir.¹²⁵⁸ Benzer şekilde, “*er-Risâle*”de de, ma’rifet ehli olanların haiz olduğu özellikler sıralanırken, kişinin sahip olduğu kötü huy ve bu huylara ait âfetlerden sıyrılmasının önemi vurgulanmıştır.¹²⁵⁹

Kısaca mutasavvıflar, marife ulaşmak isteyen kişilerin öncelikle Kur’ân ve sünnete titizlikle bağlı kalmasını şart görmüşlerdir. Ayrıca kendisini günah ve kötü gidişten alıkoyamayanların, ma’rifet ehli olması da mümkün görülmemiştir. Çünkü günahlar, kulun Allah’a ulaşmasında engel ve perdedir. Allah hakkı’nı yerine getirmekte azimli olan kişi, ancak kul hakkına da riâyet ettikten sonra, ma’rifeti almaya hazır hâle gelebilir.

Hâfî, Ebu Amr b. Osman el-Mekkî (ö.301/913-914)’den yaptığı bir alıntıda, ma’rifetin, devamlı olarak Allah (c.)’ı sevmek ve O’na aykırı olandan uzaklaşmak, her an hicâb ve azab korkusu içinde olmak, O’nun emirlerine uyamamanın endişesini taşımak ve O’nun bağışlama, gufrân ve rızâsının ümidi içinde olmak olduğunu ifade etmiştir.¹²⁶⁰

Sonuç olarak; ma’rifete ulaşmak için hâlis bir kulluk sergilemenin önemi açıkça belli olmaktadır. Ma’rifet makâmına ulaşan sûfî, aslında mâsivâdan sıyrılmış ve Allah’a tam olarak teveccühe etmiş demektir. Bu durumdaki bir sûfî, Allah sevgisini içine büsbütün sindirmiş; O (c.)’ndan başkasını kalbinden silmiştir. Ma’rifet ehli böyle bir insan için en büyük endişe, Allah’ın rızâsını yerine getirememektir. Görüldüğü gibi ma’rifetin şartları aynı zamanda tasavvufun da ana gayeleri olmaktadır.

Tasavvufî yolun âdâb ve esasları, kesin bir şekilde ma’rifete götürmese de; ma’rifetin hâsıl olması, arınma ve temizlenme yolunun katedilmesini zorunlu olarak gerektirir. Zira idrakin saflığı ve aydınlanmanın kuvveti, maddî ilgi ve arzulardan soyutlanmaya ve maddî hisler ve bunların meşguliyetlerine mukavemet oranında gerçekleşir. İşte bu sebeple,

¹²⁵⁸ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 40.

¹²⁵⁹ Kuşeyrî, burada, sûfîlerin ma’rifet ehlinin sıfatları hakkında şunları söylediğini nakleder: “... Bu kişi, Hakk Subhânehû ve Teâlâ’yı önce sıfat ve isimleri ile tanır, sonra Hakk ile olan muamelesinde sîdk ve ihlâs üzere bulunur. Sonra kötü huylardan ve bu huylara ait âfetlerden temizlenerek arî hâle gelir. Daha sonra Hakk’ın kapısında uzun uzadıya bekler ve daimî surette kalbi ile itikâf hâlinde bulunur. Bütün bunların semeresi ve sonucu olarak Allah Teâlâ’dan güzel bir teveccühe nâil olur. Allah, onun bütün hâllerinde sîdk üzerine olmasını sağlar. O kimseden, nefsin hevâcis ve havâtırı kesilir, (nefs ona arzu izhâr edemez hâle gelir), o kimse kendisini Allah’tan başkasına davet eden hiçbir şeye kulak vermez duruma gelir.” Kuşeyrî, *Risâle*, s.166.

¹²⁶⁰ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr.19b.

ma'rifetin parıltılarını elde etmek için sâlikin, sûfiyâne mücâhedeye ve mücâdeleye, yolun esaslarına tabi olması gerekmektedir.¹²⁶¹

Hâfî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Atâ (ö.?)'dan yapılan bir rivâyette, nefsinin peygamber sünnetleriyle müeddeb kılanların, yani sünnetleri yerine getirenlerin Hakk'ın nazarına ve inâyetine mazhar olacağı ve Hakk'ın bu şahısların kalblerine ma'rifet nûru bağışlayacağı, nakledilmiştir.¹²⁶² Kısaca; Hâfî, ma'rifetin elde edilmesini, sünnetin yaşanmasına bağlı olduğunda yoğunlaşmaktadır. Öyleyse kişiyi sünneti yaşamaktan, dolayısıyla ma'rifete ulaşmaktan engelleyen şey nedir? Sühreverdî'ye göre bunun cevabı; nefslerinin çirkin sıfatlarıdır. Çünkü ona göre; nefsin kötü sıfatları değişince, perde kalkar, mutâbaat güzel ve sahîh olur. Böylece; her hususta Allah Resûlü (s.)'ne uymak hâsıl olur. O zaman, Allah'ın sevmesi gerçekleşir. Nitekim Allah Kur'ân'da şöyle buyurmuştur: **“Resûlüm de ki: Eğer siz Allah'ı seviyorsanız, hemen bana uyunuz ki, Allah da sizi sevsin.”**¹²⁶³ İşte sûfiler de, amellerinde ve ibâdetlerinde farz, vâcib ve nâfilelerde büyük bir ciddiyetle Rasûlullah (s.)'a tâbi olmuşlar, söz ve davranışlarında O (s.)'na uymanın bereketiyle, ilim, hayâ, af, müsâmaha, şefkat, merhamet, güzel geçim, nasihati tevâzu gibi ahlaklarıyla şereflenmişlerdir.¹²⁶⁴ Demek ki; ma'rifetlere ulaşmanın temeli Allah Resûlü (s.)'nün sünnetine sınıksız sarılmaktan geçilmektedir. Ama bunun için öncelikle, nefsin kötü ahlaktan arınması gerekmektedir. Çünkü kötü ahlaktan arınmayan nefis, sünnetin önemini anlayıp uygulayamamakta ve neticede; kişi, ma'rifet nûruna karşı kapalı kalmaktadır.

Ebu'l-Hayr el-Akta' (ö.342/953) da, ma'rifet hususundaki düşüncelerini aktardığımız sûfilerin düşüncelerine benzer şekilde, hakîkat ve tarîkat ma'rifetlerine ulaşanların mutlaka şerîata uyduğunu, sâlihleri sevdiğini, farızaları yerine getirdiğini ve dervişlere hizmet ettiğini ifade etmektedir.¹²⁶⁵

Hâfî'nin düşüncesinde, ma'rifetin sonu ve sınırı yoktur. Sâlik, kâinâtın aynasında vahdâniyeti müşâhede ettiğinde ve meârif-i esmâdan ve sıfattan olan ledünnî ilimleri elde ettiğinde, tevhîdin nihayetine ulaştığını zannetmemelidir. Eğer o, müşâhedesini kendi

¹²⁶¹ Cevdet, *Ma'rifetü's-Sûfiyye*, s. 159, Ebû Reyân'ın “*Usûlü'l-Felsefeti'l-İşrâkiyye*”sinde, Şihâbüddîn es-Sühreverdî, Kahire 1959, s.288'den naklen. Ayrıca bkz. Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, “Muhyiddin İbnü'l-Arabi'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Ma'rifetin İfadesi Sorunu”, *AÜSBE*, Ankara 2005, s.103.

¹²⁶² Hâfî, *Menhecû'r-Reşâd*, vr.23a.

¹²⁶³ Âl-i İmrân, 3/31.

¹²⁶⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.I, s.27. Kur'ân ve sünnete sarılmakla ilgili yorum ve düşüncelere müstakil bir başlık altında değinildiği için burada fazla detaylandırmıyoruz.

¹²⁶⁵ Hâfî, *Menhecû'r-Reşâd*, vr.26a.

ma’rifetinden uzak tutarsa, ma’rifetinden daha yüksek ma’rifetler olduğunu anlayacaktır. Ancak Allah, herkes için bir tarîk ve makâm tayin ettiği için, kişinin, kendisi için tayin edilen o makâmdan öteye geçmesi mümkün değildir.¹²⁶⁶ Kur’ân’da, **“Her biriniz için ayrı bir şeriat, ayrı bir yol tayin ettik”**¹²⁶⁷ buyurulmaktadır. İnsanlar Allah tarafından yaratılırken, her birisine ayrı bir yetenek, mizac ve kafa yapısı verilmiştir. Yani insanlar, Allah’ın hikmeti gereği, birbirlerinden farklı yapılarda yaratılmışlardır.¹²⁶⁸ Bu sebepten insanların, anlayış düzeyleri ve ma’rifetleri algılama düzeyi de birbirlerinden farklılık arz etmektedir.

Kısaca ma’rifetin sınırsız bir lütûf olduğunu ifâde eden Hâfî, bu konuda mürîdlerinden kendilerine bir sınır koymamalarını ve himmetlerini âlî tutmalarını istemektedir. Yani herkes elde ettiği ma’rifetin daha ötesini hedeflemelidir. Ancak herkesin muayyen bir istidâdı bulunduğundan, neticede kimse, kendisine nasîb edilenden fazlasına da ulaşamayacaktır. Kişinin gayreti, kendisine Allah tarafından bahşedilen ma’rifet potansiyelini aktif hale getirmek için gereklidir. Yoksa o kişi, ne kadar çaba gösterirse göstereceği kendi kabiliyet ve kapasitesinin dışına çıkamayacaktır.

F- SAKINILMASI GEREKEN DURUMLARDAN: HÂL VE KERÂMET

Aslında hâl de kerâmet de Allah’ın sâlik için lütûflarından oluşmaktadır. Ancak bunların sakınılması gereken tarafları da yok değildir. Hâfî’nin, *hâl* terimine getirdiği yorumlar, onun olumsuz tarafını da kapsayacak genelliktir. Ona göre sâlik, içinde bulunduğu hâli dikkatlice gözlemlemelidir. Çünkü bir kısım hâller, onun seyr u sülûku adına engelleyici bir nitelik taşıyabilir ve bu yüzden de ondan sakınılması gerekir. Kerâmet de bu açıdan hâle benzemektedir. Yani kerâmetin de sâlik için faydaları olduğu gibi zararları da bulunmaktadır. Bu iki terimden önce hâlin tasavvufî açıdan nasıl algılandığına bir göz atalım:

¹²⁶⁶ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 35b.

¹²⁶⁷ Allah, bununla ilgili Kur’ân’da, (Mâide, 5/48) buyurmuştur.

¹²⁶⁸ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, Dünya Yay., ter. Komisyon, İstanbul 1991, c.III, s.277.

a- Hâl

Hâl, sözlükte, sıfat, oluş, bulunuş, keyfiyet, sûret, içinde bulunan zaman, durum, dönüşme, bir yerden başka bir yere taşınma, değişikliğe uğrama gibi anlamlar taşır.¹²⁶⁹ Ayrıca, zikir, hüznün ve sevinç gibi durumlarda kalbe gelen şeye de denir.¹²⁷⁰ Hâl, insanın irâdesi ve çabası olmadan, sırf Allah'ın bir lütfu olarak kalbe gelen mânâlardır.¹²⁷¹

Hâfî, sâlikin sakınması gereken hâllerin neler olduğuna geçmeden önce, hâl kelimesinin bir tanımını yapmaktadır.

Hâfî göre, hâl: kendisi için tegayyürün câiz olduğu vasıftır.¹²⁷² Bundan dolayı, nadiren mecâzî olarak, kelimcilerin kullandıkları ifade tarzı dışında, Allah'ın sıfatı için hâl denilmez. Çünkü Allah'ın sıfatları başkalaşmaz ve değişmez. Diğer illetli hükümler de hâller olarak isimlendirilir. Örneğin hareketlilik, sakinlik, siyahlık, beyazlık, âlimlik, kâdirlik ve bunlara benzer durumlar, kelâmda hâller olarak isimlendirilir.¹²⁷³ Hâfî, bu düşüncelerinde kelimcilerin kullanımlarını istisna tutarak, genel anlamda bu sözün Allah için kullanılamayacağını söylemiştir. Çünkü onların hâl kelimesine yüklediği anlam genelden çok farklıdır.¹²⁷⁴ Hâfî, usûl meselelerinde de bilindiği üzere, Kadîm'in tegayyür etmesinin imkânsız olduğunu söylemektedir.¹²⁷⁵ Hâl ise, bir durumdan başka bir duruma tebdil ve

¹²⁶⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 454; Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhât-ı Fünûn*, c.I, s. 359; Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri*, s.91; Demirci, Mehmet, "Hâl", *DİA*, c. XV, s. 216.

¹²⁷⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 245.

¹²⁷¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s.38; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.218.

¹²⁷² Sühreverdî, hâl hâl denmesinin, onun aynı şekilde kalıp değişmemesinden kaynaklandığı, yorumuna katılan sûfler arasındadır. Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, s.93.

¹²⁷³ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 28a-b.

¹²⁷⁴ "Hâl" kelimesinin çoğulu olan "ahvâl", kelam ilminin temel konularından olan Allah'ın sıfatları (sıfatullah) meselesinin çözümü maksadıyla ilk defa Mu'tezile kelimcisi Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321/933)'nin kullandığı ve onun ortaya attığı bir teoriyi ifade eden terimdir. Ona göre; cevherle araz, varlıkla yokluk arasında bir kavram vardır ki; bu da cevhere çok yakından bağlı bulunan, ondan ayrı olarak var olamayan, kendi başına gerçekliği bulunmayan ve cevherin varoluş biçimi demek olan ahvâldir. Hâller, arazları cevhelere bağlayan ve cevherlerle araz arasında bulunan vasıtalarlardır. Ahvâl iki kısma ayrılır: a) Sebebi olan hâller (el-ahvâlü'l-muallele); bunlar cevherin zâtına eklenen bir takım mânâlar dolayısıyla ortaya çıkan hükümlerdir. Hareket eden cisimde hareketlilik hâlinin, âlimde âlimlik hâlinin bulunması gibi, b) Sebebi olmayan hâller (el-ahvâlü'l-gayrû'l-muallele); bunlarda zata eklenen herhangi bir mânâ sebebiyle olmaksızın onda bulunan hâllerdir. Cevherin var olması, mekân tutması, cevherlik hâline sahip olması, siyahta siyahlık hâlinin bulunması gibi. Detaylı bilgi için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahval", *DİA*, c.II, ss.190-192.

¹²⁷⁵ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 35b-36a.

değişikliği ifade ettiğinden, Allah için bir “hâl” olduğunu söylemek imkânsızdır. Eğer aksini söyleyecek olursak, Hakk’ın sıfatlarıyla halkın sıfatlarını birbirine karıştırmış oluruz.

Hâfî, sûfîlerin hâl sözüyle; sûfînin bir hâlden diğer hâle belli bir ölçüde tegayyürünü kastettiklerini, ifade etmektedir. Ona göre hâldeki bu değişiklik önemli boyutta olabilir. Örneğin, bazen hâl, delilik (meczûbluk) ve bunaklığa benzer. Hâfî, hâl sahiplerinin bir kısmının, zikrederken; öğüt verirken; konuşurken; güzel söz işitirken, bağırırken, ağlarken veya elbisesini yakar bir vaziyette iken görülebileceğini söylemektedir. Ancak hâl sahibi, deli de değildir. Bu hâl ile delilik arasındaki fark şudur: Doktorlar delilik ve bunaklığı tedavi ederek onu izâle eder ve onu kökünden kazır. Hâli ise, doktorlar tedavi edemez. Onu ancak, artması ve gelişmesi için, sûfî şeyhler tedavi edebilir.¹²⁷⁶ Hakîkî şeyhler, mürîdlerinin bâtinî hâl ve durumları ile zâhirî kabiliyet ve istidatlarına¹²⁷⁷ vâkıf oldukları için, onları en uygun şekilde yönlendirebilmekte ve manevî gelişimlerini sağlamaktadırlar.

En eski çağlardan beri sûfîler, psikolojik duygularını ve karşılaştıkları rûhî durumlara “hâl” ismini verdikleri gibi, yolculuğu da çeşitli merhalelere taksim ederek, “makâm” diye isimlendirmişlerdir. Yolcu bu yolda sûfîden başka kimsenin görmediği şeyleri görür, başkasınkine çıkmayacak sıkıntılar onun yoluna çıkar, yine sûfîden başkasının karşılaşamayacağı hâllerle karşılaşır. İşaret ve sembolik dilden başka, bu hâlleri ifade edebileceği bir dil bulamaz. Sûfînin hâlleri manevî mi’râc makâmlarında gözlemlediği ruhsal yaşantı ve durumlardır.¹²⁷⁸ Geleneksel tıp ve rûh sağlığı açısından, insanın kendi ile ve başkalarıyla ilişki, iletişim, uyum içinde olması; dengeli, düzenli, tutarlı, uyumlu

¹²⁷⁶ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 28b.

¹²⁷⁷ Bu noktada şunu ilave etmek gerekir ki; bireyin kabiliyetlerinin ortaya çıkarılmasında genel anlamda dinin ve mistik yaşantıların önemli bir yeri vardır. Çünkü dinlerin ve mistik yaşantıların amacı, kişinin benin sınırlarını aşarak daha büyük bir realitenin, daha kapsamlı bir gerçeğin parçası olduğunu anlamasını sağlamaktır. Bu noktada dinin, insanın nesnel sınırlarını aşmasını hedefleyen kendini gerçekleştirme sürecine olumlu bir katkısı olacaktır. Çünkü din bireye başka öğretilerle ulaşamayacağı bir sadelik verir. Bu sadelik içinde yolculuk yapmaya karar veren kişiye her alanda erdemin yolunu açabilir (Yurdagül, Mehmedoğlu, *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci ve Din Eğitimi*, İstanbul 2001, s. 104; Ayten, Ali, “Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”, *MÜİF Dergisi*, 2005/2, sy. XXIX, s. 186). Ancak Hâfî’nin üzerinde durduğu esas konu; bireyin kendini gerçekleştirme ve kabiliyetlerini ortaya çıkarma sürecinde, özellikle normalden öte davranışlar (hâller) sergilemeye başladığında, bir yol göstericinin (Mürşîd) fonksiyonunun çok önemli olduğudur. Çünkü psikoloji ilminin de ifade ettiği gibi; insanın fıtrattan sahip olduğu yetenekler, duyu organları ve duyguların, sergilenen davranışların kişiliğin oluşmasında küçümsenemeyecek bir etkisi mevcuttur. Davranış ile kişilik arasında çok sıkı bir münasebet vardır. Kişinin davranışları hakkında verilen hüküm, aynı zamanda onun kişiliğine yönelik yargılamadır (Sert, H. Emin, *Kur’ân’da İnsan Tipleri ve Davranışları*, Bilge Yayınları, İstanbul 2004, s. 29; Bilgiz, Musa, “Kişiliğin Oluşumunda Fıtrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi (İsra, 17/84. Ayeti Ekseninde”, *Atatürk Üni. İla. Fak. Dergisi*, Erzurum 2006, sy. XXV, s.134). Bu durumda, mürîdi bütün kabiliyetleriyle en iyi şekilde tanıyan, şeyhi olduğuna göre, onun gelişim ve yönlendirmesini de en iyi o yapacaktır.

¹²⁷⁸ Sayar, *Sufi Psikolojisi*, s.17.

davranışlarda tutumlarda, eylemlerde bulunması normal ve sağlıklı kabul edilmiştir. Bu durumda, bedensel ve rûhsal sorunlar insana acı verirse, insanın duygulanımında elem yönünde artmış duygulara yol açarsa, dengesini, düzenini uyumunu olumsuz biçimde etkilerse beden ve rûh sağlığını da bozar.¹²⁷⁹ Ancak Hâfî'nin de belirttiği gibi, sûfîlerin hâllerinin, rûh sağlığının bozulmasıyla birlikte ortaya çıkan bazı davranışlara benzemesi, yanıltıcıdır. Çünkü bu davranışların kaynakları ve sebepleri birbirinden çok farklıdır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, kerâmet ehli olan sûfîlerle delilik gösterenlerin davranışlarında bazı farklar ve benzerlikler olabilir.¹²⁸⁰ Şöyle ki; bilindiği üzere, bazı sûfî şeyhler, ıyânî kerâmet ve firâsetin¹²⁸¹ gadr (zulüm) ve hile olduğunu söylemişlerdir. Delilik ve bunamaya gelince; bu, tasavvuf makâmalarının dışında, bir hastalık çeşididir. Onların doktorlara havale edilmesi gerektiği az önce ifade edilmişti.¹²⁸² Bazı değerlendirmelerde delilik, hâl sahibi bu tâifenin hâllerine benzemektedir. Delilik bazen sürekli; bazen de çeşitli vakitlerde geçici olarak meydana gelir. Böyle bir deli, sonradan kendine gelip ayrılabilir. Sûfîlerin hâlleri de, bazı ahkâm-ı şer'îyyede deliliğe benzemektedir. Örneğin; bir sûfî, oruç ve namaz vakitlerinde istiğrâk hâlinde/kendinden geçtiği zaman, geçici veya kalıcı delilik şekline girmiş gibi olur. Fakîh, onların oruçları ve namazları hakkında, delilerin hakkında fetvâ verdiği gibi fetvâ verir.¹²⁸³ Malum olduğu üzere; akıl ve temyiz kabiliyeti arızalanınca edâ ehliyeti dayanaksız kaldığı için ortadan kalkar. Burada İslâm Hukuku açısından dikkat edilecek husus, tasarruf sırasında temyiz kabiliyetinin mevcut olup-olmadığıdır. Bazı akıl hastalıklarının, temyiz kudretini kaldırması sürekli değildir. Hasta, aklı başında iken yaptığı

¹²⁷⁹ Köknel, Özcan, *Günlük Hayatta Rûh Sağlığı*, Alfa Yay., İstanbul 1999, s.3.

¹²⁸⁰ Günümüz psikoloji ilmi artık “*hâl*” diye bilinen, insana özgü durumun varlığını teyid etmektedir. Bu, Uzak Doğu bilgelerinin yollarında rastlanan, egzotik ve istisnâî bir durum değil; kullanma kılavuzuna dikkat edildiğinde, günlük hayatta, herkesin ulaşım mesafesinde olan bir potansiyel olarak görülmektedir. Bu potansiyel yaşandığında, insanın beş duyu ve duyguları letâfet kazanmaktadır. Böylece kişi artık dünyayı ve kendisini, bir önceki durumuna göre daha değişik algılamaktadır. Önceden siyah beyaz olan çevre, renklenmekte ve canlılık kazanmaya başlamaktadır. Kısaca her şey olduğundan daha farklı bir anlam taşımaktadır... Ayrıca duyuların keskinleşmesiyle birlikte, duygular da farklılaşmaktadır. Psikiyatr Merter, yaşanan bu değişik hâllerin, nefis katlarındaki iniş/çıkışlarla olan ilgisinin kavranmasıyla, birçok rahatsızlık ve davranışın fenomenolojisine vâkıf olunabileceği ve deliliğin sırrının biraz olsun çözülebileceği tespitinde bulunmaktadır. Merter, *Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi*, ss.395- 396.

¹²⁸¹ Hâfî, kerâmet ve firâsetleri de bir çeşit hâl kapsamında değerlendirmektedir.

¹²⁸² Hâfî, rûhsal hastalıklarla sûfîlerin hâllerinin birbirine karıştırılmamasına oldukça önem vermektedir. Rûhsal hastalıklar, o sahanın kendine ait tedavi yöntemleriyle iyileştirilir. Geniş anlamda, rûhsal tedavi (psikoterapi), insanın rûhsal yapısını anlamak, çözümlmek, destekelemek, geliştirmek, olgunlaştırmak ve iyileştirmek demektir. Köknel, *Günlük Hayatta Rûh Sağlığı*, s.417.

¹²⁸³ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 30b- 31a. Hâfî, Allah Teâlâ'nın yolundaki sâlik mürîdin, hâllerin sâlih olanıyla fasid olanını; hak ile bâtıl; rahmânî olanla şeytânî olanları seçip ayırabilmesi için mâhir bir şeyhe ihtiyacı olduğunu vurgulamaktadır. Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 31a. Şeyhin seyr u sülûktaki gerekliliği ile ilgili detaylı bilgi için “*Şeyhin Gerekliliği*” başlıklı bölüme bakılabilir.

hukûkî tasarruflardan sorumludur. Yeter ki; o işi yaparken temyiz kudretinin bulunduğu sabit olsun. Mesela; sar'alıların iki sar'a nöbeti arasındaki zamanda akli başındadır. Melankolik ve nevrastenik kimselerin durumu da böyledir. Bunların dışında bunama da, gel-git akıllı kimseler olduğu için, bazen akıllı, bazen de akıl hastaları gibi hareket ederler. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre; arıza yirmi dört saati geçince namaz, bir ayı geçince oruç ve bir yılı geçince hac, zengin olarak bir yılı geçince de zekât sâkıt olur.¹²⁸⁴ Hâfî, sûfîlerin de, bazı hâllerinde, yukarıdaki akıl hastalarıyla aynı hukûka tabi olduğu yorumunu yapmaktadır.

Hâl, Allah'ın yolundaki talebinde sâdık olan bir sûfî sâlike, Allah'ın sıfatından bir sıfatın tecellî etmesiyle meydana gelir. Bazen iki ve daha fazla sıfat da tecellî edebilir. Bazen sıfatlarla beraber zâtın tecellîsi de söz konusudur. Zâtın tecellî etmesi, daha önemli bir tecellî ve mükâşefedir. Şayet Allah Teâlâ bir sıfatla açıkça tecellî etseydi; kesin olarak gökler, yerler ve onlar arasında olan cin, insan ve melekler eriyip/çözülüp giderdi. Bir hadîste de buyurulduğu gibi; **“Allah yüzünden perdeyi açsa, yüzün şuaları ve nurları gözünün gördüğü her şeyi yakar, kül ederdi.”**¹²⁸⁵ Bu yüzden Allah, âlemleri ve içinde bulunanları, tamamıyla zâtından ve sıfatından birçok perdelerle perdelenmiş olarak yaratmıştır. Şayet Allah, onları perde olmadan yaratmış olsaydı; onlar bu hâlde vücûda gelmekte başarısız olurlar ve yokluğa mahkûm olurlardı.¹²⁸⁶ Tecellî, beşeriyet perdelerinin kalkması demektir.¹²⁸⁷ Demek ki; her varlık, Allah'ın tecellîsi karşısında belli bir oranda perdelenmiştir. Hucvirî'ye göre; mahcûb (perdelenmiş) için, **“keşf”** helaktır, ancak mükâşefe ehli için de, hicâb helaktır. Zira yakın olan uzakta kalmaya, uzakta olan da yakın da bulunmaya takat getiremez.¹²⁸⁸ Avâm, setr perdesi içerisindeyken; havâs ise devamlı olarak tecellî hâlini temaşa durumundadır. Hadîste; Allah'ın, bir şeye tecellî edince, o şeyin O'na boyun eğdiği belirtilmiştir. Tecellî sahibi, ebedî olarak Hakk'a boyun eğme vasfı ile bulunur. Avâm için setr ceza, havâs için ise rahmettir. Çünkü Allah, mükâşefe suretiyle gösterdiği tecellîleri setr etmeseydi, hakikat sultanı (ve ilâhî tecellîler) zuhûr ettiği zaman havâs mahv ve perişan olurdu. Fakat Allah, bazen onlara tecellîlerini gösterdiği gibi, bazen de onlardan gizlemektedir.¹²⁸⁹

¹²⁸⁴ Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle İslam Hukuku*, Yay., Mistaş Matbaası, Konya 1977, s.69.

¹²⁸⁵ Müslim, *Zikr*, 51; İbn Mâce, *Mukaddime*, 13; Kuşeyrî, *Risâle*, s.206.

¹²⁸⁶ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 29a.

¹²⁸⁷ Kelâbâzî, *Taarruf*, ss. 91-92.

¹²⁸⁸ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.78.

¹²⁸⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, ss.46-47.

Sûfî için, hâllerin en sıhhatlisi ve en şerefli, Allah'ın zâtından ve sıfatından tecellî edenlerdir. Sonra, ondan daha aşağısı meleklerden bir melekle tecellî edenidir. Bir meleğin tecellîsi; uzaktan ona zuhûr etmesiyle olabildiği gibi, ona girerek rûhun mecrâsında akmasıyla da mümkündür. Cennetin, cehennemin, âhiret hâllerinin ve kabir ehlinin inkişafıyla da hâl meydana gelebilmektedir.¹²⁹⁰

Ebu Kasım Nasrâbâdî (ö.367/977)'den yaptığı bir nakilde Hâfî, onun “*bâde*” denilen bir hâlden bahsettiğini kaydeder ve “*Seni senden alan bu hâle*” kapılmaman gerekir, der. Çünkü ona göre, bu hâlin istikrârı yoktur ve istenmemelidir. Bu hâlden çıkıldığında Hakk'a şükredilmesi; O (c.)'nin kurallarına uyulması ve farîzaların yerine getirilmesi gerekir.¹²⁹¹ Bu durum bize tasavvuftaki sekr, vecd ve gaybet hâllerini hatırlatmaktadır. Gaybet; Duyguların kalbe gelen vârid (feyz, ilham) ile meşgul olması sebebiyle halkla ilgili hâllere ait bilgilerin ve şuurun kalbten kaybolması ve maddî âlemlerle ilgisini kesmesi demektir.¹²⁹² Vecd ise; kulun bânîna gelen ve ona ferah veya hüzn kazandıran, onun durumunu değiştirip Hakk'a nazar ettiren bir hâldir ve gelip geçici bir özelliğe sahiptir. Sekr (manevî sarhoşluk) ise, sevgilinin zikriyle karşı karşıya gelindiğinde kalbin galeyana gelmesi olarak görülmüştür. Yani sekr bir bakıma gaybet hâlinden daha kuvvetli ve bir hâldir. Vecdin makâmı ise dört olarak açıklanmıştır: Buna göre, sırasıyla önce durgunluk, sonra gayret, sekr ve sahv gelir. Bu durum; önce, denizin sesini işiten, sonra ona yaklaşan, sonra da içine giren ve daha sonra da dalgaların içine dalıp giden kimsenin hâline benzetilmiştir.¹²⁹³ Vecd esnasında, kişiden, hırıltılı sesler çıkarma, derin nefes alma, bayılma, ağlama, inleme, sarsılma, bağırıp nara atma türü davranışlar gözlenebilir. Bunların hepsi, aslında vecd ehlinin özelliklerindendir.¹²⁹⁴ Akıl hastası olan kişilerde de bu tür belirtiler vardır ama görüldüğü gibi; sûfîlerin bu davranışları, ilâhî tecellîlerin birer mahsûlüdür.

Bu hâllerden örneğin makâm-ı istiğrakta¹²⁹⁵ müşâhede deryasına dalan ve kendinden geçenlerin, zâhirde sünnet ve edebi kaybetmemesi gerekir. Bir gün, Ebu'l-Hasan en-Nûrî (ö.?) Bağdat'ta bir mescitte iken hâl içerisine girer ve günlerce ayaküstü durur; yatmaz ve

¹²⁹⁰ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 29a.

¹²⁹¹ Aynı yer.

¹²⁹² Kuşeyrî, *Risâle*, s.44.

¹²⁹³ Kuşeyrî, *Risâle*, s.45; Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, s.124.

¹²⁹⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 377.

¹²⁹⁵ İstiğrak: İlâhî sevginin istilâsı altında sevgiliyi temâşâ ederken sâlikin, maddî âlem ve mâsivâ hakkında hiçbir his, idrâk ve şuûra sahip olmamasıdır. Bu halde bulunana da, *müşâğrak* denir. Sâlik, bu hâldeyken kendinden geçmiş durumdadır. Rabbi'yle başbaşalığın derin bilincini yaşamaktadır. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.277; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 322.

konuşmaz. Bu durum, Şeyh Cüneyd-i Bağdadî (ö.297/909)'ye ulaştırıldığı zaman, o, Ebu'l-Hasan'ın, namaz vaktinde, namazını kılıp kılmadığını sorar. Onun namazları edâ ettiği söylendiği zaman ise; Cüneyd'in, "*Çok şükür, ona şeytan bulaşmamış*" dediği nakledilir.¹²⁹⁶

Hâfî, hâlin, kişinin ateşe girmesi ve yanmaması; suyun üzerinden geçmesi ve suya düşmemesi; denizde veya büyük bir gölde suyun altından gitmesi ve elbisesinin ve ayaklarının ıslanmaması; duvarın bir tarafından girip öbür tarafından çıkması ve duvarın yıkılmaması gibi harikulâde işlerin ortaya çıkmasına vesile olabileceğini söylemektedir.¹²⁹⁷ Ancak ona göre, bu olağanüstü olaylar, yukarıda da ifade edildiği gibi, Allah'ın sıfatlarının veya Allah'ın meleklerinin sıfatlarının tecellîsiyle olabildiği gibi cinden veya şeytan da kaynaklanabilir. Hâfî'ye göre hâllerin en çirkini, şeytandan kaynaklanandır. Çünkü bu hâle maruz kalanlar, ancak efsuncuların efsunuyla tedavi edilebilir. Doktorlar, ilaçlarla onu tedavi edemez. Hatta sûfî meşâyih de onu tedavi edemez. Cinnin dostluğu ondan gitsin ve şeytan ondan kaçsın diye, ancak "*mugarrimûn*" onu efsun ve tılsımla tedavi eder. Cin ve şeytanın, bir çeşit büyük bir kuvveti vardır. İliştiği kişiye göre davranır. Acayip işlerle onun içine girer.¹²⁹⁸

Görüldüğü gibi sâlikin içinde bulunduğu hâller, Allah'tan, meleklerinden veya şeytandan kaynaklanabilir. Sâlik, yaşadığı hâlin, şeytandan kaynaklanmadığından emin olmak zorundadır. Yoksa bu hâl, onun için çok ciddi bir rahatsızlığa sebep olabilir. Bu durumda şeyhi bile onu bulunduğu hâlden kurtarmakta yetersiz kalabilir. Çünkü ona göre, bu tür hâllerin tedavisi farklı bir ihtisas alanı içerisine dahildir.

¹²⁹⁶ Hâfî, *Menhecû'r-Reşâd*, vr.28a-b.

¹²⁹⁷ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 29a-b. Bu tür konularla ilgili detaylı bilgi "*Kerâmet*" başlığı altında verileceği için burada tekrara girmek istemiyoruz.

¹²⁹⁸ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 29b-30a. Hâfî, aynı yerde, bu konunun devamında, insanoğlunun, onların (cinlerin) kuvveti ve süratli yürümesine karşı koyacak güce sahip olmadıklarını söyledikten, sonra şu âyetleri delil gösterir: "*...Ben,*" dedi, "*sen makâmından kalkmadan, onu sana getiririm. Benim onu taşımaya gücüm yeter, hem de zayi etmeden güvenilir tarzda getirecek emin bir kimseyim.*" Ama nezdinde, kitaptan ilim olan bir zat da: "*Ben, sen gözünü açıp kapamadan onu getirebilirim*" derdemez..." (Neml, 27/39-40). Hâfî'ye göre Belkıs'ın tahtı, Allah'ın eliyle veya meleğin eliyle, rûhânî âlemlerden getirilmiştir. Yoksa kesîf cisimler âlemlerinden değil. İfritin onu getirmesine gelince, onu İfrit getirseydi, kesîf cismanî mekânlardan getirirdi. Ancak büyük bir kuvvetle ve çok fazla bir süratle getirmiş olurdu. Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 30a. Belkıs'ın tahtını kimin getirdiği hususunda başka görüşler de ileri sürülmüştür. İbn-i Mesud'a göre: Bu, Hızır (a.s)'dır, (Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, c.X, s.203.) İbn-i Abbas'ın meşhur görüşüne göre; Süleyman (a.s.)'ın veziri Asaf b. Berhıya'dır ki; bu kişi, sıddîk birisiydi. Elmalılı Hamdi Yazır "*Hak Dini Kur'ân Dili*" adlı tefsir kitabında ise; bu kişinin Süleyman (a.s.)'ın kendisi olabileceğini ifade ederek bu yorumları karşılaştırmaktadır. Daha fazla bilgi için bkz. (Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. Komisyon, Feza Yay., İstanbul trz., c.VI, s.143, 144.)

b- Keşf, Kerâmet ve Firâset

Keşf; bir işi açığa çıkarma, gizli olan şeyin gizliliğini kaldırma gibi anlamları olan bir kelimedir.¹²⁹⁹ Kerâmet ise; alçaklık, cimrilik ve düşüklüğün zıddı¹³⁰⁰ olup, izzet, şeref,¹³⁰¹ cömertlik, bolca ihsân etmek, lütufta bulunmak¹³⁰² gibi anlamları içerir. İstilahta ise Allah dostlarından sâdır olan hârikulâde hâllere denir.¹³⁰³ Eğer kendisinden bu hâl zuhûr eden kimse, amel-i sâlih sahibi değil de, kâfir ve fâcir ise; o hârikulâde hâle *istidrâc* denir.¹³⁰⁴ Firâset ise, sözlükte, görmek, görüş, tahmin ve anlamada dikkatli düşünüp isabetli olma, tespit etmek, sezme, hissetmek, kalb gözü, yakînin açılması ve gaybın görülmesi gibi anlamlara gelmektedir.¹³⁰⁵

Kuşeyrî ve Hucvirî gibi sûfîler, kerâmeti, velînin sâdık ve samimî oluşunun alâmeti olarak görmüştür. Çünkü hâllerinde sâdık olmayan bir kimseden, kerâmet nev’inden olan bir şeyin zuhûr etmesi câiz değildir.¹³⁰⁶ Hâfî de bu sûfîlerle aynı görüştedir. Ona göre; kim sâliklerin amelleriyle (zühd, inâbe, tevekkül vs.) amel eder ve mücâhede gösterirse, onun için kerâmet ve firâsetlerden bir şeyin hâsıl olması uzak değildir. Bu kişide, ölümlerin kabirlerindeki hâllerini müşâhede etmek, melekleri, cin ve şeytanı görmek, nebîlerin ve evliyânın rûhlarını yakaza halinde görmek gibi bir keşif ortaya çıkarsa; o, imanda tam ve kâmil bir makâmda demektir.¹³⁰⁷ Demek ki; kerâmet, velînin sâdık ve samimî oluşunun bir alâmetidir. Çünkü hâllerinde sâdık olmayan bir kimseden, kerâmet nev’inden olan bir şeyin

¹²⁹⁹ Cürçânî, *Ta’rîfât*, s. 210; Zebîdî, *Tâcu’l-Urûs*, c.XII, s.456; Komisyon, *el-Mu’cem’l-Vasît*, c.II, s.788.

¹³⁰⁰ Firuzabâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, c.IV, s.170.

¹³⁰¹ Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, c.IV, s.464.

¹³⁰² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c.XII, s.510.

¹³⁰³ Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Istîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s.932; Komisyon, *el-Mu’cem’l-Vasît*, c.II, s.784; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 365.

¹³⁰⁴ Tehânevî, *Keşşâfu Istîlâhât-ı Fünûn*, c.I, s. 463.

¹³⁰⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, c.II, s. 1123; Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri*, s. 72; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 217.

¹³⁰⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 187; Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, (İstanbul 1982), s.335.

¹³⁰⁷ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 14a. İmam Rabbânî’ye göre de; özellikle de, rüyâda Hz. Peygamber (s.)’i görüp onlardan bazı şeyler öğrenen, ancak öğrendikleri, kitaplara uymayan velîler olabilmektedir. Halbuki bu rüyâlara şeytanın karışmadığı meydandadır. Çünkü şeytanın, her ne sûretle olursa olsun, Hz. Peygamber (s.)’in şekline giremeyeceği bildirilmiştir. İşte böyle rüyâlarda, hayâl, yanlış şeyleri, doğru gibi göstermektedir. Yani bu velînin keşf ve ilhâmında yanılması, şeytandan değil; hayâlin kendi yapısından kaynaklanmaktadır. İmam Rabbânî, *Mektûbât*, s. c.I, s.91 (107. Mektup).

zuhûr etmesi câiz değildir. Bu konuda, Hucvirî ve Kuşeyrî gibi birçok mutasavvıf, aynı fikirdedir.¹³⁰⁸

Ancak şu da var ki; tasavvufta hedef, kerâmet değil; istikâmet olmuştur. Mürîdler, bu konuda mürşîdleri tarafından uyarılmış, özellikle halvetten maksadın bu tür beklentiler olmaması gerektiği belirtilmiştir.¹³⁰⁹ Müellifimiz ise; sâlikleri, nefslerini kevnî keşflere ve açık kerâmetlere meyletmekten uzak tutmaları konusunda uyarmaktadır. O, bunlarla uğraşmanın faydası olmadığı düşüncesindedir. Çünkü bu tür işler, nefsin hevâ ve heveslerindendir. Yine ona göre, kim kevnî keşflere iltifat eder ve zikirden de amacı bu olursa, o kişi tuzağa düşüp aldanmış demektir. Eğer istemeksizin bazı olağanüstü olaylar zuhûr ederse; bunların da istidrac olmasından korkulur. Kuddûsî de, zikirde amacın, zikre çalışan kimsenin, keşf, kerâmet, dünya makâmı elde etmek ve âhiret nimetlerini kazanmak için değil, ancak “*Beni zikredin*” İlâhî buyruğunun gereğini yerine getirmek için olması gerektiğini söylemektedir.¹³¹⁰

Velî kulların kalblerinde buldukları kerâmet ve ihsân nev’inden olan şeylerin gerçekten böyle oldukları, bunların birer aldatmaca olmadıkları, Allah’ın kendisine âyetlerini öğrettiği halde sonradan bunları inkâr eden kişinin hâli gibi bir vaziyetin bulunmadığı¹³¹¹ konusunda Allah, evliyâsına emniyet duygusu verir. Bundan dolayı velîler, başlarına gelen kerâmetlerin bir tuzak ve aldatmaca olmadığını anlayabilirler.¹³¹² Ancak yine de kendisinde kerâmet zuhûr eden velî, bundan memnun olmaz ve hoşlanmaz. Bunun istidrâc ve imtihan olabileceğini düşünüp Allah’tan daha çok korkar ve endişelenir. Hâfî, ruhbânîlerin gösterdikleri kerâmet ve firâset türü hârikülâdeliklerin (istidrâc), iblislerin, cinlerin ve şeytanların yardımıyla gerçekleştiğini söyleyerek,¹³¹³ mürîdlerini uyarmaktadır. Çünkü

¹³⁰⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 187; Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, (İstanbul 1982), s.335.

¹³⁰⁹ Sühreverdî, *Avârifu’l-Meârif*, c. I, s.113.

¹³¹⁰ Kuddûsî, Ahmed, *Mektuplar* (2. Mektup), KMM Ktp., kyt. no: 2444 (Külliyat’ın içinde)vr. 206b; Tenik, Ali, “Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi”, *AÜSBE*, Ankara2007, s. 37

¹³¹¹ Bu duruma, öncesinde İsrâiloğulları içerisinde en büyük âlim ve velî olarak bilinen, fakat sonradan hâli değişerek, kâfir olarak ölen Balgam b. Bâgûranın hayatı örnek verilebilir. Nitekim bu husus Kur’ân’da şöyle ifade edilir: “*Yahudilere; kendisine âyetler ve kitapla ilgili bazı bilgiler verdiğimiz hâlde, sonradan bunları inkâr eden, onun için de peşine şeytan takılan, bu sebeple de azan ve yolunu şaşıran (Balgam b. Bâgûra’nın) hayat hikâyesini anlat*” (A’râf, 7/175). Demek ki; velîlerin, başlarına gelen kerâmetlerden dolayı endişeye, kapılmaları yersiz bir davranış değildir. Çünkü herkesin, kâfir olarak dünya hayatını tamamlama riski söz konusudur.

¹³¹² Kelâbâzî, *Taarruf*, s.51.

¹³¹³ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 13a.

mürîdin kerâmet zannettiği bir olay, bu türden bir olay olabilir. O zaman da, bu durum, onun tuzağa düştüğü ve aldandığı anlamına gelir.

İstidrâc ehli ile kerâmet ehlini birbirinden ayırmanın bazı kıstasları vardır. Örneğin; istidrâc ehli, harika bir hususun kendisinden zuhûr etmesinden memnun olur, hoşlanır. Bunu hak ettiğine inanarak kibirlenir, başkalarını hakir görür. Bunun sonucu da, kendisi için felaket olur. Bundan dolayı büyük veliler, “*Kişinin Hak’tan kopma ihtimalinin en fazla olduğu makâm kerâmet makâmıdır*” demişler, kerâmeti âfet-i tarîk olarak görmüşlerdir. Kerâmet sahibi “*ben hak ettim*”, derse buna sevinir. Bu ise bilgisizliğin eseridir. Onun için kerâmeti, sırf Hakk’ın lütufu olarak görmelidir. Ayrıca kerâmet sahibi gösterdiği tevazu ve mahviyet sebebiyle kerâmete nâil olmuştur. Kibirlendiği zaman bundan yoksun olur.¹³¹⁴ İmam Rabbânî’ye göre; istidrâc ehli ile kâfirlerde hâsıl olan istidrâcî, tâlibin vicdânı da ayırtedebilir. Tâlib, bu hâl sahipleriyle konuştuğunda, kalbinde dünya sevgisi azalıp, Allah’a olan bağlılığı artıyorsa onun, kerâmet ehli olduğunu anlar. Eğer böyle olmazsa, istidrâc gösteren bir yalancı olduğu anlaşılır.¹³¹⁵

Hâfî, şeyhi olduğunu söylediği, Sedîdüddin Ebu’l-Fahr’dan, cinlerden ve şeytandan kaynaklanan hâllerle ilgili bir olay nakletmektedir. Buna göre, bir gün Ebu’l-Fahr, Cîlan diyarında deniz sahilinde bir sûfî görür. O esnada bu sûfîye bir hâl gelir ve onu etkisi altına alır. Bunun üzerine o sûfînin yüzü kızarır. Sonra, süratli bir yürüyüşle suyun üzerinden yaklaşık bir fersah kadar koşarak uçar. Sonra aynı şekilde hızlıca geri döner. Ebu’l-Fahr, o sûfîye, bu hâlin ne olduğunu sorar. Sûfî de, benimle arkadaşlık yapan bi cinim vardır. Beni o, suyun üzerinden geçirir, cevabını verir. Bunun üzerine bu sûfî, Ebu’l-Fahr’ı da aynı şekilde suyun üzerinden geçirir. Hâfî, şeyhine ait bu tecrübeyi naklettikten sonra, Allah yolundaki sâlikleri, şeytanın elinden ortaya çıkan hâller ve fiillerin, çok kesin bir dille kınandığını hatırlatarak uyarmaktadır. Çünkü böyle bir kerâmet, müslüman cinin elinden bile olsa, onda da hayır yoktur ve onun da şerrinden emin olunamaz.¹³¹⁶

İmam Rabbânî bir kişinin velî olması için, ondan hârikaların ve kerâmetlerin meydana gelmesini şart görmemektedir. Ayrıca bir velîden, çok kerâmet zuhûr etmesi, onun üstünlüğünü göstermez. Çünkü evliyânın üstünlük ölçüleri, Allah’a daha yakın olmalarıyla ilgili bir husustur. Allah’tan daha uzak olan bir velî, çok fazla kerâmet gösterirken; Allah’tan

¹³¹⁴ Uludağ, Süleyman, “Kerâmet II”, *Tasavvuf*, Temmuz-Aralık 2005, sy. XV, s.13.

¹³¹⁵ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, c.I, s.91, (107. Mektup).

¹³¹⁶ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 30a-b.

daha uzak olan bir velî, daha fazla kerâmet ve hârikülâdelikler gösterebilir. Bu ümmetin sonradan gelen evliyâsında, o kadar çok kerâmetleri olanlar görülmüştür ki, ashâb-ı kirâmın hiç birinde, bunun yüzde biri bile, meydana gelmemiştir. Halbuki evliyânın en yükseği, en aşağı derecede olan bir sahâbînin derecesine yetişemez. Görülüyor ki, evliyâyı ve onların üstünlüğünü anlayabilmek için, kerâmetlerine, hârikalarına bakmak, câhillik ve kısa görüşlülük olur.¹³¹⁷

Özetleyecek olursak; Hâfî ve daha birçok mutasavvıfa göre; kerâmet, bir insanın sâlih olduğunun delili değildir. Çünkü şeytan da insanları azdırmak için kerâmet benzeri hâller (istidrâc) sunabilmektedir. Hâfî'ye göre; gerçek olan şudur ki; masiyetlere girmek ve büyük günahlar işlemek, mürîdi makâmından atar ve onu Allah'ın katında kovulmuş duruma düşürür. Ayrıca onun yanında, firâsetlerden ve kerâmetlerden bir takım şeylerin kalması da onun hâlinin sıhhatine delâlet etmez. Çünkü o kişi, böyle davranarak büyük bir masiyet irtikâb etmiş ve şeytan için, nefsi üzerinde, bir kapı açmıştır. Bu kapıdan şeytan ona koşar ve ona artırarak bol bol firâsetler ve kerâmetler verir. Böylece mürîd, masiyetinin kendisine fayda verdiği ve zarar vermediği zannına kapılır. Derken o masiyetler, mübah hâle dönüşür.¹³¹⁸ İmam Rabbânî'ye göre de, İslâmiyet'ten kıl ucu kadar bile ayrılan kimsede meydana gelen ahvâl ve mevâcid, istidrâc olduğu için, onu, dünyada ve âhirette rezil olmaya sürükler.¹³¹⁹ Yine ona göre; onun sahip olduğu zannedilen nimetler, hakîkatte birer azâb ve felaket tohumlarıdır. Mekk-i ilâhî ile istidrâc olarak, yani Allah'ın aldatarak, nimet şeklinde gösterdiği musîbetlerdir. Bu, o kimseleri harap etmek ve daha ziyade azıp, sapıtmaları içindir.¹³²⁰ Nitekim Kur'ân'da; **“Kendilerine verdiğimiz servet ve evlatlarla iyiliklerine koştüğümüz mu sanıyorlar? Hayır, onlar için farkında değiller!”**¹³²¹ buyrulmaktadır. Bu durumda, Allah'tan yüz çevirenlere verilen dünyalıklar, onlar için bir mahvoluş vesilesidir, denilebilir.

Anlaşıldığı üzere, kerâmet sahibi olmak, elinde değerli bir emanetle kaygan bir zeminde yürümek kadar tehlikeli görünmektedir. Bunun için oldukça dikkatli ve sorumlu davranmak gerekmektedir. Harikülâde olaylara mazhar olmak, nefsin hoşuna gideceğinden, bunları kendine mal edebilir. O zaman da kerâmet sahibi için, tehlikeli bir süreç başlamış olur.

¹³¹⁷ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, c.I, ss.90-91 (107. Mektup).

¹³¹⁸ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 32a-b.

¹³¹⁹ İmam Rabbânî, *a.g.e.*, c.I, s.78 (78. Mektup).

¹³²⁰ İmam Rabbânî, *a.g.e.*, c.I, ss. 111-112 (164. Mektup).

¹³²¹ Mü'minûn, 23/55-56.

Hâfî'nin, kerâmet hususunda, büyük şeyhlerden birisinden naklettiği bir olayda, kerâmet ile ilgili şu tespiti yapmaktadır: Şayet sâliklerden birisi, bir bahçeye girse, bahçedeki ağaçlar ve kuşlar da, onu, dilleriyle “Allah’ın selâmı üzerine olsun, ey Allah’ın dostu” diyerek karşılarsalar ve sâlik de bu durumun onun için bir tuzak olduğunu anlayamazsa, kesin olarak tuzağa düşmüş demektir. Ancak bunun bilincinde değildir. Bundan dolayı, bütün mürşîdler, mürîdlerini, iyânî kerâmetlere meyletmekten nefret ettirip kaçırdırmışlar ve “kerâmetler hayz-i ricâldir.” demişlerdir.¹³²²

Hâfî, yukarıdaki sözleriyle kerâmet göstermeye çalışmanın çok tehlikeli ve yanlış bir iş olduğunu anlatmaktadır. O, kendi mürîdlik zamanlarında, diğer mürîd dostlarıyla beraber iken, içlerinden birine bir kerâmet zuhûr ettiğinde, “kalbimizin bildirmesi olmadan, nefsimizde gömülü ve gizli bir tarzda ona iltifat vardır” diyerek; buna çok üzüлüp ağlaştıklarını anlatmaktadır. O, şeyhlerinin bu durumdaki mürîdleri “Siz ona iltifat etmezseniz, o size zarar veremez” diyerek teselli ettiğini de sözlerine eklemektedir.¹³²³ Kelâbâzî’ye göre; bu tür duygular sebebiyle Allah’ın velî kulları, kendilerinden bir kerâmet zuhûr ettiği zaman, Allah’a karşı olan zillet, meskenet, korku, tevazu, nefslerini hakir görme ve Allah’ın üzerlerindeki haklarına riâyet etme gibi duyguları daha da artar. Bu ise onların hizmetlerini çoğaltır, yaptıkları mücâhedelerde kendileri için güç kaynağı olur, verdiği nimetlerden dolayı Allah’a şükretmelerine vesile teşkil eder.¹³²⁴

Zikre âşık sâlik, “cezb-i Kerim-i Hallâk” a kabiliyet kazanması için, sınırlı âlemden kurtulup mutlak âleme erişmekten başka hiçbir şeye asla iltifat etmemelidir. Hâfî, bir âriften naklettiği şu sözle konuyu edebî bir tarzda ifade etmektedir:

“Ortaya çıkan her nakıştan kenara çekil ki,
Senin için Mutlak Nakkaş ortaya çıksın.”¹³²⁵

Yani fenâ fi’z-Zât’a doğru seyr esastır. Sâlik, seyr ü sülûk denilen bu maneviyât yolculuğunda şekerleme türünden kerâmetlere iltifat edip, Hakk’a olan vuslatını

¹³²² Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 17b. Hayz-ı Ricâl: Erkeklerin aybaşı hâli anlamına gelmektedir. Sâlik, vecde gelip kendinden geçince, hayız gören kadınlar gibi, Allah’ın huzuruna çıkamaz (yani namaz kılamaz; zira teklifin muhatabı olan akıl, kendinden geçme hâlinde sâlikte yoktur). Yine sûfîler, kerâmet göstermeyi bir kadının aybaşı kanı gibi pis ve kaçınılması gereken bir durum olarak görürler. Olgunlaşmamış, henüz olgunluk yolunda ilerleyen, irşâd seviyesine ulaşamamış kişiler de, hayız hâlinde sayılır. Irşâd ehliyetini kazanınca artık er kişiler (ricâl) olurlar. Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 231-232; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.260.

¹³²³ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 54a; Ayasofya vr. 19b; Carullah Efendi, vr. 13b; Hüdâyî Efendi, vr. 30a.

¹³²⁴ Kelâbâzî, *Taarruf*, s.40.

¹³²⁵ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 54b.

engellememelidir. Bir kimseyi Hakk'ın tecellisi istila ettiğinde, Allah'tan başka hiçbir şeyin, ne maddî bir varlığı ne de onun eserini, ne bir şekil ne de gölgesini müşâhade edemez duruma gelir.¹³²⁶ Ayrıca insan kendi varlığını kaybetmekle ilâhî varlığına dönebilir. Zaten Allah'ın kerâmet ve velâyetine de ancak, kâinâttan bir şeyler bağlanarak kendini tezlil etmemiş olanlar lâayık görülmüştür.¹³²⁷ Hâfî, yukarıdaki düşünceleriyle, kerâmete itibar gösterilmemesini ve bunun bir üstünlük vesîlesi olmadığını vurgulamaktadır. Hatta böyle bir şey başlarına geldiğinde, bundan dolayı üzülp ağlaştıklarını söyleyerek; mürîdlerini istikâmete yönlendirmeye çalışmaktadır. Aslında kerâmete fazlasıyla maruz kalmak, velînin, mübtedî çizgide ilerlediğinin bir belirtisi olarak görülebilir. Çünkü kerâmete ihtiyacı bulunan veya imanı zayıf olan bir kişiye kerâmet verilmesi onun ihtiyacını gidermek ve imanını güçlendirmek içindir. Bu durumda kerâmete ihtiyaç hissetmeyen bir mü'minin velîlik derecesi daha yüksektir.¹³²⁸

Sühreverdî de, Hâfî gibi, sâliklerin kerâmete değil, istikâmete tâlib olmaya çalışmalarını tavsiye etmektedir. Çünkü onlara göre, asıl kerâmet ve maharet, istikâmet sahibi olabilmektir. Ancak istikâmet sahibi bir kimsede kerâmet cinsi bir hâlin zuhûr etmesi, câiz ve güzeldir. Şâyet kerâmete mazhar olmuyorsa da hiçbir önemi yoktur. Bu sâlik için bir noksanlık getirmez.¹³²⁹

Hâfî'ye göre; sâlik, kevnî mükâşefelerle sınanırsa/mübtelâ olursa onlardan yüz çevirmelidir. İyânî kerâmetlerle imtihan olursa da yine onlardan kaçınmalıdır. Ancak sâlike, ilâhî ma'rifetler keşf olursa, bu durum farklıdır. Sâlik, bu ilâhî ma'rifetlerin çoğalması için bunları tasnif etmek suretiyle zihnini meşgul etmemelidir. Eğer edebli, şükredici ve istekli bir şekilde hareket ederse, elde ettiklerinin daha üstünlerine terakkî edebilir. İlâhî ma'rifetleri zihinde tasnif etmek, hatırlamaya çalışmak ve çağırmak, onlarla övünmeye yol açacağı için doğru değildir.¹³³⁰ Bâyezid-i Bistâmî de, başlangıç hâllerinde Allah'ın kendisine bir takım delil ve kerâmetler gösterdiğini, ancak kendisinin bunlara iltifat etmeyince, Allah'ın ona ma'rifet yolunu açtığını itiraf etmektedir.¹³³¹ Ma'rifetler, kalblerin Hakk Teâlâ'nın öğrettiği

¹³²⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s.43.

¹³²⁷ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s.207.

¹³²⁸ İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne'l-Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi's-Şeytân*, Kahire 1387, s.77. (Uludağ, "Kerâmet", *DİA*, c.XXV, s.266)'dan naklen.

¹³²⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.I, ss. 18-19.

¹³³⁰ Hâfî, *Men Kane Aliyye'l-Himme*, vr. 46b.

¹³³¹ Serrâc, *Lüma'*, s.400.

incelikleri mütalâa etmesi olarak da görülmektedir.¹³³² Ayrıca ma'rifetteki açılmalar Allah'ı tanımaya ve bilmeye doğru olduğu için, sâlikin ıyânî kerâmetlerde olduğu gibi çok fazla endişeye kapılmasına gerek yoktur. Ancak yine de sâlik, mücâhedesinin sonucunda Allah'ın bir lütfu olarak kalbinde yer edinen bu ma'rifetler¹³³³ konusunda, zihnini meşgul ederek terakkîsini kesintiye uğratmamalıdır. Eğer kendisine sunulan ma'rifetlere dalıp kalırsa, hakikat yolunda yeni açılmalara ve daha üstün makâmlara karşı kendisini duraklatmış olacaktır. Ayrıca Hâfî'ye göre; kişinin, kendisine beliren ma'rifetlere takılıp kalması, bulunduğu makâmın âdâbına uygun bir davranış değildir.

Hâfî, kerâmet gibi keşfin de, sâlik için önemsizliğine, şeyhinden aktardığı bir sözle vurgu yapar. Buna göre, mahlukâtın hâllerini, kişiye, birinin anlatmasıyla bilmesi ile keşfederek bilmesi arasında hiçbir fark yoktur. Ayrıca bir mahlûkun hâline vâkıf olmak, kişiye manevî yolculuğunda ne kazandırır ki? Sâlik, Allah'ı tanıma yolunda, hangi şeyin kendisine fayda vereceğini iyi bilmelidir. Filan kişinin arşı veya bütün cisimlerden daha büyük, daha yüce ve daha saf bir cismi görmüş olmasının ne faydası vardır? Ona göre; bu durum, bir hâdisin (sonradan yaratılmış) bir başka hâdisi görmesinden başka bir şey değildir.¹³³⁴ Yani Hâfî'ye göre; Allah'a yakınlaştırmakta ve manevî terakkîde bir etkiye sahip değilse, kişinin bazı varlıkların hâllerine muttali olmasının, mürîd için hiçbir faydası yoktur. Çünkü o gördükleri de, Allah'ın yarattığı alelâde varlıklardır ve ona manevî yolculuğunda ekstra bir yarar sağlayamaz. Kişinin başına gelen bu tür hâdiseleri abartmaması ve gereğinden fazla önem vermemesi gerekir.

Kevnî keşiflere ve ıyânî kerâmetlere iltifat etmek her şeyden önce hakikate ulaşmanın önündeki engellerden birisidir.¹³³⁵ Hâfî, meşhur eseri "*Vasâyâ'l-Kudsiyye*"de mürîdlerinin, himmetlerini kevnî keşiflere ve ıyânî kerâmetlere meyletmekten ve onları temennîden sıyrılmalarını istemektedir. Çünkü onlar, ilâhî hakikatlerin duraklarıdır. Kişinin, meâric-i ebediyye, meârif-i hakîkiyye ve sermediyyeye yükselmesinin önündeki engellerdir. Öyleyse sâlikin yapması gereken; zâhiriyle, bâtınıyla ve sırrıyla Habibullah Mustafa (s.)'ya uymaktır. Çünkü Allah Resûlü (s.), "***O Habibullah'ın (s.) gözleri, Cemâli müşâheded***

¹³³² Serrâc, *el-Lüma'*, s.57.

¹³³³ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Kimyâu's-Saâdet*, Kürdistânü'l-İlmiyye Mat., yay. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî, (*Mecmûâtü'r-Resâil* içinde) Mısır 1328, s.507.

¹³³⁴ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 53b-54a.

¹³³⁵ Hâfî, *Reyhânü'l-Kulûb*, vr. 13b.

kaymadı.”¹³³⁶ âyetinde de belirtildiği gibi, dünyadan ve âhiretten kendisine arzedilen şeylere hiç iltifat etmemiştir.¹³³⁷

Kerâmet ve firâset, sâliklerin, hakkında bilgi sahibi olmaları; hoşlanmaktan ve istekli olmaktan sakınmaları gereken âfetlerdendir. Manevî yolculuğunda böyle bir durumla karşılaşan sâlik, onun zararlarından kaçındığı gibi, bir kısım faydalarından da istifade etmelidir. Kerâmetin zararlarını detaylıca ele alan Hâfî, onun faydasından da kısaca bahsetmektedir. Onun faydaları şudur: Kerâmetin zuhûr etmesi, kişinin imanının zayıflığına delalet ettiğinden, Allah Teâlâ ona, imanı kuvvetlensin diye bu ıyanî kerâmeti ve firâseti verir. Bu yüzden sâlik, o kerâmetle, bir açıdan imanını kuvvetlendirmiş olur. Ancak kerâmetin, İslam dininin kurallarına uygun olması gereklidir. Yoksa bâtıl olur.¹³³⁸ Hâfî’ye göre kerâmete mazhar olmak, kişinin imânî mevzularda bazı eksiklikleri olduğunu gösterebilir. Çünkü gerçekten kâmil olan bir velînin kerâmetlere ihtiyacı yoktur. Eğer Allah, sâlike, bir kerâmetle ikrâmda bulunursa, onun Allah’a, meleklerine, kitaplarına ve resûllerine olan inancının özelliklerini dönüp kontrol etmesi gerekir. Bu kontrol esnasında, zikredilen mevzulardaki imanında çatlak ve noksanlık bulursa; onları onarır ve ıslah eder. Kerâmetin bir faydası da şudur: Bazen de sâlik, bulunduğu tarîkte ve yaptıklarında şüphe içerisinde olur. O zaman, buna benzer şüpheleri def etmesi için, Allah Teâlâ ona bu kerâmet ve firâseti verir. Ancak sâlikin, Allah tarafından verilen bu kerâmetlerin, bâtıl tarîkte, Allah katında râzı olunmayana verilmediğini bilmesi gerekir. Sâlik, bu şekilde, bulunduğu tarîkin hak olduğunu anlayınca, kendisine bu şüphenin hangi kapıdan girdiğini anlaması için iç âlemine bakar ve o kapı hangi yolla kapanıyorsa onu kapatır. Eğer şüphe kapılarını bulamazsa şeyhine müracaat eder ve hâlini anlatır. Şeyhi de, onu, maksadın hâsıl olacağı şekilde irşâd eder.¹³³⁹

Bazı peygamberler de, kalblerinin mutmain olması için, Allah’tan bazı mûcizeler talep etmişlerdir. Örneğin şu âyette, Hz. İbrâhim, Allah’tan böyle bir istekte bulunmaktadır: **“Bir vakit de İbrâhim: “Ya Rabbî, ölüleri nasıl dirilteceğini bana gösterir misin?” demişti. Allah: “Ne o, yoksa buna inanmadın mı?” dedi. İbrâhim: “Elbette inandım, lâkin sırf kalbim tatmin olsun diye bunu istedim” diye cevap verdi. Allah ona: “Dört kuş tut, onları kendine alıştır. Sonra kesip her dağın başına onlardan birer parça koy. Sonra da onları**

¹³³⁶ Necm, 53/17.

¹³³⁷ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 71a-b.

¹³³⁸ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 41b-42a.

¹³³⁹ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 42a-b.

çağır. Koşa koşa sana geleceklerdir. İyi bil ki Allah azizdir.”¹³⁴⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, bu âyetin tefsirinde, Hz. İbrâhim (a.s.)’in imandan bizzat görmeye, kesin bilgiden kesin müşâhedeye, hayattan hayat verilmesine geçmek için, Allah’tan böyle bir talepte bulunduğunu söylemektedir. Yine ona göre; Hz. İbrâhim (a.s.)’in bu istekteki asıl amacı; her türlü leke ve kusurdan temizlenmiş, sürekli bir kalb hayatı olduğunu ve bu şekilde “*makâm-ı hullet*”e erip sonsuza dek halîlullah olarak kalmaktan ibarettir.¹³⁴¹ Aynı şekilde Mevdûdî de, bu âyetin tefsirinde, Hz. İbrâhim (a.s.)’in tecrübeyle elde edilen kesin bir kanaâta sahip olmak amacıyla olduğuna vurgu yapmaktadır.¹³⁴² Demek ki; bir peygamber de, müşâhede ile kalbinin yatışması için, Allah’tan mucize isteyebilmektedir. Sâlikler de, istemeksizin başlarına gelen kerâmetlerdeki müşâhedelerini, imânlarındaki noksanlıkları gidermek ve onları kuvvetlendirmek için bir fırsat bilebilirler.

Hâfî, yukarıda açıkladıklarının dışında, kerâmet ve firâsetlerin zararlarını şu şekilde sıralamaktadır:

Birincisi zarar: Kişi, tabiatı gereği, gördüğü kerâmetin sevgisine koşar. Bu ise Allah sevgisine karşı bir şıktır. Ve bu sevgi, onun hevâsını ma’bûd edinmesine sebep olur. Bu, Allah’ın şu âyetiyle reddedilmiştir. “**Gördün mü hevâsını kendisine tanrı edineni?...**”¹³⁴³ Bu durumda o kişi, Allah’ın yolundan uzaklaşmış kopmuş olur.¹³⁴⁴ Yani Allah ve Resûlü dışında arzuladığı ve sevdiği her şey onun için gizli bir şirk olabilir.

İkinci zararı: Şayet insanların yanında iken, sâlikten, bir kerâmet veya bir firâset zuhûr ederse, insanlar onu “*hırkatu’l-mesh*” ve “*meşhedü’z-ziyare*” (ziyaret edilen yer) yerine koyarlar. Ona elleriyle dokunmak için izdiham oluşturular; yürüyerek onu tavaf ederler. Oturduğu yere baskın yaparlar. Öyle ki; onun farzlarını kaçırmaya sebep olurlar; halvetini bozarlar; toplantısını bölerler. Bunun üzerine o sâlik, halkın izdihamından kurtuluncaya kadar, onlardan ve evinden kaçmak; şeyhinden ve dostlarından uzakta yaşamak mecburiyetinde kalır.¹³⁴⁵ Şöhret psikolojisi, sâlik için, mâneviyât yolunda ciddî tehlikeler taşımaktadır. Çünkü makâm, mevki ve şöhret sevgisi benlik sevgisine ve benliğin ortaya

¹³⁴⁰ Bakara, 2/260.

¹³⁴¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c.II, s.185.

¹³⁴² Mevdûdî, Ebu’l-Al’â, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, ter. Komisyon, İnsan Yay., İstanbul 1996, c.I, s.206.

¹³⁴³ Furkân, 25/43; Câsiye, 45/23.

¹³⁴⁴ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 42b.

¹³⁴⁵ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 42b.

çıkmasına sebep olmaktadır. Bir başka ifadeyle benlik için bir yer açmaktadır. Benlik ise; Allah’a doğru çıkılan yolda sadece bir perde değil; aynı zamanda bütün perde ve engellerin aslı ve kaynağı olarak görülmüştür. Böyle bir sevginin hâkimiyeti altına giren bir insan, çevresinde bulunan insanlar nezdinde konumunu korumak veya daha da yükseltmek için onları memnun etmek zorunda kalır. Bunun yanında, bu insanın kalbi ve düşüncesi bu sevgiyle dağılacığı için, kendine zikir ve tefekküre de veremez. Ayrıca insanlar nezdinde iyi görünmek amacıyla riyâyâ giren bu insan, tek başına iken ibadet etmekten, toplum içinde olduğu kadar zevk almaz hale gelir.¹³⁴⁶ Kısacası; bütün bu gelişmeler, sâlikin seyr ü sülûküne önemli darbeler vurmuş olur.

Üçüncü zarar: En büyük fesâd, halkın onu hoş karşılamasının, kendisini sevindirmesi ve onun kişiliğinin, makama, prestij sahibi olmaya, dünyayı kazanmaya ve halktan mal ve makâm kazanmaya meyilli olmasıdır. Böylece o sâlik, onur kırıcı bir şekilde helak olur ve rezil bir şekilde tarîkinden ayrılır. Barsîsâ ve Bel’am b. Bâûr gibi.¹³⁴⁷ Abdülkâdir-i Geylânî’ye göre; daima Hakk’ı gözetken ve yalnız Allah sevgisini arzulayan birinin kalbine başka şeylerin sevgisi giremez. Böyle birisi, kendisine gelen kerâmetlere aldırmadan, Allah’a kulluğuna devam ederse, Allah’ın yardımıyla her kötülükten mahfûz ve örnek bir insan olarak kalabilir. Bu durumda da, halkın ona meyli, onu aldatmaz ve onların sevgisi, o kişiyi yoldan çıkaramaz. Hatta onların, onu övmeleri, elini eteğini öpmeye koşmaları, onun kendisini olduğundan fazla görmesine yaramaz.¹³⁴⁸

Hâfî’ye göre, kerâmetin bu zararından kurtuluş yolu şu şekildedir: Bu hâl zuhûr ettiği zaman, sâlikin, Allah Teâlâ’ya, o nimetleri verdiği için şükür ve hamd etmesi ve de onun faydasından istifâde etmesi gerekir. Ondan sonra, kerâmeti unutmaya çalışır, hatırlamaz ve insanlardan gizler. Kendisini terbiye eden şeyhinden başka hiç kimseye de anlatmaz. Eğer insanlar, o hâlin farkına varırlarsa; o konuda onları yanıltmaya çalışır ve onları kendinden

¹³⁴⁶ Muhammed Şucâî, *Makâlât*, ter. Ali Eren, İnsan Yay., İstanbul 2004, c.II, s.226- 230.

¹³⁴⁷ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 42b-43a. Çağdaş psikoterapistlerden Mustafa Merter, Transpersonal Psikoloji’ye dair yazdığı eserinde, Yeni Çağ manevî arayışlarında, kendi başına yapılan “keşif”lerin bir süre sonra narsisizmi körükleyebileceğini söylemektedir. Bu durumdaki insan, nefsin mertebelerinde yükseldiğini zannederken, paralel bir asansöre binip, bilmeden alçalır. Ona göre, modern psikoloji tarihindeki birçok psikolog ve bilim adamı, sırf bu nedenle, doğruların yanı sıra inanılmaz yanlışlar ileri sürmüşler ve Batı Medeniyeti’nin çöküşüne katkıda bulunmuşlardır. Bu açıdan bakıldığında; rahmânî olmayan keşif, sadece bireye değil, topluma da zarar vermektedir. Merter, *Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi*, s. 225.

¹³⁴⁸ Geylânî, *Fütûhu’l-Gayb*, ss.37-38 (26. Makale).

uzağa yöneltir.¹³⁴⁹ Hâfî, başına kerâmet gelen birinin, halkı kendisinden nasıl uzaklaştırdığıyla ilgili olarak ilginç bir olay anlatır. Buna göre, kerâmet sahibi bir şeyh, bir gün çarşıya girer ve çarşıda ağlayan bir çocuk görür. Bu çocuğun etrafında da kalabalık bir topluluk vardır. Gördüğü bu olay üzerine şeyh, kalabalığa, bu çocuğun neden ağladığını sorar. Kalabalık da, o çocuğun elindeki kafesinde bir bülbülü olduğu ama onun öldüğü ve bu sebepten çocuğun ağladığını söylerler. Bunun üzerine şeyh, çocuğun bülbülünü alır ve ona üfler. Böylece bülbül canlanır. Sonra insanlar, şeyhin üzerine toplanır, ellerini öperler ve ona elleriyle dokunmaya başlarlar. Bu şekilde ona, izdihamlarıyla eziyet ederler. Bunun üzerine şeyh, onları dağıtmak için toplum tarafından nâhoş karşılanan bir davranış göstermek zorunda kalır.¹³⁵⁰ Hâfî'nin anlattığı bu olay, bilinçsiz bir kitle kanaatinin sergilediği istikrarsız davranışlara örnek gösterilebilir. Bu olayda da görüldüğü gibi, bir toplulukta her his, her fiil sirayet edicidir. Kitle hareketlerinin başlıca özellikleri; bilinçli şahsiyetin kayboluşu, bilinçaltı ile hareket eden şahsiyetin hâkimiyeti, hislerin, fikirlerin sirayet yoluyla aynı istikâmete yönelişi, telkîn olunan fikirlerin hemen icrasına başlamak isteğidir. Bütün dıştan gelen tesirlerin oyuncağı olan kitle, bunların ardı arkası kesilmeyen değişmelerine maruz kalır. Binaenaleyh aldığı ilcâların (impulsina- içtepi) esiridir. Kitleleri telkîn altına alabilen tahrikler çeşitli ve onlar da her zaman bu tahriklere tâbi olduklarından, durumları son derece kararsızdır. En vahşîlikten mutlak mertliğe yahut kahramanlığa bir an içinde geçtikleri görülür.¹³⁵¹ Hâfî bu şekilde bilinçsizce toplanıp-dağılan avâmın en'am (deve-koyun-sığır) gibi olduklarını söylemektedir. Çünkü ona göre, avâmı, bin yıl sebepsiz çeksen toplanırlar ve hiç hikmetsiz de ayrılırlar. Ayak tıkırtısı onları toplar. Bir kapı tokmağı onları dağıtır.

Hâfî, kerâmetle ilgili yukarıdaki olayı bahsetmesindeki asıl amacın, kerâmet ve firâseti asıllarından bir asıl olarak gören topluluklara, onların zararlarını ortaya koymak için olduğunu söylemektedir. Çünkü onlar, kerâmetle çok değişirler. Kerâmet onları çabucak yoldan çıkartıp aldatır ve onları en üst dereceden en alt seviyeye atar. Bunun için firâset ve kerâmet, Cüneyd (ö.297/909), Şiblî (ö.334/945), Rûveym (ö.330/941) ve onlar gibi büyük şeyhler tarafından zemmedilmiştir.¹³⁵² Örneğin; Cüneyd-i Bağdâdî, kerâmetin gönül ehli için

¹³⁴⁹ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 43a.

¹³⁵⁰ Şeyhin, nefsin kibir girdabına girip büyük manevî yıkımlara uğramamak için yaptığı bu edeb dışı davranış yellendektir. Şeyh bunu birkaç kez daha yapar. Böylece insanları kendinden nefret ettirmeyi başarır. Kalabalık dağılırken, bir taraftan da '*Bülbül canlı ve ölmemişti zaten; o kesinlikle deli*' derler. Şeyh '*yale toplanın*' dedikçe; halk, yel yüzünden dağılıp gider. Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 43a-b.

¹³⁵¹ Le Bon, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, ter. Selâhattin Demirkıran, Yağmur Yay., İstanbul 1979, s. 37-38, 43, 79.

¹³⁵² Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 43b-44a.

bir perde olduğunu söylerken, Sehl et-Tüsterî de, kerâmeti, ağlayan çocukları susturmak için verilen oyuncaklara benzetmiştir.¹³⁵³ Bu sûfîlerin kerâmet hakkındaki sözleri, Hâfî'nin bu konuda ne kadar haklı olduğunu ortaya koymaktadır. Kısaca ifade edecek olursak; tasavvufta hatırı sayılır büyük sûfîlerin, kerâmetler karşısında mesafeli davrandığı ve seyr ü sülûklerinde bir engel olarak gördüğü söylenebilir.

Hâfî'nin kerâmet ve keşf hususundaki düşünceleri genel olarak şu şekilde özetlenebilir: Kerâmet; eğer İslâm kriterlerine uygun bir şekilde gerçekleşiyorsa; bu, o kişinin mü'min olduğunun bir kanıtı olarak görülebilir. Zira mü'min olmayanda kerâmet zuhûr etmez. Eğer zuhûr eden olağanüstü hâller, Allah'tan ve meleklerinden değil de şeytan ve cinlerden kaynaklanıyorsa, o zaman buna istidrâc denmektedir. Bu durum, herkes için tam bir âfettir. Kerâmet ve keşf ehli olmak, kesin olarak sâlih bir kul olmak anlamına gelmediği gibi; bütün bunlar diğer mü'minlere karşı bir üstünlük vesîlesi de kabul edilemez. Aslında kerâmete maruz kalanlar, daha çok mübtedî sâlikler olmuştur. Kerâmet, seyr u sülûktaki bu sâliklerin şevklerinin artması için, çocuklara verilen şekerleme misâli, Allah'ın onlara sunduğu ikrâmlardır.

Hâfî'nin, kerâmetlerin bazı faydalarına değinse de, zararları üzerinde daha çok durduğu görülmektedir. Kerâmetin, Allah'a, meleklerine, peygamberine v.s. olan imanın durumunu gözden geçirip sağlamlaştırma imkânı vermesi açısından, sâlike bazı faydaları vardır. Ancak zararları daha fazladır. Örneğin, sâlikin kerâmetten hoşlanması ve onu sevmesi, hevâsının peşinden sürüklenmesine sebep olabilir. Ayrıca kerâmeti zâhir olanlar, avâmdan da fazla rağbet görür. Bu rağbetin oluşturacağı aşırı ilgi, o ehl-i kerâmetin manevî yaşantısını sarsarak tarîkinden inkıtaya uğramasına sebebiyet verir. Bu durumdaki bir sûfînin, halkın bu rağbetini azaltması ve halkı kendinden soğutması için bazı edepsizlikler yapması gerekebilir. Ama önemli olan ayağının kaymasına sebep olabilecek halkın bu izdihâmını engellemesidir.

¹³⁵³ Serrâc, *Lüma'*, s.400; Kuşeyrî, *Risâle*, s.194.

G-VARLIK VE YARATILIŞ ANLAYIŞI

Burada, Hâfî'nin, tasavvufla beraber kelâm ve felsefe gibi disiplinlerin de sınırlarına giren, bazı tartışmalı meselelere getirdiği yorumlar ele alınacaktır. İlk olarak, onun, kâinat ve yaratılış konusundaki düşüncelerine bakalım.

a- Kâinât, Varlık ve Yaratılış

Varlık iki türdür: Biri, sırf varlıktır ve İlâhî Zât'tan ibarettir. Diğeri, yokluğa dâhil edilen varlıktır. Bu da mahlûkâtın zâtından ibaret görülmüştür.¹³⁵⁴

Hâfî, varlık ve yaratılışın mâhiyeti hususunda genel bir fikir ortaya koyduktan sonra daha çok insanın mâhiyeti ve yaratılış amaçları üzerinde durmuştur. O'na göre; Allah, kâinatı, kemâlâtının bilinmesi için ve sıfatlarının bir gereği olarak yaratmıştır. Çeşit, cins ve ferd olarak çoğalan mevcûdât içerisindeki insanı ise, tüm bu çokluk olan mevcûdâta câmi' bir sûrette yaratmıştır. İnsana, bütün bu çokluk âleminden bağımsız olarak bir istidât veren Allah, bu istidâtı, bu çoklukların tümünden münezzeh olan bir vahdâniyetle insanın kalbinin irtibatlanması için, tevhîd (*Lâ ilâhe illallah*) nûruyla desteklemiştir. Daha sonra ise Allah, kendisinin çokça zikredilmesini ve kalbin irtibatının vahdetle pekiştirilerek; kesretten tedricî olarak kurtulmasını emretmiştir. Bunun da ötesinde, kesretin hâllerinden, vahdet nûrlarıyla kurtularak; kalbin sırrına terakkî etmeyi emretmiştir.¹³⁵⁵

"*Mârifetnâme*"de de âlemin yaratılışı üzerinde, detaylıca durulmuştur. Bu detaylı bilgileri özetlediğimizde; Hâfî'nin yukarıdaki düşüncelerine benzer yorumların yapıldığını görmekteyiz. Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya göre; Allah, birlik mertebesinde gizli bir hazine iken, tanınmayı ve bilinmeyi istemesi ve sevmesiyle, rûhlar ve cesetler âlemini yaratmıştır.¹³⁵⁶ Kendi rahmetinin güzelliğini, celâl ve azametini, bağış ve nimetini, sanatının çeşitliliğini ve hikmetinin sırlarını göstermeyi dilediğinde, bütün yaratıklarından önce yokluğun sırrından

¹³⁵⁴ Cîlî, Abdülkerim b. İbrahim, *İnsân-ı Kâmil*, ter. Abdurrahman Ayyıldız, Ulu Çınar Yay., İstanbul 1972, s.55.

¹³⁵⁵ Hâfî, *Reyhânü'l-Kulûb*, vr. 12b.

¹³⁵⁶ Bu kudsî hadîs için bkz. Sehâvî, *Mekâsıdu'l-Hasene*, had. no: 838, s.522; Aliyyü'l-Kârî, *Esrârü'l-Merfûa*, had. no: 337; s. 506; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, had. no: 2016, c. II, s.132. Bir çok tasavvuf eserinde itibar gören bu hadîsle ilgili, İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1780), "*Kenz-i Mahfî* isimli bir eser telif etmiştir. Bu hadîsin değerlendirilmesi ile ilgili detaylı malumat için ayrıca bkz. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadîslerdeki Dayanakları*, ss. 98-99.

pırıl pırıl yeşil cevheri vücûda getirmiştir. Bazı rivâyetlere göre, kendi nûrundan oldukça hoş ve büyük bir cevher var edip, ondan kâinâtın tümünü derece derece ve düzenli biçimde ortaya çıkarmıştır.¹³⁵⁷ Sened olarak zayıf ancak keşfen sahîh olduğu mutasavvıflarca belirtilen, “*Kenz-i mahfî*” hadîsine dayanarak âlemin yaratılışını açıklayan mutasavvıflardan birisi de, İbn-i Arabî (638/1240) olmuştur. Ona göre; âlem için asıl olan, kendisinde sâkin olduğu ademden vücûda doğru hareket etmesidir. Bu kudsî hadîsten kastedilen de budur. Eğer muhabbet olmasaydı âlem “ayn”ında zâhir olamazdı. Bu durumda âlemin yokluktan varlığa doğru hareketi onu yaratanın muhabbetinin harekete geçmesiyle olmuştur.¹³⁵⁸

Hâfî, mevcûdâtın nasıl yaratıldığından ziyade, niçin yaratıldığı üzerinde durmuştur. O’na göre; Allah bütün kâinâtı ve mevcudâtı, kendisinin tanınması ve O (c.)’na ibâdet edilmesi için yaratmıştır.¹³⁵⁹ Vahyi ise, sadece insana emanet etmiş ve insanda her şeyi var etmiştir. Allah, insana kendi nûrundan emanet vermiştir ki; bu durum başka hiçbir yaratıkta bulunmamaktadır.¹³⁶⁰

Yaratılıştta, Âdem ve oğullarının lütuf ve kahra sahip olduğunu belirten Hâfî, Allah’ın bazı Âdemoğullarına lütfettiğini ve bazılarını da kahrettiğini, ancak bunun yanında insana iyiyi ve kötüyü ayırma özelliğini verdiğini ifade etmektedir.¹³⁶¹ Bu yüzden Allah yolundaki sâlikin, insan nefsi ve zâtının, Allah’ın emir ve yasaklarıyla muhâtab ve mükellef olduğunu bilmesi gerekir.¹³⁶²

Âdem, âlemlerin cem’inden cem’ olduğu için, her insan, âlemlere ait bütün özellikleri taşımaktadır. Yani âlemde olan her şey Âdemde de vardır. Sâlik, riyâzetle sülûk ettiği zaman, âlemlerden ona her ne bağlanmışsa, bunların süflî olanlarından yavaş yavaş kurtulur.¹³⁶³ Görüldüğü üzere, Hâfî’nin insana bakışı, varlık düşüncesiyle iç içedir. Aynı durumu İbn-i Arabî’nin insan telakkîsinde de görmek mümkündür. İbn Arabî de Hâfî gibi, cem’iyyet ta’birini kullanmaktadır. Ona göre; tüm ilâhî isimleri kendinde toplayan ve “*Allah*” isminin bir tezahürü olan Hz. Âdem, aynı zamanda en iyi kulluk yapma potansiyeline sahiptir.

¹³⁵⁷ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, s.11.

¹³⁵⁸ İbn-i Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, thk. Ebu’l-A’lâ Affî, Beyrut 1980, s.203. İbn-i Arabî’nin insan düşüncesiyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Erginli, Zafer, “İbn Arabî’ye Göre Hz. Âdem’de Temel İnsan Nitelikleri”, *Tasavvuf*, 2008, sy.21/1, ss.161-197.

¹³⁵⁹ Zâriyât, 51/56.

¹³⁶⁰ Hâfî, *Menhecû’r-Reşâd*, vr. 3a-b.

¹³⁶¹ Hâfî, *Menhecû’r-Reşâd*, vr. 3a-b

¹³⁶² Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 70b.

¹³⁶³ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 69b.

Cem'iyet; âlemdeki tüm niteliklerin insan varlığında toplanmış olduğunu gösteren temel insanî özelliktir ve Hak, bu sayede en mükemmel şekilde insanda tecellî etmektedir.¹³⁶⁴ İnsanlarla diğer yaratıklar arasındaki fark, her birimizin bizzat Allah'ın sûreti üzere yaratılmış¹³⁶⁵ olmamız, böylece de, en azıdan, Allah'ın tüm isimlerinin iz ve etkilerini tutarlı ve birbirini tamamlayan bir bütünlük içinde sergileme güç ve yetisine sahip olmamızdır. Diğer varlıklar Allah'ın isimlerinin bazısını izhâr ederler, ama tamamını değil. Gizli Hazine'nin bütün mücevherlerini yalnız insanlar izhâr ederler; dolayısıyla topyekûn Hazine'yi yalnız onlar bilirler.¹³⁶⁶

Hâfî'ye göre insan; topraktan yaratılmış, duyularla algılayan latîf bir cisimdir. Velînin de nebînin de yapısı budur. İnsan, amelleri karşılığında ödül ve ceza alandır. O, meleklerin secdesi anında Âdem'in sulbünde idi. Allah, ona kavliyle şöyle sormuştur: **“Rabb'in, Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve: ‘Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?’ diye onları kendilerine şahit tutmuştu. ‘Evet, (buna) şahidiz!’ dediler...”**¹³⁶⁷¹³⁶⁸

Bütün isimlerin ve sıfatların tamamının feyzlerini kendinde toplayan hakikat-ı insaniyye, örtülerinin kimisi nûr, kimisi zulmet olan, kimisi ulvî, kimisi suflîden ibaret bulunan kâinât örtüleriyle örtünmüştür. Hak Teâlâ, hakikat-ı insaniyyeye feyz nûrundan nûr katmıştır.¹³⁶⁹ Allah Resûlü (s.) bu duruma şu hadîsiyle işaret etmektedir: **“Ben Allah'tanım, Onun nûr-ı feyzindenim, müminler de Benden, Benim feyzimdenim.”**¹³⁷⁰ Ancak şu da var ki; insanlar, ahlâkî ve rûhânî gelişme mertebelerini katetmediği müddetçe, kendi gerçek mahiyetleri hakkında bilgisiz kalacaklardır.¹³⁷¹ Hâfî'ye göre; insanın, hakikat-ı insaniyyenin zulmetlerinden kurtulması ve kendi mâhiyetinin farkına varabilmesi için yapması gerekenler şunlardır:

- 1- Bütün himmeti (gayreti, yönelişi) ile Mevlâ'sına yönelirse;

¹³⁶⁴ Izutsu, Toshihiko, *İbn-i Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar*, ter. Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 1998, s.317.

¹³⁶⁵ Buhârî, *İsti'zan*, 1; Müslim, *Cennet*, 28.

¹³⁶⁶ Chittick, *Tasavvuf*, s.172.

¹³⁶⁷ A'râf, 7/172.

¹³⁶⁸ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 70b.

¹³⁶⁹ Hâfî, *Der Beyân-i Letâif-i Seb'a* vr. 59b- 60a.

¹³⁷⁰ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 60a. Bu hadisin kaynağı bulunamadı.

¹³⁷¹ Chittick, *Tasavvuf*, s.187.

- 2- Bütün gücünü Hakk'ın rızâsını kazanacağı yerlerde kullanırsa;
- 3- Mâsivallahtan kesilip; Allah'a yüzünü yöneltirse;
- 4- Kesreti nefy ve vahdeti isbâtı içeren “*Lâ ilâhe illallah*” cümlesine yapışarak büyük bir gayretle bununla meşgul olursa;
- 5- İstikâmetini sonradan yaratılanlardan bir şeye takılı kalmaktan korursa;
- 6- Son olarak da; himmetini Rabb-i Kerîm ve Kadîm'e bağlarsa, onun zulmetleri yok olur, nûrları artar.¹³⁷²

Hâfî, bir sâlikin bu zulmetlerden kurtulması için farzlara ve sünnetlere yapışmasının önemine de dikkat çekmektedir. Ayrıca sâlik, bu zulmetlerden kurtulmak için, işin başından beri hakîkate bağlı hareket etmeli ve edeblere, ahlâka, zikirle özetle de zikrin efdali olan “*Lâ ilâhe illallah*” zikrine yapışmalıdır.¹³⁷³

Hâfî, felsefenin insanın mâhiyeti hakkındaki bilgilerinin de doğru olmadığını söyleyerek onların bu konudaki fikirlerini eleştirir. Çünkü felâsife, insanın gerçekte ne bu beden olduğunu ve ne de bu bedende olduğunu ileri sürmektedir. Onlar insanın, kadîm, ezeli ve ebedî olan rûhanî bir varlık olduğunu iddia etmektedirler. Yine insanın faâl akıl olduğunu ve akl-ı küll ve nefis-i nâtık olarak isimlendirildiğini söylemektedirler. Yine onların iddialarına göre, insanın vücûdu birinci illetten kaynaklanır (el-illetü'l-ûlâ). Kendisi ise ikinci illet (el-illetü's-sânî). Bazen de üçüncü ve dördüncü illet olduğunu veya on birinci illet olduğunu dahi iddia edenler olmuştur. Ve iddia ederler ki: insanların hepsi, onların erkekleri ve kadınları, küçükleri ve büyükleri, kâfirleri ve müslümanları hepsi, o akıldır. Hâfî, bunların müslümanları kandırmaya çalıştıkları zaman ikinci illeti İsrâfîl, üçüncüsünü Cebrâîl, dördüncüsünü Mîkâîl, beşincisini de Ölüm Meleği diye isimlendirdiklerini, savunmaktadır.¹³⁷⁴ Bunlardan dolayı, felsefe bâtıldır. Çünkü Hâfî'ye göre, Sâni', Âlim, Hâlık olan Allah, dilediğini, muhtar ve muhayyer olarak yapmaya Kâdir'dir. Müessir illet olmaktan münezze; Kadîm'dir. O'nun zatından ve sıfatından başka Kadîm yoktur. Hâfî, bu bir parça zındıklar hakkındaki bilginin, felsefiyenin sûfîleri kandırmaması ve Dehr ve Zındika mezheblerine sokmaması için mühim olduğunu söylemektedir.¹³⁷⁵

¹³⁷² Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 60a.

¹³⁷³ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir efendi, vr. 60b. Zikrin zâkir üzerindeki müsbet tesirleriyle ilgili geniş bilgi için çalışmamızın “*Zikir*” bölümüne bakılabilir.

¹³⁷⁴ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 71a-b.

¹³⁷⁵ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 71b-72a. Felsefe ve bâtıl mezhebler hakkında daha detaylı bilgi için, çalışmamızın ilgili bölümlerine bakılabilir.

Gazâlî'ye göre, Dehrîler, kâinâtın tedbirli, âlim ve müktedir bir yaratıcısı olduğunu inkâr etmişlerdir. Onlar, âlem öteden beri kendiliğinden böylece mevcuttur ve bir yaratıcısı yoktur demektedirler. Yine onlara göre, hayvan meniden, meni hayvandan hâsıl olur. Öteden beri durum böyledir ve böyle gidecektir, düşüncesindedirler. Bundan dolayı bu kısım felsefeciler zındıktır.¹³⁷⁶ Demek ki; sûfiyye göre; bu çeşit felsefeciler, dinin nasslarına muhalif teorileriyle, müslümanların zihinlerini bulandırmaktadırlar. Bunlar, hevâlarına tabi olmuş akıllarıyla hem sapmakta hem de sapıtmaktadırlar.

Hâfî'ye göre; Allah, kâinâtın varlığından önce, kendi zâtında vardı. Allah, zâhir sıfatlarının görünüşlerinden haberdar ve bilgili olmak istemiştir. Gizli ve örtülü olan kemâlâtını, rûhların ve cisimlerin safhaları üzerinde ortaya çıkarmayı dilemiş ve yapmıştır. Rûhlara ve cisimlere kendi sözlerini sunmak istediğinde de, kendi zâtından zâtına tecellî etmiştir. Zâtının ve sıfatlarının vahdet denizinden önce, nûrların nûru mezâhirin mazharı olan Allah'ın hakîkatî sahil gibi var olmuştur. Hakk'ın kendi varlığından sonra, Muhammedî varlığın dışında, hiçbir varlık yoktu. Hiçbir melek de. Hiçbir vasıtasız varlığın rûhaniyeti de yoktu. Has vahiy vardı ve perdelerin hâkim olduğu yokluk âleminin sultanı olan Allah vardı. Allah, önce mazhar-ı mezâhir ve nûrların nûru, Hz. Muhammed (s.)'in rûhunu, sıfat-ı zâtîyyesinin feyz nûrlarından meydana getirmiştir.¹³⁷⁷ Sonra O (s.)'nin feyz nûrundan rûhlar âlemini ve nûrları ortaya çıkarmıştır. Yani rûhlar ve nûrlar âlemleri, o nûrun feyzinden sonra ortaya çıkmışlardır.¹³⁷⁸

İlk defa Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (ö.283/896)'ye atfedilen ama ondan sonra gelen birçok mutasavvıfın da kullandığı “*Nûr-ı Muhammedî*” kavramı, Hz. Muhammed (s.)'in âlemin yaratılışından önce var olduğunu gösteren bir kavram olup; Hz. Muhammed (s.)'e mahsus nûr ve nübüvvet nûru anlamlarına gelmektedir.¹³⁷⁹ Bu düşünceye göre; Allah, Hz. Muhammed (s.)'in nûrunu kendi nûrundan yaratmış ve onu kendi elleriyle şekillendirip ortaya koymuştur. Bu nûr Allah'ın huzurunda yüz bin sene kalmıştır. Bu süre içinde Allah, gece-gündüz yetmiş bin defa bu nûru düşünmüştür. Daha sonra da aynı nûrdan bütün varlıkları

¹³⁷⁶ Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâil*, el-Matbaaü'l-A'lâmiyye, Kâhire 1303, s.11.

¹³⁷⁷ Nitekim Allah Resûlü (s.)'nin “*Âdem, rûh ile cesed arasındayken, Ben peygamberdim.*” (Suyûtî, *el-Câmiu's-Sagîr*, c.II, had. no: 6424, s.296; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c.II, s.132) hadîsinin de ortaya koyduğuna göre; Allah Resûlü (s.) nebî olduğunda, Hz. Âdem ne rûh ne de beden olarak vardı.

¹³⁷⁸ Hâfî, *Der Beyân-i Letâif-i Seb'a*, vr. 41b; *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 56a-b.

¹³⁷⁹ Louis, Massignon, “*Nûr-ı Muhammedî*” *İA*, c.IX, s.362.

yaratmıştır.¹³⁸⁰ İbn-i Arabî'ye göre de, Hakikat-ı Muhammedî, nûr olması bakımından âlemi yaratma ilkesi ve onun aslıdır. Varlık şeklinde zâhir olan İlâhî tecellîlerin ilk mertebesidir.¹³⁸¹ Hallâc'a göre; bu nazariyenin esası; Nûr-ı Muhammedî'nin kadîm olduğu ve bütün varlıklardan önce yaratılmış olmak şerefiyle mümtaz bulunduğuudur. Bütün ilim ve hikmet nûrları, O (s.)'nin parıl parıl parlayan çırağından doğmuş; bütün peygamber ve evliyâlar, O (s.)'nin nûrundan ilham almıştır.¹³⁸² Görüldüğü üzere; birçok sûfî, varlıkların yaratılışının temelinde ve başlangıcında, Nûr-ı Muhammedî'nin olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı da ilk yaratılan rûh, Hz. Muhammed (s.)'in rûhudur.

Hâfî'ye göre yaratılış aşaması şu şekilde devam etmiştir: Hakîm olan Allah, hikmetinin gereği olarak ve kendi ma'rifetinin tam ve eksiksiz olması için, Zâtının sıfatının ortaya çıkışını, sıfatının fiillerinin ortaya çıkışına bağlı kılmıştır. Ondan sonra kâinatı cisimler âlemi şeklinde yaratmıştır. Allah, insan rûhunun terbiyesinin tamamlanması için, hadîste de bahsedildiği gibi, âlemlerdeki insanın cesedini, kâinâtın yaratılması sonrasında var etmiştir. Cemâlin ortaya çıkış yerleri olan rûhları, daha sonra celâliyyenin ortaya çıkış yeri olan nefse birleştirmiş ve ona ait kılmıştır. Rûhları nefse âşık ve bağlanıp sevecek bir şekilde yaratmıştır. Eğer böyle olmasaydı nûrlar âlemine ait rûh, zülûmat âlemlerine ait olan nefse bağlanıp onu sevemezdi.¹³⁸³ Ancak rûh ve nefsin beraberliğiyle insanda bir tenezzül başlamıştır. İnsan, kendi aslî mertebesinden, dünyevî hayat mertebesine ininceye kadar çok sayıda mertebe ve menzilleri katetmiş, bu menzil ve mertebelerden her birinde bir takım perdelerle engellenmiş, maddî bedende tecellî eden son menzilde, önceki perdelerle ilave olarak, yeni bir takım perdelerle daha perdelenmiş ve çok sayıda örtü ile örtülmüştür. Bunlardan bedene inmeden önceki perdeler nûrânî perdeler; bedene iniş sırasında aldığı perdeler ise, zulmânî perdelerdir. İnsanın özünün bedene ve dünyevî hayat mertebesine inmesi sebebiyle ortaya çıkan ve zulmânî perdeler adıyla adlandırılan karanlıklar, koyuluklar ve renkler, insanî rûhunun maddî bedene ve diğer maddî mezâhirlere şiddetle bağlı olmasının, madde ve maddîyât karşısındaki şiddetli esaretinin sonucunda ve söz konusu bağlılıklar ve tutsaklıklar ölçüsünde şiddetlenip çoğalmaktadır.¹³⁸⁴

¹³⁸⁰ Ebû Tâlib Mekkî, *İlmü'l-Kulûb*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Kâhire trz., ss.93-94; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadîslerdeki Dayanakları*, s. 114.

¹³⁸¹ Demirci, Mehmet, "Hakikat-ı Muhammediyye", *DİA*, c.XV, s.180.

¹³⁸² Öztürk, Yaşar Nuri, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri (Kitabu't-Tavâsin)*, İstanbul 1976, ss.69-73.

¹³⁸³ Hâfî, *Der Beyân-i Letâif-i Seb'a*, vr. 42a; *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 56b.

¹³⁸⁴ Şucâî, *Makâlât*, c.I, s.53.

Hak Teâlâ, insanî hakîkati, varlığın ana ve esas bütün hepsini kapsayan hakîkati kılmak istemiş ve bunun için dört zulmânî unsurdan¹³⁸⁵ oluşan bir kalıb yaratmıştır. Ayrıca yaratılan kalıb ve rûhlar için vicdan hâsıl etmiştir. Kesret sûretinden aydınlık ve ışıklar yaratmıştır. Eğer böyle olmasaydı insanın hakîkati, insanın ma’rifetini ve Hakk’ın birliğini anlayamazdı.¹³⁸⁶

Görüldüğü üzere Hâfî’nin yaratılış hakkındaki fikirleri felsefecilerin iddialarından oldukça farklıdır. Her şeyden önce o, felsefenin, insanın yaratılışının birinci illetten kaynaklandığı ve ikinci illet veya herhangi bir illet olduğu şeklindeki düşüncelerini asılsız olarak görmektedir. Bize göre de bu düşünce bâtıldır. Çünkü onların iddiasına göre, Allah’la beraber başka varlıkların da kadîm olduğu gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Halbuki Kadîm olan yalnızca Allah’ın zâtı ve sıfatıdır. Ayrıca felsefenin yaptığı gibi, Allah’ı müessir illet olarak görmek de doğru değildir. Birçok mutasavvıfın da söylediği gibi, hiçbir varlık yaratılmamışken sadece Muhammedî nûr vardı. Diğer varlıkların, meleklerin ve rûhânîlerin yaratılışı bundan sonradır. İnsanın bedeninin zaman açısından âlemlere en son gönderilmesi ise; onun terbiyesinin tekâmülünün bir hikmeti olarak anlaşılmalıdır.

b- Yedi Latîfe

Latîfe, lügatta, ince ve yumuşak şey anlamına gelmekte olup, tasavvuf literatüründe; son derece ince bir mânâ ifade eden, kelimelerle açıkça anlatılamayan, işaret yoluyla ehline söylenebilen, tadılarak ve yaşanarak öğrenilen bilgiler anlamına gelmektedir.¹³⁸⁷ Başka bir deyişle; hâlin inceliklerinden olmak üzere kalbe gelen bir işaret olarak tanımlanmıştır.¹³⁸⁸ İnsandaki rûhânî latîfeler, insanı insan yapan, onun “*eşref-i mahlûkât*” olmasını sağlayan ve onun hakîkatını oluşturan ilâhî bir cevherdir.¹³⁸⁹

¹³⁸⁵ Nefsin dört mertebesi olan ateş, hava, su ve topraktır. İnsan bunlardan oluşmuştur. Nefsle beraber bu dört unsur halk âleminin beş latîfesi olarak kabul edilmiştir. Bunlar emir âlemin beş latîfesiyle (kalb, rûh, sır, hafî ve ahfâ) ilişkilidir. Yani halk âlemine ilişkin beş latîfeden her biri emir âlemine ilişkin latîfeden birinin aslı olup, bu asıllar şöyledir: Nefsin aslı, kalbin; havanın aslı, rûhun; suyun aslı, sırrın; ateşin aslı, hafninin; toprağın aslı, ahfânın asıllarıdır. Oğuz, *Vahdet-i Vücûd*, ss. 42-45.

¹³⁸⁶ Hâfî, *Der Beyân-i Letâîf-i Seb’a*, vr. 42a.

¹³⁸⁷ Cürcânî, *Ta’rîfât*, s.219; Tehânevî, *Keşşâf*, c.II, ss.1300-1301; Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s.961. Türer, Osman, “Latîfe”, *DİA*, Ankara 2003, c.XXVII, s.110.

¹³⁸⁸ Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 536.

¹³⁸⁹ Türer, Osman, “Latife”, *DİA*, c.XXVII, s. 110.

Bazı mutasavvıflarca beş latîfeden¹³⁹⁰ bahsedilse de müellifimiz latîfelerin sayısını yedi olarak belirlemiştir. Bu latîfeler şunlardır: **1- Latîfe-i Kâlbîyye 2- Latîfe-i Nefsîyye 3- Latîfe-i Kalbîyye 4- Latîfe-i Sırrîyye 5- Latîfe-i Rûhîyye 6- Latîfe-i Hafîyye 7- Latîfe-i Hakîkiyye.**¹³⁹¹

Latîfeleri yedi kategoride ele alan tarîkatlardan birisi de Nakşibendiyye'dir. Alâüddevle Simnânî (ö.736/1336)'nin yaptığı yedi latîfe tasnîfi (Latîfe-i Kâlebî, Latîfe-i Nefsî, Latîfe-i Kalbî, Latîfe-i Sırrî, Latîfe-i Rûhî, Latîfe-i Hafî, Latîfe-i Hakkî), Nakşî Şeyhi Muhammed Pârsâ (ö.822/1420) aynen kabul etmiş ve bunları detaylandırmıştır.¹³⁹²

Simnânî'nin tasnîf ettiği bu yedi latîfenin, günler ve peygamberlerle irtibatı, yine Muhammed Pârsâ tarafından açıklanmıştır. O, insan hakikatının yedi tabaka ile perdelendiğine dair, büyüklerin bir sözünü naklettikten sonra bunları şu şekilde açıklamaktadır: 1. Şeytan gaybı, 2. Nefs gaybı, 3. Kalb gaybı, 4. Sır gaybı, 5. Ruh gaybı, 6. Hafî gaybı, buna rûh gaybı da derler, 7. Hak gaybı. Bunlardan birinci gayb, Âdem (a.s.) ile irtibatlıdır ve Âdem'in şeytana hükümdarlığı bu gaybda olur. İkinci gayb Nûh (a.s.), üçüncüsü İbrahim (a.s.), dördüncüsü Mûsâ (a.s.), beşincisi Dâvûd (a.s.), altıncısı İsâ (a.s.) ve yedincisi ise Hz. Muhammed (s.) ile irtibatlıdır. Yine birinci gayb Cumartesi günü ile ikincisi Pazar, üçüncüsü Pazartesi, dördüncüsü Salı, beşincisi Çarşamba, altıncısı Perşembe, yedincisi Cuma günüyle irtibatlıdır. Bu gayblardan her birisinin bir latîfesi vardır: Birincisi latîfe-i kâlbî, ikincisi latîfe-i nefsi, üçüncüsü latîfe-i kalbî, dördüncüsü latîfe-i sırrî, beşincisi latîfe-i rûhî, altıncısı latîfe-i hafî ve yedincisi latîfe-i Hakkî'dir.¹³⁹³ Demek ki; insanın yükselişi, bu latîfeleri birer birer aşmasıyla gerçekleşmektedir. Çünkü bu latîfeler aynı zamanda kul ile Allah arasındaki örtüleri temsil etmektedir. Kul, bu latîfelerin her birini geride bıraktığında, hakîkate olan yakınlığını artırmakta ve Hakk'ı daha doğru algılayabilmektedir.

¹³⁹⁰ Buna göre beş latîfe şunlardır: "Kalb, rûh, sır, hafî, ahfâ". Her latîfe Peygamber'in ulaştığı manevî hakikatı temsil eder ve bu sebeple kalb latîfesi, Hz. Âdem'in kâdemi (ayağı) altında, rûh Hz. İbrahim'in, sır Hz. Musa'nın, hafî Hz. İsa'nın, ahfâ ise Hz. Muhammed (s.)'in kâdemi altındadır, denir. Ayrıca bunların her biri, farklı kozmik renkler içerir: Kalb, kırmızı; rûh, sarı; sır, beyaz; hafî, siyah; ahfâ, yeşil renklidir. Oğuz, Muhammed İhsan, *İslâm Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd*, Oğuz Yay., İstanbul 1995, ss.42-45; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.473.

¹³⁹¹ Hâfî, *Der Beyân-i Letâif-i Seb'a*, vr. 42b- 44a; Oğuz, Muhammed İhsan, *İslâm Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd*, Oğuz yay., İstanbul- 1995, s.41-46.

¹³⁹² Bkz. Alâüddevle Simnânî, *el-Urve li Ehli'l-Halve ve'l-Celve*, thk. Necîb Mâyil Herevî, Tahran 1362/1983, ss. 229-230, 326-328; Muhammed Pârsâ, *Tuhfetü's-Sâlikîn*, yay. Ali Ahmed Şâh Herevî, Delhi 1970, ss. 362-363, (Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, ss. 308-309)'den naklen.

¹³⁹³ Pârsâ, *Tuhfetü's-Sâlikîn*, ss. 377-381, (Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, s. 309)'den naklen.

Latîfeler, ilâhî nûrların, farklı mertebelerde insanın kalbinde meydana gelen tecellîleri olarak da görülebilir. Sâlikin kalbinde karanlık perdelerin bertaraf edilmesiyle bu nûrların tecellîsi başlamakta ve sâlikin kalbi ne kadar kapasiteye sahip olursa Hakk'ın nûru da o oranda tecellî etmektedir. sâlik, ilmî ve amelî mücâhedeler sayesinde daha üst menzillere ulaştığında Hakk'ın nûru daha üst bir mertebede onun kalbinde zuhûr etmektedir.¹³⁹⁴ Ayrıca bu nûrların kalbde, zâhirî ve bâtınî duyulara tecellîsiyle müşâhede ve mûkaşefe kapıları da açılmaktadır. Her bir latîfenin sâlikte meydana getirdiği keşf türü birbirinden farklıdır.¹³⁹⁵

İnsanın vahdânî feyzleri alabilmesi için, vahdânî sûrette yaratıldığını, önceki bölümde ele almıştık.¹³⁹⁶ Bundan sonraki kısımda ise latîfelerin ortaya çıkışı başlamaktadır. Şöyle ki: Allah daha sonra, insanın vahdâniyyet şeklindeki durumunu, ondan daha akdes bir başka vahdâniyyet sûretiyle ile taltîf etmiştir. Önceki vahdâniyyet hâli, ârifler lisânında **“kâlbîyyet latîfesi”**,¹³⁹⁷ hukemâ lisânında ise, **“mizaç”**, olarak isimlendirilmiştir. İkinci latîfe ise; ârifler lisânında **“nefs latîfesi”**dir. **“Kalbe”** gelince, Allah onu, çam kozalağı şeklinde yaratmıştır. Kalb, bedenin tüm uzuvlarından daha latîftir. Allah, kalbde iki latîfenin biçimini de bir araya getirmiştir. Kalbin ortasında, nehirlerden akan su misâli, hayvânî hayatın kaynağı olan galîz kanı yaratmıştır. Sonra bu kanı, kan ırmaklarından akıtmış ve büyük damarlardan geçirmiştir. Böylece kan, diğer organlara yayılmıştır. Allah, bu organlardaki akıcı kanı, latîf buharla birleşik bir şekle getirmiştir. Bu buhar; **“insan nefsi”**dir. Aynı zamanda o, **“hayvânî rûh”**un kaynağıdır. Hayvânî rûh da, insan nefsidir. İnsan nefsi, insan rûhuyla bileşik bir haldedir.¹³⁹⁸ Sonra bu ikisi, insan rûhunun onlara katışmasıyla latîf bir duruma gelmiştir.¹³⁹⁹

¹³⁹⁴ Şucâî, *Makâlât*, c.I, s.154.

¹³⁹⁵ Bu keşifler sûrî olabileceği gibi manevî de olabilir. Manevî olan keşflerin bir kısmı, âlimlerce tarif edilmiştir. Örneğin; keşf-i rûhîde, uhrevî perdenin gerisinde yer alan âlemler yani haşr, hesap ve kitap âlemleri, cennetler ve cehennemler v.s. rûhî mertebesinin gerektirdiği şekilde, sâlik tarafında görülüp idrâk edilebilmektedir. Bunun yanında, keşf-i hafî ve keşf- sırrî gibi mertebeler ise, manevî keşfin en uzak mertebeleri olarak görülmüş ve bu iki mertebenin ne işaret edilebileceği, ne de açıklanabileceği söylenmiştir. Şucâî, *Makâlât*, c.I, ss. 186, 238, 250.

¹³⁹⁶ Bkz. Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsîyye*, Tâhir Efendi, vr. 56b.

¹³⁹⁷ Lynn Wilcox'a göre; latîfe-i kâlbîyye, mürîdin düşüncesindeki doğal güç ve haz aşamasına benzemektedir. Mürîd, bu aşamadan geçmeli ve kendi insanî özelliklerini, insanlarda ve bitkilerde görülen özelliklerden ayırmalıdır. Mürîd, asgarî yiyecek ve diğer doğal güdüler ve hazlarla yaşamını sürdürmek için kendini disipline sokmalıdır. Latîfe-i nefsiyye ise benlik aşaması olarak nitelendirilebilir. Kendini gerçekleştirmenin ikinci aşamasındaki mürîd, tüm bağımlılıklarına son vermeli ve sâkin ve münzevî bir hayat yaşama başlamalıdır. Planlanmış ibadetlere başlayarak, dini kurallara itaat etmeli, tevbe, gayret ve arınmayla bu yanıltıcı dünyanın dışında yaşayabilecek noktaya gelmelidir. Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, s.182.

¹³⁹⁸ Nefs rûha bağlanıp; onda sağlamlaştığında bağlılığı son hadde varmakta, letâfet ne kadar akdes ve letâfetin sahibine yaklaşmış ise şiddeti de o oranda artmaktadır. Hâfî, *Der Beyân-i Letâif-i Seb'a*, vr. 42b.

Sonra ise onlardan, nefis ve rûhu câmi' diğeri bir latîfe yaratılmıştır. Bir yönü rûha dönük, bir yönü nefse dönük olan bu latîfe, **“latîfe-i kalbiye”**dir. Kalb lâtifesinin bir yönü feyiz almak için su menzilesinde olan rûhtan yana; bir yönü de feyiz vermek için ümm menzilesinde olan nefsten yanadır.¹⁴⁰⁰ **“Latîfe-i kalbiyye”** hem gaybî hem de şühûdî özelliğe sahiptir. O, sahip olduğu rûhun, Hakk'ın hikmetlerini alması ve gaybî özellikte olması hasebiyle gaybîdir. Aynı zamanda şehâdet âleminin de amellerine sahip nefse sahip olması hasebiyle de şühûdîdir. Allah, nûrlar âleminin parçası olan kalbi, nefis ve şehâdet âlemiyle birleştirmiştir.¹⁴⁰¹

Hâfî, yukarıdaki düşüncelerinde, insanın yaratılışındaki dualizme vurgu yapmaktadır. İnsanın rûh ve bedenden yaratılmış olması bunun en açık kanıtıdır. Bedenin isteklerinin savunucusu nefis ile rûhun birbirine bağlanması ise aralarındaki karşılıklı aşk ve sevgiyle oluşturulmuştur. Hâfî'nin yukarıda üzerinde durduğu diğeri bir husus ise; insanın yaratılış sürecinde süflî olandan ulvî olana doğru izlediği tekâmüldür. Bu süreçte ilk latîfe beden/kâlib olmaktadır. Bedeni ondan daha latîf olan nefis takip etmektedir. Kalb ise letâfet bakımından nefis ile rûh arasında kalmaktadır. Feyiz almak için rûha, feyz vermek için ise nefse dönük bir yapısı vardır. Kalb; rûh ve beden bağlılığının sağlanmasında bir köprü vazifesi görmektedir.

Allah, bedenin sol tarafında, manevî nûr olan kalbin et parçası olan kısmına, göğüs kafesi kemiği altında yer vermiştir. Bu etten kalıb, şehâdet âlemindendir. Herkeste, nûr olan manevî kalıbı (kalbi), anlama yeteneği yoktur. Manevî ve nûr olan kalıbın (kalbin) yerinde yer alan etten kalıbın ve diğeri kalıbın anlatılması için nebîler gönderilmiştir.¹⁴⁰² **“Latîfe-i kalbiye”** (zâhirî ve bâtinî) ibâdetlerle mânevî nûr olan kalıba dönüşür; nûrlanarak saf ve latîf bir hâl alır. Kalıb ne kadar nûrlanırsa letâfeti ve nûru da o kadar artar. Burada bu kalıbın adına

¹³⁹⁹ Erzurumlu İbrâhim Hakkı (ö.1194/1780)'ya göre, hayvânî rûhun yeri yürektir. Öfke, şehvet ve bunlardan doğan kötü vasıflar bunudur. İnsânî rûhun yeri ise, yürekteki siyah noktadır. Eğer hayvânî rûh, insanî rûhu yenerse öfke ve şehvetin esiri olur. O kimsenin nefsi diri; kalbi ölmüştür. Eğer insan rûhu, hayvan rûhunu yenerse nefsi ölü, kalbi diridir. O, rûhânîdir. Bkz. Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *Ma'rifetnâme*, s. 87.

¹⁴⁰⁰ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 56b-57b; *Der Beyân-i Letâif-i Seb'a*, vr. 42b.

¹⁴⁰¹ Hâfî, *Der Beyân-i Letâif-i Seb'a*, vr. 43a.

¹⁴⁰² Kalb, âlem-i emrin birinci basamağı olarak görülmüştür. İmam-ı Rabbânî'ye göre de; kalb, göğüsteki et parçası değildir. Buna yürek denir. Kalb, bu yüreğe alâkası, ilgisi bulunan, maddesiz, yersiz bir kuvvettir. Kalbin, yürekte bulunması, elektriğin ampulde bulunmasına benzer. Elektrik ampulde bulunur. Fakat, görünmez, his olunmaz. Varlığı, eseri ile meselâ ampuldeki ince teli ısıtarak, telin ışık vermesi ile anlaşılır.] İkinci mertebesi (**rûh**)tur. Ruhun üstü, (**sır**) mertebesidir. Sırrın üstü, (**hafi**), hafinin üstü (**ahfâ**) mertebesidir. Bu beşine, (**beş cevher**) denirse, yeri vardır. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c.I, s. 50 (34. Mektup).

“Latîfe-i sırriyye” denir. Demek ki latîfe-i sırriyye diye bahsedilen, latîfe-i kalbiyyenin kendisidir ama daha saflaşmış ve nûrlanmış hâliyle.¹⁴⁰³

İnsan, maneviyât yolunda, yaptığı ibâdet ve taatlerle, kalbini nûrlandırmakta ve bir üst latîfeye terfi ve tekâmül edebilmektedir. Kişi ibâdet ve hasenâtlarına devam edip kendini arındırdıkça, Allah’ın kendisi için tayin ettiği yükseliş potansiyelini aktif hâle getirmektedir. Bu yükseliş esnasındaki nûrlanmalar, Hâfî gibi birçok mutasavvıf tarafından latîfelerle izah edilmiştir. Kişi, kalb latîfesinden itibaren, üst bir mertebeye çıktığında, bu ilâhî nûrlar da daha latîf ve saf bir hâle dönüşmektedir. Bu durumda sâlikin, mertebelerin her birisinde tecrübe ettiği mâneviyât âlemlerine dair idrâki de farklı şekillerde olacaktır.

Latîfe-i sırriyyeden sonra rûh, kendi âleminden tenezzül eder ve onun için veled-i kalb de olursa, daha önce istidâdı olmayan sıfat-ı fiiliyyenin ma’rifeti vasıtasıyla fayda elde etmeye başlar. Nûru öncekinden daha ziyade olarak Allah’a yönelir. O zaman ona, **“latîfe-i rûhiyye”** denir.¹⁴⁰⁴ Bu hâldeki rûh, daha nûrlu bir hâle ulaşır ve nûrlarla kaplanır. Nüzûl ettiği âlemde yeniden nûrlanan ve Hak Teâlânın ma’rifeti ve inâyetiyle saflaşan ve nûrlanan rûha sırlar ifşâ olur ve kendi âleminde sahip olmadığı, rûh ve kalbin sırlarını öğrenir. Bu durum bazı şeyhlerin dediği gibi; sâliklerin müşâhede ettiği sırların, kalbin sırrı olduğu yönündeki bir beyân değildir. Ne de diğer bazı şeyhlerin bahsettiği rûhun sırrı meselesi de değildir. Belki her iki sır da vâki’ olup, kalbin saflığı ve rûhun enver oluşudur.¹⁴⁰⁵ Rûh aşamasındaki mürîd, rûh ile benlik arasında bir bağlantı yolu olan kalb aşamasını geçmiştir. Yani dünyevî bağılıklardan ve hislerden kurtulmuştur ve mutlak rûh aşamasına varmıştır.¹⁴⁰⁶ Latîfelerin sâlikteki tecellîleri konusunda çok detaylı açıklamaları olan, günümüz araştırmacılarından Şucâî’ye göre; bu mertebede, eşyanın hakîkati insan için zâhir olur. Yani perdeler ortadan kalkar ve eşyanın aynî hakîkati, insanın rûhî makâmının gerektirdiği ölçüde insan tarafından anlaşılıp idrak edilir. Başka bir ifadeyle; insan eşyanın hakîkatine ulaşır, gizli gerçekleri idrâk eder ve kendi rûhî makâmına uygun olarak onlara ulaşır.¹⁴⁰⁷

¹⁴⁰³ Hâfî, *Der Beyân-i Letâif-i Seb’a*, vr. 43b; *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 57b.

¹⁴⁰⁴ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 58a.

¹⁴⁰⁵ Hâfî, *Der Beyân-i Letâif-i Seb’a*, vr. 44a.

¹⁴⁰⁶ Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, s.183.

¹⁴⁰⁷ Şucâî, *Makâlât*, c.I, s.238.

Rûh latîfesi, kalbi ve nefsi, tenezzülüyle¹⁴⁰⁸ faydalandırarak Allah’a yönelir. Önceki hâlimden daha saf hâle gelir. Onda daha nûrlu bir sır meydana gelir. Böylece iki sır olur. Birisi kalb-i asfâdır, diğeri de rûh-ı enverdir. Rûhun sırrının nûru ortaya çıktıktan sonra daha latîf, daha saf, ahfâ ve daha önce görülen nûrlardan daha parlak bir nûr meydana gelir. Ona, **“Latîfe-i hafiyye”** derler. Ondan sonra hakîkî hayatın sıfatının varlığının ve kayyûmiyyetinin feyzinden ayrı olarak bir latîfe daha feyz/zâhir olur. Ona da, **“Latîfe-i hakîkiyye”** derler. Bu anlatılanların tamamına **“letâif-i seb’a”** denir. Bu yedi latîfenin nûrları, insan hakikatını tamamen örten bir elbisedir.¹⁴⁰⁹ Yani bunlar, insanın hakîkî melbusu olan; insanı insan yapan nûrların yedi latîfesidir.¹⁴¹⁰ Kısaca özetleyecek olursak; her latîfenin insanın, manevî inkişaf ve tekâmülünde önemli bir yeri vardır. Bu latîfelerden makâm-ı rûh, gerçekte insanın asıl çehresinin tecellî ettiği ilk mertebedir. Yani bu makâmda insanın hakîkati büyük ölçüde tecellî ve zuhûr etmektedir. Manevî keşfin daha üst mertebelerine geçtikçe, insanın hakîkati de daha üst mertebelerde tezâhür etmektedir. Bazı sûfîlerin latîfe-i ahfâ dediği, Hâfî’nin ise latîfe-i hakîkî dediği mertebeye ulaşıldığında ise, insanın hakîkati tam olarak ortaya çıkmış olmaktadır.

Hâfî’ye göre, nûrlar âleminden olan rûh ve zulûmat âleminden olan nefis için izdivaç (**zû vecheyn**) doğmuştur.¹⁴¹¹ **“Latîfe-i kalbiye”** denilen rûh, bu izdivaçtan meydana gelmiştir. Rûh ve nefis için askerler burada karar kılınmıştır. Rûh için meleklerden askerler koyulmuştur. Bu melekler, ilhâm ve hayırlı işleri rûha hatırlatır. Nefis için de şeytan ve vesvese askerleri karar kılınmıştır. Bu iki asker grubunun da, karargâhı kalb olarak belirlenmiştir. Kalb, aynı zamanda cemâliyye sıfatlarının, melekler vasıtasıyla, eserlerinin zuhûr ettiği yer de olmuştur. Celâlî sıfatların eserleri ise, şeytanlar aracılığıyla kalbe sirâyet etmiştir. Hak Teâlâ ne zaman hayrı irâde ederse; melekler ordusuna kalbi doldurmalarını emreder. Âlemlerin hicâb ve kudsî

¹⁴⁰⁸ Rûh, âleminden nüzûl ettiği zaman, kendisine daha önce tatmadığı fiilî sıfatların ma’rifetleri hâsıl olur. Fiilî sıfatların nûrlu ma’rifetiyle münevver olan bu makâmdaki rûh, daha önce kendi âleminde sahip olduğu fiilî sıfatlar ve zâtın sıfatlarının nûruyla vücûda gelir. Hâfî, *Der Beyân-i Letâif-i Seb’a*, vr. 43b.

¹⁴⁰⁹ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 58a; *Der Beyân-i Letâif-i Seb’a*, vr. 44a.

¹⁴¹⁰ Hâfî, *Der Beyân-i Letâif-i Seb’a*, vr. 44a.

¹⁴¹¹ Bu durum, Psikiyatrist H. Kohut’un, Benlik Psikolojisinin getirdiği tanımlamayla, çekirdek benlikteki (nuclear self) temel arzular ile temel emeller ve idealler arasındaki gerilimle benzerlik göstermektedir. Kohut’un bu konudaki tespitlerini şu şekilde özetleyebiliriz: Kohut, benliğin merkezinde dinamik bir çekirdek olduğunu fark etmiş ve burayı çekirdek benlik olarak tanımlamıştır. Ona göre; bu çekirdek, iki kutuplu bir süreçtir. Bir kutbunda temel arzular diğer kutbunda ise temel idealler ve emeller yer alır. Bu iki kutup arasında bir gerilim söz konusudur ve insan emellerine ulaşarak bu gerilimi aşmaya çabalar (Merter, *Tasavvuf ve Ben Ötesi Psikoloji*, s.67). Bu tanımlama, yukarıda ifade ettiğimiz, Wilcox’un rûh ile benlik arasında kaldığını söylediği ve Hâfî’nin kalb latîfesi olarak ifade ettiği tanıma uymaktadır. Yani çekirdek benlikte, bir taraftan yüzü süfliyâta dönük olan temel arzular, bir taraftan da yüzü rûha dönük olan temel idealler yer almaktadır.

varlıkların gizliliği için, kalbe perdeler koyulmuştur. Allah, bunun tersini de yaratmıştır. Yani kalbe şeytanlar ordusunu da musallat etmiştir. Böylece bütün günahlar, hatalar, isyan ve arazlar meydana gelmiştir. Allah, kalbde tevbe ve vüsuk hâli hâsıl olduğunda da, şeytanlar ordusunun baskınlığını kalbden kaldırır ve kalbe ferahlık verir; melekler ordusunun galip gelmesini sağlar. Kalbde masiyet ve hata galip gelmeye başladığında ise; kalbin duasıyla, Hak Teâlâ kalbe kurtulma yolu açar.¹⁴¹² Yani Kuşeyrî'nin de dediği gibi; nefis, beden kalıbına konulan ve kötü huyların mahalli olan bir latîfedir. Nitekim rûh da, yine beden kalıbına konulan ve güzel huyların mahalli olan bir latîfedir. Bunlardan biri, diğerini hükmü altına alır. İnsan, işte bunların toplamı olan tek bir varlıktır.¹⁴¹³ Demek ki; kalb birbirine düşman bu iki ordunun mücadelesinin mahalli olmaktadır. Hâfî'nin yukarıda ifade ettiği gibi; rûha melekler ilhamlarıyla destek verirken; nefse de şeytan ve askerlerinin vesveseleriyle baskı yapmaktadır.

Hâfî, şeyhlerin müşâhede edilen nûrlarla ilgili açık söz söylemediklerini¹⁴¹⁴ ancak müteahhirînden olarak tanımladığı Rüknuddin'in bu nûrları bir düzene koyarak anlattığını söylemektedir. Rüknuddin, nûrların renklerinin letaîf-i seb'adan bir latîfeye sır kılındığını söylemiştir. O, latîfe-i kâlîbiyye nûrunun renginin; bulanık duman renginde (gri), latîfe-i nefsiyye nûrunun renginin; sâfi mavi renginde, latîfe-i kalbiyye nûrunun renginin; sâfi akiki kırmızı renginde, latîfe-i sırriyye nûrunun renginin; sâfi beyaz ve benzeri renkte, latîfe-i rûhiyye nûrunun renginin; sarı renkte, latîfe-i hafiyye nûrunun renginin; berrak siyah renkte ve latîfe-i hakîkîyye nûrunun renginin ise sâfi yeşil renkte olduğunu söylemiştir. Bunlar, ezeli hayatın feyzinden olup; insan hakîkati için nûrlu elbiseler kılınmıştır.¹⁴¹⁵ Nakşî şeyhlerinden Muhammed Nûrî Şemsüddîn'e göre ise; nefis latîfesi; turuncu sarı, rûh latîfesi; açık sarı renkte, sır latîfesi; beyaz renkte, hafi latîfesi; zümrüt yeşili, ahfâ latîfesi; ya çok beyaz yahut çok siyah; zuhur eder.¹⁴¹⁶ Nakşî şeyhi Pârsâ'ya göre ise; nefis gaybı; lacivert, kalb gaybı; kırmızı akîk, sır gaybı; beyaz, rûh gaybı; sarı, hafî gaybı, parlak bir siyah, gaybu'l-guyûb ise; yeşil renktedir.¹⁴¹⁷

¹⁴¹² Hâfî, *Der Beyân-i Letâîf-i Seb'a*, vr. 42b- 43a.

¹⁴¹³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 53.

¹⁴¹⁴ Hâfî, *Der Beyân-i Letâîf-i Seb'a*, vr. 44a.

¹⁴¹⁵ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 58a.

¹⁴¹⁶ Muhammed Nûrî Şemsüddîn, *Miftâhu'l-Kulûb*, Esad Efendi Matbaası, İstanbul 1301, ss. 17-18.

¹⁴¹⁷ Muhammed Pârsâ, *Tuhfetü's-Sâlikîn*, ss. 309-310, (Tosun, *Bahâeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, ss. 308-309)'den naklen.

Günümüz araştırmacılarından Necdet Tosun, nûrların yerleri ve renkleri konusunda farklı görüşler öne sürüldüğünü ifade ettikten sonra, bunların mistik tecrübelerin yanı sıra “şakra”¹⁴¹⁸ sisteminden de istifade edilerek oluşturulmuş olabileceğini söylemektedir.¹⁴¹⁹ Bu renkler, kalbin farklı aşamalardaki yedi ışığı olarak da görülebilir. Buna göre; sâlik, kalbin her aşamasında “*kabının hacmine göre*” İlâhî lütfun ışığıyla nimetlenir. Her ışık, içsel olarak tezahür eder ve bir hakîkate sahiptir, ki o da, onun saf amellerinin ve onun övgüye değer karakterinin sonucudur ve ayrıca aydınlanmış kalbin yolculuğunun aracıdır. Kalbin birinci ışığı, “*ay ışığının parıltısı gibi*” yaşam ışığından kılavuzluğun ışığıdır. İkincisi; güneşin safran evidir. Üçüncüsü; sevgi iksirinin kınasıdır. Dördüncüsü; sarı çiçeklerdir. Beşincisi; yeşil zümrütlerdir. Onunla vuslat içinde dünyayı terk etmektir. Altıncısı; sâlikin kalbinin kemâlâtının sarısıdır. Yedincisi ise; daha ötesine ışığın gidemediği, Allah’ın evinin siyah ışığıdır.¹⁴²⁰

Hâfî, bu nûrların renklerinin zuhûru, bir hâlden bir hâle, bir yerden bir yere intikalindeki değişiklikleri, bir makâmıdan daha yüksek diğer bir makâma ilerlemesi ve bir latîfenin müşâhedesinden başka bir latîfenin müşâhedesini ile ilgili olarak; onları yok etmenin yani onlardan uzak durmanın çok iyi olduğunu, savunmaktadır. Çünkü ona göre; bunlar, insanın renkleridir; bazen ortaya çıkar, bazen de gizli olur.¹⁴²¹ O, bu durumu, Şeyh Şiblî (ö.334/945)’nin bir şiirini naklederek ifade eder:

“O nûrları terk et, çünkü onlar gözlerin örtüsüdür.

Kulların hayâlinin başı olan makâmdır.

Lâkin o fânî oldukça yine fânî olur,

*Ricâlin hâlleri hususuna nâil olur.”*¹⁴²²

¹⁴¹⁸ Sanskritçe’de çark, tekerlek ya da ateş çemberi anlamına gelen şakra (chakra), Hint öğretilerinde, insan bedenindeki enerji merkezlerinin adıdır. Bedende çok sayıda şakra olmasına rağmen, bunların en önemlileri yedi tanedir. 1. Şakra: Üreme organının altındadır, parlak alev rengindedir. 2. Şakra: Üreme organının üstündedir, turuncu renktedir. 3. Şakra: Göbeğin iki parmak üstünde ve sarı renktedir. 4. Şakra: Boyun ile boğaz arasındaki çukurdadır. Rengi soluk mavi, gümüş rengi ya da yeşilimsi mavidir. 6. Şakra: Alnın ortasındadır. Rengi lacivettir, sarı veya menekşe rengi de olabilir. 7. Şakra: Başın üzerinde en yüksek noktadadır. Rengi mordur, ayrıca beyaz veya altın sarısı olabilir. Bkz. John A. Subhan, *Sufizm It Saints and Shrines*, New York 1970, ss. 149-150; S. Sharamon- B. J. Baginski, *Chakra El Kitabı*, ter. Cumhur Mısırlıoğlu, İstanbul 1995, ss.35, 36, 122-123, 134-135, 146-147, 160-161, 174-175, 188-189, 202-203; Arthur F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, Colombia 1998, s.110; (Tosun, *Bahâeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, s.363 (dipnotlar bölümü)’nden naklen.

¹⁴¹⁹ Tosun, *Bahâeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, s. 311.

¹⁴²⁰ Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, ss. 232-233.

¹⁴²¹ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 54b.

¹⁴²² Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 55a.

Sâlikin bilmesi gereken önemli bir konu da, nûrların nûru Hak Subhanehu ve Teâlâ'nın *letâif-i seb'anın* (yedi lâtifenin) perdelerinde zâhir olan nûrların renklerinin tamamından münezzehtir.¹⁴²³ Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak; Hak Subhânehû siyaha çalan renkten, maviden, akik kırmızıdan, sarıdan, beyazdan, siyahtan ve berrak yeşilden münezzehtir. Hayâlde veya misâl âlemindeki nûr sûretinde zâhir olmaktan da mukaddestir. Allah, insanın gözleriyle müşâhede ettiği veya ma'rifetine ait olan her şeyden yücedir. Ayrıca bir kişinin keyfiyetinin idrâk edebilecekleri oldukça sınırlıdır. Öyleyse keyfiyetten, kemmiyetten, zamanla ve mekânla sıfatlanmaktan münezzehtir. Yüce Allah'ı idrâk edebilmek mümkün değildir.¹⁴²⁴ Yani Allah, bu yedi latîfeden de münezzehtir olduğu için, sâliklerin, nûrların şerhi üzerinde, daha fazla talepte bulunmaları gereksizdir. Çünkü Allah, nûrların hayâl üzerine ansızın çıkan ve sırlar üzerine inkişâf eden şeylerin hepsinden münezzehtir.¹⁴²⁵

Genel bir değerlendirme yapacak olursak; latîfeler, nûrlarındaki letâfet derecesine göre latîfe-i kâlîbiyyeden başlayıp yedinci merhâle olan latîfe-i hakîkîye kadar yükselmektedir. Nûrlardan önce, Allah'ın varlıkları yaratılış aşamalarını kavramak gerekmektedir. Çünkü bütün rûhlar ve nûrlar âleminin zuhûru, Resûlullah (s.)'ın nûr-ı feyziyle gerçekleşmiştir. Görüldüğü üzere, aslında latîfeler hakkında çok fazla söz söylenmemiş ve bunun da zaten gerekli olmadığı belirtilmiştir. Bu yüzden sâlikler, bu latîfeleri öğrenmek ve elde etmek konusunda çok da talebkâr olmamalıdır. Hatta bu latîfelere şâhid olsalar da, bunlara, varmış gibi iltifat etmemelidirler. Ayrıca bu nûrlar, bazen belirir; bazen kaybolur. Hem bütün bu latîfeleri çok iyi bilmek demek, Allah'ı idrâk etmek mânâsına da gelmemektedir. Çünkü özellikle de vurgulandığı gibi, Allah, bütün bu latîfelerden ve onların nûr ve renklerinden münezzehtir.

¹⁴²³ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 55a.

¹⁴²⁴ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 55a-b.

¹⁴²⁵ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 70b-71a.

c- Tevhîd

Tevhîd, lügatte, bir kalmak, tek olmak anlamlarında olup,¹⁴²⁶ Allah'ın bir olduğunu takrîr etmek ve ortağı olmadığına iman etmek demektir. Allah'ın zâtını, akılla tasavvur olunan, zihnî olarak hayâl edilebilen her şeyten uzak tutmak, diye de târif edilmiştir.¹⁴²⁷

Tevhîd, bir şeyin birliğine (yegâneliğine ve vahdaniyyetine), o şeyin birliği hakkındaki sıhhatli bir ilimle hükmetmektir.¹⁴²⁸ Tevhîd konusundaki görüşü sorulan Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) şu cevabı vermiştir: “*Tevhîd, Allah'ın ehadiyyetinin kemâli ve vahdâniyyetinin tahkîki sûretiyle, birlenenin tek oluşunun anlatılmasıdır*”. Yani O (c.)’nu baba, ya da evlâd olmaktan uzak; zıddı, ya da benzeri bulunmadığını kabul ile O (c.)’ndan başkasına ibâdet edilmeyeceğini, teşbîh, tasvîr ve nitelemeye kaçmadan, Samed ve tek bir İlâh olduğunu ikrâr etmektir.¹⁴²⁹

Cüneyd’in yukarıdaki tanımı, tevhîdin daha çok zâhirî yönüne dâirdir. Havâsa yönelik yapılan tevhîd tarifi ise şöyle özetlenebilir: Kulun, vecdle Allah ile kâim olduğunu bilmesi üzerine, Hakk’ın idarî tasarrufu ile kudret ahkâmının cârî bulunduğunu kavraması; tevhîd deryasında nefinden fâni olması; hislerinin gitmesiyle Hâlık’tan olan isteklerinde yine Hakk ile kâim olduğunu anlaması ve bulunduğu hâlden önceki hâline dönmesidir. Yani olmazdan önceki hâlinde bulunmasıdır. Bir başka ifadeyle kulun üzerinde ilâhî ahkâmın ve Rabbânî irâdenin câri olmasıdır.¹⁴³⁰

Cüneyd’in “*havâssın tevhîdi, kulun son hâlinin ilk hâline dönmesi ve olmadan evvel olduğu gibi olmasıdır*” ifadesi, aslında insanın gerçek benliğine dönmesi anlamına gelmektedir. Zira insan, beşerî alana atıldıktan itibaren söz konusu birliği kaybetmiştir. Öyleyse yaratılışın gerçek gayesi de, ilk hâldeki ve olmadan önceki birliği yeniden keşfetmektir. Bundan dolayı beşerî benliğin ilâhî benlikte erimesi suretiyle tevhîde ulaşmak, her şeyden önemlidir.

¹⁴²⁶ Âsım Efendi, *Kamus Tercümesi*, c.II, s.48.

¹⁴²⁷ Komisyon, *Mu’cemu’l-Vasît*, c.II, s. 1016.

¹⁴²⁸ Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s.411.

¹⁴²⁹ Serrâc, *Lüma’*, s. 49; Kuşeyrî, *Risâle*, s.160.

¹⁴³⁰ Serrâc, *Lüma’*, s. 51.

Hâfî'nin tevhîd tanımı ise, Cüneyd'in tanımını destekler mahiyette, şu şekildedir: Tevhîd; kişinin, Allah'ın şerîklerini imanından, itikadından, sıfatından ve fiillerinden nefyetmesidir. Çünkü Allah Teâlâ, Ganî'dir, asla şerîk kabul etmez.¹⁴³¹

Hâfî'nin tevhîd düşüncesinin şekillenmesinde, vahdet-i şühûd anlayışının etkili olduğu görülmektedir. Nitekim o ve çevresi, Seyyid Kâsım ve tabiasının vahdet-i vücûd düşüncesini savunduğu ve “*heme ost*” ifadesini savunduğu zamanlarda, “*heme ez ost*” diyerek, fikrî gündemi belirlemişti. Yani her şey O'dur; yerine her şey O'ndandır demektedir. Bu gündemle ilgili düşüncesi sorulan Bahâeddin Ömer, Ubeydullah-ı Ahrâr'ın ifadesine göre, zâhiren de olsa Hâfî'yi desteklerken¹⁴³²; Nakşî Şeyhî Yakub-ı Çerhî¹⁴³³, bu konuda Hâfî ile aynı düşünceleri savunmuştur. Demek ki; vahdet-i şühûd düşüncesi, Hâfî ve ona destek veren bazı âlimlerin katkısıyla, çok sistemli olmasa da, o devirde etkili olmaya başlamıştı. Ayrıca Hâfî'nin, sonradan vahdet-i şühûdu sistemli bir şekilde ele alacak olan İmam-ı Rabbânî'ye öncülük etmiş olabileceğini söyleyebiliriz.

Tevhîdin dört mertebesi vardır. Tevhîd öze, özün özüne, kabuğa ve kabuğun kabuğuna bürünür. Her zihin, bu dört mânâyı birden kavrayamaz. Bu mertebelerden dördüncüsü sûfilerin ilgi alanına dâhildir.¹⁴³⁴ Bu mertebedeki kişi, varlıkta birden başkasını görmez. Bu sıddîklerin müşâhedesidir. Sûfiler buna *fenâ fi't-tevhîd* (tevhîdde fânî olmak) adını verirler. Çünkü o, “*Bir*”den başkasını görmediğinden dolayı nefsinde de göremez. Böylece hem nefsinde görmekten, hem de halkın görmesinden yok olur. Bu tevhîd; özün özüdür ve tevhîdden asıl maksad da budur.¹⁴³⁵

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, sûfilîğin gayesi, beşerî benliğin ilâhî benlikte silinmesi anlamına gelen tevhîddir. İttihâd ve hulûl gibi kavramları dışarıda bırakan tevhîd, sûfilere göre Allah ile birleşmek değil, zaten bağımsız gerçekliği olmayan beşerî benliği Allah'ın birliği içerisinde görmek ve eritmektir. İki şeyin birleşmesi veya birbirine girmesi anlamlarını içeren hulûl ve ittihâd; ilâhî ve beşerî iki farklı varlık alanını gerektirirken,

¹⁴³¹ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 50a.

¹⁴³² Şeyh Bahâeddin'in bu konudaki sözlerinin detayı için bkz. Ali Cevdet, *Reşahât*, s.279.

¹⁴³³ Yakub-ı Çerhî'nin, “*vahdet-i şühûd*” düşüncesi ile ilgili bilgi için bkz. Haksever, “Yakub-ı Çerhî”, *AÜSBE*, ss. 231-232.

¹⁴³⁴ Diğer ilk üç mertebe ise şunlardır: Birinci mertebe; insanın diliyle ‘Lâ ilahe illallah’ – Kalbi gâfil ve inkâr edici olmadan- demesidir. İkinci mertebe; lafzın mânâsını kalben tasdik etmektir. Bu halk tabakasının tevhîdir. Üçüncü mertebe, Hak nûrunun vasıtası ve keşif yoluyla, o mânâyı müşâhede etmektir. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, s.245.

¹⁴³⁵ Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, s. 245.

gerçekte böyle bir düâlite söz konusu değildir. Bu bakımdan sûfîlerin anladığı şekliyle tevhîdde esas olan, gerçekte olmadığı halde varolduğu sanılan beşerî benlikle ilâhî benlik arasındaki ikiliğin ortadan kalkmasıdır. Ancak bu birleşmek değil, zaten varolan birliğin bilincine varmaktır.¹⁴³⁶ Ruveyym'in ifadesiyle tevhîd, beşeriyet eserlerinin silinmesi ve ulûhiyetin tecerrüd etmesidir.¹⁴³⁷ Şiblî, adamın birisine, tevhîdinin sahîh olmadığını bilip-bilmediğini sorduğunda, adamın hayır demesi üzerine şöyle cevap vermiştir: “Çünkü sen, O’nu seninle; yani benliği atmadan elde etmeye çalışıyorsun” demiştir.¹⁴³⁸

Tevhîd, yapılan birçok tarife rağmen, yine de sırlarla dolu olarak görülmüştür ve ne kadar yaldızlı sözlerle tarif edilirse edilsin, yine de tam olarak açıklamak mümkün görülmemiştir. Çünkü ibâre ve sahibi, gayr ve mâsivâdır. Tevhîdde, gayri isbât ve kabul etmek, şirki kabul ve isbât etmek demektir.¹⁴³⁹

Yukarıdaki tanımlardan yola çıkarak denilebilir ki; tevhîd, kişinin Allah dışındaki varlıkları hakîkî vücûd olarak görmemesidir. Aslında tevhîd, teorik değil pratik bir olgudur. Çünkü sûfîler, tevhîdi yaşadıkları tecrübî hâllerden yola çıkarak tarif etmişlerdir. Ancak onlara göre, yine de bu hâlin tarifi tam olarak imkânsızdır. Her şeyden önce bunu anlayabilmek için, kişinin zihninde Allah’tan başka hiçbir şeyin olmaması ve her şeyin O’na bağlı olduğunu benimsenmesi gerekir.

Tevhîd bir başka açıdan da üç kısımda ele alınmıştır. Bunlardan birincisi, Hakk’ın Hak için olan tevhîdidir ki; Allah’ın kendi vahdaniyyetini ve bir olduğunu bilmesinden ibarettir. İkincisi, Hakk’ın halk için tevhîdidir. Bu da, kulun tevhîdi hakkında Allah’ın (bu zat muvahhidir diye) hüküm vermesinden ve onun kalbinde tevhîdi yaratmasından ibarettir. Sonuncusu, halkın Hak için tevhîdidir ki; bu da, kulların Yüce Allah’ın vahdaniyyeti hakkındaki bilgilerinden ibarettir.¹⁴⁴⁰

Hâfî’ye göre, hakîkî tevhîd; Hakk’ın kendi zâtını kendi zâtıyla tevhîd etmesi ve bu tecellîde bütün sıfat ve zâtın yok olmasıdır.¹⁴⁴¹ O, hakîkî tevhîde ulaşmada, üç çeşit tevhîdin basamaklarından geçmek gereğinden bahsetmektedir. Bunlar sırasıyla şunlardır:

¹⁴³⁶ Kartal, Abdullah, “Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?”, *ÜİFD*, 2007, c.XVI, sy.I, s.102. ss.99-120.

¹⁴³⁷ Kuşeyri, *Risâle*, s.161.

¹⁴³⁸ Serrâc, *Lüma’*, s. 53.

¹⁴³⁹ Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s.420.

¹⁴⁴⁰ Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, ss. 413-419.

¹⁴⁴¹ Hâfî, *Menhecû’r-Reşâd*, vr. 44b.

a. Tevhîd-i Ef'âl;

b. Tevhîd-i Sıfat;

c. Tevhîd-i Zât'tır.

Sâlikin, kalbini, bütün hâllerde mâsivâdan soyarak; daima vahdâniyyet sırrı ile meşgul etmesi ve her şeyin (faydanın, zararın, vermenin, engellenmenin v.s.) O (c.)'ndan olduğunu bilmesine *tevhîd-i ef'âl* denir. Sâlik, tevhîd-i hakîkînin ilk mertebesi olan bu tevhîd-i ef'âli gerçekleştirmedikçe, tevhîd-i sıfata ulaşamaz. Tevhîd-i sıfata yükselemeyen kişi için de, ne ıyânen ve ne de vicdânen tevhîd-i zât inkişaf etmez.¹⁴⁴²

Sühreverdî'ye göre; kulun, Allah'ın fiillerini devamlı düşünmesi ve O'nun emriyle oluşan şeyleri murâkabe etmesi sebebiyle, kendisine ilâhî fiillerin sırrı keşfolur. Allah'ın kuluna, fiilleriyle tecellî etmesi, kurbîyet makâmından bir rutbedir. Kul oradan, sıfatlar yoluyla zuhûr eden ilâhî tecellîyi müşâhede hâline yükselir. Ondan da zâtî tecellîleri müşâhede hâline terakkî eder. Bunlardan ilâhî fiiller yoluyla gelen tecellî, kulda saf rızâ ve temiz teslimiyeti beraber getirir. Sıfatlar yoluyla gelen tecellî, heybet ve üns kazandırır. Zâtî tecellî ise; kula, fenâ ve bekâ hâllerini elde ettirir.¹⁴⁴³

Bu konuda önemli tespitler yapmış olan Muhammed Nûrî Şemsüddîn'e göre; Hak yolcusu sâlik, sürekli murâkabe işi ile uğraşırken, kendisine sıfatların tecellîleri zuhûr eder. Bu durumdaki sâlik, kendisini bir ayna gibi görür ve o aynada Allah'ın sıfatlarını müşâhede eder. O, bu mertebedeysen, gökte, yerde, havada, kuşlardan hayvanlardan, cinlerden, ağaçlardan, bitkilerden zerrelere varıncaya kadar her varlığı, birer ayna olarak görmeye başlar. Yani o aynalarda, Allah'ın sıfatlarını müşâhede eder. Sâlik, murâkabe hâlini sürdürür ve hâlinde yükselme olursa, Yüce Hakk, sonsuz kerem ve ihsânıyla, o kuluna, şekilsiz ve benzersiz olarak Zâtından tecellî eder. Bu tecellî, o kadar güçlüdür ki; buna dayanamayan sâlikin kendisinden zerre kadar bir iz kalmaz. Yerden arşa, arştan yere kadar olan melekler, bitkiler, denizler v.s. zerreye varıncaya kadar her şey, onun gözünde yanar ve Yüce Hakk'ın Zâtında silinip yok olur. Bundan sonra, Yüce Zât'tan başka bir şey kalmaz.¹⁴⁴⁴ Abdülmecîd Sivâsî (ö.1049/1639)'ye göre de; tevhîd-i zât, keyfiyetsiz olarak her şeyde, Hakk'ı Hak'la

¹⁴⁴² Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 33b; Ayasofya, vr. 12a; Carullah Efendi, vr. 8a; Hüdâyî Efendi, vr. 19a.

¹⁴⁴³ Sühreverdî'ye göre; bunlardan zât-ı ilâhînin asıl tecellîsi, âhirette olacaktır. Bu öyle bir makâmıdır ki; onunla dünyada, mi'râcda Allah Resûlü (s.) şerefîyab olmuş, Hz. Musa (a.s.) ise; **"Beni dünyada asla göremeyeceksin"** (A'raf, 7/143) hitâbıyla ondan men edilmiştir. Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.I, s. 81.

¹⁴⁴⁴ Muhammed Nûrî Şemsüddîn, *Miftâhu'l-Kulûb*, ss. 26-27.

müşâhede etmektir. Ona göre; bu mertebeye ulaşan kişiye tecellî eden nûr, âlemi kaplar ve mâsivâ gözüne görünmez olur. Yani sâlik, varlığın bir olduğunu ve Allah'ın varlığından başka hiçbir şeyin hakîkî varlığının olmadığını anlar. Böylece “*Lâ Mevcûde illallâh*” kelâmının gerçekliği ortaya çıkmış olur.¹⁴⁴⁵

Kişi, dünyada işlerin sebepler dairesinde gerçekleşmesine bakarak gerçek müsebbib olan Allah'ı göz ardı etmemelidir. Bu sebepler gözler için birer örtüdür. O örtülerin arkasında müsebbib vardır. Bunu görmek için tevhîd-i ef'âl mertebesine ulaşmak gerekir.¹⁴⁴⁶ Hâfî'ye göre; tevhîd-i ef'âlin gereğini yapan bir sâlik, başına gelen iyi-kötü her şeyi, Allah'tan bilmelidir.¹⁴⁴⁷ Fakat kendisini de, nefsinden kaynaklanan kusurlardan dolayı hesaba çekmelidir. Çünkü nefsinden kaynaklanan kusurlar, üzerine belânın gelmesini vâcib kılmıştır. Hâfî, bununla ilgili Yüce Allah'ın, “**Başınıza gelen herhangi bir musîbet, kendi ellerinizin yaptığı (işler) yüzündendir. (Allah işlediklerinizin) birçoğunu da affeder.**”¹⁴⁴⁸ şeklindeki âyetini hatırlatmaktadır.¹⁴⁴⁹ Bütün fiillerin yaratıcısı elbette Allah'tır. Ancak Hâfî'nin burada vurgulamak istediği, kulun kötü fiillerinden dolayı sorumlu olduğudur. Bu durumda nefsi suçlamak ve başa gelen musîbetleri ondan bilmek, onun tevhîd-i ef'âline mâni değildir. Bilakis ona göre; tevhîd-i hakîkiye ulaşmak için nefse töhmet edilmesi gerekmektedir.

Hâfî, ismini vermediği bir sûfiden yaptığı nakilde, nefsine töhmette çok hassas bir ölçü sunmaktadır. Öyle ki bu sûfî, günaha düştüğünü, kölesinin ve üzerine bindiği binek hayvanının huysuzlanıp isyankâr davranmasından anladığını söyleyecek kadar, nefsiyle hesaplaşma içerisinde.¹⁴⁵⁰ Ebû Tâlib Mekkî de, “*Kûtu'l-Kulûb*”da yaptığı bir rivâyette, ârif

¹⁴⁴⁵ Ebû'l-Hayr Mecdüddîn Abdülmecîd Sivâsî, *Letâifu'l-Ezhâr ve Lezâizü'l-Esmâr*, Sül. Ktp., Mihrişah Sultan Kol., kyt. no: 255, vr. 23a-b (Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, s.374)'den naklen.

¹⁴⁴⁶ Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.I, s. 254.

¹⁴⁴⁷ Hâfî'nin bu hususta, çok değer verdiği ve kendisinden sıklıkla nakillerde bulunduğu Sühreverdî'den etkilenmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü Sühreverdî de, sâlikin, ilim, iman, zevk ve hâl yoluyla, aslında verenin ve alanın ancak Allah olduğunu anlayacağını söylemektedir. Allah, bu duruma gelen sâliki, ilâhî yardımıyla kemâle erdirir ve kendisini, hakîkî tevhîde ulaştırıp sırf Alla Teâlâ'nın fiilini görmeye muvaffak kılar. Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.I, s.81. Sivâsî'ye göre; tevhîd-i ef'âl ve tevhîd-i sıfatın mertebelerine ulaşabilmek için şu vasıflara sahip olmak gerekir: “*Kul, Allah'ı birlemede zât ve sıfat bakımından ona herhangi bir şeyi ortak koşmamamalı, fayda- zarar, hayır- şer, ne olursa olsun onu Hakk'tan bilmeli, şu veya bu şahsı araya katmamalı, elem ve safâyı Hakk'tan bilmeli, yani bir kimseden zarar görüp incindiğinde o kimseye kızmamalı, 'Bu bir âlettir, kullanan Hakk'tır. Ortaya çıkan celâl ya da cemâl sıfatının nûrudur.'* Demeli, kısaca katında öven ve söven, iyilik eden veya döven bir olmalıdır.” Sivâsî, *Letâifu'l-Ezhâr*, vr. 22b-23a (Gündoğdu, *Abdülmecîd Sivâsî*, s.375)'den naklen.

¹⁴⁴⁸ Şûrâ, 42/30.

¹⁴⁴⁹ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 32b-33a.

¹⁴⁵⁰ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 33a. Buna benzer bir ifade, “*Avârif*”te yine söyleyen sûfinin adı verilmeksizin “*İşlediğim bir günahı, kölemin (ve çocuklarımın) bana karşı kötü davranışlarından fark ediyorum.*” şeklinde geçmektedir. Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.I, s.81.

bir zâtın, Hâfî'nin ifadelerine benzer şekilde, “*Günahımın cezasını, eşeğimin davranışlarının kötülüğünde gördüm.*” ve başka bir rivâyetinde de, “*Evimin yanmasını dahi günahımın cezası olarak görürüm.*” şeklinde ifâdeler nakletmektedir.¹⁴⁵¹ Demek ki; sûfiler, dolaylı olarak da olsa, başlarına gelen her müsîbette, öncelikle nefslerini sorgulamakta ve suçlu olarak başka muhatap kabul etmemektedirler. Sühreverdî de, başa gelen bir müsîbetin, kişinin bir hatasının netîcesi olabileceğine dikkat çeken sûfilerdendir. Ona göre; sûfinin başına gelen bu tür hâl ve hadîseler, onun ibret ve ma’rifetini artırmaktadır. Bu şekildeki sûfî, muhâsebesindeki sadâkatini, murâkabesinin sâfiyetini, kulluk haklarını ve vaktinin gerektirdiği edebleri zâyî edip-etmediğini kontrol eder.¹⁴⁵²

Mekkî'ye göre; Allah Teâlâ'nın affetmesi dışında, her günahın belli bir cezası vardır. Ceza, günahın ağırlığına göre değildir. Kul, cezanın nasıl ve nereden geleceğini de bilemez. Cezalandırma keyfiyeti, Rab Teâlâ tarafından sâbık ilimle takdir edilmiş bir irâdenin neticesi olarak ortaya çıkar. Ceza, kalbde de tezahür edebilir. Bu, kalb hastalıklarındandır. Ceza, bedende tezahür edebilir. Bu da, mal veya canın telefî şeklinde olur.¹⁴⁵³

Hâfî'nin, nefsin sorumluluğunu hatırlatmak amacıyla verdiği diğer bir misâl ise şöyledir: Bir gün sûfilerden birisinin komşusunun malı çalınır. Bunun üzerine o sûfî: Çalınan malın bedelini ödemek bana düşer; o çalınan malı ben ödeyeceğim, der. Zira komşunun malı benim günahımın bereketsizliği sebebiyle çalındı. Çünkü dün gece ben şalvarımı ayakta giymiştim, der. Hâfî, tasavvuf ehli olanların hâllerini böyle koruduklarını hatırlatarak, insanların ise birbirleriyle çekişmekle uğraştıklarını söylemektedir. “*Yüce Allah'ın, bazı kişileri, günahlarından dolayı senin üzerine musallat kıldığını görmezsin*”, diyerek, maneviyât yolcularını uyarmaktadır. Yani bazı kişilerin, nefsine töhmet edip, durumunu kontrol edeceği yerde; birbirleriyle uğraşarak sorunun çözümünü başkasında aradıklarını belirtmektedir. İşte bu durumdaki kişinin de, tevhîd-i ef’âlden daha yukarıdaki tevhîde yükselmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü o, bu hâliyle daha tevhîd-i ef’âli bile gerçekleştirememiştir.¹⁴⁵⁴

Hâfî'ye göre; tevhîd-i hakîkînin mertebelerinin hakkını vermeyen de, tevhîd-i ef’âlde sayılır. Aynı şekilde tevhîd-i sıfata yükselemezse de; tevhîd-i zât, ayne’l-yakîn ve hakke’l-yakîn olarak ona açılmaz. Ayrıca tarîkat makâmılarına sülûk etmeyen; rûhlarını müşâhedeye açmayan; bedenlerini mücâhedede gayrete yönlendirmeyen ve delil ve hüccetten

¹⁴⁵¹ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.I, s.216.

¹⁴⁵² Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.I, s.81.

¹⁴⁵³ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.I, s.217.

¹⁴⁵⁴ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 33a-b.

kurtulamayanlara, onlar her ne kadar açık bir şekilde müşâhede ettiklerini iddia etseler bile, Hak inkişâf etmez. Bilakis böyleleri, hayallere dalmışlardır da, bunun adına tevhîd demişlerdir.¹⁴⁵⁵ Nitekim Kur’ân’da **“Bizim uğrumuzda gayret gösterip mücâhede edenleri elbette yollarımıza eriştireceğiz...”**¹⁴⁵⁶ buyrulmaktadır. Demek ki; Allah yolunda gerekli çabayı göstermeden, istikâmette olduğunu söyleyenler büyük bir çelişki içerisinde. Ayrıca böyle insanlara Allah’ın hakikatleri inkişâf etmeyeceğinden, gerçek tevhîdi de idrâk edemeyeceklerdir. Onlar her ne kadar tevhîd hakikatlerinden dem vursa da; gerçekte, onların söyledikleri hayâl mahsûlü şeylerdir.

Hâfî, kişini hayâlinin, bütün âlemler yanında, oldukça çok sınırlı olduğunu ifade etmektedir. O, Hakk Teâlâ’nın, fazlıyla ona lutfettiğini söylediği bazı müşâhede ve mükâşefelerinde gördüklerini paylaşarak, hayâllerin tevhîdi idrâk edemeyeceğini vurgulamaktadır. Onun müşâhede ve mükâşefesine göre, hayâlin genişliğinin, onun kuşattığı âlemin genişliğine olan oranı; bir kuru kabak tarlasının, bütün âlemin genişliğine olan oranı gibidir. Yani insanın hayâli, âlemlerin büyüklüğü ve genişliği yanında çok küçük ve sınırlı kalmaktadır. Hâfî, bunu ancak, o hayâlin bir kabak kadar küçük olduğunu anladıktan sonra, farkettiğini belirtmektedir. O, daha sonra bunun dışında, sınırsız, uçsuz bucaksız pek çok şeyleri de müşâhede ettiğini söylemektedir. Ancak ona göre, bunları ne kaleme dökmek; ne de dil ile anlatmak mümkündür. Ancak onun, bunlardan açıkça anladığını söylediği tek şey; tevhîdden bahsetmenin çok zor olduğudur. Bu yüzden ona göre, kim tevhîdi, hayâliyle anlarsa ve yahut sözleriyle anlatmaya kalkışrsa; o kimse tevhîdden uzaklaşır.¹⁴⁵⁷ Tevhîdinin özüne hayâllerle ve düşüncelerle ulaşamayacağını düşünen sûfîlerden birisi de Şiblî’dir. Bir adam, Şiblî’den Hakk’ın lisânıyla anlatılan mücerred ve hâlis tevhîd hakkında kendisine bilgi vermesini istediği zaman, ona tevhîdi lafızlarla anlatmanın ve onun künhüne varmanın imkânsızlığını anlatmıştır. Ona göre; Allah’ı düşüncelerimizle kavrayıp akıllarımızla tam bir şekilde anladığımızı sandığımızda bu düşünceler bize iade edilir. Çünkü bu tür düşünceler, bizim uydurduğunuz ve bizim gibi sonradan olma şeylerdir. Serrâc’a göre; Şiblî bu sözlerinde, sonradan olanla Kadîm’in birbirinden ayrılması gerektiğini ve insanlar için, O’nu tanıma bâbında, O’nun zikrettiği vasıf ve özelliklerden başka bir yolun bulunmadığını

¹⁴⁵⁵ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 33b. Hâfî, tevhîdde tahkîkin önemine şu sözlerle değinmektedir: “Nice kitapları tahkîkden uzak ve taklîdî olarak mütalaa edenler, sonunda o eserlerden sadece kendi hayâllerine uygun olanları anladılar. Bunlardan pek çoğu zındıklaştı. Ve niceleri de inkârcı oldu. Bir grubu şerîata saygı göstermedi. Bir diğer grubu da Allah Resûlû (s.)’nün getirdiği hükümleri kabûl etmeyip kâfir oldu. Bunların tamamı bâtıldır, sapıklık ve cehalet üzeredir.” Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 33b-34a.

¹⁴⁵⁶ Ankebût, 29/69.

¹⁴⁵⁷ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 34a.

anlatmak istemektedir.¹⁴⁵⁸ Kısaca sûfîlerin tecrübelerine göre, tevhîdi, tam olarak kavramak ve anlatmak mümkün değildir. Bu sebepten Allah, kendisini hangi özelliklerle tanıtır, O (c.)’nu o şekilde anlamaya gayret etmek gerekir.

Hâfî, tevhîdi ifade etmenin zorluğuna başka bir misâl olarak, âriflerden birisinin şu şiirini nakletmektedir:

“Vahdet zâtının kuds-i meâlisi celîldir.

Ona hâl sahipleri yetişmekten kesinlikle uzaktır.

Heyhat! Avla ankâ-yı bekâyı,

Efkâr-ı ankebutların ağlarıyla!”¹⁴⁵⁹

Yukarıdaki şiirde ifade edildiği üzere; nasıl ki, örümcek ağlarıyla Ankâkuşu¹⁴⁶⁰ gibi muazzam bir kuş avlanamazsa; düşünceyle Zât’ın birliğini idrâk etmeye çalışmak da imkânsızdır. **“Gözler O’na erişemez.”**¹⁴⁶¹ âyetinde ifade edildiği gibi; insan, ne kadar hâl sahibi olursa olsun, sınırlı kapasitesiyle, sınırsız bir varlığı tam anlamıyla kavrayamaz.

Allah ancak Allah olarak bilinir; Allah olarak müşâhede edilir. Allah, insana, ilahî nûrların feyzi olan sırları, ona bahşettiği istidâd ve kâbiliyet kadar verir. Bu yüzden o, devamlı, sırların gerisinde kalır; vusûl ve müşâhede mertebeleri sonsuza kadar devam eder. Seyr-i fillah, billah, minallah, ilallah da, hiç kesilmeden devam eder. Bunun içib tâlib, himmetini âli kılmalı ve önüne bir son koymamalıdır. Hâfî, müşâhedenin sınırsızlığına, **“De ki: Rabb’imin sözleri(ni yazmak) için deniz mürekkep olsa, Rabb’imin sözleri tükenmeden önce deniz tükenir. Yardım için bir o kadarını daha getirsek (yine yetmez).”**¹⁴⁶² âyetini delil getirir.¹⁴⁶³ Elmalılı’ya göre; Allah’ın sözlerini yani ilim ve hikmetini yazmak için denizler dolusu mürekkebin yanında misliyle mürekkepler takviye edilse yine yetmeyecektir. Çünkü Allah’ın kelimeleri sonsuz; denizler ise sınırlıdır. Ayrıca tükenen bir şeye tükenen şeyi eklemenin toplamı da biter, tükenir. Tükenen bir şeyin, bitmeyen ve tükenmeyen bir şeye uygun gelmesi imkânsızdır, çelişkidir.¹⁴⁶⁴ Bu âyetin de ifade ettiği gibi, Allah’ın hikmet ve

¹⁴⁵⁸ Serrâc, *Lüma’*, s. 50.

¹⁴⁵⁹ Hâfî, bu şiirde geçen “*anâkibu’l-efkâr*” (fikir örümcekleri) tâbirinin, “*anakibu’l-esrâr*” (sır örümcekleri) olarak diline hoş geldiğini, mânâ olarak da bu tâbirin daha uygun düşeceği yorumunda bulunmaktadır. Çünkü fikirler durağandır. İrfân makâmına ulaşamaz. Ârif ve âkif olan sırlar ise giderek kaybolan bir özelliğe sahiptir. Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 34b.

¹⁴⁶⁰ Bu kuşa sîmurg da denir. İsmi olup, cismi olmayan bu kuşun bir başka adı da, zümrüdiankâdır. Bkz. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s.34.

¹⁴⁶¹ En’âm, 6/103.

¹⁴⁶² Kehf, 18/109.

¹⁴⁶³ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, vr. 34b-35a.

¹⁴⁶⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c.V, s.398.

nûrlarının sınırı yoktur; dolayısıyla, müşâhede mertebeleri sınırsızdır. Bunu bilen tâlib, himmetini yüksek tutmalı ve ona bir sınır koymamalıdır.

Tevhîdin mânâsını, herkes kendi seviyesine göre, farklı şekillerde idrâk eder. Örneğin seyr-i sülûkün başlangıcında olan bir sâlik, “*Lâ ilâhe illallah*” dediği zaman niyeti “*Lâ ma’bûde gayrullah*” şeklindedir. Yine seyr-i sülûğun ortasında olan kişi, diliyle “*Lâ ilâhe illallah*” derken, gönlü “*Lâ matlûbe illallah*” veya “*Lâ murâde illallah*” yahut da “*Lâ maksûde illallah*” der. Seyr-i sülûğun sonuna gelmiş kişi ise, gönlünden “*Lâ mahbûbe illallah*”¹⁴⁶⁵ı geçirir.

Hâfî, tevhîde dair şu hadîsi nakletmektedir: “**Allah, bir amel yapan ve o amelinde (başka bir şeye hisse verip) şirk düşen için der ki: ‘Fe hevâ lehû’ (yaptığın boşa gitti), Ben, senin amelinde şirk koştuklarından daha Ganîyim.**”¹⁴⁶⁶ Diğer bir hadîs ise şöyledir: “**Kim bir parça bir köleye özgürlük verirse, geri kalan hürriyeti de ona verilir. Onda Allah’a şirk yoktur.**”¹⁴⁶⁷ Kulun, Rabbi ile arasındaki her nevi aracı ve şefaatinin yok edilmesinden ibaret olan tevhîdinin zarûrî neticesi olarak aklı, kalbi ve vicdânı tek olan Allah’tan başka hiçbir şeye boyun eğmeyecek şekilde hürriyete kavuşur.¹⁴⁶⁸

Hâfî, Kur’ân’da şirki kesin bir şekilde reddeden âyetlerin bir kısmını¹⁴⁶⁹ sıraladıktan sonra, tevhîdle ilgili şu âyetleri hatırlatır: “**Allah ki, O’ndan başka tanrı yoktur, daima diri**

¹⁴⁶⁵ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 18a; Ayasofya, vr. 7a; Carullah Efendi, 5b; Hüdâyî Efendi, vr. 10b. Müellif, başka bir eserinde seyrü sülûkun sonunda olan (müntehânin) “*Lâ ilâhe illallah*” derken; “*La Mevcûde illallah*” mânâsını hissetmesi gerektiğini ifade etmektedir (Hâfî, *Reyhânü’l-Kulûb*, vr. 13a). Tevhîdin, sâliklerin seyr ü sülûkteki konumlarına göre, ifade ettiği mânâlar için ayrıca bkz. Muhammed Nûrî Şemsüddîn, *Miftâhu’l-Kulûb*, ss. 19-21.

¹⁴⁶⁶ İbn Teymiyye bu hadîsin Ebû Hureyre’den rivâyet edildiğini söylemektedir. İbn Teymiyye, *el-İstikâmet*, thk. M. Reşad Sâlim, Medine 1403, c. II, s. 227.

¹⁴⁶⁷ Ebu’l-Velîd’in babası Üsâme b. Umeyr’den rivâyet olunduğuna göre, bir adam bir köle üzerindeki payını azad etmiş ve bu durum Hz. Peygamber (s.)’e haber verilmiştir. (Bu haberi işiten Hz. Peygamber); “**Allah’ın ortağı yoktur.**” buyurarak kölenin tüm vücudunun hürriyete kavuştuğunu bildirmiştir. (Bu hadîsin diğer ravisi Muhammed) İbn Kesir, rivâyetine “**Peygamber (s.) de (onun) hürriyetine kavuşturulmasını geçerli saydı.**” ilavesini yapmıştır. Ebû Dâvud, *Sünen-i Ebî Dâvud*, Matbaatü’s-Saâde, Mısır 1369/1950, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, c.IV, s.31, had. no: 3933. Dolayısıyla ubûdiyetini tam yerine getirebilmesi için, bir köleyi bir parça hissesi kadar bile olsa özgürlüğünü vermek, onun tamamen özgürlüğü için bir vesile olmaktadır. Hürriyet bir insanın kulluğunu sergileyebilmesi için en önemli unsurlardandır.

¹⁴⁶⁸ Asıl hürriyet, aslî varlığımız olan Allah’a ulaşmamızı engelleyen, bizi özümze yabancılaştıran her şeyden kurtulmaktır. Hürriyet, insanın kurtuluşa giden yolda kullanması gereken en önemli nimet olarak görülebilir. İmkânlar arasındaki seçim, hürriyet sayesinde olmaktadır. O yüzdendir ki, “ubûdiyyetin kemâli hürriyettir”. Hürriyetle ubûdiyyet birbirini tamamlarlar. Bunların birinde ilerleyen ötekinde de yücelir. Öztürk, *Kur’ân ve Sünnet Göre Tasavvuf*, ss. 83-85.

¹⁴⁶⁹ Hâfî’nin, şirki reddeden âyetlere verdiği misâller ise şunlardır. “**De ki: ‘Ey Kitab ehli! Sizinle bizim aramızda ortak bir kelimeye gelin. (şöyle ki), Allah’tan başkasına ibâdet etmeyelim, O’na hiçbir şeyi eş koşmayalım ve Allah’tan başka kimimiz kimimizi rab edinmesin...**” (Âl-i İmrân, 3/64), “**... Halbuki**

ve (yarattıklarını) koruyup yöneticidir.”¹⁴⁷⁰, “Allah, kendisinden başka tanrı olmadığına şahitlik etti. Melekler ve ilim sahipleri de O’ndan başka tanrı olmadığına adâletle şahitlik ettiler...”¹⁴⁷¹¹⁴⁷² Görüldüğü üzere, tevhîd yani Allah’ın birliği ve O’ndan başka ilâh olmadığı esası, öncelikle Kur’ân’da, bizzat Yaratıcı tarafından vurgulanmıştır. Allah, bu âyetlerde, Ma’bûd olduğuna öncelikle kendisi şâhidlik yapmaktadır. Allah’ın şâhidliğinden daha güvenilir bir şâhidlik olamaz. Allah’tan sonra en güvenilir olan melekler ve ilim sahipleri de adaletle buna şâhiddirler. Dolayısıyla bu kadar, delilden sonra, kul, için tevhîdden başka bir yol asla olamaz. Başka bir yoruma göre; âyette geçen Allah’ın şâhidliğinin mânâsı; bir hakîkati bildirmek veya bir takım delillerle onu ispat etmektir. Yahut da yakından şâhid olan bilgisi ile hükmetmek mânâlarından birisi ile de tefsîr edilebilir.¹⁴⁷³

Tevhîd, islâmın bütün disiplinlerinde olduğu gibi tasavvufta da en çok önem verilen husus olmuştur. Çünkü tevhîd imâna müteallik bir meseledir. Ancak sûfîler, kendi tecrüberini de katarak tevhîdi değişik mertebelerde algılamışlar ve çok zengin yorumlarda bulunmuşlardır.¹⁴⁷⁴ Hâfî de, tevhîdin fiil, sıfat ve zât olmak üzere üç ayrı aşamada gerçekleştiğini söylemiştir. Örneğin; fillerinde tevhîdi yakalamış bir kişi, başına gelen iyi-kötü her şeyi, Allah’tan bilmelidir. Bu aslında tevhîdin ilk basamağıdır. Bundan sonra kişinin, sıfat ve zâtta da tevhîdi gerçekleştirmesi gerekmektedir. Ayrıca kişinin, her şeyi Allah’tan bilmesi, nefsinin sorumsuz olduğu anlamında da anlaşılmaması gerekir. Ya da başka bir ifadeyle söyleyecek olursak; kişinin, nefsinin yaptıklarından dolayı muhâsebe etmesi, tevhîd

Mesîh demişti ki: ‘Ey İsrail oğulları, benim Rabbim ve sizin Rabbi’niz olan Allah’a kulluk edin. Zira kim Allah’a ortak koşarsa muhakkak ki, Allah ona cenneti haram etmiştir ve onun varacağı yer ateştir; zâlimlerin yardımcıları yoktur!’ (Mâide, 5/72), **“... (Allah’a) ortak koşanları nerede bulursanız öldürün...”** (Tevbe, 9/5), **“...And olsun, eğer (Allah’a) ortak koşarsan amelin boşa çıkar ve ziyana uğrayanlardan olursun!”** (Zümer, 39/65), **“Muhakkak ki hepinizin ilâhı bir tek ilâhtır. Ondan başka ilâh yoktur. O Rahmân ve Rahîm’dır.”** (Bakara, 2/163). Hâfî’nin şîrk konusundaki düşünceleri daha sonraki bir bölümde ele alınacaktır.

¹⁴⁷⁰ Âl-i İmrân, 3/3; Bakara, 2/ 255.

¹⁴⁷¹ Âl-i İmrân, 3/18.

¹⁴⁷² Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 50b.

¹⁴⁷³ Elmalılı’ya göre; Bu mânâ esas alındığında; Allah, gizli ve açık dünyalarda haddi hesabı olmayan şâhidler ve deliller yaratıp meydana çıkarmak sûretiyle kendi birliğini ve yüceliğini beyân edip açıkça ortaya koyduğu gibi, bundan başka dinî anlamda deliller de indirerek bunları bildirmiş ve doğrulamıştır ki, genelde insanlar için bu mânânın anlaşılması daha kolay olduğu için birçok tefsir âlimi, bununla yetinmiştir. Fakat burada daha derin ve hikmet sahipleri arasında pek çok münakaşalara sebep olmuş olan ma’rifet bakımından da bahse konu olan ilm-i yakîn meselesinin esaslı bir çözümü vardır. Bu âyetin detaylı tefsîri için bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c.II, ss. 324-325.

¹⁴⁷⁴ Burada şunu itiraf etmek istiyoruz: Hâfî, bir eserinde, tevhîd meselelerini, telif ettiğini söylediği, **“Usûlu’l- Kelâm ve Usûlu’s-Sûfiyyeti fî Ebvâbi’t- Tevhîd ve Fusûli’l-Vahdaniyyeti”** adlı kitabında da ele aldığını söylemektedir (Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 51a). Ancak ne var ki; araştırmalarımız neticesinde, onun bu eserine ulaşamadık. Bu durum, onun tevhîd düşüncesinin yorumlanmasında, bizim için büyük bir kayıp sayılmaktadır.

anlayışına aykırı bir durum değildir. Tam tersine tevhîdin gereği olarak, nefis, başa gelen her musîbetten dolayı kınanmalı ve sorgulanmalıdır.

d- Zaman ve Mekân

Vaktin azlığını ve çokluğunu ifade etmek için kullanılan zaman¹⁴⁷⁵, bilinen anlamlarının¹⁴⁷⁶ dışında, mutasavvıflar tarafından farklı yorumlara tâbi olmuş bir kavramdır.¹⁴⁷⁷ Örneğin, İbn Arabî (ö.638/1240), zamanı, kâinattaki farklı ölçü birimlerine verilen mutlak bir ölçü ve düzen unsuru olması açısından, Allah'ın bir tecellîsi olarak görür. Ona göre zaman, uzamı olan feleklerin işleyişiyle (yörüngelerdeki dairesel hareketle) bir düzen altında işleyen kâinat için Allah tarafından şekillendirici bir düzen unsuru (zarf) hâline getirilmiştir.¹⁴⁷⁸

Mekân, eşyanın varolduğu saha olduğu gibi; zaman da işlerin birbirini takip ettiği bir sahadır. Zaman olmasaydı, bir hâdisenin diğer bir hâdiseden önce veya sonrası olması, bu öncelik veya sonralığın neticesi olarak hâdiselerin peşpeşe gelişi ve ortaya çıkışı mümkün olmazdı. Daha doğrusu, hâdiselerin ortaya çıkışları itibariyle birbirinden ayrılmasını sağlayan zamanın olmaması, karışıklığa sebep olurdu. Bu durum ise, bize, olayların ard arda geliş fikrini veren idrâkın mâhiyetini, meçhul bir duruma dönüştürdü. Netice itibariyle; dünyada hiçbir hâdisenin tespiti mümkün olamazdı.¹⁴⁷⁹

Hâfî'ye göre; sâliklerin önem vermesi gereken hususlardan birisi de, Allah'ın mekânı ve zamanın ma'rifeti ile sıfatları arasındaki ilişkidir. Onun buradaki ma'rifetten kastı da; zâtın, sıfatın, zamanın ve mekânın bilgisidir. Hâfî'ye göre; zaman ve mekân sonradır; ama zât

¹⁴⁷⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, s.619.

¹⁴⁷⁶ Genel olarak vakit, çağ, devir, mehil ve süre anlamlarına gelen zaman; gök bilimiyle ilgili olarak güneş ve yıldızların öğlene göre açısal uzaklığına karşılık gelen bir ölçü birimini ifade ettiği gibi; ilk söylendiğinde, olayın ardışıklığını görerek, aklımızda oluşturduğumuz ve olayların bundan sonra da olayın içinde akıp gideceğini düşündüğümüz başı ve sonu olmayan soyut bir anlamı da vardır. Bkz. Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, c.IV, s.643; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, s.1177; Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara 1988, c.II, s.1662.

¹⁴⁷⁷ Zamanın tasavvufî yorumları hakkında detaylı bilgi için bkz. Küçük, Osman Nuri, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", *Tasavvuf*, Temmuz-Aralık 2002, sy. IX, ss. 221-237. Zamanın Kelâm ve Felsefede'ki farklı yorumları için bkz. Demir, İlknur, "İslam Kelamında Zaman Kavramı", *ÇÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana 2006, ss.54-199.

¹⁴⁷⁸ Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", *Tasavvuf*, sy. IX, s. 226.

¹⁴⁷⁹ Kam, Ferid- Aynî, M. Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, s.138.

ve sıfattan ayrılmazlar ve Allah Teâlâ'ya çok yakındır. Basîret gözüyle bakanlar, o ikisini görünce, sanki onlar, Allah Teâlâ'nın iki sıfatıdır, zannına kapılır. Ancak sâlik, o iki sıfatın Allah (c.)'in zâtından ve sıfatından ayrı tutulduğunu bilmesi gerekir.¹⁴⁸⁰

Eski (kudemâ) filozoflara göre zaman, araz değil cevherdir. Bu bakımdan hiçbir cisimsel olana mukarin değildir. Cisme mukarin olmamasından dolayı zatı gereği adedi kabul etmez. Zaman yukarıda sayılan vasıfları kendisinde barındırmasından dolayı zâtı ve özü gereği hem mustakil hem de kâim binefsihi olduğundan vâcib varlık niteliğine bürünmektedir.¹⁴⁸¹ Zâtı gereği vâcib bir özelliğe sahip olan zamanın varlığının kabulü, onun, başkası vasıtası ile kâim olmayıp bizzat kendisiyle kâim olmasını gerektirir. Bu yönüyle zaman, maddenin sahip olduğu bütün eksik ve noksan niteliklerinden de uzak kalmış olmaktadır.¹⁴⁸² Kelâmcılar, zaman mefhûmunun ezelîliği yönünde görüş ifade eden felsefî tutum karşısında, kesin olarak tavırlarını ortaya koymuşlardır. Örneğin; Cürçânî gibi kelâmcılara göre; zamanın kadîmliğinin savunulması durumunda, aynı anda ona mukarin bulunan hareketin ve hareketin içinde bulunduğu cismin de kadîm olmasının gerektiği fikriyle karşı karşıya gelinebilir. Halbuki o ve onun gibi kelâmcılar göre; kesin olan şudur ki; zaman ve ona bağlı unsurlar mütenahidir. Böyle olduğu kadar da sürekli değişim vetiresinden geçen zorunlu varlık kavramının sınırları dışında kalmasından ileri gelen cisimlere konudur. Ayrıca zaman, Allah tarafından yaratılmış, göreceli, soyut ve zihnî bir varlığa sahiptir.¹⁴⁸³

Sûfîlerin zaman görüşü, esasen onların vakt görüşünde açılımını bulmaktadır. Bireyin reel olarak zamanın tümüyle bir ilişkisi olmadığını söyleyen sûfîler¹⁴⁸⁴, onun zamanla olan ilişkisini “*onun vakti*” şeklinde tanımlamışlardır. Bunun tasavvuf tarihinde bilinen ilk örneğine Beyâzîd-ı Bistâmî (ö.262/875)'nin şatah türü ifadelerinde rastlamaktayız. Onun şatahâtı bu anlamda dünyevî ve geçici hüviyette olan insanın, ebedî ve ezelî olan varlıkla

¹⁴⁸⁰ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 44b-45a.

¹⁴⁸¹ Taftâzânî, Sa'düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Makâsîd*, Meârif-i Nezârat Celilesi, İstanbul trz., c.I, s.193.

¹⁴⁸² Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Dâru't-Tibâati'l-Âmire, İstanbul 1311/1894, c.II, s.64. Ayrıca bkz. Abdullayev, Övezmuhammed, “Seyyid Şerîf Cürçânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, *UÜSBE*, Bursa 2005, s.87.

¹⁴⁸³ Abdullayev, “Seyyid Şerîf Cürçânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, *UÜSBE*, s.88.

¹⁴⁸⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s.37.

ilişkisinin ve vecd hâlindeyken zamansal açıdan ezeliyeti, kendi benliğinde hissedişinin bir ifadesiydi.¹⁴⁸⁵

Yukarıdaki yorumların da ortaya koyduğu gibi; özellikle de zaman konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Hâfî, insanların, Allah'ın mekânı ve zamanı konusunda ihtilafa düştükleri iddiasını ortaya koyduktan sonra, onlardan bir kısmının, zaman ve mekânı tamamen redderek yanlış yaptığını savunmaktadır.¹⁴⁸⁶ Onlardan diğer bir kısmı da, Allah için, cisimlerin mekânı ve yaratılmışların zamanı gibi zaman ve mekânın olduğu tespitinde bulunmuşlardır ki; bu daha büyük bir yanlıştır.¹⁴⁸⁷ Hâfî, bu sebepten, Allah'a vâsıl olmak isteyen sūfînin, bu iki konuda bilgi sahibi olmasını elzem olarak görmektedir. Ona göre, zamanların ve mekânların bilgisi, büyük usûllerden olup Allah'ın bir nimetidir.¹⁴⁸⁸

Hâfî'ye göre; Allah'ın zamanının, geçmişi ve geleceği olmaz. Bilakis onların hepsi şimdiki zamandır. Çünkü Allah, kâinâtın toplandığı yer ve mevcudâtın merciidir. Ona,

¹⁴⁸⁵ Böwering, G., "İbn Arabî's Concept of Time", *God is Beautiful and He Loves Beauty*: Dedicated for A. Sshimmel, Edited by J. C. Bürgel and Alma Giese, Leiden 1994, ss. 90-91, (Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufi Açılımı", *Tasavvuf*, sy. IX, s. 228)'den naklen.

¹⁴⁸⁶ Zamanın varlığını kabul etmeyenlerin iddialarını şöyle özetlemek mümkündür: Onlara göre zaman varsa ya bölümlenir veya bölümlenmez. Bölümlenemediğinde günler, aylar, yılların oluşmaması gerekir. Oysa bunlar mevcuttur. O halde zaman bölümlenir. Bölümleniyorsa ya bölümlerinin bütünü bir arada mevcuttur ya da bölümlerinin bir kısmı mevcut diğer kısmı ise mevcut değildir. Bölümlerinin bir arada olması muhaldir. Çünkü zamanın bölümleri geçmiş ve gelecektir. Bölümlerinin bir kısmının var olması meselesinde ortaya zamanın hiçbir kısmının var olmadığı sonucu çıkmaktadır. Çünkü şimdiki zaman anlamına gelen "an" zaman değildir; o, geçmişe gelince yok olmuştur. Şimdiki an mevcut değildir. Gelecek henüz var değildir. O halde zamanın hiçbir kısmı mevcut değildir. "An"ın var olduğu farz edilse, o ya yok olur ya da sürer. Sürecek olsa bir kısmı önce, bir kısmı sonra olur. Bu, geçmiş ve geleceği "an"ın içine aldığı yani geçmiş ve geleceğin tek bir anda var olacağı anlamına gelir ki bir çelişkidir. O halde zaman yoktur. Atay, Hüseyin, *Farabî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*, AÜİF Yay., Ankara 1974, s.64

¹⁴⁸⁷ Nasslarda kullanılan antropomorfik dile dair çeşitli tartışmalara giren itikadî mezhepler, Allah'a mekân izafe etme noktasında farklı tezler ortaya koymuşlardır. Örneğin, teşbih düşüncesiyle öne çıkan Müşebbihe, Allah'ın arşın, ayaklarının ise kürsünün üzerinde olduğu, Zâtının arşla mahdud ve yaratılmış varlıklarla temas halinde olduğunu öne sürmüştür (Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebîrâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, neş., Hüseyin Atay, DİB Yay., c.I, s. 216; Yavuz, Yusuf Şevki, "Müşebbihe", *DİA*, c.XXXII, s.157.). tecsîm fikirleriyle dikkat çeken Mücessime, Cenâb-ı Allah'a cihet ve mekân izafe etme noktasında değişik görüşler serdetmiştir. O'nun her yön ve yerde bulunduğunu öne süren fikirler olduğu gibi arşta değil de onun üstünde ya da arşta yerleştiğini belirten düşünceler de mevcuttur. Hatta bir mekânda olduğu görüşünü reddeden tezler de görülmektedir. Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâmâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfî'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980, ss. 208-211. Ayrıca bkz. Muhammed, Kadir Recep- Karadağ Çağfer, "Ebû'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Allah ve Mekân", *UÜİFD*, c. 17, sy. I, 2008, s.248.

¹⁴⁸⁸ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 45a. Kendisi, '*Kitâbu Cevâhiri'l-Esrâr*' adlı eserinde bu konuyla ilgili malumat verdiğini söylemektedir. Maalesef onun bu eserine ulaşılammıştır.

Allah'ın şu ayeti delâlet eder: **“Ve elbette nihayet Rabbi’ne gidecek”**¹⁴⁸⁹ ve **“Her halde nihayet Rabbi’nedir dönüş!”**¹⁴⁹⁰¹⁴⁹¹

Hâfî’ye göre varlıklar, kıyamete kadar sürecek olan ezellerin ve ebedlerin nüshasıdır. Zaman dairesinin uzunluğunun, yayılmasının, genişliğinin ve sınırının sonu yoktur. Zaman dairesi, iki yarım dairedir. Onun bir yarısı ezeller; diğer yarısı ebedlerdir. Kâinât, bu dairenin etrafında döner. Yoksa daire dönmez. Ebedî olan yarım daireye yaklaştırılan her şey, vücûda yaklaştırılır. Böylece Mûcid, onu ortaya çıkarır ve Hâlık onu yaratır. Ezelî yarım daireye yaklaştırılan her şey de zevâle yaklaştırılmış olur. Böylece Mu’dim, onu yok eder. Muhakkak ki, Mûcid ve Mu’dim, Allah’tır. O, Bakan ve Görendir (en-Nâzıru’l-Basîru’l-Bâsır). Çünkü O’nun, kâinâtın toplandığı yerde ve mevcudâtın merciinde, ezelî ve ebedî olarak işiten ve gören olması, devam eder. Bakanın perspektifinde, geçmiş, kalan ve gelecek şeylerin tamamı da, hal-i hazırda var olan olarak, Allah’ın zaman dairesindedir. Hâfî, bunun için, **“Allah’ın âlemine çıkan, şayet Allah’ın zamanına girerse, kesinlikle dikkatini, geçmiş, gelecek ve hal-i hazırda çevirir.”** demektedir.¹⁴⁹² Yani âlemlerde bulunan bütün varlıklar, varlık sahasına çıktığı andan itibaren, zaman dairesinin bir yerinde bulunurlar. Ancak Allah için, geçmiş, devam eden ve gelecek şeklinde bir zaman tasnifi olmadığından, O (c.)’nin katında her şey hâl-i hazırda.

e- Teşbîh, Tecsîm ve Antropomorfizm

Teşbîh, Arapça’da; bir şeyi bir şeye benzetmeyi ifade eder.¹⁴⁹³ Tecsîm ise; cisimleştirmek, bir şeyi cisim olarak düşünmek, onun üç boyutlu olduğunu kabul etmek mânâsına gelir.¹⁴⁹⁴ İlâhî teşbîh ise; ilâhî cemâlin sûretinden ibarettir. Çünkü ilâhî cemâlin bir takım mânâları vardır. O mânâlar, ilâhî isim ve sıfatlardır. Yine ilâhî cemâlin bir takım sûretleri de vardır. O sûretler de, mahsûs (hissedilen) yahut ma’kûl (anlaşılan) tarzda, zikredilen mânâların tecellîleridir. Örneğin; Mahsûs (hissedilen): **“Rabbimi (sakalsız) bir**

¹⁴⁸⁹ Necm, 53/42.

¹⁴⁹⁰ Alak, 96/8.

¹⁴⁹¹ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 45a.

¹⁴⁹² Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 45a-46a.

¹⁴⁹³ Zebîdî, *Tâcü’l-Urûs*, c. XIX, s.51.

¹⁴⁹⁴ Komisyon, *el-Mu’cemu’l-Vasît*, c.I, s.122; Üzümlü, İlyas, “Tecsîm”, *DîA*, c.XXXI, s.449.

genç sûretinde gördüm.” Ma’kûl: “Ben, kulumun beni zannına göreyim; nasıl isterse Beni öyle zannetsin” sözleridir.¹⁴⁹⁵

Allah’ı, insana ya da daha başka bir nesneye benzeterek algılamak demek olan teşbîh düşüncesinin, insan doğasından ve kültüründen gelen antropolojik bir temeli bulunmaktadır. Ancak kabul etmek gerekir ki; teşbîh doktrinin beslendiği en temel kaynak, kutsal kitaplarda anlatılan Allah’la ilgili nitelemeler, eylemler ve durumlarıdır.¹⁴⁹⁶ Sahabe ve tabiîn devrinde Müslümanlar, Kur’ân’da yer alan müteşâbih âyetleri te’vil etmekten son derece bir titizlikle çekinmişlerdir. Ancak müşebbihe denilen bir fırka, Allah’ı insana benzetmeye başlamışlardır. Başka bir deyimle Allah’a el, yüz, ayak ve mekân isnad etmeye başlamışlardır. Böylece Allah’ı insana teşbîh eden bir fırka doğmuştur.¹⁴⁹⁷ Bu konuda müşebbiheden daha ileri gitmiş olan bir fırka da mücessimedir. Tecsîm anlayışının doğmasının sebepleri arasında; nasları hakikat-mecâz ayırımına gitmeksizin zâhirine göre yorumlama, koyu bir antropomorfik anlayışa dayalı ulûhiyet fikrine sahip bulunan Yahudiliğin tesirinde kalma ve Kur’ân’ın tevhîd ilkesini aklî bakımından yeterince temellendirememesi gibi üç ana faktörden söz edilebilir. Mezhepler Tarihi’nde müşebbihe ve mücessime çoğu kez birbirinin yerine kullanılmasına rağmen aralarında önemli farklar vardır. Esasen Allah’a bazı cismanî özellikler nisbet etmekle O’nu yaratılmışlara benzetmek arasında mantıkî bir irtibat bulunmakla birlikte müşebbihe teriminin daha kapsamlı olduğunu belirtmek gerekir. mücessimenin en belirgin özelliği; Allah’ın cismanî niteliklere sahip olduğunu söylemesi veya O (c.)’na en, boy ve derinlik gibi cismanî vasıflar izâfe etmesidir.¹⁴⁹⁸

Hâfî, itikadî açıdan teşbîhi tecsîmden daha uygun bulmaktadır. Çünkü teşbîh, var olan bir şeyin Allah’a benzediğine inanmaktır. Tecsîm ise, tam tersine, Allah (c.)’ın, o varlığın cinsinden ve aynısından olduğuna inanmaktır. Bu yüzden tecsîm, imanî ve itikadî olarak İslam’a daha çok ters düşmektedir. Çünkü tecsîm, Allah’ın, tamamı da Yaratıcısı’na muhtaç olan, rubûbiyyet için uygun olmayan, sonradan yaratılmış cisimlerden bir cisim olduğuna inanmak demektir. Kesin olan şudur ki; cisimlerin Yaratıcısı, cismiyyet açısından, cisimlere benzemez. Bunun için tecsîm, küfür ve çirkinlik açısından teşbîhten daha şiddetlidir.¹⁴⁹⁹ Ona göre teşbîh kelimesinin, çirkinlik bakımından tecsîm sözünden daha uygun

¹⁴⁹⁵ Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s.137; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 657.

¹⁴⁹⁶ Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s.183.

¹⁴⁹⁷ Çağatay, Neşet- Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Üni. Basımevi, Ankara 1976, s.150.

¹⁴⁹⁸ Üzümlü, “Tecsîm”, *DİA*, c.XXXI, ss.449-450.

¹⁴⁹⁹ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 34a-b.

ve münasip olmasının bir sebebi de; teşbîh kelimesinin hudûs (sonradan ortaya çıkma) mânâsını içermemesidir.¹⁵⁰⁰

Hâfî'ye göre, kelâmcıların tamamı, Allah'ın zâtının ve sıfatının, mahlûkların sıfatlarına teşbîhi konusu üzerindeki istidlâllerinde ittifak etmişlerdir. Ancak onlar, âlemin hudûsü konusundaki açıklamalarını tamamladıkları zaman, muhdesin, kaçınılmaz olarak âlim ve kâdir özelliğine sahip olan muhdis bir zâtın kaynaklandığını söylerler. Tıpkı inşa edilmiş bir ev gördüğümüz zaman zorunlu olarak biliriz ki; onu bilen ve yapmaya gücü yeten birisi vardır. Dolayısıyla o ev, bu kişi tarafından inşa edilmiştir. Yine yazılmış bir kitap gördüğümüz zaman; zorunlu olarak biliriz ki: kesinlikle o yazılma hâli, onu bilen ve yapmaya gücü yeten bir kişi tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu durum, şâhidle yapılan *teşbîhu'l-gayb*'in kendisidir. Kelâmcılar ise, o gayba şâhid olmayı, istidlâl diye isimlendirmişlerdir.¹⁵⁰¹ Hâfî, burada, kelâmcıların kullandıkları istidlâl yöntemleriyle, iddiasını ispatlamaktadır. Nitekim bilindiği üzere kelim ilminde (استدلال بالشاهد علي الغائب) veya (قياس الغائب علي الشاهد) kuralı vardır. Bu, gaybı anlamak için müşâhede edilen dünyadan misâl vermek anlamına gelir. Hâfî de, bu yöntemleri kullanarak; binâ ve bânî ile kitap ve kâtip misâllerini vermektedir.

Hâfî, Kur'ân'da ve hadîslerde teşbîhin olduğuna dair âyet ve hadîslerden örnekler vermektedir. Meselâ; **“Allah, göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûru, içinde lamba bulunan bir kandile benzer...”**¹⁵⁰² âyetinde; Allah, ‘Allah’ kelimesini nûr olarak isimlendirdiğini, haber vermiş ve nûrunu da kandilin nûruna benzetmiştir. Kandilden maksat ise; insanın nefsidir.¹⁵⁰³ Hâfî, teşbîhe hadîslerden verdiği misâl ise; **“Allah, Âdem (a.s.)’i sûreti üzere yarattı.”**¹⁵⁰⁴ şeklindeki hadîstir. O, bu hadîste “Âdem’in sûreti” sözünün, “Allah’ın sûreti” ve “Rahmân’ın sûreti” şeklinde de rivâyet edildiğini kaydetmektedir.¹⁵⁰⁵

Teşbîh demek; benzeyenin benzetilenin aynısı olduğunu söylemek değildir. Bu yüzden Hâfî, Allah’ın **“genç delikanlı”** sûretinin aynısı olduğu ve O (c.)’nin, **“kendi karışıyla**

¹⁵⁰⁰ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 33a.

¹⁵⁰¹ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 33a-b.

¹⁵⁰² Nûr, 24/35.

¹⁵⁰³ Bu âyete Cîlî'nin de benzer yorumlarda bulunduğunu görebiliriz. O, bu sûrede, mişkâttan maksadın, insanın sadrı; zücâcdan maksadın, insanın kalbi; misbahtan maksadın da, insanın sırrı olduğunu ifade etmektedir. Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s.140.

¹⁵⁰⁴ Buhârî, *İstizân*, 1; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. VII, s. 175; Suyûtî, *Câmu's-Sagîr*, s.239; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. I, s. 336.

¹⁵⁰⁵ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 33b-34a. İnsan her bakımdan Allah'ın mükemmel yapıtıdır ve O'nun nefesiyle yaşamaktadır. Schimmel, yukarıdaki hadîsi yorumlarken; Hz. Âdem (a.s.)'in, İnsan-ı Kâmil'in ilk örneği olduğunu söylemektedir. Bkz. Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, s.168.

yedi karış” olduğu şeklindeki düşünceleri savunanlara karşı, Mekatil b. Süleyman ve Hişam b. El-Hakem’den rivâyet edildiği gibi, “*Allah ondan yücedir*” diyerek cevap verir.¹⁵⁰⁶

Hâfî’ye göre; Allah’ın, genç, yaşlı, ağaç, kuş, havadaki bulut, sudaki balık ve bunun gibi değişik perdelerde, çeşitli biçim ve sûretlerde görünmesi yanıltıcı cisimleştirmelerdir (antropomorfizm). Allah onların aynısı olan sûretler değildir. Bununla beraber sûret; rûhanî bir nûrdur. Allah, o nûru, “*rûhul-kudüs*” olarak isimlendirmiştir. Bu sûret, aynı zamanda, bir örtüdür. Kişi, Allah’ı o örtü içerisinde görür. Ya da farklı bir deyişle; bu sûret, Allah’ın gösterilmesine bir aynadır.¹⁵⁰⁷

Hâfî, Allah Resûlü (s.)’nün “*Ben Rabbimi kısa kıvrıcık saçlı genç delikanlı biri sûretinde gördüm, Adn cennetinde yürüyordu*”¹⁵⁰⁸ hadîsini anlamaya çalışırken, teşbîh ve tecsîme düşülmemesi gerektiğini söylemektedir. O’na göre bunu söyleyen, ne mücessim olur ne de müşebbih. Çünkü Resûlullah (s.), “*Rabbim genç delikanlıdır*” dememiştir. Veya “*Rabbimi, genç bir delikanlı sûreti olarak gördüm*” de dememiştir. Yani “*delikanlı sûretinde gördüm*” cümlesinde, Allah’ın delikanlı veya onun sûreti olmadığı; sadece o sûrette görüldüğü ifade edilmiştir. Bu cümle, “*delikanlı sûreti gördüm*” şeklinde olsaydı; Allah’ın “*delikanlı sûreti*” olduğu ifade edilmiş olurdu ki; bu da, İslâm itikadına uygun olmazdı. Hâfî, bu hadîsin açıklamasını şu misâlde yapmaktadır. Ona göre; bu durum, kişinin aynada yüzümü gördüm demesi gibidir. Sen de aynadaki görüntüne yüzüm dediğin zaman, aynanın, yüzün olduğunu kastetmiyorsun. Aynaya hulûl edip içine girmiş veya katışmış da değilsin. Bilakis o aynadaki, yüzünün görüntüsüdür. Sen, aynada onu görürsün.¹⁵⁰⁹

¹⁵⁰⁶ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 21a.

¹⁵⁰⁷ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 21a-b. Allah’ın farklı sûretlerde görülmesi ile ilgili detaylı bilgi için çalışmamızın “*Rüyâ ve Vâkıa*” bölümüne bakılabilir.

¹⁵⁰⁸ Hadiste geçen “*Kıvrıcık saçlı genç*” sözü aslında şu rivâyete işaretir: “*Rabbimi rüyâmda, uzun saçlı çok güzel bir genç sûretinde gördüm. Yeşil bir elbise giymiş, ayaklarında altın nalınlar vardı. Yüzünde de altundan bir perde vardı.*” Bkz. Suyûtî, *el-Leâlii'l-Masnûa fî Ehâdîsi'l-Mevzûa*, (I-II), Mısır, trz., c.I, ss. 28, 29; İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Abdülaziz b. İbrahim eş-Şehvân, I-II, Riyad, 1993, c. II, ss. 533-541. İbn Huzeyme *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde, sûretle ilgili rivâyetlere yer vermekte, bir kısmının mevkûf, bir kısmının ise merfû’ olduğunu belirtmekte ve râviler hakkında bilgiler vermektedir. Bu mânâda diğer bir hadis ise kaynaklarda şu şekilde yer almaktadır “*Uyuklamaya başlamışım ve uyku bastırmıştı ki Rabbimi en güzel sûrette gördüm...*” Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur’ân*, 39. Değişik lafızlarla rivâyeti için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut 1991, c.IV, s. 243. İbn Kuteybe (ö.276/889), bu hadîsi, değişik varyantlarını da zikrederek yorumlamıştır. Bkz. ed-Dineverî, İbn Kuteybe, *Te’vîlu Muhtelifi'l-Hadis*, (Hadis Müdafaası), ter. ve notlar: M. Hayri Kırbasoğlu, Kayıhan Yay., İstanbul 1989, ss. 335-337. Kelâmcılar (Mu'tezile) teşbîh ifade ettiği için bu tür hadîsleri tenkid etmektedirler. ed-Dineverî, İbn Kuteybe, *Te’vîlu Muhtelifi'l-Hadis*, ss. 66-69.

¹⁵⁰⁹ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 23a-b.

Hâfî'nin verdiği diğer bir misâl ise Hz. Musa (a.s.)'nın Allah'la mukâlemesiyle ilgilidir. Hz. Musa, Allah'ın kelamını ağaçtan işitmişti. Allah, ona, **“...Ey Musa muhakkak ki Allah, Benim, Ben...”**¹⁵¹⁰ şeklinde seslenmişti. Bu âyetten; Hz. Musa (a.s.) ile konuşanın ağaç olduğuna inanılmamalıdır. Allah'ın ağaca hulûl ettiğine veya ağaca ihtilat edip katıştığına da inanılmamalıdır. Bilakis Allah, Hz. Musa ile ağacın kulağıyla ve âletiyle konuşmuştur. Onlar birer aynadırlar veya Allah'ın sözlerinin üzerinde, ağacın örtüsü vardır. Hâfî'nin bu düşüncesine delîl olarak sunduğu âyet ise şöyledir: **“Allah bir insana ancak vahiy yoluyla veya bir perde arkasından hitab eder, yahut ona Kendi izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi gönderir. Çünkü O yüceler yücesidir, tam hüküm ve hikmet sahibidir.”**¹⁵¹¹ Bu âyette de olduğu gibi, gören, Allah'ı cisimler sûretinde görmektedir. Ancak bu durum, Bârî'nin, bir cisme hulûl veya ihtilat etmeden veya cisimlerden bir şeyle karışmadan, üzerine var ettiği bir ma'rifettir.¹⁵¹²

Tecsîme düşmekten kesin olarak uzak durmak gerekmektedir. Bunun için de düzgün bir tevhîd anlayışına sahip olmak önemlidir. Hâfî'ye göre, süluk yollarındaki sâlik, **tevhîd** ve **ta'zîm** tecrübesini yaşarken, **tecsîme** düşmemek için şunlara dikkat etmelidir: Sâlik, tevhîdin ve ta'zîmin mânâsını anladıktan sonra, işlerinde tamamen tevhîd ve ta'zîm arasında olması gerekir. O, tevhîd yollarına ta'zîmden yüz çevirerek ve tekbîri unutarak girmemelidir. Sonra engellenmeye maruz kalır ve Ma'bûdu karşısında inkârcı konumuna düşer. O, ta'zîmin başlangıçlarına da tevhîdden yüz çevirerek, tefrîdi ve tecrîdi¹⁵¹³ unutarak girmemelidir. Yoksa tecsîm yapmış ve Allah'a karşı kâfir olmuş olur.¹⁵¹⁴ Hâfî, son olarak böyle bir küfre düşülmemesi için sâliklere bazı tavsiyelerde bulunmaktadır. Eğer birisi, ne yapmalıyım ki, o duruma (küfre) düşmeyeyim, derse, şunları yapmalıdır: Tecsîmin çıktığı yerlerde durmamalı; onun yükseldiği yerlere yükselmemel; onun yollarını izlememelidir. Bunun için, iki

¹⁵¹⁰ Kasas, 28/30.

¹⁵¹¹ Şûrâ, 42/51.

¹⁵¹² Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 23b.

¹⁵¹³ Tefrîd ve tecrîd: Arapça, yalnız başına kalmak, tek tek yapmak, soyutlanmak vs. gibi anlamları olan iki kelimedir. Sâlikin, dışını mal ve mülkten, içini de karşılık bekleme anlayışından arındırmasıdır. Tefrîd, mâlik olmamak; tefrîd ise, memlûk olmamaktır. Tefrîd, kalbi Allah'tan başka şeylerden uzak tutmak; tefrîd, Hakk'ı şânına layık olmayan sıfatlardan yüce tutmak, O (c.)'nu ferd (eşsiz, benzersiz) olarak görmektir. (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 641.) Hâfî ise, tecrîdi, kişinin kendini zâhîrî olarak yaratılmışlardan soyutlaması olarak tarif etmektedir. Tefrîde gelince o; bâtinî kısımdır; yani kişinin kendisini iç dünyasından tecrîd ederek, Allah'la baş başa kalmasıdır. Hâfî, *Risâle fî Âdâb-i Sôfiyye*, vr. 83a. Hâfî'nin bu konuda Sühreverdî ve Kelâbâzî gibi mutasavvıflardan etkilendiği görülmektedir. Çünkü bu sûfler de, Hâfî'ye benzer şekilde, tefrîdi, kulun yapmış olduğu (hayır) şeylerde nefsinin görmeyip, onun Allah'ın bir lütfu olduğunu bilmesi olarak tarif etmektedir. Yani tecrîd, Allah'tan başkalarını, tefrîd ise, nefsi ortadan kaldırmaktadır. Bkz. Kelâbâzî, *Taarruf*, s.81; Sühreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, c.II, s.123.

¹⁵¹⁴ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 44a.

ayağından birisi tevhîd âlemlerinde ve diğer ayağı da ta'zîm âlemlerinde olmadığı müddetçe tevhîdin yollarına girmemelidir. O, iki gözünden biriyle azamet ve kibriyâyâ bakmalı; diğer gözüyle de vahdâniyyet ve ferdâniyyete bakmalıdır. Tevhîd yolunda, bunlardan yüz çevirmemelidir. Hâfî, bir kişinin, o ikisinin arkasından sıkıca tutunduğu vakit, “**Kitabu'l-Cem' beyne't-Tevhîdi ve't-Ta'zîm**”de¹⁵¹⁵ açıkladığı gibi, her ikisine de itimat etmeyi unutmaması gerektiği, şeklinde önerilerde bulunmaktadır.¹⁵¹⁶

Öyleyse teşbîh ve tecsîme düşmemek için, sağlam bir tevhîd inancı ve bilgisine ihtiyaç duyulmaktadır. Gerçek bir tevhîd inancında, Allah'ın yaratılmışlara benzemediği ısrarla vurgulanmıştır. Örneğin; Kelâbâzî'nin, tevhîd tarifinde, tecsîm tamamen dışlanmaktadır. Ona göre; Allah, hiçbir yönden yaratıklarına benzemez. Allah'ın zâtı, diğer zâtlara; sıfatları, öbür sıfatlara benzetilemez. Mahlûk olan varlıkların sonradan meydana geldiklerini gösteren emare ve işaretlerin hiç birisi O'nda mevcûd değildir. Ayrıca tevhîd tanımında tecsîm de reddedilmiştir. Buna göre Allah; cisim, madde, şekil, şahıs, cevher, araz değildir. O'nda birleşme, ayrılma, hareket, sükûn, fazlalık ve eksikliklik gibi cisimlere ait özellikler de yoktur.¹⁵¹⁷

Teşbîh ve tecsîm hakkındaki düşünceleri şu şekilde özetlemek mümkündür: Her ikisi de bir mü'min için bazı sakıncalar içermektedir. Teşbîhin sakıncası; sadece yanlış anlaşıldığında ortaya çıkmaktadır. Örneğin hadîs-i şerîfte de ifâde edildiği gibi “**Ben, Rabbimi, kısa, kıvrıcık saçlı genç delikanlı biri sûretinde gördüm,**”¹⁵¹⁸ sözünün mânâsını iyi kavramak gerekir. Burada Hz. Peygamber (s.), Rabbi'nin “kısa, kıvrıcıklı bir genç olduğunu” veya “o gencin sûretinin, Allah olduğunu” söylemiyor. Allah'ın, bu çeşit sûretlerde tecellîsinin bazı hikmetleri vardır. Örneğin, Allah, bu tür sûretlerle, kuluna, bulunduğu hâlle ilgili uyarılarda veya teşviklerde bulunuyor olabilir. Tecsîm ise hangi durumda olursa olsun, kişiyi küfre götürdüğü için asla câiz görülmemiştir.

¹⁵¹⁵ Hâfî'nin bahsettiği bu esere, maalesef ulaşamadık.

¹⁵¹⁶ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 44a-b.

¹⁵¹⁷ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 13.

¹⁵¹⁸ Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnûa fî Ehâdîsi'l-Mevzûa*, c.I, ss. 28, 29; İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, c. II, ss. 533-541.

f- Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullâh)

Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebine göre; Allah'ın görülmesi mümkündür, O (c.), âhirette herhangi bir keyfiyet, cihet ve sınırlama olmaksızın görülür. O (c.)'nun görülmesi, bilinmesi gibidir. Zira görme, bilmenin bir türüdür. O (c.)'nu gören ve görmeyen, Allah'ın görülmesi meselesini haberlerle bilirler. Cennet ehli Allah'ı her iki dünyada kalbleriyle bildikleri gibi, O (c.)'nu keyfiyet, sınırlama ve belirli bir yer tayini olmaksızın gözleriyle görürler.¹⁵¹⁹

Sûfîler, Allah'ın görülmesi meselesi için, aklen câiz; naklen vâcibtir, demişlerdir. Rü'yetin akıl yönünden câiz oluşunun sebebi şudur: Allah vardır, şayet Hakk Teâlâ görme hassası verirse var olan her şey görülebilir. Allah'ı görmek câiz ve mümkün olmasaydı; Hz. Mûsâ (a.s)'nın, **“Rabb'im, Bana (kendini) göster, Sana bakayım”**¹⁵²⁰ diye istekte bulunması bilgisizlik ve küfür olurdu. **“Şu dağa bak, eğer o yerinde durursa Beni göreceksin”**¹⁵²¹ âyeti ile Allah, kendisinin görülmesini, dağın yerinde kalması şartına bağlamıştır. Dağın yerinde sabit kalması ise mümkündür. Şayet Allah onu sabit kılmış olsaydı; dağın yerinde kalması şartına bağlı bulunan rü'yet de mümkün olacaktı. Bu sebepten, Allah'ın görülmesi, akıl yönünden câiz ve mümkün görülmüştür. İmkânı aklen sâbit olan bu hususun, naklen vâcib olduğu konusunda âyet ve hadisler vardır: **“Nice yüzler o gün ışıldar, Rab'lerine nâzırdırlar.”**¹⁵²², **“Hayır onlar, yani kâfirler o gün Rab'lerini görmezler. Çünkü aralarında perde vardır”**¹⁵²³ ayrıca **“İyi bir iş yapan için daha güzel bir şey ve bir de ziyâdelik vardır.”**¹⁵²⁴ meâlindeki âyette geçen “ziyâde” sözü ile rü'yetullahın murâd edildiği rivâyet edilmiştir.¹⁵²⁵

¹⁵¹⁹ Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırak*, ter. Ethem Ruhi Fırlalı, Kalem Yay., İstanbul 1979, ss. 310-311; Aliyyü'l-Kârî, *Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, s.151; Pezdevî, İmam Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, ter. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1980, s.110.

¹⁵²⁰ A'râf, 7/143.

¹⁵²¹ A'râf, 7/143.

¹⁵²² Kıyâme, 75/22, 23.

¹⁵²³ Mütaffîfîn- 15.

¹⁵²⁴ Yûnus, 10/27.

¹⁵²⁵ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 20. Bu âyette, zikredilen “ziyâde” kelimesinden, Allah'ın görülmesinin kastedildiği, ilk bakışta anlaşılmamakla beraber, Müslim'in “*Sahîh*”inde zikrettiği şu hadîs, bu durumu netleştirmektedir: “Hz. Peygamber (s.) dedi ki: Cennet ehli, Cennete girdiği zaman, Allah Teâlâ, onlara şöyle hitap eder: Başka bir şey istiyor musunuz? Size ziyâde edeyim. Onlar da derler ki: Yüzümüzü ağartmadın mı? Cehennemden kurtarıp, Cennete sokmadın mı? Bunun üzerine perde kalkar ve Rablerini

Zeynüddin-i Hâfî, ehl-i sünnet mezhebine göre rü'yetullah konusuna, tasavvufun kapıları olarak nitelendirdiği “*Uyûnu'l-Meârif*” ve “*Tasdîku'l-Meârif*” adlı kitaplar başta olmak üzere, kitaplarının çoğunda değindiğine dikkat çekmektedir.¹⁵²⁶ Hâfî, söz konusu eserlerde, ashâbın, sûfî meşayihin ve fıkıhçıların çoğunun, Allah Teâlâ'nın âhirette, maddî gözle, mü'minler tarafından görüleceği ile ilgili hadîsleri toplayarak bu fikre vardığını ifade etmektedir. Örneğin, *Eş'ariyye*, *Kerramiyye*, *Hanbeliyye* gibi mezhebler, Allahu Teâlâ'nın âhirette baş gözüyle görüleceği, fikrindedir. Bu meselede muhâlif kalanlar ise sadece *Mu'tezile*, *Neccâriye* ve *Râfîzîler*'dir.¹⁵²⁷

Mu'tezile fırkalarının kendi aralarında görüş birliği ettiği meselelerden birisi de Allah'ın gözlerle görülmesinin imkânsız olmasıdır. Onların iddialarına göre; Allah, ne kendi görür, ne de başkası O'nu. Ancak yine de aralarında Allah'ın kendinden başka şeyleri görüp-görmediği hususunda ayrılığa düşmüşlerdir. Onlardan bir kısmı buna cevaz verirken; diğer bir kısmı buna karşı çıkmıştır.¹⁵²⁸

Şimdi Allah'ın dünyada ve âhirette görülüp-görülemedeyle ilgili meselenin detaylarına geçelim. Öncelikle Hâfî'nin, Allah'ın bu dünyada görülmesiyle ilgili düşüncelerini ele alalım.

1- Allah'ın Dünyada Baş Gözüyle Görülmesi

Hâfî'ye göre, Allah'ın dünyada başgözüyle, Hz. Peygamber'in dışında, hiç kimse tarafından görülemediği konusunda âlimler hem fikirdir. İster, Abdullah b. Abbas'ın, Allah'ı, Hz. Muhammed (s.)'in Mi'râc Gecesi'nde görmesinden başka, hiç kimse kıyametten önce, baş gözüyle görmediğine dair rivâyeti olsun;¹⁵²⁹ isterse de, Hz. Aîşe'nin, Hz. Peygamber'in,

görürler –ki o zamana kadar onlara bundan daha tatlı bir şey verilmemiştir. Sonra Hazreti Peygamber (s.), “İyi bir iş yapan için daha güzel bir şey ve bir de ziyâdelik vardır.” (Yûnus, 10/27) âyetini okumuştur”. Müslim, *İmân*, 297. Ayrıca bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadîşçiler İle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay., Ankara 1989, s.173.

¹⁵²⁶ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 17 b. Maalesef rü'yetullah konusuna ciddi anlamda ışık tutacağını tahmin ettiğimiz bu iki esere, araştırmalarımız sonucunda rastlayamadık.

¹⁵²⁷ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 17 b- 18a. Kelamcıların “rü'yetullah” konusundaki görüşleri için ayrıca bkz. Koçyiğit, *Hadîşçiler İle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, ss. 176-180.

¹⁵²⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, ter. Ethem Ruhi Fırlalı, ss.100-101.

¹⁵²⁹ Özetle, İbn Abbas (r.a.)'ın bu rivâyetinde, Hz. Peygamber'in, Allah'ı gördüğü, kesin olarak ifâde edilmektedir. İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî Mukaddimet Fethi'l-Bârî*, Mısır 1347, c. XIII, s.430. Abdülkâdir-i Geylânî de İbn-i Abbas'ın bu rivâyetine dayanarak, Hz. Peygamber'in Allah'ı dünya gözüyle gördüğünü ifade etmektedir. Geylânî, Abdülkâdir, *el-Gunyetü't-Tâlibîn*, Dâru't-Tıbaati'l-Âmire, Bulak 1288, ss. 58-59.

Mi'râc'da da, Allah'ı görmediği şeklindeki rivâyeti¹⁵³⁰ olsun, durum aynıdır. Yani; iki durumda da, Allah'ı, Hz. Peygamber (s.)'in dışında, bu dünyada baş gözüyle gören kimse yok, demektir.¹⁵³¹

Kelâbâzî de, Hâfî gibi Hz. Aîşe'nin yukarıda rivâyet ettiği hadîse dayanarak, Allah'ın dünyada görülemeyeceği fikrinde olan sûfîlerdendir. Hatta Kelâbâzî, sûfîlerden bu dünyada Allah'ı görenlerin sapık ve yalancı olduğunu anlatmak için Cüneyd'in mektuplar yazdığını ve birçok konuşmalarda bulunduğunu nakletmektedir.¹⁵³²

2- Allah'ın Rüyâda Görülmesi

İnsanın rüyâsında Allah'ı görmesi konusunda, ehl-i sünnet ve'l-cemâatin tümü, bu olabilir, ama Allah'ı nasıllıktan ve yönlerden uzak olarak görmek şartıyla görüşündedir. Eğer Allah, mekândan münezze olarak görülemezse, bu Allah'ı görmek değildir.¹⁵³³

Hâfî, Allah'ın bu dünyada rüyâda görülmesinin mümkün olduğunu savunan âlimlerdendir. O, Allah'ın uykuda görülmesini, büyük âlimlerden hiç birisinin, inkâr etmediğini söylemektedir. Çünkü ona göre; rüyâ gören, eşyayı, asıl varlığının dışında görür. Hâfî, bu durumu, bir kişinin evinde uyumasıyla gördüğü bir rüyâyı örnek gösterir. Şöyle ki; o kişi evde iken, rüyâsında bir koyun görür ki; koyunun boynuzunda bir inek, ineğin boynuzunda bir fil ve filin hortumunda bir köşk, köşkte bir deniz, denizde bir dağ ve dağda da bir koyun görür. Bu koyun, evde gördüğü koyundur. Bu iş, duyularla hissedilmesi mümkün olmayan ve ma'kûl olmayan bir iştir. Aslında insan, uykusunda iken, gerçekleşme ihtimali bundan daha uzak olanı da görür. Allahu Teâlâ'nın uykuda görülmesine gelince; O

¹⁵³⁰ Hz. Âîşe ise, yaptığı rivâyette; Hz. Peygamber (s.)'in Sidre'de gördüğünün, Cebrâîl (a.s.) olduğunu nakletmektedir. İbn Abbas ve Hz. Âîşe'den gelen bu rivâyetlerin birbirine zıt olması, bu meselenin kesin olarak tespit edilememiş olmasından kaynaklanmaktadır. Sahabeler, bu iki görüş üzerinde yoğunlaşmışlardır. Örneğin, Enes b. Mâlik, İbn Abbas'ın görüşünü benimserken; Ebû Hureyre ve İbn Mes'ûd gibi sahabeler de, Hz. Âîşe (r.a.)'nin görüşüne tâbi olmuşlardır. İbn Abbas'ın rivâyetini, Hz. Peygamber, Allah'ı kalb gözüyle görmüştür şeklinde anlarsak, bu iki rivâyeti telif etmek mümkün olabilir. Çünkü Hz. Âîşe, baş gözüyle mümkün olmadığını rivâyet etmektedir. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, c.VIII, 430; Koçyiğit, *Hadîşçiler İle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, ss. 183-184. Bu iki rivâyetin birleştiği nokta; Hâfî'nin de söylediği gibi; Allah'ın baş gözüyle, Hz. Peygamber (s.)'in görmesinin dışında, kıyâmetten önce, görülemeyeceğidir.

¹⁵³¹ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 18a.

¹⁵³² Kelâbâzî, *Tarruf*, ss. 22.

¹⁵³³ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.111. Birçok İslâm âlimi, rüyâsında Allah'ı gördüğünü itiraf etmiştir. Bunlardan birisi de meşhur Ahmed b. Hanbel'dir. Allah, ona rüyâsında "Yâ Ahmed! Bütün insanlar Benden bir şey isterler. Ebû Yezîd başka... O, yalnız Beni ister." buyurmuştur. Bunun sebebinin de; Ebû Yezîd'e "Ne istiyorsun?" diye sorulduğunda, "İstememek istiyorum" şeklinde cevap vermesi olduğu ifade edilmiştir. Aliyyü'l-Kârî, *Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, ss.153-154.

Mevcûdu'l-Kadîm'dir; görülmeye daha uygun, daha münâsib ve daha layıktır. Allahu Teâlâ enbiyâyı hikâyeye ederek şöyle buyurmaktadır. **“Resûlleri ‘Hiç, gökleri ve yeri yaratan Allah (hakın)da şüphe edilir mi dediler ...”**¹⁵³⁴ Buna göre insan, rüyâsında var olmayan bir şeyi kesin ve kat’i bir şekilde görüyorsa; varlığında şüphe olmayan Allah’ı görmesi, daha evlâdır.¹⁵³⁵

Hâfî, Allah’ın rüyâda görülemeyeceğini iddia edenleri de eleştirmektedir. Çünkü ona göre; bir kişinin, Allah’ın rüyâda görülmesini inkâr etmesi; onun cehâletinden kaynaklanmaktadır.¹⁵³⁶

Hâfî, rüyâ ta’bircilerinin de kitaplarında, Allah’ın görülmesini zikrettiklerini ve bu rüyâyı cevaz verdiklerini söyledikten sonra, Nebî (s.)’den nakledilen şu rivâyete değinir: **“Kim (rüyâsında) Allah’ı görürse zenginleşir ve cennete girer. Kim de rüyâsında Beni görürse; yoksullaşır ve cennete girer.”**¹⁵³⁷ Ona göre, bu rivâyette görmekten kasıt, dünyada görmektir.¹⁵³⁸

Genel bir değerlendirme yapacak olursak; Allah’ın bu dünyada baş gözüyle görülmesi, Hz. Peygamber (s.)’in mi’râcda görmesi dışında, imkânsız olduğu konusunda âlimler hemfikirdir. Ancak Hz. Peygamber (s.)’in Allah’ı baş gözüyle görüp-görmediği konusu, ihtilaflıdır. Allah’ın rüyâda görülmesi mevzuunda ise, ehl-i sünnetin ittifâkı vardır. Hâfî, büyük âlimlerin hiç birisinin bunu inkâr etmediğini savunmaktadır. Ona göre, Allah’ın rüyâda görülmesi, basit bir kıyasla kabul edilebilir. İnsan, rüyâsında bazen, tamamen akıl dışı ve gerçekleşmesi imkânsız olayları görmektedir. Bütün bunlara kıyasla rüyâda Allah’ın görülmesi daha uygun ve ma’kûl olmaktadır.

¹⁵³⁴ İbrahim, 14/10.

¹⁵³⁵ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 18a-b.

¹⁵³⁶ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 20b

¹⁵³⁷ Hadîsin bu şekliyle kaynağı bulunamamıştır. Ancak **“Her kim beni uykuda görürse, muhakkak beni görmüştür. Çünkü şeytan benim sûretime giremez.”** şeklinde benzer ifadelerle bir hâdis daha önce de (Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi Kol., vr. 48b-49a’da) zikredilmişti. Buhârî, *Ta’bir*, 10; Müslim, *Rüyâ*, 10-11; Dârimî, *Rü’ya*, 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut1991, c. V, s. 306; Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid ve Menbau’l-Fevâid*, c. VII, s. 181. Nevevî (ö.676/1277) bu hadîsi "Resûlullah (s.)’ı gerek bilinen sıfatı üzere; gerekse bundan başka bir sıfatta görsün, gerçekten kendisini görmüştür diye açıklamış ve "doğru olan budur" demiştir. Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi’n-Nevevî*, I-XVIII, Darul-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, trz., c. XI, s. 25-26.

¹⁵³⁸ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 18b.

3- Allah'ın, Dünyada Yakaza Halinde İken, Kalb Gözüyle Görülmesi

Kelâbâzî'ye göre; Allah'ın, dünyada gözle ve kalble görülmeyeceği konusunda sûfîler ittifak etmiştir. Ancak O (c.)'nu, îkân ve yakîn cihetiyle kalble görmek yukarıdaki hükmün istisnâsını teşkil eder. Allah, dünyada görülmez. Çünkü rü'yet; lütûfkârlığın son haddi ve nimetlerin en üstünüdür. Yunus (ö.720/1320-21)'un “*Bana Seni gerek Seni*”¹⁵³⁹ mısraı da bunu anlatır. Mekânların en üstünü olan cennetten başka bir yerde böyle bir ihsâna nâil olmak mümkün değildir. Dünyada rü'yetin imkânsız oluşunun diğer bir delîli de şudur: Dünya fânîdir. Bâkî olan bir varlığın fânî bir âlemde görülmesi mümkün değildir. Eğer insanlar Allah'ı dünyada görselerdi; buna iman etmenin zarûrî olması gerekirdi.¹⁵⁴⁰

Hâfî, Allah'ın bu dünyada kalb gözüyle görülebileceğini savunarak; bunu inkâr edenleri de eleştirir. O, Allah'ın ölümden önce dünyada yakaza halinde iken, sır gözüyle ve iman nûruyla görülebileceğini ve bunun Allah'ın bir lütfu olduğunu savunmaktadır. Allah bu lütfu, sûfî kullarından kime dilerse ona verir. Ancak burada kastedilen kalb gözüyle görülmesidir; yoksa baş gözüyle değil. Sûfîler hariç, âlimlerin avâmlarından tamamı (ehassü'l-havass dışında), kalb ile Allah'ın görülmesini inkâr ederler. Ama sûfîler, bunu zaruri olarak kabul ederler. Çünkü onlar, O'nu yani Allah'ı görürler. Bu sebeple; sûfîlerin mürîdlerinden, bu durumu taklîdî olarak onaylayan azdır. Ama ne var ki; insanlar, bu konuda yani Allah'ın dünyada kalb ile görülmesi konusunda inkâr etme fikrine ulaştırıldılar. Halbuki onlar, aynı zamanda, Allah'ın âhirette göz bebeğiyle görüleceğini kabul edenlerdir. Âhirette Allah'ın görülmesini kabul ettiği halde; bu dünyada kalb gözüyle görülmesini inkâr eden gruplardan bir kısmı; *Eş'arîyye*, *Kerrâmîyye* ve *Ashâbu'l-Hadîs*'ten onların benzeri mezheplerdir. Bu, onların dinleriyle ve mezhepleriyle çelişki oluşturan büyük bir cehâlettir.¹⁵⁴¹

Hâfî, önce Eş'arîlerin, Allah'ın bu dünyada kalb gözüyle görülemeyeceğiyle ilgili düşüncelerinin doğru olmadığını ispatlamaya çalışır. Buna göre; Allahu Teâlâ'nın var olması; hakîkî bir mevcûd olduğu için, zâtında görülebilir. Her mevcut da, var olduğu için, baş

¹⁵³⁹ Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, haz. Faruk Timurtaş, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1986, s.209, şiir no: 294.

¹⁵⁴⁰ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 21.

¹⁵⁴¹ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 18b, 19a.

gözüyle görülür. Bârî olan Allah'ın varlığı, ezelf ve ebedîdir. O (c.)'nun, bir vakitte görülemeyecek olması imkânsızdır. Yine ister dünyada olsun veya isterse de âhirette olsun, baş gözüyle ve yahut kalb gözüyle bir vakitte görülemeyecek olması da imkânsızdır. Dikkat edilmesi gereken; Allah'ın varlığı gizlenmiş olduğu için, kulun O (c.)'nu, kesinlikle dünyada baş gözüyle göremeyeceğidir.¹⁵⁴² Bu, bütün sûfilerin ittifak ettiği bir husustur.¹⁵⁴³

Hâfî, bu düşüncesiyle ilgili olarak sahîh olduğunu söylediği **“Karnılarınızı aç bırakın, bedenlerinizi çıplak bırakın. Umulur ki kalbleriniz Allah'ı görür.”**¹⁵⁴⁴ hadîsini naklettikten sonra, Hz. Ali (r.a.)'nin de bu konuyla ilgili şu sözlerine yer verir: Hz. Ali: **“Ben görmediğim Allah'a ibâdet etmem.”** buyurur. Birisi de ona **“O'nu nasıl görürsün?”** diye sorar. Bunun üzerine Hz. Ali; **“Vay sana bu boş sözünden dolayı! Gözler O'nu apaçık bir müşâhedeyle göremez. Fakat kalbler O'nu iman hakîkatlarıyla görür.”** cevabını verir.¹⁵⁴⁵ Serrâc (ö.378/988) da, Hz. Ali (r.a.)'nin bu sözlerini naklettikten sonra, mükâşefe halinde dünyada gözler O'nu (c.) göremez; lâkin iman hakîkatine ulaşan kalbler O (c.)'nu görür, demektedir.¹⁵⁴⁶ Yani ona göre; **“Kalb gördüğünü yalanlamadı.”**¹⁵⁴⁷ âyeti, Allah'ın görme işini kalbe nisbet ettiğini göstermektedir. Ayrıca **“Allah'ı görüyormuşçasına ibadet et, her ne kadar sen Onu göremesen de, O seni görür.”**¹⁵⁴⁸ hadîsi de Allah'ı görmenin kalble olabileceğini göstermektedir.¹⁵⁴⁹ Hâfî, yaptığı rivâyetlerden sonra, sonuç olarak; inkârcılar için, Allah'ın dünyada kalb gözüyle ve iman nûruyla görülmesiyle ilgili bir inkâr sebebinin kalmadığını iddia etmektedir.¹⁵⁵⁰

Ancak herkes dünyada, Allah'ın yüzünü zulmet perdelerinden uzaklaştığı ve nûr mertebelerini katettiği yol ölçüsünde görme yetisine sahip olabilir. Bir başka deyişle; karanlık

¹⁵⁴² Hâfî, *a.g.e.*, vr. 19a.

¹⁵⁴³ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 21.

¹⁵⁴⁴ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 19b; Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.I, s.112. Hucvîrî, bu hadîsi **“Karnınızı aç bırakınız, ihtirası terk ediniz, bedeninizi çıplak bırakınız, emellerinizi kısa tutunuz, ciğerlerinizi susuz bırakınız, umulur ki bu sayede Rabbi'nizi kalblerinizle görürsünüz.”** şeklinde müşâhade bahsinde zikretmiştir. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 474. Hucvîrî, bu hadîsi açlık bahsinde de zikretmiştir. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.467. Irâkî, *“İhyâ”* da Hz. İsa (r.a.)'nın havârîlerine bir nasihati olarak geçen bu sözün, hadîs olarak aslını bulamadığını söylemektedir. Irakî, Abdurrahim b. el-Huseyn, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr*, c. III, s. 81; Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî, *İthâfu's-Sâdeti'l-Muttekin*, Beyrut 1989, c. VII, s. 288; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadîslerdeki Dayanakları*, ss. 326, 391.

¹⁵⁴⁵ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 19b; Serrâc, *Lüma'*, s. 426.

¹⁵⁴⁶ Serrâc, *Lüma'*, s. 426.

¹⁵⁴⁷ Necm, 53/11.

¹⁵⁴⁸ Buhârî, *İman*, 37; Müslim, *İman*, 5.

¹⁵⁴⁹ Serrâc, *Lüma'*, s. 426.

¹⁵⁵⁰ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 20a.

perdelerin ortadan kalkması ve nûra, yani nûr âlemlerine çıkılmasıyla, insan nûr perdelerinde Hakk'ın yüzüne tanıklık etmekte ve nûr perdelerinde Hakk'ın yüzünü görmektedir. Sâlikin hedefi, şühûdunun tam olabilmesi için olabildiğince nûrun zuhûr ve tecellî mertebelerini bir bir geçmek nihayetinde ise, Allah'ın yüzünü perdesiz bir ortamda seyretmek ve O (c.)'nin yüzünde yok olmaktır. Çünkü onun huzur ve güveni, bu yok oluşta, yok oluşun özündeki ebedîlikte ve Hakk'a vâsıl olmaktadır.¹⁵⁵¹

Kısaca özetleyecek olursak; Hâfî'ye göre, Allah'ın bu dünyada kalb gözüyle görülmesi mümkündür. Bu konudaki hadîs ve sahabe sözleri bunu ispatlamaktadır. Ayrıca sûfiyyenin tamamı ve büyük âlimler bu konuda müttefiktir. Sûfîler, Allah'ın kalb gözüyle görülmesini bizzat tecrübe ettikleri için, zorunlu olarak kabul ederler. Yine ona göre; Allah'ın âhirette görüleceğini kabul edip, dünyada kalb gözüyle görülemeyeceğini kabul etmek bilgisizlik ve çelişkidir. Allah'ın kalb gözüyle ve iman hakikatleriyle görülmesi, kulun manevî terakkîsiyle aşama aşama gerçekleşmektedir. Sâlik, geçtiği her bir aşamada, Allah'la arasındaki bir perdeyi daha geride bıraktığı için, rü'yeti de hakîkate daha çok yaklaşmaktadır.

4- Allah'ın Âhirette Görülmesi

Sûfîler, Allah'ın âhirette görüleceği konusunda icmâ' ve ittifak etmiştir.¹⁵⁵²

Allah'ın âhirette görülebileceği görüşünde olan Hâfî, bu düşüncesini müfessirlerin yorumlarıyla zenginleştirmektedir. O, **“Nice yüzler o gün ışılar, Rablerine nâzır.”**¹⁵⁵³ âyetinin, Allah'ın âhirette görülmesinin ispatıyla ilgili nâzil olan bir âyet olarak değerlendirir. Yine ona göre; bu âyet, Allah'ın baş gözüyle görülmesiyle ilgilidir. O (c.)'nin, kalb gözüyle ve iman nûruyla görülmesine gelince; onları inkâr eden bir âyet, zaten yoktur. O (c.)'nin dünyada görülmesinin cevâzına delâlet eden naslar da vürûd olduğundan; rü'yetullahla ilgili cevâz, asıl olarak devam eder.¹⁵⁵⁴

Hâfî, **“Gözler O'nu idrâk edemez”**¹⁵⁵⁵ âyetinde geçen **“ebsâr”** (gözler) kelimesinin **“basar”**ın (gözün) çoğulu olduğunu söylemekte ve onun da baş gözü olduğunu ileri

¹⁵⁵¹ Şucâî, *Makâlât*, c.I, ss. 65-66.

¹⁵⁵² Kelâbâzî, *Taaruf*, s. 20. Hâfî'nin halîfelerinden Abdüllatîf-i Kudsî de, Allah'ın âhirette, mü'minler tarafından cennete girdikten sonra görülebileceğini ancak bunun keyfiyetinin bilinemeyeceğini ifade etmektedir. Bkz. Tek, *Osmanlılar'da Zeyniye Kültürü*, s. 154.

¹⁵⁵³ Kıyâme, 75/22, 23.

¹⁵⁵⁴ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 19b.

¹⁵⁵⁵ En'âm, 6/103.

sürmektedir. Buna ilave olarak da, tefsircilerin bu âyete “O’nu dünyada idrâk edemezsin, âhirette değil” yorumunu verdiklerini ve bu âyetin, âhirette Allah’ı görmeye mâni bir anlamının olmadığını savunmaktadır.¹⁵⁵⁶ Kelâbâzî de Hâfî ile aynı görüştedir. Ona göre de, bu âyet, keyfiyet ve ihata söz konusu olan rü’yeti reddetmektedir. Yoksa keyfiyet ve ihata olmaksızın rü’yet mümkündür.¹⁵⁵⁷ Hasan-ı Basrî’ye göre; yüzler O (c.)’na bakarsa, Rabb’inin nûruyla bakar. Allah’ı görmekten, onu idrâk etmek ve varlığını ihata etmek lâzım gelmez. Dolayısıyla bu âyet, Allah’ı görmenin cevâzına aykırı değildir. Çünkü “görmek” ile “idrâk etmek” aynı şey değildir. İdrâk, bir şeyi ihata etmek demektir. Bu ise görmekten daha ileri bir şeydir.¹⁵⁵⁸ Bu durumda sûfîler, Allah’ın keyfiyetsiz ve ihâta olmaksızın âhirette görüleceği konusunda fikir birliğindedir. İlgili âyetler de, bunu ortaya koymaktadır.

Hâfî, Hanbelîler ve Kerramîler’in de, Allah’ın dünyada kalb basîretiyle görülmesini inkâr etmeleri için bir sebep olmadığını söylemektedir. Yine o, Allah’ın zâtıyla, eni, boyu ve derinliği olmayan nihayetsiz bir şekilde arşın fevkinde olduğunu söylemektedir. Allah’ın görülmesini akıllılardan kim inkâr ederse, o itikadı inkâr etmiş olur.¹⁵⁵⁹ Hanbelîler ve Kerramîler’e göre; Allah’ı gören, O (c.)’nu, ancak yönlerden bir yönde ve ancak uzunluk veya en, derinlik vasıflarıyla görür. Bu durum Allah’ın zâtı için imkânsızdır. Bu sebepten de onlara göre; Allah, bu dünyada kalb gözüyle de olsa görülemez. Bundan dolayı Allah’ın görülmesinin imkânsızlığını savunan kelimciler, felsefeciler ve onların dışındakilerden akıllı olanların tamamı icma’ ettiler ki: Allah, altı yönden bir yönde olsaydı ve O (c.)’nun uzunluk, en, derinlik vasıfları olsaydı, görünür olurdu. Dünya ve âhirette baş gözüyle diğer cisimler gibi görünürdü.¹⁵⁶⁰ Hâfî, Hanbelîler ve Kerramîler’in yukarıdaki düşünceleriyle çelişkiye düştüklerini ifade etmektedir. Çünkü onlar, Allah; arşın üzerinde nihayeti olmayan bir cihettir, O (c.)’nun uzunluğunun, eninin ve derinliğinin bir nihayeti yoktur, düşüncesine inanmalarına rağmen; Allah, arşın fevkinde kalb gözüyle görülür diyen kişiyi nasıl inkâr ederler? Hâfî’ye göre; şayet bunu inkâr ediyorsa, bu onun nefsinin benimsediği tam bir cehaletten kaynaklanmaktadır.¹⁵⁶¹

¹⁵⁵⁶ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 19a.

¹⁵⁵⁷ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 21.

¹⁵⁵⁸ Aliyyü’l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s.156.

¹⁵⁵⁹ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 20a.

¹⁵⁶⁰ Aynı yer.

¹⁵⁶¹ Aynı eser, vr. 20b.

Hâfî, Allah'ın görülmesi meselesinde; sûfîlerin bir ikna probleminin olmadığını savunmaktadır. Yani sûfîler için, dünyada iken uykuda ve yakazada iken, kalb basiretiyle ve iman hakîkatıyla Allah'ın görülmesini ispata ihtiyaç duyulmaz. Çünkü sûfîler, insanın göremediği Allah'ı (kendi tecrübeleriyle) görürler. Onların bu konuda delille ispata ihtiyacı yoktur. Çünkü delîl, O (c.)'nu görmekten daha aşağı konumdadır. Haberini duymak, göz ile görmek gibi değildir. Bununla beraber sûfîlerden mübtedî olanlar, delile ihtiyaç duyarlar. Çünkü mübtedînin, Allah'ın tarîkinde, Allah'a ulaşma ve O (c.)'nun kalb gözüyle görülmesinde tâlibli oluşu konusundaki sülûku sıhhatli değildir. Ayrıca mübtedî sûfinin, Allah'ın kalb gözüyle görüleceğine dair inancı sağlam değildir.¹⁵⁶²

Sâlikin Allah'ı şühûd aşamaları şu şekilde gerçekleşmektedir: Nûr-i ilâhî, kalbinde ve duyularında tecellî eden sâlik, ilâhî inayetler sayesinde nûr tecellîlerinin başlangıç merhalelerini geçtiğinde ve bu tecellîlerin daha yetkin merhalelerine ulaştığında, bu nûrun dünyevî görüntülerinde Allah'ın cömert yüzünü şühûda nail olur. Sâliki bu mertebeye götüren, O (c.)'nun nûru, yani O (c.)'nin yüzünün nûrudur. Allah'ın yüzünün nûru sâliki Allah'ın yüzüne doğru çeker. Doğal olarak ilk merhalesinde onun daha alt tecellîleriyle karşılaşır ve Allah'ın yüzünü bunlarla müşâhede eder. Bu tecellîler, zaman ve mekân ve yönlerin üstünde olup; zamanı, mekânı ve yönleri, zamanda ve mekânda bulunan varlıkları ve bizi kuşatır. Biz onlardan perdelenmiş durumdayız ve onları görüp idrak edememekteyiz. Yani biz, onlara doğru yönelten, perdeyi ortadan kaldıran ve onlara ulaşan nûrdan mahrum olduğumuzdan bu tecellîlere ulaşmaktan ve bunlarda Allah'ın cömert yüzüne tanıklık etmekten mahrumuz.¹⁵⁶³

Rü'yetullahla ilgili düşünceleri özetlemek istediğimizde; bu meselenin, âlimler tarafından dört kategoride ele alındığı görülmektedir. Bunlardan Allah'ın dünyada iken baş gözüyle görülmesinin, Hz. Peygamber (s.)'in Mi'râc'ı dışında, mümkün olmadığı konusunda ittifak olduğu görülmektedir. Allah'ın bu dünyada uykuda görülmesini, büyük âlimlerden hiç birisinin, inkâr etmediği görülmektedir. İnsanın, rüyâsında hiç olmayacak şeyleri bile görmesi mümkün oluyorsa, varlığı kat'î olan Allah'ı görmesi, daha mümkündür. Zaten bu konuda vürûd bulan hadîsler de bu düşünceyi destekler mâhiyettedir. Kelâbâzî, sûfîlerin, Allah'ın bu dünyada görülmesinin aslında kalb gözüyle de olsa imkânsız olduğu görüşünde olduğunu söylemektedir. Ancak ona göre; Allah'ı, îkân ve yakîn cihetiyle kalble görmek yukarıdaki hükmün istisnâsını teşkil eder. Hâfî de, Allahu Teâlâ'nın ölümden önce dünyada yakaza

¹⁵⁶² Aynı eser, vr. 20b, 21a.

¹⁵⁶³ Şucâî, *Makâlât*, c.I, s.323.

halinde iken, sır gözüyle ve iman nûruyla görülebileceğini ve bunun Allah'ın bir lütfu olduğunu savunan sûfilerdendir. Hâfî, bununla da ilgili hadîs ve Hz. Ali (r.a.)'ye ait sözleri delîl olarak sunmaktadır. Ancak şunu da ifade eder ki: Aslında sûfilerden rû'yetullah meselesine taklîdî olarak inanan pek azdır. Çünkü onların çoğu, mübtedî olanlar hariç, Allah'ın görülmesini tecrübî olarak müşâhede ettikleri için, bi'z-zarûre onaylarlar. Allah'ın âhirette görülmesi konusunda ise sûfiler arasında icmâ' ve ittifak vardır. Üstelik bu şekilde görme, Kur'ân'da da sâbittir.

g- Allah'ın İnsanlarla Mukâlemesi

Ehl-i sünnet ve'l-cemâat ehlinin Allah'ın mukâlemesiyle ilgili düşüncesine göre; Allah, kelâmıla mütekellimdir, konuşandır. O, bütün sıfatlarıyla olduğu gibi kelâmıyla da kadîmdir. Kelâmı yaratılmamıştır ve sonradan da meydana gelmemiştir. Ancak Mu'tezile, Havâric, Mürcie, Rafizîler ve Mücebbire gibi mezheplere göre, Allah'ın kelâmı yaratılmıştır.¹⁵⁶⁴ Kelâm âlimlerine göre; konuşmak, bir yetkinlik, konuşmamak ise; eksiklik ve aczdır. Mahlûkâtı konuşturan Allah'ın, mahiyeti insanlarca tam olarak bilinemeyen bir konuşma sıfatına sahip olması yetkin varlık oluşunun gereğidir; konuşamamak ise Allah hakkında muhâldir. Allah'ın emreden, nehyeden ve bunları yaratıklarına bildiren bir varlık olması da, kelâmın, ulûhiyetin ayrılmaz vasıfları arasında olduğunu gösterir.¹⁵⁶⁵

Hâfî, rüyâda iken Allah'la beraber mukâleme ve münâcâtın, Allah yolundaki salikin, kesin bir şekilde bilmesi ve inanarak itikat etmesi gereken usûllerden birisi olduğunu söyler. Ona göre, kişinin, bu mukâleme esnâsında, Allah'tan işitmesi, bazen zâhirleriyle geçerli olabilir. Ancak o, ümmet-i müslümanın icmâına muhâlif olan bu tür durumların, icmâ'ya uygun ta'bir edilmeleri gerektiğini söyler. Birinin, Allahu Teâlâ'dan, “*Ey oğulcuk!*” “*Ey oğulum!*” dediğini işitmesi ve bunun üzerine, onun da “*Ya Rabbî!*” şeklinde cevap vermesi, buna örnek gösterilebilir. Bunun gibi sözler az değildir. Hâfî'ye göre; Allah, kullarıyla istediği lügâtlarla şakalaşır. Bu, sâlikin, Allah yolundaki sülûku için, Allah tarafından gönlünün hoş edilmesi ve yüreğinin kuvvetlendirilmesidir. Bazen de Allah, “*Ey oğul!*” derken onunla, büyüklüğüne ve kibirlenmesine karşı tehdidi kasteder.¹⁵⁶⁶ Ancak bu te'viller, rüyânın sahîh olup-olmadığının belirlenmesinden sonra geçerlidir. Çünkü bazen rüyâ şeytanî olabilir. Bu

¹⁵⁶⁴ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.78.

¹⁵⁶⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, “Kelâm”, *DİA*, c.XXV, s.194.

¹⁵⁶⁶ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 24a.

durumda, sâlikle, bu şekilde yani “*ya oğul*” ve “*ya oğulcuk*” sözüyle, şeytan konuşmuş olur.¹⁵⁶⁷

Hâfî, Allah’la mukâleme makâmının, müşâhede ve muâyene makâmları dışında bütün makâmların üzerinde büyük bir makâm olduğunu söylemektedir. Çünkü O’na göre müşâhede mükâlemeden daha önemlidir.¹⁵⁶⁸

Hâfî, ehl-i İslâm’ın tamamının, Allah’ın kullarıyla konuşması konusunda müttetik olduğunu söylemektedir. Allah’ın mukaddes kelamı, kalb duymasıyla işitilir. O kelamı melekler, peygamberler ve küçük-büyük velîler işitirler. Ona göre, evliyânın Allah’ı işitmesini bilmeyenler cahilliklerinden ötürü inkâr ederler. Tıpkı sayılamayacak kadar çok delillere rağmen, Allah’ın kalb gözüyle ve iman nûruyla görülmesini inkâr ettikleri gibi.¹⁵⁶⁹

Hâfî, “*Allah bir insana ancak vahiy yoluyla veya bir perde arkasından hitab eder, yahut ona Kendi izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi gönderir...*”¹⁵⁷⁰ âyetinin tefsirini yaparken iki önemli çıkarıma ulaşmaktadır: Birincisi: Allah Teâlâ’nın, beşeri *nefy* yerinde *nekre* olarak zikretmesi; böylece Allah’ın beşerle konuşması kapsamına bütün beşerin dâhil edilmesi. İkincisi ise: Vahiy yoluyla, perde arkasından ve bir elçi vasıtasıyla mukâleme gibi değişik mukâleme usûllerinin bulunmasıdır.¹⁵⁷¹ Âyetlerde, Allah’ın insanla üç yolla konuşması, müfessirler tarafından farklı şekillerde ele alınmış, böylece değişik sonuçlara ulaşılmıştır. Müfessirlerin bu âyetler çerçevesinde tartıştıkları konulardan birisi, burada zikredilen insanın tüm insan cinsi mi yoksa peygamberler mi olduğu konusudur. Eğer konuşma genel anlamda alınırsa, vahiy kavramı, ilham şeklinde yorumlanacak, aksi takdirde peygambere Allah’ın doğrudan konuşması tarzında alınacaktır. Şevkanî (ö.1250/1834) kendisinden önceki müfessirlerin nakillerine aynen yer vermekle birlikte, onun bu âyetler çerçevesinde yaptığı açıklamalarda, dikkatimizi çeken husus; Allah’ın konuşma şekillerinden vahiy tarzında olanına sadece peygamberleri değil tüm fertleri de dahil etmesidir. Bu tarz iletişim, doğrudan Allah ile kul arasında gerçekleşmekte, bildirmek istediği şeyi kuluna Allah

¹⁵⁶⁷ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 24b.

¹⁵⁶⁸ *Aynı eser*, vr. 24b.

¹⁵⁶⁹ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 24b. Örneğin; Mu’tezile fırkaları, Allah’ın âhirette gözle görülemeyeceği konusunda ittifak etmiştir. Bkz. Şehristânî, Muhammed Abdülkerim, *el-Milel ve’n-Nihal*, ter. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s.58.

¹⁵⁷⁰ Şûrâ, 42/51.

¹⁵⁷¹ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 25a.

ilham etmekte, kalbine bu mânâyı bırakmakta/ilkâ etmektedir.¹⁵⁷² Şevkanî, bu tefsiriyle, Hâfî'nin düşüncesine katılmaktadır. Kasımî (ö. 1332/1913) de, bu âyette geçen vahiy kavramının vasıtasız olarak kalbe koymak ve ilham etmek mânâsına geldiğini söylemektedir. Ona göre; âyette geçen ikinci konuşma şekli olan perde arkasından konuşma olayında muhatap olan kişi kelamı işitir ama konuşanı göremez. Son şekilde bahsedilen elçi ise Cebrail veya başka bir melektir. Ancak bu elçinin yaptığı eylem, vahiy fiili ile açıklanmaktadır. Âyetin devamında geçen “*onun izni ile dilediğini vahyeder*” kısmını açıklarken de Kasımî, vahiy fiilinin elçiye ait olduğunu ve bu eylemi, kalbe ilka etmek, ilham etmek gibi yollardan birisi ile gerçekleştirdiğini vurgulamaktadır.¹⁵⁷³

Özetleyecek olursak; Allah'ın, bahsi geçen âyette, “*beşer*” lafzını, “*nefy*” yerinde ve “*nekre*” olarak zikretmesi, farklı usûllerle de olsa, Allah'ın beşerle konuşmasının, bütün beşer için mümkün olabildiğini göstermektedir. Ayrıca yukarıda yorumlarına yer verdiğimiz müfessirlerin de, Allah'ın insanlarla konuşması konusunda, Hâfî'nin düşüncelerini desteklediği görülmektedir.

Mukâlemenin vahiy yoluyla olması; Allah'ın, insanlarla, bâtınlarından, kalblerinden, sırlarından, sâdırlarından, başlarından ve nefslerinin yönünde gizlice konuşması demektir. Allah Teâlâ, bu şekildeki mukâlemeyi, *vahiy* olarak isimlendirilmiştir. Vahiyden muradın; harfler ve ses olmaksızın işaretlerle mukâleme olması mümkün ve câizdir. Allah bazı kullarıyla işaretlerle konuşabilir. Ancak bu mukâleme, müşâhede ashâbı olanlar içindir.¹⁵⁷⁴

Allah'ın, kullarıyla nefslerinin arkasından konuşmasına gelince; o, uzaktan veya yakından bir nidâ şeklinde olabilir. Allah'ın kulundan uzak olması, O (c.)'nin kullarına şah damarından daha yakın olmasından dolayı muhaldir. Ama bunun tersine olarak Allah'ın, kulla uzaktan konuşması, muhal değildir. Bu konuda, Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “***Hani ona Tur'un sağ tarafından seslenmiş ve özel konuşma (yani münâcât) için onu huzurumuza almıştık.***”¹⁵⁷⁵

Allah, “*veya perde gerisinden konuşarak*” sözüyle, müşâhade ve müşâfehe (ağız ağıza ve yüz yüze konuşma) olmadan konuşmayı kastetmiştir.¹⁵⁷⁶

¹⁵⁷² Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir el-Cami beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirayeti min İlmi't-Tefsir*, Beyrut, ts., c.IV, s.544.

¹⁵⁷³ Kasımî, Muhammed Cemalüddin, *Mehasinu't-Te'vil*, Kahire 1957, c.XIV, ss.5254-5255.

¹⁵⁷⁴ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 25a-b.

¹⁵⁷⁵ Meryem, 19/52.

¹⁵⁷⁶ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 25b.

Elçi vasıtasıyla konuşmaya gelince; bu, Allah'ın melek ve meleğin kelâmı vasıtasıyla, nebî veya veliyle konuşması şeklinde gerçekleşmektedir. Bu tür bir mukâleme, insanın nefsinde ve bedeninde vukû bulan bir vahiy şeklinde olabilir. Bu durumda Allah, onunla hafî veya celî olarak harf ve sesle konuşur. Yada nefsin dışında, uzaktan ya da yakından da olabilir. Bazen harfsiz ve sessiz işaretlerle olur. O zaman **vahiy** diye isimlendirilir. Bazen de harf ve sesle olur. Müşâhede olmadan gizlice olursa **hâtîf** olarak isimlendirilir. Konuşan melek gözle görünür olursa, bu, **hâtîf** olarak değil **müşâfehe kelim** (ağız ağıza ve yüz yüze konuşma) denir.¹⁵⁷⁷

Münâcâtta bulunarak kulla konuşmak hususunda vârid olmuş nasslara delil; Nebî (s.)'nin, şu hadîsidir: **“Namaz kılan kişi Rabbine münâcât eder. O münâcât, iki şey arasında hafî kelamla konuşmaktır.”**¹⁵⁷⁸ Hâfî, münâcaat konusunda vârid olan bu gibi hadîslerin sayılamayacak kadar çok olduğunu, hatırlatmaktadır.¹⁵⁷⁹

Wilcox'a göre; Allah, sürekli kelâmını yayınlamaktadır, ancak biz onu işitemeyiz. Bizler O'nun kanalına ayarlı değiliz, eğer öyle olsaydık duysal verilerin ve onu anlamayan bir beynin gevezeliğinin aracılığına pek gerek kalmazdı. Sûfizm, Kanala Bağlanma yolunu öğretir, onlarla doğduğumuz ama nasıl kullanılacaklarını unuttuğumuz gözlerin görme yetisini, kulakların duyma yetisini geliştirme yolunu öğretir. İçsel bakış ve duyuş için yaratılışımızda var olan kapasiteyi geliştirmek, hücre düzeyinde özlü fizyolojik değişimle birlikte meydana gelen ve yavaş yavaş artan bir farkındalığı içeren tedricî bir süreçtir. Sabır ve dayanıklılık ister. Zihnimizin bu sürece müdahale etmemesi için uslandırılmasını gerektirir. Beyin, gem, eyer ve sürücüyü benimsemesi için eğitilmesi gereken bir taya benzer. Sakinleştğinde İlâhî Melodiyi dinleyeceği kanala bağlanabilir.¹⁵⁸⁰

Duada da namaz gibi Allah'la konuşma söz konusudur. Dua eden insan, Allah'la kurduğu derin ilişki sonucu her türlü sıkıntı ve endişelerini paylaşmakta, talep ve isteklerini Yüce Varlık'a ileterek O'ndan güven, güç ve cesaret almaktadır. Sonuçta kendine güveni tazelenmekte, yeteneklerini ve sınırlarını kabullenerek, kaygı ve endişeden uzak, umutla dolu, hayatın olumlu yönlerine yönelik tutumlar geliştirebilmektedir. Dua ile insan dorudan

¹⁵⁷⁷ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 25b-26a.

¹⁵⁷⁸ İbn Hibban, Ebû Hâtim el-Bustî, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân*, Müessesetür'r-Risâle, Beyrut, thk. Şuayb el-Arnâvut, c. V, s. 83, had. no: 1783; el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, Mısır 1356, c. V, s. 26; Beyhâkî, *el-Kırâatu Halfe'l-İmam*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405, c. I, s. 85, had. no: 177.

¹⁵⁷⁹ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 26a.

¹⁵⁸⁰ Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, s.67.

doğruya Allah’a başvurmakta ve O’nunla konuşmaktadır. Dua, Allah’la konuşarak insanın kendi geçici eğreti durumu hakkında şuur kazanmasıdır.¹⁵⁸¹

Hâfî, Allah’ın insanlarla konuşması konusundaki iddiasını, Hz. Ali b. Ebî Tâlib (r.a) ve İbnu’l-Kevvâ (Küvvâ) arasında geçen bir diyalogla kuvvetlendirmeye çalışır. Buna göre; bir gün İbnu’l-Kevvâ, Hz. Ali’ye şöyle bir soru sorar: “*Ey Emîre’l-Mü’minîn, Allah, Hz. Musa (a.s.) haricinde Âdemoğullarından herhangi biriyle görüştü mü?*” Bu soru üzerine Hz. Ali (r.a.) şöyle cevap verir: “*Evet, Allah, başka insanlarla da konuştu ve onların da tamamı O (c.)’nu dinlediler.*” Aldığı cevaba şaşırان İbnul-Kevvâ buna şu şekilde tepki verir: “*Bu nasıl olur Ey Emirel Müminin?*” İbnu’l-Kevvâ’nın bu şaşkınlığı üzerine ise Hz. Ali, eğer sen Allah’ın şu sözünü işittinse, diyerek şu âyeti okumaya başlar: “**Hem Rabbin Âdemoğullarından, bellerinden zürriyetlerini alıp onları nefslerine karşı şahid tutarak “Rabbiniz değil miyim?” diye şahid gösterdiği zaman “Evet, Rabbimizsin, şahidiz” dediler...**”¹⁵⁸² Bu cevap üzerine İbnu’l-Kevvâ konuşmayı keser. Hâfî’ye göre; bu nass, Allah’ın kullarıyla mukâlemesini, onların Allah’ı işitmelerini ve O’na cevap vermelerini inkâr edenlere karşı, açık bir delîldir.¹⁵⁸³

Genel bir yorum yapacak olursak, denilebilir ki; “*kelâmullah*” sadece Kelâm disiplinin bir meselesi değildir. Bu konuda mutasavvıfların da bazı yorumlarda bulunduğunu görmekteyiz. İşte bunlardan birisi de, Hâfî’dir. O, öncelikle tefsir ve kelâm yöntemleriyle, bu konudaki nasslara yaklaşmıştır. Sonrasında ise; bir sûfî gözüyle tecrübî yöntemle bu konuyu değerlendirmiştir. Hâfî’nin bu yorumlar neticesinde elde ettiği sonuçlar kısaca şöyledir: Allah’ın farklı şekillerde, kullarıyla mukâlemede bulunması nasslarla sâbittir. Ayrıca Allah’ın bu mukâlemesi, sadece peygamberlerine has değildir. Örneğin bir insan, rüyâsında/vâkıa’sında da Allah’la karşılıklı konuşabilir. Çünkü Kur’ân’da (Şûrâ-51) Allah’ın vahiy ve konuşmasından bahsedilirken burada geçen ‘beşer’ kelimesi nefy yerinde nekre olarak zikredilmiştir. Bu da; kapsamın inanan-inanmayan bütün beşer varlığı için geçerli olduğu anlamına gelmektedir. Kişinin, rüyâsında, Allah’ın kendisine hitâb ettiği sözleri, ilâhî bir mesaj olarak telakkî etmesi gerekir. Bu mesaj, bir uyarı şeklinde olabildiği gibi; kulun gönlünün hoş edilmesine yönelik de olabilir. Ancak öncelikle bu rüyânın, sâlih bir rüyâ olduğunun kanıtlanması gerekir. Yani şerîata uygunluğunu test edilmesi gerekir. Yoksa kişinin, konuştuğunu zannettiği varlık, şeytan da olabilir.

¹⁵⁸¹ Hayta, “İbadetler ve Ruh Sağlığı”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, s. 146; Peker, *Din Sosyolojisi*, s. 73. Kartopu, “Dini Yaşayıştâ Hayatı Sorgulama”, *ÇÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 84.

¹⁵⁸² A’râf, 7/172.

¹⁵⁸³ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 24b, 25a.

İ- MÜ'MİN, SEYR U SÜLÛK VE UBÛDİYYET

a- Ubûdiyyetin Mânâsı

Kelime olarak; mükellefin, nefsinin hilâfına yapmakla yükümlü olduğu fiil, anlamındaki ibâdete,¹⁵⁸⁴ tasavvufta, avâm ve havâs için farklı anlamlar yüklenmiştir. Buna göre, ibâdet, Allah'a karşı boynu bükük olmaktır ki; avâm için tezellülün son noktasıdır. Kelime olarak, aynı kökten türeyen ubûdiyyet ise; sıdk ile yürüdükleri tarîkatta, Allah'a bağlılıkları samimî olan havâs içindir.¹⁵⁸⁵

Ubûdiyyetin tasavvufta yapılan tanımlarından birisi de; O (c.), nasıl sana Rablık yapıyorsa, senin de öylece O'na kulluk yapmandır, şeklindedir. Ubûdiyyet, üç farklı şekilde ele alınmıştır: 1- İbâdet (tapmak): halk için söz konusudur. 2- Ubûdiyyet (kulluk): aydınlar içindir. 3- Ubûdet (hâlis kulluk): seçkinler içindir.¹⁵⁸⁶

Hâfî'ye göre; ister a'lâ-yı illiyyîne yükselsin isterse de esfel-i sâfilîne inmiş olsun, Allah yolundaki her sâlikin, Allah katında zayıf bir kul olduğunu ve ubûdiyyetin, onun, dünyada ve âhirette ayrılmaz bir sıfatı olduğunu bilmesi ve buna inanması gerekir. Bir insan ne derse desin kul olmaktan öteye geçemez. Yani ister, **“Ben sizin en yüce Rabbinizim, dedi”**¹⁵⁸⁷ şeklinde konuşsun; isterse de Allah'ın ednâ bir kulu olduğunu ve O'nun kapıcısının kapısının toprağından daha zelîl ve ocağının külünden daha değersiz olduğunu söylemiş olsun, fark etmez. İnsan iknâ olmalı ki; bu her iki durumda da, ubûdiyyet ondan ayrılmaz veya onun için fazlalaşmaz.¹⁵⁸⁸

Hâfî'ye göre, ubûdiyyet; değersizlik, zayıflık, meskenet, teslim, istislam ve istikâne (boyun eğme) gibi anlamlara gelmektedir. Bütün mahlûkâtın tamamı, Allah'ın yanında,

¹⁵⁸⁴ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c.III, s.272.

¹⁵⁸⁵ Kâşânî, Kemâleddin Abdürezzâk b. Ahmed Kâşânî, *Istîlâhâtü's-Sûfiyye*, Dımaşk 1995, s.53; Ebû Hazzam, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, s. 119.

¹⁵⁸⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s.107. Ubûdiyyet konusunda yapılan diğer üçlü gruplandırma ise şöyledir: 1- Nefsin hevâsına uymaktan sakınmak, 2- Nefsi, temennîlerle oyalamaktan kurtarmak, 3-Rabbisinin emrine boyun eğmek. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.667.

¹⁵⁸⁷ Nâziât, 79/24.

¹⁵⁸⁸ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 46b- 47a.

O'nun azametini, kibriyâsına, izzetine, celâline, ceberûtuna, kahrına, kudretine ve gınâsına nazaran, değersiz ve hakîrdiler. Zayıf ve hakîr olanlar; topraktan daha değersiz ve külden daha âdîdir. Hâfî, “*ubûdiyyet*”e böyle bir mânâyı verme sebebini, onun etimolojik tahliline girerek izah etmektedir. Ona göre; abd ve ubûdiyyet, Arap lügâtında, değersizlik, zillet ve boyun eğmeyi ifade için konulmuştur. Eğer “*muabbed*” yani düz ve kullanılır bir yolun üzerinden geçen insanlar ve hayvanlar çok olursa, o yolun çamuru ezik hale gelir. Devenin tabanıyla, eşeklerin toynaklarıyla ve hayvanların kaba ayaklarının altında sıkışıp ezilir. Bu sebeple, o yol düz ve engebesiz, yumuşak, gevşek olur, alçalır, hakîrleşir, boyun eğer ve teslim olur.¹⁵⁸⁹ Kulun, Allah'ın emir ve nehiyleri altında tam bir eziliş ve boyun eğişiyle teslim oluşu işte buna benzer. Bu sebeplerden dolayı Arapça'da kul, abd lafzıyla karşılanmıştır. Bu noktada, Hâfî'nin Ebû Tâlib Mekkî'den etkilenmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü Mekkî'ye göre de kulluk; zillet ve tevazu ile hizmette bulunmak anlamındadır ve yumuşak, engebesiz ve ayaklarla çiğnenmiş bir yol ve itaatkâr bir deve için “*muabbed*” ta'biri kullanılır.¹⁵⁹⁰

Hâfî, kulun, Rabb karşısındaki konumunu iyi belirlemesini ve kulluğun gereklerini yerine getirmesinin gerekliliğine de değinmektedir. Kulluk, yumuşak başlılık, önemsizlik ve sıradanlığı gerektirir. Rubûbiyyet, izzet, kudsiyet ve tesbîh ise Rabb içindir. “***De ki: Herkes kendi karakterine göre hareket eder***”¹⁵⁹¹ âyetinin bir gereği olarak kul, Rabbi karşısındaki durumuna dikkat etmesi gerekir. Kula, ancak yaratıldığı şekilde ve kendisinden istendiği şekilde hareket etmesi yaraşır. Kulun, Allah'a karşı takınacağı standart olarak en uygun tavır, Allah'ın, “***Cinleri ve insanları, ancak Bana kulluk etsinler diye yarattım.***”¹⁵⁹² âyetinde belirttiği üzere, ibâdet ve ubûdiyyettir. Azamet, kibriyâ, celâl, ceberût, istiğnâ, isti'lâ (üstün gelme) ve kahr gibi özelliklerin hepsi Allah'a yaraşır. Aynı şekilde fazl, kerem, atâ (verme), re'fet, vefâ, cezâ, rahmet etmek, fazlından ve cömertliğinden faydalandırmak ve lütfunu artırmak da yine Allah'a yaraşır.¹⁵⁹³ Şah Velîyullah Dihlevî'ye göre; mutlululuğu elde etmenin yollarından birisi de, kulun Allah karşısında âcizliğini kabullenmesi ve O'na huşû ile teslim olmasıdır. Nasıl ki; halk, hükümdarın huzurunda titrer, acziyetlerini hisseder ve alma

¹⁵⁸⁹ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 47a-b.

¹⁵⁹⁰ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.II, s.35.

¹⁵⁹¹ İsrâ, 17/84.

¹⁵⁹² Zâriyât, 51/56.

¹⁵⁹³ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 53b.

ve vermenin ona ait olduğunu düşünürse, insan da aynı hâli Allah Teâlâ'nın huzûrunda hissetmelidir.¹⁵⁹⁴

Mutlak otoriyeye tam teslimiyet, insanın psikolojik hayatında önemli bir etkiye sahiptir. Biz ancak Allah'ın muradının bizi harekete geçirmesine müsaade ettiğimiz zaman hür oluruz; kendimizi, ancak O'nda kaybolduğumuz zaman buluruz. İnsanlığımızın gayesine ancak kendimizi, kaderimizin sahibi olan Allah'a teslim ettiğimiz zaman ulaşırız. Bütün manevî hayatın sırrı fedakârlıktır. Yani kendimizden feragat etmek ve sezgilerimizi O'nun fiillerine odaklamaktır. Feragat ve teslimiyetin yaptığı şey; Allah içeri girebilsin diye yaklaşma sokaklarını açmak ve rûhun kapılarını devirmektir. Hakîkaten Allah'ın rûha girebileceği tek yol budur.¹⁵⁹⁵

Rubûbiyyet, Allah'ın ezeli bir sıfatı olduğu gibi, ubûdiyyet de, kulun kendisinden ayrılmayan devamlı bir sıfatı olarak ifade edilmiştir.¹⁵⁹⁶ Hâfî, kullukla ilgili, Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî (ö.330/932)'nin önemli değerlendirmelerine yer vermektedir. Tirmizî'ye göre; kulluğun sıfatlarını bilmeyenler; Hakk'ın da nimet ve sıfatlarından haberdar olamayacaklardır. Hakk da böyle bir kula inâyet etmeyecek ve onu nazara almayacaktır. Ayrıca o, kulluk yapmaktan uzak kalanların iman elbisesinden de ayrı düşeceğini, böyle bir şahsa kölelere yapılan muamelenin yapılacağını ve nimetten uzak kalacağını da ifade etmektedir.¹⁵⁹⁷ Yani Allah'a köle olamayanlar, insanlara köle olanların seviyesine düşerek, ilâhî lütuflardan uzak kalmaktadır.

Mü'min yaptığı ibadetler ve kulluk sayesinde itibar ve değer kazanmaktadır. İbadet ve dinî uygulamalar vasıtasıyla inançlı bir insan, kendi psikolojik tabiatının ve gündelik şuurunun normal işleyiş düzeyinin dışına çıkarak, üstün bir varlık tarzına ve yaşama modeline yükselmektedir.¹⁵⁹⁸

Demek ki; Allah'a kölelik, kişiye değer katmakta ve gerçek özgürlüğü sunmaktadır. Tasavvufî düşüncede, özgürlükten maksat, nefsin hevâ, dünya ve onun lezzetlerinden bağımsızlaştırılmasıdır. Hürriyet, kulluk mânâsından bağımsız değildir. Bu mânâda hürriyet;

¹⁵⁹⁴ Dihlevî, *Hüccetu'l-Bâliğa*, c.I, s.285.

¹⁵⁹⁵ Hughes, Thomas Hywel, "Psikoloji ve Dini Hayat", ter. A. Vahit İmamoğlu, Ömer Gültekin, *Sakarya Üni. İla. Fak. Dergisi*, sy. X, 2004, ss. 167, 170.

¹⁵⁹⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s.109.

¹⁵⁹⁷ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 22a-b.

¹⁵⁹⁸ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.234.

ârifin, mâsivâdan kurtulmasıdır. İnsan mâsivâdan kurtuldukça, kölelik bağlarından arınır ve bütün benliği ile Allah’a yöneldikçe hürriyetin çemberi genişler. Tasavvufta asıl hürriyet, insanın yaratılmışların köleliği altında olmamasıdır. bu şekilde düşünen mutasavvıflardan birisi de, Mevlânâ’dır. O’na göre hürriyet, irfanî bir terimle ‘zevk’tir. İnsan gerçek hürriyeti, Allah’tan başka, kendisine egemen olabilecek herşeyi bertaraf ettikten sonra elde eder. O, manevî verimlilik alanıyla sınırlandığı hürriyet kavramının içini; kötülüklerle mücadele azmi ve ahlâkî-rûhi hayatı zenginleştirme davası olarak doldurmuştur. Kısaca hürriyet; Allah’ın dışında her şeyden müstağni olmaktır, şeklinde tanımlanabilir.¹⁵⁹⁹

Kulluğun dört aslı olduğu söyleyen Hâfî, bunlardan birinin eksik olması halinde kulluğun da eksik kalacağını belirtmektedir. Bu dört asıl şunlardır:

- 1- Hakk ile yapılan sözleşmeye (misak) uyma yani vefâ,
- 2- Hadlere uyma; yani kulluğun bütün kurallarına riâyet etme. Örneğin; dilin haddini aşması, yalan, gıybet, bühtanlardır. Göz ve diğer uzuvlar için de, böyle hadler (sınırlar) bulunmaktadır.
- 3- Hakk’ın hazinelerinden gelen her şeye râzı olmak ve bu nimetlerle yetinmek,
- 4- Olmayan şeylere ve eksikliklere sabretmek, şikâyet etmemek ve hırstan kaçınmaktır.¹⁶⁰⁰

Genel bir yorum yapacak olursak; kullukla ilgili söylenenlerden anlaşıldığı üzere; bir insanın Allah’ın nezdindeki iddiası ne olursa olsun, o, kul olmaktan öteye geçemez. Yani büyülenen bir insan, kulluktan âzâde olamayacağı gibi; kendini Rabbi karşısında zelîl ve hakîr gören birisi de kulluk vazîfesini artırmış olmaz. Hâfî, ‘abd’ kelimesinin etimolojik yapısını ve kökenini çok iyi tahlîl etmektedir. O, çiğnenerek düz ve engebesiz hâle gelen, yumuşayan, alçalan, hakîrleşen ve boyun eğme duruma gelen yol anlamındaki ‘muabbed’ kelimesiyle, ‘abd’ kelimesinin arasındaki mânâ ve köken ilişkisine vurgu yapmaktadır. Yani kulluğun da, esasısını teşkil eden, zillet, hakîrlik, teslimiyet, boyun eğme gibi anlamlar, bu lügavî açılımlardan kaynaklanmaktadır. Bu durumda, Allah karşısındaki kul da, yukarıda zikredilen, kulluğun gereği olan sıfatları yerine getiren kişi demektir.

Kullukla ilgili olarak kullanılan, ibâdet, ubûdiyyet ve ubûdet mânâları arasında bazı farklar olduğu görülmektedir. İbâdet, Allah’ın emirlerini yerine getirip yaşama ve kulluk sorumluluklarını temsîl etme mânâlarına gelmesine mukâbil, ubûdiyyet, kul olma ve kölelik

¹⁵⁹⁹ Altıntaş, Ramazan, “Mevlânâ’da İrade Hürriyeti” *Cumhuriyet Üni. İla. Fak. Dergisi*, c. VIII, sy. II, ss.3, 14.

¹⁶⁰⁰ Hâfî, *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 23b.

şuuru içinde bulunma şeklinde yorumlanmıştır. Ubûdeti ise, bu ikisinden farklı olarak, kalb ve rûhlarının enginliklerine ulaşan havâs kulların yerine getirebileceği, kulluğun derin bir buudu olarak yorumlamak mümkündür.

b- Mü'minin Kâfirden Üstünlükleri

Hâfî, Allah katındaki mahlûkâtı kıyaslayarak mü'mini kâfirden, bazı üstünlüklerini ortaya koyarak ayırır. Aslında mahlûkâtın tamamı, Allah'a ve O'nun ceberûtuna, izzetine, kibriyâsına ve azametine izâfe edildiğinde, zerreden daha küçüktür. Bu durumda akla, “*Bu şekilde olduğu zaman, ubûdiyyet âlemlerinde bir mü'minin kâfir üzerindeki üstünlüğü nedir?*” sorusunun gelebileceğini söyleyen Hâfî, bu soruya, üç üstünlükten bahsederek, cevap vermektedir.

Birinci Derece Üstünlük (Tahammülü'l- ubûdiyyet): Mü'minin, Allah için, itaat ederek, isteyerek, mutluluk ve neşe içinde ubûdiyyete tahammül etmesidir.

İkinci Derece Üstünlük (İhlâsu'l-ubûdiyyet): Mü'minin, rubûbiyyet davası gütmekten uzak durup; ubûdiyyeti kullara ve objelere değil Allah'a tahsîs etmesidir.

Üçüncü Derece Üstünlük (Tevhîdu'l-ubûdiyyet): Mü'minin Allah için ortaya koyduğu ubûdiyyetindeki tevhîddir. Kâfir ise, bu üçünü yapmaya tenezzül etmez.¹⁶⁰¹ Bu üstünlüklerin detayları şu şekildedir:

Birinci Derece Üstünlük (Tahammülü'l- ubûdiyyet):

Mü'min, ubûdiyyete tahammül eder ve Allah'a boyun eğer, onu boynundan uzakta tutmaz. Çünkü ubûdiyyet, boynu için ayrılmazdır ve mü'min, onu boynundan atamaz. Onu ebedî olarak atarsa, izzeti artmaz; tam tersine Firavun'un olduğu gibi, zilleti, hakîrliği, rezîlliği ve işkencesi artar. Firavun “*Ben sizin en yüce Rabbinizim*”¹⁶⁰² demişti. Bundan dolayı Allah da, onu rezîl ve terk edilmiş bir hâle koydu. Onun dünya ve âhiret cezasını tayin etti.¹⁶⁰³

¹⁶⁰¹ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 47 b.

¹⁶⁰² Nâziât, 79/24.

¹⁶⁰³ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 48a.

Hâfî, fakîrlik ile ilgili hadîsleri, kulun Allah karşısındaki konumunu belirleyen hususiyetlerden birisi olarak değerlendirmeye almaktadır. Örneğin; **“Fakîrlik övüncümdür”**¹⁶⁰⁴ ve **“Allah’ım, Beni fakîr (miskin) olarak yaşat; fakîr olarak rûhumu kabzet ve âhirette de fakîrler zümresinde haşret.”**¹⁶⁰⁵ gibi hadîsler, kulun fakîrliğini bilmesiyle, Allah katında kemâli ve derecesinin artacağını gösteren, nasslardır. Bu yüzden bir müminin; Ma’bûd’un kapısında, Ma’bûdunun kendisinin ibâdetine ve taatına ihtiyacı olmayan Ganî olduğunu, kendisinin hizmetinden müteal olduğunu yakînen bilerek, çok zelîl bir şekilde kendini zayıf ve önemsiz gören, boyun eğici ve itaatkâr bir hâlde olması gerekir.¹⁶⁰⁶

Mü’min, Allah için ubûdiyyet ile mükellef kılındığı zaman, onun nefsi o ibâdetle itaatkâr, arzulu, sevinçli ve sürûrlü olursa, kesinlikle ubûdiyyet derecelerinden bir dereceye yükselir.¹⁶⁰⁷ Örneğin; insanın namazda Allah’ın önünde itaat ve niyaz içinde durması ruhsal saflık, kalbi dinginlik ve psikolojik bakımdan güven bilincinin oluşması hususunda kişide ruhsal bir aktivite yaratmaktadır. Yaşamın bütün problem ve sıkıntılarında tam anlamıyla bir yüz çeviriş olan namaz esnasında düşünce faaliyetinin yokluğu, insanın Rabbi önünde tam itaat içinde durması, insanda tam bir rehavet hâlini; nefsin sükûnu ve aklın rahatlamasını meydana getirmektedir.¹⁶⁰⁸

İkinci Derece Üstünlük (İhlâsu’l-ubûdiyyet):

Mü’minin kâfirden ikinci dereceki üstünlüğe ise; onun, rubûbiyyet dâvâsı gütmekten, Allah için ibâdetle ihlâslı olmasıdır. Ancak mü’min bundan dolayı, benliğini öne çıkartarak rubûbiyyet dâvâsına kalkışmamalıdır. Bu dâvâyı güdenler, onu, sözle de yapabilir; fiille de.

¹⁶⁰⁴ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. II, s.80.

¹⁶⁰⁵ Kütüb-i Sitte’de Ebu Said el-Hudrî’nin, bu hadîsi naklederken şöyle söylediği nakledilir: *“Fakîrleri sevin. Zira ben Rasûlullah (s.)’ın dualarında şöyle söylediğini işittim: “Allah’ım, Beni miskin olarak yaşat...”* Canan, *Hadîs Ansiklopedisi*, c. XVII, s. 585, had. no: 4162, (1265-7252). Hucvîrî bu hadîsi fakr konusunda (*Keşfu’l-Mahcûb*, s. 142), Ebû Tâlib Mekkî ise, Muhabbet Ehlinin Sıfatları hususunda (*Kûtu’l-Kulûb*, c.II, s.88) zikretmiştir. Bu hadîsi, Tirmizî, Enes ve Hz. Âişe’den rivâyet etmiş ve *“garîb”* ifadesini kullanmıştır (Tirmizî, *Zühd*, 37). İbn Mâce ise, Ebu Said el-Hudrî’den rivâyet etmiştir (İbn Mâce, *Zühd*, 7). Hadîsin geçtiği diğer kaynaklar ise şunlardır: Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn, *Sünenü Kübrâ*, c. VII, s.12; *Kenzu’l-Ummal*, c. IV, s. 322; Suyûtî, *ed-Dureru’l-Müntesira*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1995, s. 95, had. no: 78; Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. I, ss. 163-164; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadîslerdeki Dayanakları*, s.410.

¹⁶⁰⁶ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 48a.

¹⁶⁰⁷ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 48a.

¹⁶⁰⁸ Necati, M. O., *Kur’ân ve Psikoloji*, ter. H. Aydın, Fecr Yay., Ankara 1998, s.247; Kartopu, “Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama”, *ÇÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 82.

Sözle rubûbiyyet dâvâsının en hafifi, kişinin, ‘*Ben, Allah’ın âleminde mü’min hariç diğer yaratılmışlardan daha hayırlıyım. Çünkü mü’min kâfirden hayırlıdır. Tevbe eden de isyân edenden hayırlıdır.*’ şeklinde konuşmasıdır. Rubûbiyyet dâvâsında ortaya konulan sözlerin en en ağırı ise; Fir’avun’un dediği gibi; “**Ben sizin en yüce Rabbinizim**”¹⁶⁰⁹ şeklinde iddiada bulunmaktadır.¹⁶¹⁰ Burada Melâmîler’in, kişinin kendisini, firavunun nefsinden daha hayırlı göstermesini bile kibir olarak telakki ettiklerini, hatırlatmakta fayda görüyoruz.¹⁶¹¹

Hâfî’yle bu konuda benzer yorumlara sahip olan Ahmed Kuddûsî’ye göre de; sâlik, iç huzûr ve psikolojik mutluluğunu kazanabilmesi için, yaratılmışları Hakk’ın bir takdiri olarak kendisinden üstün bilmeli, onlara karşı bir üstünlük, bilgiçlik psikolojisi içerisine girmemelidir. Eğer ufak bir sapma olursa zannedilmiş benlik/nefs-i emâre hâkimiyetini sağlar. Onun için sûfî mahlûkâta karşı kibirlenmemeli, bütün ağıyâra tevâzu göstermelidir.¹⁶¹²

Fiille yapılan rubûbiyyet dâvâsına gelince: Zayıfları çalıştıran ve fakîrleri hakîr gören melîklerin, emîrlerin, liderlerin, reîslerin, kâdılarının, ulemânın, zenginlerin ve kuvvete sahip insanların çoğunun yaptığı cebrîlikte olduğu gibi, Allah’ın kullarına karşı kibir göstererek, onları hâfîfe alarak kahren istihdam etmesi ve cebren yönetmesidir. Onların en ağırı; zâlim melîklerin muamelesi; en hâfîfi ise, kibâr-i sıddîkînin, eksikliklerini hissetmemesidir.¹⁶¹³ İnsan, hiçbir konumunu vesile yaparak, kendini başkalarından üstün görmeye kalkışmamalıdır. Kendi üzerinde düşünen ve kendini bilen insan alçakgönüllüdür. Her zaman kendimizden daha güçlü ve daha büyük sonsuz bir hakîkat ya da tam ve mükemmel olan Allah’ın varlığını bize hatırlatan nice olaylar yaşıyoruz. Kendimizden daha büyük bir şeyin varlığını tanıırken kendimizi uygun şekilde tanımak, dolayısıyla kibir ve gururdan uzak durmak, rûh için büyük bir güçtür.¹⁶¹⁴

Üçüncü Derece Üstünlük (Tevhîdu’l-ubûdiyyet):

Hâfî, mü’minin kâfirden üçüncü dereceki üstünlüğünün de, Allah’a olan ubûdiyyetindeki tevhîd olduğunu açıklamaktadır.

¹⁶⁰⁹ Nâziât, 79/24.

¹⁶¹⁰ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 48a-b.

¹⁶¹¹ Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Akımı Olarak Melâmetilik*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 131.

¹⁶¹² Tenik, Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi, *AÜSBE*, s.108.

¹⁶¹³ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 48b- 49a.

¹⁶¹⁴ Hökelekli, “Tevazu (Alçak Gönüllülük)”, *DEM Dergi*, sy: 2, s.117. Kibir, müstakil bir başlık altında ele alınacağı için, burada detaya girmek istemiyoruz.

Demek ki, her ne kadar, Allah'ın katında, bu kâinâtın pek ehemmiyeti olmasa da, mü'mini kâfirden ayıran üç önemli üstünlük olduğunu göz önüne almak gerekiyor. Bu üstünlükler yukarıda da detaylı olarak ifade edildiği gibi; mü'minin severek ubûdiyyete tahammül göstermesi, ubûdiyyetinde rubûbiyyet dâvâsı gütmeden ihlâslı olması ve ubûdiyyetinde tevhîdi muhâfaza etmesi olarak özetlenebilir. İlk üstünlüğün geçerli olması için kulun, ubûdiyyetini severek ve isteyerek yapması, önem kazanmaktadır. İkincisinde ise kulun Allah karşısında rubûbiyyet dâvâsından hem sözle hem de fiille uzak durmasının gereğine değinilmiştir. Bir insan, mü'min bile olsa, bundan dolayı kendini kâfir olanlardan hayırlı görmesi, en hafîf şekilde bile olsa, rubûbiyyet iddiası taşımaktadır. Ayrıca mü'min, fiil ve davranışlarının kibir özelliği taşımadığından emin olmalıdır. Çünkü bu da onun kulluğuna engel bir durumdur.

Allah Kur'an'da **“Eğer inanıyorsanız üstün olan sizsiniz.”**¹⁶¹⁵ buyurmuştur. Dolayısıyla bir mü'min Allah'a inandığı sürece, kâfirden daha üstündür. Ancak yine de bir insanın, kendi kendisini, inanmasa dahi bir başka birinden üstün görmesinin ciddî sakıncaları vardır. Bunların başında, bireyde kibirlenme kapısını aralaması ve az da olsa rubûbiyyet iddiasını çağrıştırmasıdır. Ancak Hâfî'nin de gerekçelerini açıkladığı gibi; kendisi dışındaki bütün mü'minlerin, inanmayanlardan üstün olduğunu itirafta bir beis görülmemiştir.

c- Mü'min ve Sâlik

Hâfî, seyr u sülûk ve mertebelerine geçmeden önce genel anlamda mü'minlerin bir panoramasını sunmakta, sonra ise; sâliklerin mü'min gruplar arasındaki makâmına değinmektedir. O'na göre, mü'minler, derecelerine göre farklı gruplara ayrılmaktadır.¹⁶¹⁶

Bunlardan birincisi; fâsıklar, isyânkârlar, zâlimler ve bid'atçılar grubudur. Hâfî'ye göre; bid'at, kesinlikle İslâm'da bir günahdır ve onun kebâiri de vardır. Ancak Müslümanlar, günahlarından ve büyük bid'atlarından dolayı tekfîr edilemez.¹⁶¹⁷ Yani bu çeşit mü'minler, günahkâr da olsalar, mü'min sınıfına dâhildir. Hâfî, bu konuda mezhebine tâbi olduğu Ebû Hanîfe'nin görüşüne uymaktadır. Çünkü İmam-ı Azam'a göre de; bir insan, ne kadar büyük

¹⁶¹⁵ Âl-i İmrân, 3/139.

¹⁶¹⁶ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 13a.

¹⁶¹⁷ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 13b.

olursa olsun, helâl olduğuna inanmadıkça, işlediği her hangi bir günahın dolayı tekfîr edilemez ve iman özelliği onlardan alınamaz.¹⁶¹⁸

Mü'minlerin ikinci grubu ise; namuslu, âdil, sünnetlerle amel eden ve günahlardan kaçanlardır. Bu grubun özelliklerinin detayına gelince; bunlar, haram ve yasak olan şeylere dikkat etmeyi zorunluluk bilerek yerler-içerler. Bu zamanda (XV. Asır) onlardan azdır. Eğer kim bu şekilde yaşıyorsa; o, sâlih ve âdil bir mü'min-müslümandır. İslam'da onun şâhitliğinin kabulü câizdir. Bu konum, sadr-ı evvelde (sahabe zamanında), sadr-ı sâni'de (tâbiûn zamanı), ve sadr-ı sâliste (tebe-i tâbiûn zamanında) olduğu gibi, müslümanların genelinin bulunması gereken yer olmalıdır. Ama ne var ki; onlar, karn-ı-i râbi'de (dördüncü devirde) durum değişmiştir. Hâfî, bu değişme ve farklılaşmanın mütakaddimînin derecelerinden düşerek kendi zamanına (XV. Asır) kadar devam ettiğini söylemektedir.¹⁶¹⁹ Yani zamanla bir gerileme olmuştur. Hz. Peygamber (s.), yaşadığı sürece Kur'ân'ın ona ilham ettiği ve yol gösterdiği tarzda bir hayat anlayışını pratik olarak, yani “*Sünnet*” formuyla ümmetine bırakmıştır. Ancak ümmetin, bu hayatı aynıyla devam ettirmekte başarısı zamanla azalmıştır. Erken dönemde baş gösteren dâhilî çekişmeler ve siyasî krizler, bu gerileminin gerekçelerinden bazılarıdır. Müslümanların maddî imkânlarının iyileşmesiyle birlikte, dünyaya olan rağbetin artması da bu gerilemeyi hızlandırmıştır, diyebiliriz. Bu etkenler, tasavvuf tarihinde önemli bir yeri olan zühd hareketinin de tetikleyicisi olmuştur. Bid'at ehlinin, kurdukları mezheplerle, dinî hassasiyetin bozulması yönündeki tesirlerine rağmen, sayıları her geçen gün azaldığı söylenen muttakîler bu toparlanma hareketinin öncüleri olmuşlardır.

Hâfî'ye göre; bu âdil ve namuslu grubun da üzerinde makâm sahibi olan başka bir grup daha vardır. Bu makâmdaki mü'minler, sûfîlerin amellerinden olan dünyadan ilgi ve alakayı kesmek (zühd), Allahu Teâlâ'ya tevekkül etmek, Allah'a yönelmek (inâbe), çok oruç tutmak, çok namaz kılmak ve şüpheli olan şeylerden ve bunlara benzeyenlerden aşırı bir şekilde kaçınmak gibi bilinen tarîkat makâmalarını yaşamaktadırlar. Bu makâmlar, zâhidler, âbidler ve taatlerini, ibâdetlerini artırmak ve haram ve şüpheli şeylerden kaçınmak için zor işlerin altına girenlerin (mütekellifîn) makâmlarıdır.¹⁶²⁰

¹⁶¹⁸ Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s.151; Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, ter. Osman Keskiöğlu, yay. Can Kitabevi, Konya 1981, s.207; Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s.65.

¹⁶¹⁹ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 13b.

¹⁶²⁰ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 13b-14a.

Hâfî, bu üçüncü grubun izlediği yolun, sûfiyye nezdinde cennet yolu olduğunu ifade etmektedir. Allah yolundaki sâliklere hâs olarak verilen ameller de, bunlardan başka bir şey değildir. Hangi mü'min-müslüman, bu amellerle amel ederse ve bu konuda mücâhede gösterirse, onun için kerâmet ve firâsetlerden bir şeyin hâsıl olması uzak değildir. Bununla beraber o kişide, ölümlerin kabirlerindeki hâllerini görmek, melekleri, cin ve şeytanı görmek ve nebîlerin ve evliyânın rûhlarını yakaza halinde görmek gibi mukâşefeden bir şeyler ortaya çıkarsa; bu, onun, imanında tam ve kâmil bir makâmda olduğunun bir göstergesidir. Aynı zamanda bu durum, onun, Allah yolunda **ehl-i sülûk** olduğuna da delâlet eder. Hâfî'nin, **sâlik** ve **ehl-i sülûk** kavramlarının mânâlarını birbirinden ayırdığı görülmektedir. Çünkü ona göre; inanan bir müslümanın **sâlik** sayılabilmesi için, sâliklere ait amelleri yapması yeterli değildir. Ehl-i sülûk ise; tarîkate girip, bir şeyhe intisâb etmeden de, yukarıdaki erdemlere sahip olabilir. Ehl-i sülûk olan bir kişi, ârif, mâhir, şeyhlik yapmaya me'zûn bir şeyh-i kebîre başvurup, ona **tâlibullah** olduğunu bildirene kadar ve ondan Allah Teâlâ'ya giden tarîki, yani yolu yöntemi istemesine kadar henüz sâlik sayılmaz. O şeyh-i kebîr, Allah'ın tarîkini ve o yolda yapması gereken işi, ona açıkladıktan sonra, o da, onun emirlerine itaat ederse ve onun yapmasını emrettiği işi yapmakla meşgul olursa, işte o zaman, o, Allah Teâlâ'nın tarîkinde sâliktir. Sâlikin geldiği bu ilk nokta, aynı zamanda tarîkin de başlangıcıdır.¹⁶²¹

Hâfî'nin dördüncü grup olarak sınıflandırdığı ve ilk üç gruptan da daha üst derecede gördüğü grup ise sâlikleri kapsamaktadır. Onun sâliklerle ilgili düşüncelerine geçmeden önce, seyr u sülûk terimlerinin anlamlarından, kısaca bahsetmekte fayda görüyoruz.

Seyr; yürümek, yolculuk etmek, yola veya bir yere gitmek,¹⁶²² hareket, yolculuk, gezme ve gezinme gibi anlamlara gelir.¹⁶²³ Sülûk de; yürümek, gitmek, yola girip içinden gitmek gibi, seyrin taşıdığı anlamlara benzer anlamlar taşımaktadır.¹⁶²⁴ Genellikle tasavvufî literatürde, seyr kelimesi sülûk kelimesiyle birlikte kullanılır¹⁶²⁵ ve bir mürşîd-i kâmilin idâresinde, Allah'a vuslata çıkılan ve herkesin istidâdı derecesinde makâm ve mertebelere ulaştığı manevî bir yolculuk, olarak bilinir.¹⁶²⁶

¹⁶²¹ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 14a-b.

¹⁶²² Isfahânî, *Müfredât*, s.762; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c.X, s.442; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, c.III, s.1084.

¹⁶²³ Firuzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, c.II, s.54.

¹⁶²⁴ Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, c.I, s.445; Isfahânî, *Müfredât*, s.742.

¹⁶²⁵ Enver Fuâd Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalâhâtî's-Sûfiyye*, s.161.

¹⁶²⁶ Nicholson, Reynold A., "Sülûk" *İA*, c.XI, ss. 231-232; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 564.

Tasavvuf ıstılahında seyr; cehâletten ilme, kötü huylardan güzel ahlâka, kulun fânî varlığından Hakk'ın varlığına yönelmesidir. Bir başka ifadeyle seyr u sülûk, tasavvuf ve tarîkate giren kimsenin manevî makâmalarını tamamlayıncaya kadar geçeceği safhaların adıdır.¹⁶²⁷ Bu olay, benliğin tekâmülü ya da gelişimidir.

Şimdi Hâfî'nin sâlik terimine yüklediği anlamlara geçelim. Daha önce de ifade edildiği gibi, mü'min grupların en üstünde olan grup; sâliklerin dâhil olduğu gruptur. Bunların yolu, tarîkate sülûkla başlayan bir süreçtir. Allah'ın yolundaki tâlib, kalb gözleriyle ve imân nûruyla buluşarak, gözle dıştan ve kalble içten müşâhede ederek Allah'a ulaşmak için bu yola girdiğinde, ona başlangıçtaki sûfî mânâsında olmak üzere, “*mübtedî*” denir. Sûfîlerin nezdinde sâlik, ehl-i dünya ve ehl-i âhiretten ayrılmıştır. Bunun için, bir takım usûllerin bilinmesine ihtiyaç vardır. Bu usûllerden bir kısmı mutasavvıflara hâstır; bir kısmı ise akıllı olan bütün müslümanlar içindir.¹⁶²⁸ Ancak sûfîlerin, bu usûlleri, girmiş oldukları yollarıyla ve işleriyle olan alâkasından dolayı, bilmeye ihtiyaçları daha fazladır.¹⁶²⁹

Hâfî, bu grubun Allah'ın yolunda olduğunu söylemektedir. Çünkü onlar, Allah'ı talep etmekle ve kalb gözüyle ve iman nûruyla Allah'la buluşmak için vusûlü talep etmekle uğraşmaktadırlar.¹⁶³⁰ Ona göre; Allah kimi, tarîklerine uymakla ve izini sürmekle, kurtulmuş fırkanın sâliklerinin düzenine sokarsa; o kişinin, bu büyük nimet ve saadete kavuştuğu için Allah'a şükretmesi gerekir. Ayrıca o kişinin, selefin, önceki zamanlarda kurduğu kâidelere yeni bir şey uydurmaksızın yapışması gerekir.¹⁶³¹ Hatta bu hususta bir tasavvuf atasözü olarak “*Kan et, kanun etme!*” denmiştir.¹⁶³² Bu sözün de ifade ettiği gibi; sûfiyye, tarîkat erkânına, yeni bir şey katmayı pek uygun görmemiştir.

Hâfî, bu yola giren sâlikin, kesin olarak yapması lâzım olan asılları şu şekilde sıralamaktadır: 1- Dünyadan, âhiretten ve bu ikisinin nimetlerinden ve faydalarından sıyrılmak, 2-Mahlûkâtan tamamen uzaklaşmak ve Allah'a yönelmek (tebettül). Ancak Allah'ın onun için gerekli kıldığı veya kendisinin vazifeli olduğu bir işi olursa o durum başkadır. Yani o işle ilgilenmesinde bir sakınca yoktur. Allah, Vâhid, Ehad, Ferd olandır ve

¹⁶²⁷ Tûsî, *el-Lüma'*, s.456.

¹⁶²⁸ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 14b.

¹⁶²⁹ Sûfîlerin bilgi sahibi olması gereken usûllerin bir kısmı; teşbîh, ta'tîl, hulûl, tecsîm ve ibâhanın bâtil olmasıyla ilgili meselelerdir. (Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 15a.)

¹⁶³⁰ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr 15a.

¹⁶³¹ Hâfî, *İcazetname (Kudsî)*, vr. 30b.

¹⁶³² Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 347.

rubûbiyyetinde şerîk kabul etmez. Bu yüzden tarîke sülûk etmiş sâlikin, kalbinde, Allah'ın dışında hiçbir şeyin istek, muhabbet, korku ve rağbetini barındırmaması gerekir.¹⁶³³

Hâfî, seyr u sülûkta bulunan sâlikleri de kendi içerisinde üç kısma ayırmaktadır. Bunlarda mübtedîler; tarîkatın başında olanlardır. İkincisi; mutavassıtlardır. Seyr u sülûkte ortada olan bu grup; kalb makâmına ulaşmıştır. Üçüncüsü ise müntehîlerdir. Seyr u sülûkte son aşamaya ulaşmış olan bu kesim; kemâlâtın zirvesindedir. Çünkü bu kişiler, sırlarıyla müşâhade makâmındadırlar. Bunlar, Allah'a kavuşma nimetlerinden faydalanmış; Hak Teâlâ'nın güzelliğinin mükemmelliğine ve mükemmelliğinin güzelliğine bakmak lezzetine ermişlerdir. Eğer Allah'tan başkasını düşünmekten dolayı, gâfil davranırlarsa; cezalandırılırlar. Allah'ın güzelliğin mükemmelliği, üzerlerine perde olup, müşâhadeden geri kalırlarsa; horlanıp, mahcûb olurlar.¹⁶³⁴

Mürîdin, sülûkünün başında niyetini sağlam ve temiz yapması oldukça önemsenmiştir. Niyetin sağlam olması ise; onun hevâî arzularından ve nefsin dünyevî hazlarından arınmasıyla sağlanabilir. Mürîd, ancak böyle yaptığı zaman, bu yola girişi, sırf Allah rızâsı için olmuş olur. Sühreverdi'nin, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'den yaptığı bir nakilde, mübtedî mürîde ilk emredilen şeyin, çirkin ve sevimsiz hareketlerden uzaklaşması olduğu ifade edilmiştir. Bundan sonrasında ise, övülen hareketlere intikal eden mürîd, bütünüyle Allah'ın emrine bağlanır. Daha sonrasında ise, sırasıyla değişik makâmlardan geçerek, müntehî duruma gelir.¹⁶³⁵

Hâfî, sâlikin ubûdiyyet anlayışıyla ilgili önemli tespitlerde bulunmaktadır. Buna göre; seyr u sülûktaki sâlikin, asıl isteği; Allah'ın emri olduğu için, yalnız O (c.)'na ta'zîm etmeli ve boyun eğmelidir. Çünkü sâlik, ancak Ma'bûdu için boyun eğdiğinde ubûdiyyetini ayakta tutabilir. Ta'zîm ve inkıyâd olmadan kulluk tamam olmaz. Bu emir, Allah'ın, meleklerle, Âdem (a.s.)'e secde etmelerini emrettiği gibi bir emirdir. Allah ne zaman ki, meleklerle Hz. Âdem (a.s.)'e secde edin dedi; o zaman, onlara secde etmek gerekli oldu. Melekler bu secdeyi yapmakla, aslında Allah'ı arzulayıp istemiş oldular. Yani melekler secdeyi, Allah'ın istek ve irâdesine, dolayısıyla Allah'a yapmış oldular. Çünkü o secde, hakîkatte onların Allahu Teâlâ'ya olan bir ta'zîmiydi. Sâlik de, bundaki ta'zîme kıyas olarak; sûfîliğe uygun bir şekilde, Allah'ın emir ve yasaklarına, bütün farz ve sünnetlerine ta'zîm

¹⁶³³ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 15a-b.

¹⁶³⁴ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 3b-4b.

¹⁶³⁵ Sühreverdi, *Avârifu'l-Meârif*, c.II, ss.126-127.

etmeye, haram ve mahzurlu olanların tamamından kaçınmaya gönüllü olur. Hatta o, bir lokmayı ağzına koyarken; hırkasını giyerken veya susayıp soğuk bir su içtiğinde bile bu işlerini Allah için yerine getirir.¹⁶³⁶

İnsan yer, içer, cinsel faaliyetlerde bulunur. Bütün bunları varlık yapısının bedenî yanını tatmin etmek için yapar. Ama İslâm, onu öyle bir yöne tevcih eder ki ihtiyaçlarını sırf bedeniyle değil, beden ve rûhtan müteşekkil mekanizmasıyla birlikte telâfi etmesini sağlar. Yemeği bir ibâdet, cinsel arzuyu tatmini bir ibâdet haline getirir. Çünkü bunları Allah'ın adıyla birbirine bağlar. Allah'a yöneltici değer ölçüleriyle rabteder. Hayvanlık seviyesinden insanı yükselten üstün ve temiz değerler vazeder. O zaman insanın hiçbir faaliyeti basit ihtiyaç hududu içerisinde sıkışıp kalmaz. Rûhî aydınlıktan yoksun, insana insanî değeri veren ve onu yüceleştiren mânâdan mahrum, mücerred bir bedenî ifraz olmaktan çıkarır.¹⁶³⁷

Bir özet yapacak olursak; Hâfî'nin, insanları, Allah'a olan kulluklarını yerine getirme derecesine göre bazı gruplarda ele aldığı görülmektedir. Kâfirlerin, neden mü'minlerden aşağı seviyede olduğu hususunda değerlendirmelerde bulunulmuş; mü'minlerin de kendi arasında, neden bazı derece farklarının olduğu hususunda önemli açıklamalar yapmıştır. Mü'minlerin en aşağı grubunda yer alanlar, Allah'a imânı olsa da, günâhkâr, fâsık ve bid'atçı özellikler taşıyan insanlardır. Bunlar ne kadar günâh işlese ve bid'ata girişmiş olsa da, kâfir diye vasıflandırılmazlar. Bu grubun üzerindeki grup ise âdil, namuslu, günahlardan kaçan ve sünnete sarılarak yaşayan insanlardır. Bir önceki gruptan daha üstün meziyetlere sahiptirler. Bunların da üzerinde bir grup daha vardır ki, bunlar sâliklerin yaptığı amelleri yerine getirirler. Hangi müslüman, bu amellerle amel ederse ve bu konuda mücâhede gösterirse, kerâmet ve keşf türü lütuflara mazhar olabilir. Bunlara ehl-i sülûk denilir; sâlik denilemez. Çünkü sâlik sayılabilmek için kâmil bir şeyhe müracaat edip, seyr u sülûka girmek gerekir. Hâfî'ye göre, sâlikler, daha önceki üç grubun da üzerinde bir konuma sahiptirler.

¹⁶³⁶ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 15b-16a.

¹⁶³⁷ Kutub, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, ter. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1987, s.304.

d- Ubûdiyyette Kemâle Ulaşmak ve Vahdâniyyet

Hâfî'ye göre, bir kul, ibâdet ve ubûdiyyetini şirklerden arındırarak, ubûdiyyetinin kemâline ulaşırsa, bu, o kulun **ubûdiyyetinde vâhid** olduğu anlamına gelir. Şayet kulun vahdâniyyetiyle Rabbin vahdâniyyetini karşılaştıracak olursak, kulun ubûdiyyetindeki vahdâniyyeti Allah'ın rubûbiyyetindeki vahdâniyyetinden daha çok birlik ifade eder. Çünkü Rabbin rubûbiyyeti müşterektir. Allah, mahlûkât arasında, rubûbiyyet, ma'bûdiyyet, hâlikîyyet ve râzıkîyyet açısından müşterek bir Hâlik ve Rabb'dir. Kemâl seviyedeki kul ise; bütün mâliklerden ve mabûdlardan arınmış; hâlis ve hür bir kul demektir. O, her şeyden uzaklaşıp Allah'a yönelmiştir.¹⁶³⁸

Hâfî, bu ifadelerinde, kulun ubûdiyyetindeki vahdâniyyeti ile Allah'ın rubûbiyyetindeki vahdâniyyeti arasında, çok hassas bir karşılaştırma yapmaktadır. O, bu karşılaştırma neticesinde; kulun ubûdiyyetinde daha çok birlik ifade ettiği sonucuna ulaşmaktadır. Bunun gerekçesi olarak da; Allah'ın rubûbiyyetinin bütün kulları arasında ortak olmasını göstermektedir. Ayrıca Allah, sadece rubûbiyyeti değil, yaratması ve rızık vermesi gibi hususlarda da, bütün mahlûkâtın kendisine bağlı olduğu benzer bir konumdadır. Öbür taraftan kendisini bütün şirk unsurlarından arındırmış ve hâlis kulluğa ulaşmış bir kul, Ma'bud olarak sadece Allah'a yöneldiği için, kulluğunda daha çok teklik taşımaktadır. Burada hem Allah'ın rubûbiyyetini hem de kulun ubûdiyyetini ifade sadedinde "**vâhdâniyyet**" teriminin kullanılması yanlış bir yoruma sebep olmamalıdır. Çünkü bu terim, Allah için kullanıldığında, O'nun bütün mahlûkâtı saran, sonsuz rubûbiyyetini ifade ederken; kul için kullanıldığında da, onun, sadece Allah için göstermesi gereken ubûdiyyetini ifade etmektedir.

Kulun, her ne kadar, vahdâniyyet konusunda Allah'tan daha çok teklik ifade etmesi doğru olsa da; yine de onun, ubûdiyyette, Allah'ın rubûbiyyetinden daha biricik (evhad) olduğunu söylemesi câiz olmaz. Çünkü öyle bir düşünce, mükemmel olma iddiasında bulunmak demektir. Mükemmellik ise, Allah'tan başkası için kabul edilemez. Ayrıca bir kulun böyle bir şey iddia etmesi, kesin olarak, rubûbiyyet sıfatlarından bir sıfat iddia etmek anlamına da gelir. Aynı şekilde, kulun Rabbi'yle, sıfatlardan, vasıflardan ve hâllerden herhangi bir şeyle rekabet etme ve karşı karşıya gelme hakkı yoktur. Yani bir kul,

¹⁶³⁸ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 58a.

ubûdiyyetteki vahdâniyyetle Allah’la muâraza edecek olursa; kesinlikle, ubûdiyyetindeki vahdâniyyetinin zımında, her açıdan rubûbiyyet iddia etmiş olur. Çünkü bu dâvâ, vahdaniyyette büyülenmeyi, yücelmeyi ve ululanmayı gösterir. Büyükleme ve ululanma, ise ubûdiyyetin aksidir.¹⁶³⁹

Bu arada şunu da hatırlatmak da fayda var ki; İlâhî otorite önünde başkaldırı kul için bir yıkım olmaktadır. Çünkü o, mutlak otoriteye muhtaçtır. Allah’a iman ve bağlılıktan uzak birey, içinde bunun boşluğunu duyacaktır. Allah’a boyun eğme, bağlılık ve teslimiyetten uzaklaşanların, ihtirasları ve istedikleri objeler arasında sıkışıp kalmaları; içlerinde bir türlü sükûnete erdiremedikleri bir huzursuzluk ve anlam kaybı yaşamaları, bocalamaları bunun somut işaretleridir.¹⁶⁴⁰

Hâfî’ye göre, yaratılmışların Allah’a karşı realitede gösterdiği ubûdiyyet, her ne kadar sınırlı olsa da; aslında ubûdiyyet, bir vasıf olduğundan, onun için bir nihayet, sınır ve uç nokta yoktur. Tıpkı Allah’ın rubûbiyyetinde bir nihayet, sınır ve uç nokta olmadığı gibi. Ancak Allah’ın diğer sıfatları da, mahlûkâtın ubûdiyyetinin hilâfına olarak, sınırsız ve nihayetsiz bir özelliğe sahiptir. Yani kulların sıfatlarında, sâir mahlûkâtın sıfatları gibi, bir sınır ve son vardır. Kul için, sonu olmayan tek sıfat, ubûdiyyettir. Onun da, vücûduna, bekâsına ve azametine nihayet ve sınır olmayan vâhid bir sıfat olan rubûbiyyetle karşı karşıya gelmesi ve onunla muârazası tasavvur edilemez. Böyle bir muâraza, hükümsüz ve bâtıldır.¹⁶⁴¹

Hâfî’ye göre, ubûdiyyette mükemmelliğe ulaşmak, çok zordur; kulların geneli, ubûdiyyetin kemâline ulaşmada âciz kalmışlardır. Kullardan, ibâdet ve ubûdiyyetlerinde, rubûbiyyetin aksine, ulaşacakları nokta sınırlı olduğu halde, kemâlin sınırına kadar ulaşan ve kullukta her yönden bir mükemmellik ve tamlik elde eden kimse bulunamaz. Çünkü Allah, fazlının nihayeti olmaması hasebiyle, onların merbûbiyyetlerinden (kulluklarından) daha büyüktür. Allah’ın şu âyeti buna delîldir: **“Şayet, Biz, yaratılmışların ondan (milyarlarca kat) daha fazla olmasını takdir etseydik, onların terbiyesine rubûbiyyet yeterli olurdu.”**¹⁶⁴² Yani Allah, yaratılmışlar ne kadar fazla olursa olsun, onların merbûbiyyetleri üzerinde,

¹⁶³⁹ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 58a-b.

¹⁶⁴⁰ Ardoğan, *Kur’ân ve İnsan Psikolojisi*, ss.82-83.

¹⁶⁴¹ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 59a.

¹⁶⁴² Kaynağı bulunamadı.

kulların ubûdiyyetlerinin aksine, rubûbiyyetini nihayetsiz ve sonsuz bir şekilde artırır ve ziyadeleştirirdi.¹⁶⁴³

Bu ifadelerden, ubûdiyyet ve rubûbiyyetin bir vasıf olmasından hareketle, sınırsızlık özelliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Fakat kulların Allah’a göstermeleri gereken ubûdiyyette, bir sınır olmamasına rağmen; realitede onların erişeceği kulluk seviyesi sınırlı ve kapasiteleri ölçüsündedir. Üstelik kulluğunu tam ve mükemmel bir şekilde sergilemekte kulların çoğu âciz kalmıştır. Ancak Allah’ın rubûbiyyeti, diğer sıfatları gibi sonsuz ve sınırsız bir yapıdadır. Kullar ne kadar çok olursa olsun, Allah’ın rubûbiyyeti kullarına yeterli gelmektedir. Allah’ın isim ve sıfatları için bir eksiklik veya yetersizlik düşünmek, İslâm akîdesine aykırı bir tutumdur. Bütün bunlara rağmen; bir kulun, ubûdiyyetinin sınırsızlığını düşünerek, Rabb’inin rubûbiyyetiyle çekişme içerisinde olması, kulluğun özüne ters bir davranıştır. Yani bu düşünceyle Allah’a karşı büyüklenmiş olacağından, kulluğunun gereğini yerine getirmemiş olur.

Hâfî’nin düşüncesine göre, aslında rubûbiyyet, Allah’ın sıfatlarından bir sıfat değildir. Bilakis o, Allah’ın bütün isimlerinin her biri için bir isimdir. O isimlerin büyüklüklerinin ve azametlerinin, nihâyeti yoktur. Bu durum, mucize içinde mucizedir. Rubûbiyyetteki sıfatlar, *Âlimiyyet*, *Kâdiriyyet*, *Hâlikîyyet*, *Râzîkiyyet*, *Rahmânîyyet* ve *Rahîmîyyet* ve ona benzer sıfatlardan oluşur. Kulun ubûdiyyetine gelince; bu, bir vasıf olarak sınırsız bir özelliğe sahip olsa da, onun sınırlı olarak yerine getirebileceği bir sıfattır. Yani bir olan, ortağı olmayan Allah için katışıksız bir şekilde bir kul olmasıdır. Bütün bu söylenenler, kulun ubûdiyyetiyle Rabbisinin rubûbiyyetine mukâbele etmesinin ne kadar anlamsız ve yanlış olduğunu göstermektedir.¹⁶⁴⁴

Hâfî’ye göre; kul, bir yere kadar, halisâne bir şekilde, yalnız Allah’ın kulu olma görevini yerine getirdiğinde, Allah Teâlâ’nın şu sözünün delâletiyle seyyid ve azîz olur: **“Ey inananlar, sizden kim dininden dönerse (bilsin ki) Allah yakında öyle bir toplum getirecek ki (O) onları sever, onlar da O’nu sever. Mü’minlere karşı alçak gönüllü (ezille)¹⁶⁴⁵, kâfirlere karşı onurlu (izzetli) ve şiddetlidirler.”¹⁶⁴⁶** Ubûdiyyetin zillet ve küçümsenmek

¹⁶⁴³ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 59b-60a.

¹⁶⁴⁴ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 60a-b.

¹⁶⁴⁵ “Ezille” kelimesiyle ilgili açıklama: Bir kavmin sıfatıdır. “zelil”in çoğuludur. Şefkatli, yumuşak ve raûf anlamındadır. Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 59b (Metnin yanındaki meşrûhâtan).

¹⁶⁴⁶ Mâide, 5/54.

anlamından alınmış olduğu bilinince; her yönden hor, hakîr ve zelîl olanın, rubûbiyyetin kemâline muârazada bulunması uygun düşmez.¹⁶⁴⁷ Kuşeyrî; “*ubûdiyyet, rubûbiyyeti müşâhede etmektir*”,¹⁶⁴⁸ sözüyle, Rabb’in yüceliğini idrâk etmeden kulluğun farkına varılamayacağını ifade etmiştir. Kulun Rabbi’yle muârazaya girmesi ise, kendisinde bazı üstünlükler görmesi anlamına geldiğinden, onu, kulluğundan uzaklaştıracaktır. Ayrıca kul, fiilini görmediği zaman, ubûdiyyetin hakîkatine ulaşmış olur. Kulun kulluğu ile ilgili işleri görmesi ve buna değer vermesi felaket olarak görülmüştür.¹⁶⁴⁹

Özetleyecek olursak; Hâfî’ye göre, kulun, ubûdiyyetinde *vâhid* olabilmesi için, ibâdet ve ubûdiyyetini şirklerden arındırması ve ubûdiyyetinin kemâline ulaşması gerekmektedir. Ubûdiyyet, kulun bir vasfı olarak, Allah’ın rubûbiyyetinden vahdâniyyet açısından daha çok birlik ifade etmektedir. Çünkü Allah, mahlûkâtı içinde, rubûbiyyet, ma’bûdiyyet v.s gibi sıfatları açısından müşterek bir Hâlık ve Rabb’dır. Ancak kulun, ubûdiyyetindeki vahdâniyyette, Rabb’in rubûbiyyetine mukabelede bulunması ise, anlamsız ve geçersiz bir tutum olur. Ubûdiyyet sınırsız olsa da, kulun, Rabb’i karşısında gösterdiği kulluk hiçbir zaman tam ve mükemmel değildir. Ayrıca Allah’ın rubûbiyyeti, O’nun fazlının sınırı olmadığı için, mahlûkât ne kadar çok olursa olsun, hepsine kâfî gelir.

e- Meâric ve Meâric Ashâbı

Meâric kelimesi, sözlükte, “*merdiven*” anlamına gelen mi’râc kelimesinin çoğuludur.¹⁶⁵⁰ “*Namaz mü’minin mi’râcıdır*”¹⁶⁵¹ hadîs-i şerifinde de ifade edildiği üzere, rûhun Allah’a yükselişine mi’râc denmiştir. Bütün mü’minler, kendi kapasiteleri oranında, bu manevî ve rûhânî mi’râcdan nasibini alırlar.¹⁶⁵² Neseffî’ye göre, peygamber ve velîlerin urûcu/yükselişi birbirinden farklıdır. Peygamberlerin urûcu iki türlüdür: 1- Sadece rûhânî olan

¹⁶⁴⁷ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 60b-61a. Hâfî, şayet öyle bir şey, kitaplarımızdaki sözümüzde veya konuşmalarımız esnasında dilimizde yer alsın, ondan tevbe ederiz ve pişman olmuş ve tevbe edici olarak Allah’a döneriz, demek ve şu tevbe âyetiyle konuyu tamamlamaktadır: “*Allah tevbeleri çok kabul eden ve merhamet edendir.*” (Tevbe, 9/104, 118) Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 61a.

¹⁶⁴⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s.108.

¹⁶⁴⁹ Hucvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 369.

¹⁶⁵⁰ Mutçalı, Serdar, *el-Mu’cemu’l-Arabiyyu’l-Hadîs*, Dağarcık Yay., trz., s. 559; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s.651.

¹⁶⁵¹ Alûsî, *Rûhu’l-Meânî*, c. VIII, s.416; Bursevî, Tefsîr, *Rûhu’l-Beyân*, c.XII, s.267.

¹⁶⁵² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 368; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 438.

urûc, 2- Hem cisim hem de rûhla urûc etmek. Evliyânın urûcu ise birdir ve o da, rûhîdir. Vahdet-i vücûd ekolüne mensup olmayan sûfîlerce insan, en çok dokuz mertebeye kadar urûc edebilir. Dokuzuncu mertebeden sonra insanın urûc etmeye mecâli yoktur. Bu dokuz mertebe şunlardır: 1-Mü'min, 2- Âbid, 3- Zâhid, 4-Ârif, 5-Velî, 6-Nebî, 7- Resûl, 8-Ulu'l-Azm, 9-Hâtem-i Enbiyâ.¹⁶⁵³ Neseî, mutasavvıfların da bu fikre katıldıklarını ve insanın en son yüksek manevî mertebesine terakkîsinin dokuzuncu mertebe olduğunu kabul ettiklerini, ifade etmektedir. Ancak sûfîler, bu dokuz mertebenin Allah'ın bir vergisi olduğunu kabul etmelerine karşılık, filozoflar, bunların ilim ve rûhî tezkiyenin bir neticesi olduğuna inanmaktadırlar.¹⁶⁵⁴

Hâfî, meâricin ubûdiyyete engel bir durumunun olmadığı kanaatindedir. Ancak, ubûdiyyette, gönülden boyun eğme ve itaat ile tezellül gerekli olduğundan, kul için, yükselişe (meâric) girişmenin câiz olmaması gerekir, gibi bir düşünce akla gelebilir. Çünkü yükselişte, kul için bir büyüklenme ve yüceltilme vardır. Durum böyle olunca meâricin faydası olmadığı, tam tersine bunda kendini üstün görme, Rabb'e mukâbelede bulunma olduğundan yüce makâmlara yükselişte zarar vardır, denilebilir. Ama Hâfî'ye göre, bu doğru bir bakış açısı değildir. Çünkü meâric, sûfîlerden “*ehl-i meâric*”in özelliklerindendir. Akıl sahiplerinin aklı, onu keşfedemez. Allah (c.)'ın, Nebî (s.)'nin ve bir meleğin onu yükseltmesini tecrübe etmemiş birisinin nefsi, onu ilk etapta takdir edemez. Bu sebepten sûfî meşayihlerden meâric ashâbı olan azdır. Onların sayısı yedi veya sekizi geçmez, denilmiştir.¹⁶⁵⁵

Hâfî için, meâricin cezbeyle ve istem dışı olması önemlidir. Eğer meâricin başlangıcı, Allah'tan, peygamberlerden ve meleklerden cebren ve cezbeyle olursa, Allah'tan izin vardır. Çünkü onun burada bir ihtiyârı söz konusu değildir. Kul, meârice yönlendirildiği esnada, o yükselişe inkıyâd etmesi lâzımdır. Çünkü inkıyâd; bir ibâdet ve ubûdiyyettir. Bu şekilde davranırsa, sûfînin nefsinin, rûhânîler âlemindeki irtifâsı devam eder. Bu yükseliş ve irtifâ, onun bir isteği ve gayreti olmaksızın gerçekleştiğinden dolayı, kul, bundan yasaklanamaz.¹⁶⁵⁶

¹⁶⁵³ Azîz Neseî, *Zübdetü'l-Hakâik (Hakîkatın Özü)*, ter. Seyyid H. Hüseyinzâde, sad. Vahdet Mahir, yay. Kitsan, İstanbul 2000, ss. 164-166.

¹⁶⁵⁴ Düzen, İbrahim, *Azîz Neseî'ye Göre Allah, Kâinât ve İnsan*, Şanlıurfa Üni. İla. Fak. Gel. Vakfı Yay., Ankara 1991, s.165.

¹⁶⁵⁵ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 61a-b.

¹⁶⁵⁶ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 61b.

Sühreverdî'ye göre; rûhun yükselişi önce amellerle başlar. Sonra hâllere yükselir. Daha sonra hâllere ve amellere beraber sahip olur. Bu durum, mahbûblar yolunda sülûk ettirilerek nihâyete ulaşan kimsede meydana gelir. Onun rûhu Mevlâ'ya çekilir. Bu arada rûh, kalbi de peşinde götürür. Kalb nefsi, nefis de kalıbı peşinden çeker. Böylece kul, bütün varlığı ile Allah'ın huzûrunda bulunur ve her şeyi ile O'na secde eder. Hz. Peygamber (s.) bu duruma işaret olarak: **“Yâ İlâhî! Hayâlim ve gönüm Sana secde etti.”**¹⁶⁵⁷ buyurmuştur.¹⁶⁵⁸ Allah Resûlü (s.), velâyetinin bir neticesi olarak, İlâhî kemal mertebelerinde seyr u sülûk olan Mi'râc ile bu ulvî yol açmıştır. O (s.)'ndan sonra gelen evliyâ, rûh ve kalb ile bu nûrânî yolda, Mi'râc-ı Nebevî'nin gölgesinde seyr u sülûk edip istidatlarına göre yüce makâmlara çıkmaktadırlar. Sühreverdî, yukarıdaki ifadelerinde, meâricin bütün kullar için mümkün olan genel yapısından bahsederken; Hâfî, bu meâricin, ancak Allah, peygamber ve meleklerden kaynaklandığı zaman câiz olduğu uyarısını yapmaktadır. Ayrıca ashâb-ı meâric dediği ve sayıları yedi- sekizi geçmeyen çok özel bir zümrenin özelliklerinden bahsetmektedir. Yine ona göre; meâricin kesintiye uğramaması için, sâlikin kendisini yükseliş hususunda zorlamaması gerekir. Çünkü bu bir ibâdet olduğu için, kulun bu yükselişte tam teslimiyeti şarttır.

Hâfî'ye göre, meâricin sayılamayacak kadar fazla yararı vardır. O, bu yararları şu şekilde sıralar:

1- Meâricin en büyük yararı; ehl-i meâricin Allah'ın azametini ve kibriyâsını görmesi ve müşâhede etmesidir. O (c.)'nin sıfatlarının her birinin kendisine ait azameti vardır. Meâricdeki sûfî, Allah'ın sıfatlarının 99'un üzerinde, 1001'den de fazla, hatta sayılamayacak kadar çok olduğunu görür. Öyle ki onun meârici arttıkça; mahlûkâtın tamamını, O (c.)'nin ovasında bir zerre gibi görür. Sonra azamet ve kibriyâ âleminde, o mahlûkâtın hepsini, rubûbiyyet denizinde bir damladan daha az görür. Ehl-i meâric, bu tür meâriclerle, Allah'ın azameti için sınır ve sonun olmadığını yakînen anladığı gibi; kendi ubûdiyyetinin azlığını ve âcizliğini de anlar. Mi'râcının her artmasında ve meâricle her yükselmesinde, o kişinin, Allah'ın ve O'nun sıfatının azametini görmesi de artar. Aynı sebeple onun, nefsinin yetersizliğini, zaafını, küçüklüğünü ve aczini görmesi de artar. Hatta o, öyle bir noktaya götürülür ki; nefsinin Allah'ın azametiyle karşılaştığında hiç birşey görmez duruma gelir.¹⁶⁵⁹

¹⁶⁵⁷ Müslim, *Müsâfirîn*, 201.

¹⁶⁵⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, s.133.

¹⁶⁵⁹ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 62a.

2- Meâricin en önemli faydalarından biri de: Allah vergisi olarak, vahdâniyyetü'l-uzmâ ile düşünmeksizin ve O'na varmadan, *yakîn ilminin tahsil edilmesidir*.¹⁶⁶⁰

3- Meâricin en büyük faydalarından bir diğeri şöyledir: Sûfînin, yukarı, aşağı, sağa ve sola seyr etmeden, bir başka yükselişi elde edebilmesidir. Bunun yanında, bu lütufkârane meâric, en latîf bir mekândan başka en latîf bir mekâna ondan da daha latîf başka bir mekâna sirâyet eder. Öyle ki, kendisinden daha latîf bir meâricin kalmadığı lutfî vahdaniyyete ulaşana dek, en latîf bir mekândan en latîf bir mekâna, sonra daha en latîf başka bir mekâna doğru seyr eder. Hâfî, ondan sonra, **“Meâric”**¹⁶⁶¹ adlı kitabımızda da açıkladığımız gibi, orada ebediyyen durur, demektedir.¹⁶⁶²

4- Sonra meâricde, telvînât, temkînât¹⁶⁶³, fenâyâ ulaşma, fenâ vaktinden fenânın fenâsına ulaşmaya yani bekâyâ varıncaya kadar sayılamayacak kadar harika ma'rifetler vardır.¹⁶⁶⁴ Ancak Hâfî'ye göre, Allah'tan, meâricle elde edilen bu faydalar, havâs olan bazı kulları içindir.¹⁶⁶⁵

Özet olarak diyebiliriz ki: Meâric, tezellül ve inkıyâd gibi anlamlar içeren ubûdiyyete ters bir anlayış değildir. Allah'ın bir lütfu olarak kul, böyle bir manevî ve rûhî yükseliş yaşayabilir. Ancak bunun ehli olan sûfî pek azdır. Meâric, isteyerek elde edilen bir yükseliş değildir. Onun câiz olması için, istem dışı ve cezbeyle olması gibi şartlar söz konusudur. Meâricin faydaları arasında; ehl-i meâricin, Allah'ın azametini ve kibriyâsını görmesi, müşâhede etmesi ve yakîn ilmini tahsîl edilmesi gibi, çok önemli ilâhî lütuflar bulunmaktadır. Ancak bu kadar büyük faydalar ve lütuflardan oluşan bu yükselişe, havâs zümreden pek az kişi ulaşabilmiştir.

Modern psikolojide de kişinin nefsin katmanlarında yükseliş hâlinde olması, rûh sağlığının bir gereği olarak görülmüştür. Diğer bir ifadeyle; kişinin rûh sağlığının devam

¹⁶⁶⁰ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 62b.

¹⁶⁶¹ Hâfî'nin, meâric konusunu izah ederken göndermelerde bulunduğu bu eserine maalesef ulaşamadık. Bu durum, çalışmamızın en azından bu bölümü için bir eksiklik olarak görülmektedir. Ancak o, bu konuyu *“Mühimmâtü'l-Vâsılîn”* adlı eserinde de açıklamaktadır. Buradaki bilgilerimiz de, o esere istinâden yazılmıştır.

¹⁶⁶² Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 62b.

¹⁶⁶³ Telvîn: Taleb ve istikâmet yolunu araştırma makâmına denir. Temkîn ise; istikâmet üzere karar kılma ve iyice yerleşme makâmıdır. Kul, bu yolda olduğu sürece, bir hâlden bir hâle geçtiğinden veya bir makâmdan diğer bir mâkama atladığından telvîn ehlidir. Hakk'a erince, yani istikâmette derinleşip sâbit hâle gelince temkîn ehli olur. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 522.

¹⁶⁶⁴ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 62b.

¹⁶⁶⁵ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 63a.

edebilmesi, manevî yükselme sürecinin kesintiye uğramamasına bağlıdır. Zira stagnasyon (duraklama), belirli bir süre sonra, ölüm anlamına gelir. Dün bizim açımızdan anlamlı olan, ontolojik bir alan veya kat, bugün için yeterli gelmez. O zaman da, acı ve sıkıntı yine üstümüze çöreklenir. Üst katların varlığından habersiz olan “*psikalaniz medeniyeti*”, ne yazık ki empoze ettiği varoluş tarzı ile geçici bir yükselmenin ardından, yeniden aşağılara düşme riskini de beraberinde getirmiştir.¹⁶⁶⁶

Ancak hemen şu hatırlatmayı yapalım ki; her ne kadar rûh için bir manevî yükseliş potansiyeli bulunsa da, Hâfî’nin bahsettiği ehl-i meârice ait yükseliş, çok daha özel bir mahiyet taşımaktadır. Günümüzün transpersonal psikolojisi, Hâfî’nin sistematize edip detaylıca izah ettiği bu yükselişler hakkında şu an yeterli gelişme ve bilgiye sahip değildir. Bu günler de psikolojide kendine yeni yeni yer bulan transpersonal (benötesi) psikoloji, kişinin manevî yönlerini dikkate alarak psikolojinin sınırlarının gelişmesine katkıda bulunmuştur. Nefsin yapısını bilmeyen, nefsin üst katlarını yadsıyan, klasik Batı dünyası psikolojisi, güncel alışılmış bilinç durumundaki hâlleri, yegâne normallik olarak telakkî etmiş ve üst katların hâllerini kestirme bir önyargı ile hastalık (patoloji) olarak tanımlamıştır.¹⁶⁶⁷ Bu durum, onların yaptığı birçok teşhisin hatalı olmasına sebebiyet vermiştir. Örneğin; dindar insanların yaşadığı doruk deneyimler (peak experince), aslında geçici ve belki de bir üst kata çıkmaya vesile olabilecek psikospiritüel krizlerken, “disorder (bozukluk)” olarak tanımlandığında, hastaya “quantum satis/yettiği kadar” ilaç yazılarak “iş” bitirilebilir. Halbuki bunlar, yeni bir hayat tarzına geçişin ön tezahürü olarak yorumlanabilir. O zaman, bu kriz, bir anlam kazanacak; kişi rahatlayacak ve belki de daha üst bir varoluş konumuna geçecektir.¹⁶⁶⁸

¹⁶⁶⁶ Merter, *Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi*, s. 302.

¹⁶⁶⁷ Merter, *a.g.e.*, s. 304. Din Psikoloğu Öznur Özdoğan da, konuyla ilgili bir makalesinde, çağdaş psikiyatrinin patolojik olarak gördüğü ve baskılayıcı ilaçlar vererek ele aldığı birçok durumun aslında, iyileştirici ve dönüştürücü potansiyele sahip psikospiritüel krizler, “ani rûhsal açılımlar” (spiritual emergency) olduğunun farkına varılmasının önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Özdoğan, Öznur, “Rûhsal Yaklaşım ve İnsan, Türkiye’de Bir Uygulama Örneği”, *Tasavvuf*, Temmuz- Aralık 2005, sy. 15, s. 143.

¹⁶⁶⁸ Merter, *a.g.e.*, ss. 304-305.

f- Seyr u sülûkte Şeyhin Gerekliliği

Arapçada, önder, kabîle başkanı ve orta yaştan büyük, kocamış ve ihtiyardan küçük olan yaşlı adam anlamına gelen bir kelimedir.¹⁶⁶⁹ Tasavvufta ise, nefsinden fânî; Hak'ta bâkî olan velî, Hak dostu gibi anlamlar taşımaktadır. Ayrıca tâliblere rehberlik etmek ve onları irşâd etmek ehliyetine ve liyâkatına sahip olan insân-ı kâmil, rehber, delil, mürşîd anlamlarına da gelmektedir.¹⁶⁷⁰ Şeyhe, mürşîd denmesinin sebebi, onun yol gösterici ve yönlendirici özelliklerinden dolayıdır. Mürşîd, Arapça irşâd kelimesinin ism-i fâilidir. Rüşd ise, insanlara maslahatlarını gösterip çıkarlarını anlatmaktır.¹⁶⁷¹ Mürşîd, seyr u sülûk yolunun tehlikeli ve korkulacak yerlerini bilen, uyaran, din ve şerîatı mürîdin kalbine yerleştiren, kullara Allah'ı, Allah'a kulları sevdirmeye vesile olan kişidir.¹⁶⁷²

Hâfî'ye göre; Allah yolundaki sâlik mürîdin, hâllerin sâlih olanıyla fâsid olanını, hak ile bâtılı, rahmânî olanla şeytanî olanları seçip ayırabilmesi için mâhir bir şeyh lazımdır.¹⁶⁷³ Şeyhle mürîd arasında çok sıkı bir manevî irtibât sağlanır. Üstâd (şeyh), arayış içindeki kişinin içsel varlığına seslenir, kalbin saklı cevherlerini uyandırır ve ona, evet bu yolculuğu yapabilirsin, bu imkânsız bir rüyâ değil, bir gerçektir, ben bunu tattım, biliyorum der. Şeyhin varlığı, arayışçının kalbine direkt olarak kendi deneyimlerini sunar ve arayışçının kalbi de buna cevap verir. Talebenin kalbi, içten içe hep kendisine anlatılmasını ister. Bunu anlamak oldukça zordur. Şeyh, talebeye kişisel sesiyle değil, köklü manevî geleneğin, bu yoldan daha önce geçmiş olanların şarkısıyla seslenir. Sûfî şeyh, neslin, menşein insanî temsilcisidir. Her birinin birbirine geçmiş olduğu zincirin halkasıdır.¹⁶⁷⁴

Hâfî, sâlikin manevî yolculuğunda şeyhe olan ihtiyâcını çeşitli misâller vererek ifâde eder. Örneğin; sâlikin hâli, çeşitli hastalıklardan mübtela bir hastaya veya hastalık belirtilerinin olduğu yerlere düşmüş küçük bir çocuğa benzer. Onun için her vakitte özel bir devâ, belirlenmiş bir gıda, nev'ine göre bir gözetim, terbiye ve takviye vardır. Şayet

¹⁶⁶⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, ss. 736-737; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s.502.

¹⁶⁷⁰ Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri*, s. 266.

¹⁶⁷¹ Uludağ, Süleyman, *İslâm'da Mürşîd ve İrşad Faaliyetleri*, İrfan Yay., İstanbul 1975, s.12.

¹⁶⁷² Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 238; Ebu Hazzam, *Mu'cemu'l-Mustalâhâtî's-Sûfiyye*, s.161; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 609-610.

¹⁶⁷³ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 31a.

¹⁶⁷⁴ Vaughan-Lee, Llewellyn, *Çağrı ve Yankı, Sûfilerin Rüyâ Çalışmaları ve Ait Olma Psikolojisi*, ter. Enise Egün, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 149.

kabiliyetli doktorun, süt emziren annenin ve müşfik babanın gözetimi altında olmazsa hastalıklardan kurtulamaz. O hastalıkların belirtileri hakkında mütehassıslığa ulaşmak, hastanın kendisi için mümkün değildir. Bâyezid-i Bestâmi (ö.260/847)'nin dediği gibi: “*Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır*”.¹⁶⁷⁵ Allah'ın kuluna olan şefkatinin, annenin çocuğuna olan acımasından daha fazla olduğunu yineleyen Hâfî, şeyhlerinin de mürîdlerine karşı benzer konumları olduğunu söylemektedir. Çünkü şeyhler, mürîdlerin, dayanacağı, düşeceği yerleri, iyilikleri, kötülükleri ve rüşd bulacak yerlerini daha iyi bilirler. Onlar kesinlikle, bu hususları tecrübe etmiş, hâllere girişmiş, korkulara kapılmış ve bu şekilde ricâlin son noktasına ulaşmışlardır. Bir başka misâle göre; mürîd, daha önce hiç yürümediği çöle girip, tehlike yerlerini bilmeyen ve zararlar yararın arasını ayıramayan kişiye benzer. Ya da onun durumu, kendi hastalığının ilacını bilmeyen, ama bir doktorun, hastalığının ilacını ve bu öldürücü hastalıktan kurtaracağını bilen hastayı andırır. Doktor, ona tatlı veya acı ne verirse ve ne içirirse, hastalığının ilacını, kesin olarak sıhhat bulmak ve iyileşmek için alır; içer. Ama hasta, doktorun ona içirdiği içecekleri ve ilaçları içmezse, onun hastalığı da iyileşmeyecektir. Bu, bir hikmet ve terbiye kanunudur.¹⁶⁷⁶ Buradaki doktor-hasta metaforuyla, rûhu hasta olanın tedavisi anlatılmaktadır.

Aynı metafor İbn-i Arabî tarafından da kullanılmıştır. Hâfî'nin kaydettiği, Feyzu'l-Kadîr'de de geçen “*Cemâati içinde şeyh, ümmeti arasındaki peygamber gibidir*”¹⁶⁷⁷ hadîsinin şerhinde, Münâvî (ö.1031/1621-22), İbn Arabî'den bazı nakiller yapmıştır. Burada, İbn Arabî, şeyhlerin kendi zamanlarında peygamberler gibi Hakk'ın nâibleri, temsilcileri olduğunu ifâde etmektedir. Onlar, dinî hükümlere vâris olmuşlardır. Şerîatin korunması, kalblerin ve dinî âdâbın muhâfaza edilmesi onlara havale edilmiştir. Onlar, tabîat ilmini bilen

¹⁶⁷⁵ Bu sözü Sühreverdî “*Mürşîdi olmayanın önderi şeytandır*” şeklinde rivâyet etmektedir. Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.I, s. 51. Ebû Yezîd el-Bistâmî (ö.261/875)'ye atfedilen bu meşhur sözün, Abdulkadir Geylânî (471/1078-561/1166) 'nin eserlerinde hadîs olarak geçtiği de söylenmektedir. Esad Erbili, *Mektûbât*, İstanbul 1983, s. 52. Bursevî de, *Tuhfe-i Vesîmiyye* adlı eserinde “*İttihaz-ı şeyh*” başlığı altında yukarıdaki hadîsi zikretmiş, hadîsin detaylı bir şekilde tasavvufî yorumuna girişmiştir. Buna göre, her kavmin şeyhi, ilim ve aklına nazarla meyân-ı ümmette nebî gibidir; itaati lazım ve mütâbaatı vâcibdir. Zira ulû'l-emirdir. Ulû'l-emr yalnız, mülûk değildir. Belki ulemâ, şüyûh ve verese dahi ona dâhildir. Lâkin mülâkin hükûmeti avâma ve havâsa; ulemânın avâma; şüyûhun havâsadır. Bâyezid-i Bistâmî (ö.234/848 veya 261/874)'nin de dediği gibi; “*Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır*” ve Cüneyd-i Bağdâdî'den nakledildiğine göre; “*Üstâd-ı olmayanın üstâdı şeytandır*.” Bursevî'ye göre Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)'nin, bu sözü Bâyezid-i Bistâmî'nin sözünden daha şümullüdür. Zira üstâd lafzı, muallim-i zâhir ve mulakkin-i bâtına şâmilidir. Ama şeyh kelimesi örfte mürşîd için kullanılırken; Arap dilinde mutlak reîs için kullanılmıştır. Bursevî, *Tuhfe-i Vesîmiyye*, İstanbul, trz., s. 18. Bursevî, bu görüşlerini değişik eserlerinde de tekrar eder. Bkz. *Kitabü'l-Mir'ât*, Bursa Genel, nr. 40 vr. 38a; *Rûhu'l-Beyân*, c. II, s. 229; *Kitabü'n-Netice*, c. I, ss. 99-100.

¹⁶⁷⁶ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 45a-b.

¹⁶⁷⁷ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 44a; Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa*, s. 231; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c.II, ss. 15,16; Ayasofya, vr. 16a.

doktor gibi Allah'ı bilen âlimlerdir. Tabip yani doktor, tabîatı tanımaz. O ancak, bedenin çalışmasını kolaylaştıran ilaçları tanır. Tabîat âlimi ise, tabip olmasa da mutlak sûrette bu ilaçları bilir. Şeyh ise her ikisini de kendinde toplamıştır. Şeyhin ilimden nasibi, insanların davranış sebep ve kaynaklarını, onların gönüllerine gelen iyi ve kötü düşünceleri, çirkin bir fikrin güzel bir sûrette görünmesindeki aldatıcılığı bilmesidir. Şeyh, nefeslerin, bakışların hayır ve şerden ihtiva ettiği şeyleri bilir. Hastalıkları ilaçları, gıdaları bu ilaç ve gıdaların ne zaman, nerede, hangi yaşta verileceğini, mizacı bozan ve bozmayan şeyleri bilir. Hakîkî keşf ile hayâlî keşf arasındaki farkı, ilâhî tecellîyi, terbiye safhalarını, mürîdin çocukluktan gençliğe ve diğer basamaklara intikâlini, neyin şeytan, neyin nefis için olduğunu bilir... İşte şeyhler, din tabîbi, doktorudurlar. Terbiye aşamasında, noksanı olan bir mürîdin, şeyhlik koltuğuna oturması helal olmaz. Zira o, bu durumda, düzeltereğinden daha fazlasını ifsâd eder, bozar. Doktor olmadığı halde doktorluğa heveslenen birisi gibi, sağlamı hasta eder de; hastayı öldürür.¹⁶⁷⁸ İbn Arabî'nin şeyhin konumunu anlatan yukarıdaki ifadeleri, Hâfî'nin fikirleriyle tam bir paralellik arz etmektedir. Örneğin her ikisi de şeyhi; bir maneviyât tabibi olarak görmekte ve şeyhin mürîd üzerindeki muhafazasını ön plana çıkarmaktadır. Yine her ikisi de olgunluk çağına gelmemiş mürîdin, şeyhlik yapmaya kalkışmasının, fayda yerine zarar getirdiğini vurgulamaktadır.

Üstadı olmayan mürîd, yetiştireni olmayan ve kendi kendine büyüyen bir ağaca benzetilmiştir. Böyle bir ağaç, yaprak açtığı halde nasıl ki meyve veremezse; üstadsız bir mürîd de, hevâ ve hevesine tapar, başka bir kurtuluş yolu bulamaz, denmiştir.¹⁶⁷⁹ Bunun için mürîdin, bir şeyhten edeb ve tasavvuf öğrenmesi gereklidir.¹⁶⁸⁰ Bu sözler, rehbersiz yola girmenin tehlikesini vurgulamaktadır. Mütehassıs öğretmeni bulamayan ve kalitesiz öğretmenin eline düşen yarı yolda kalıp umduğuna ulaşamayabilir. Hatta câhil olduğu halde hakîkati bildiğini zanneden öğretmenler, öğrencilerine yarardan çok zarar verebilir. Bu zararın oluşması için, öğretmenin kötü niyetli olması şart değildir. Çünkü bu yetersiz öğretici, kendisine işlemesi için verilen, çok değerli bir cevher olan insanı, elleriyle köreltip mahvedecektir. Kişinin yanlış bir üstad bulması her ne kadar talihsizlik gibi görünüyorsa da, kişinin üstadının yanlışlarını fark edeceği bir zaman geldiğinde, hakîkî önderi nasıl keşfedeceğini kesin olarak bilecektir. Ama üstaddan daha önemli olan şey; kişinin kendi

¹⁶⁷⁸ İbnü'l- Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, I-IV, Mısır 1329, c. II, s. 365; Münâvî, *Feyzu'l-Kadir*, Beyrut 1972, c. IV, s. 185;

¹⁶⁷⁹ Kuşeryrî, *Risâle*, s.592.

¹⁶⁸⁰ Hâfî, *el-Âdâb fi's-Sülûk*, vr. 89b; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s.135; Kuşeyrî, *Risâle*, s.214; Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, s.259.

davranışlarıdır; çünkü nihaî anlamda kimse kimseye benlik algısını kazandıramaz. Onu bulmak zorunda olan, kişinin kendisidir. Yani samimi bir arayışçı, üstadın ardındaki Allah'ı görür, üstadı gibi kendisi de kusurlara sahip olabilir ama sonunda üstadının ötesine geçip Allah'a ulaşmayı başaracaktır.¹⁶⁸¹

Sûfilikteki kılavuz (mürşîd) ya da öğretmen arayıcı (tâlib) ya da öğrenciyle olan ilişkisi, terapistin hasta ya da danışanla ilişkisine benzerlikler gösterir. Psikoterapi, daha çok karşılıklı bir ilişkidir ve hastada gerçek bir değişim ancak terapistte de benzer bir değişimle başarılabilir. Terapist, kendisini steril bir giysinin altında gizleyemez ve hastasına bir nesne gibi davranamaz. Etkileşim, insanî ve iki kutupludur. Sûfî öğretmen de, izleyicilerini etkilediği kadar onlardan etkilenir. Mürşîdin kılavuzluğu ile psikanalitik yaklaşım arasında temel bir fark söz konusudur. Şöyle ki; psikanalitik teorinin içinde gömülü ideoloji, olgunluğun işareti olarak bağımsızlığı öngörmektedir. Tam aksine sûfî kuramı ve İslâm, kendisini teslimiyet ve ilişki ile açığa bir olgunluk fikrine yaslanır.¹⁶⁸²

Sâlik, şeyhiyle beraber başladığı seyr ü sülûk serüveninde, yeni bir oluş duygusu ve bilinç geliştirir. Bu sonucun ortaya çıkması için iki şart gerçekleşmelidir: 1- İtiraf, 2- Üstadın kılavuzluğuna sadakat. İtiraf, yola çıkan kişinin yaşantılarını, korku ve kaygılarını dile getirmesidir. Üstad (şeyh), bu itirafa kılavuzluk ile cevap verir ve ona, eğer bu ıstıraptan kurtulmak istiyorsa hangi yönü tutması gerektiğini gösterir. Sûfinin içsel yolculuğu zor bir zihinsel ve ruhsal yolculuktur. Çünkü her düşünme ve arınma eyleminde yanılısamaya düşme tehlikesi vardır. Bu yüzden sûfî, bu yolculukta kendisine bir kılavuz ister. O, bu yolu bilen, daha önce bu yaşantıdan geçmiş birisidir. Davranışsal ve zihinsel değişim için arayıcıya durumunu hatırlatacak ve yola koyulan kişiye talimatlarla değil yaşantılarla yol gösterecektir. Yolcu da, yalnızca zihinsel durumuna yakın düşen durumları yaşantılayabilir.¹⁶⁸³

Tasavvufta şeyhin gerekliliğini net bir şekilde ifade eden Hâfî, irşâd dâvâsına kalkışan birinin ibretlik durumundan bahseder. O, bu kişinin yolunun şeytan tarafından kesildiğini ve onun oyuncağı haline geldiğini söylemektedir. O kişi, bundan dolayı, irşâd edeceği yerde; saptıran ve ifsâd eden birisi durumuna düşmüştür.¹⁶⁸⁴ Şeyhinden izin almadan

¹⁶⁸¹ Vaughan-Lee, *Çağrı ve Yankı*, ss. 160-161.

¹⁶⁸² Sayar, *a.g.e.*, s.31.

¹⁶⁸³ Sayar, *a.g.e.*, s.29.

¹⁶⁸⁴ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 50b-51a. Hâfî, şeytanın oyuncağı olmaktan uzak durmak için şunları tavsiye etmektedir: “*Sıdk, ihlâs ve tevâzu gibi faziletleri gerçekleştirmek gerek. Nefsi, daima eleştirmek, devamlı kusurunu görmek, kendini kâmiller zümresi içine koymamak, Allah'a hüsn-i zan beslemek, meziyete kavuşmakta (özellikli olmada) acele etmemek, avâmın ve rezîllerin aşağılamalarına karşı nefsinin tahammüle alıştırılmak, Allah'a ve O'nun Resûlü (s.)'ne iman edenleri hakîr görmemek, uzun emeller*

halvete giren mürîdin de, şeytanın oyuncağı olabileceğini ifade eden Hâfî, şeyhlerin, mürîdlerini şeytanın tuzaklarından koruyan yönüne dikkat çekmektedir.¹⁶⁸⁵

Hâfî'ye göre; mürîdin şeyhe olan ihtiyâcî, ilim tahsîli süresince de gereklidir. Çünkü mürîd, bilmeyerek de olsa dinden hiçbir şeyi ihlâl etmemesi için, farzlar, sünnetler, helal ve haram konusunda âlim olmalıdır. Âlim değilse, âlim bir şeyhe yapışması, kaçınılmaz olur. Mürîdin, şeyhin onu koruması, ona Allah'ın emirlerini öğretmesi, onun hâllerini ve amellerini gözlemlemesi ve onda şerîata muhâlif bir şeyin olmasını engellemesi için, şeyhin hizmetinden uzak durmaması gerekir.¹⁶⁸⁶ Sühreverdi için de, mürşîdin mürîdi koruyup-kollaması önem arz etmektedir. Ona göre; mürîd, bir derdi için mürşîde danıştığı gibi, mürşîd de, o meselenin hallini Allah'a ulaştırır. Mürşîd için Allah katında uyku ve uyanıklık hâlinde açık tutulan bir özel konuşma kapısı vardır. Demek ki; mürşîd, mürîdin işlerinde kendi hevâsıyla tasarrufta bulunmaz. Çünkü mürîd onun yanında Allah'ın bir emânetidir. O, kendi ihtiyaçları, dinî ve dünyevî mühim işleri için Allah'tan yardım istediği gibi, mürîdi için de yardım ister.¹⁶⁸⁷ Kısaca; mürşîd, kişinin her türlü gelişiminde ona, prototip olmaktadır. Sahâbe de her türlü ilim ve edebini, en büyük mürşîd olan Allah Resûlü (s.)'nden alıyorlardı. Öyle ki; onların **“Allah Resûlü (s.) bize, helâda kaza-i hâcet yapmasına varıncaya kadar her şeyi öğretti.”**¹⁶⁸⁸ sözü, bu işin ehemmiyetini en iyi şekilde vurgulamaktadır.

Gerçekten kâmil seviyedeki bir yetiştirici, sâlikin her türlü manevî hastalıklarından arınması ve güzel ahlâkla bezenmesi için önemli bir fırsattır. Mürşîd olmadan da ilimde mesafe kat edilebilir; ama kibir, kin, hased gibi kalbî hastalıklardan arınmak, bu ilimlerle kolay değildir. Dolayısıyla bu manevî yolda yürümek için nefsin aldatması, dünyanın ziyneti, insan ve cin şeytanlarının şerrinden kurtulmak gereklidir ki; bu da çok meşakkatli ve zordur. Bunun için bu yolda bir rehber ihtiyâç vardır.¹⁶⁸⁹

Sûfilerin yaşadığı mistik tecrübede manevî rehber (şeyh), sûfinin kişi ötesi (transpersonal) boyutunun uyanışını kolaylaştıran bir işlev üstlenir. Rehberin buradaki rolü

beslememek, ölümü çok düşünerek şeytanı ümitsiz kılmak, imanın faydalarından uzak kalıp zarara düşerek şeytanı sevindirmemek, gerçekleştirilmesi gereken diğer faziletlerdendir. Sâlik, irfanın zirvesine çıkarken; şeytanı da def eder...” Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 51a-b.

¹⁶⁸⁵ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 48b-49a. Horasan'da şeyhinden izinsiz olarak halvete giren mürîde şeytanın tuzaklarıyla ilgili olayın detayları için *“Halvet ve Uzlet”* bölümüne bkz.

¹⁶⁸⁶ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 33a.

¹⁶⁸⁷ Sühreverdi, *Avârifü'l-Meârif*, c.I, s.53.

¹⁶⁸⁸ Müslüm, *Tahâret*, 57, 58; Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 4, had. no: 7; Tirmizî, *Tahâret*, 12, had. no: 24; Nesâî, *Tahâret*, 35, 36.

¹⁶⁸⁹ Abdülmecîd Sivâsî, *Mi'yâr-i Tarîk*, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Kol., kyt. no: 300/3, vr. 31b (Gündoğdu, *Abdülmecîd Sivâsî*, s.375)'den naklen.

arketip düzeyinde ve de insan kişiliğinin sınırları içerisinde. Mürşîd, mürîdin personal bölgeye geçmesine, orada keşfettiği boyutları kendi kişiliğinin ve hayatının dokusuna yerleştirmesine yardımcı olan bir kişidir. Bunu yaparken, manevî rehber kendinden önce arketip hazinesine seyahat etmiş kâşiflerin bıraktıkları haritaları kullanır. Fakat onların ayak izlerini körü körüne takip etmez. Yol göstericilerin transpersonal veya mistik boyutu keşfetmek isteyen arayıcılara vereceği şey, kolektif bilinçdışının topografisiyle ilgili bilgisi, keşfi, tecrübe ve sezgisine dayanan bir yardımdır. Çünkü analitik psikolojiye göre, mistik tecrübe arketiplerin tecrübesidir ve manevî rehber bunu, kapasitesi ölçüsünde, bütün boyutlarıyla yaşantıya dönüştürmüştür.¹⁶⁹⁰

Şeyhin mürîd üzerindeki fonksiyonu, halvette daha çok önem kazanmaktadır. Hâfî'ye göre; sâlik, halvete girip insanlardan uzak kalmaya niyet ettiğinde, bunu şeyhin huzurunda ve bizzat onun zâhir veya bâtın emriyle yapmalıdır. Şayet mürîdin şeyhiyle râbitası, sahîh olursa ve onun emir ve işaretlerine tam teslim olursa, onu rüyâsında görür. Şeyh, rüyâsında ona emir ve yasaklamalarda bulunur ve rüyâsını ta'bîr eder.¹⁶⁹¹

Sâlikîn, mürşîdinden azamî olarak istifade edebilmesi için, râbitasına dikkat etmesi gerekli görülmüştür. Şeyh Cüneyd (ö.297/909)'in de dediği gibi; halvet için gerekli olan sekiz şart¹⁶⁹², şeyhe kalb râbitası olmadan, mir'ât-ı kalb saflaşamaz. Hâfî, bunun tecrübe edildiğini ve Şeyh Cüneyd'in dediği gibi bulunduğunu belirtmektedir. Yani, Şeyh Cüneyd'in dediği gibi, Şayet mürîdlerin çoğu feyizden ve terakkîden kesilirsiyorsa; bunun sebebi, ancak, onların, teslimiyetle, iz'ânla, sâdık bir muhabbetle ve imtinânla şeyhlerine kalb râbitası yapmadıkları içindir. Bunun için şeyhler, mürîdin edebi hakkında şöyle demiştir: Mürîd, şeyhinin huzurunda, gassâl önündeki ölü gibi olmalıdır. Ölü hiç itiraz eder mi ki “filan uzvumu, filan uzvumdan önce yıka” diye? Ve hiç hareket ettirebilir mi ki uzuvlarını? Maslahatı neyse ona göre tasarrufta bulunabilir mi?¹⁶⁹³ Bu örnekte de ifade edildiği gibi, mürîdin şeyhi karşısında tam teslimiyet ve bağlılık içerisinde olması onun edebinin bir gereğidir. Sühreverdî de, mürşîde yapılan itirazı, mürîdler için öldürücü zehir gibi

¹⁶⁹⁰ O'kane, Atum, “*Manevî Rehberlik Sanatı*”, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, ed. J. Spielgeman, İlayet Han, Fernandez, İnsan Yay., İstanbul 1994, s. 63; Vaughan F., *Path Beyond Ego*, J. P. Tarcher Inc., Los Angeles 1980, s.82; Gürses, İbrahim, “Jugn'cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufî Öykülerin Değerlendirilmesi: Sîmurg Örneği”, *UÜİFD*, c.XVI, sayı: 1, 2007, s.88.

¹⁶⁹¹ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 48a-b. Mürşîdin, sâliklerin rüyâlarını tahlil ederek uyguladığı eğitim metoduyla ilgili yorumlara “Rüyâ/Vâkıa” başlığı altında yer verildiği için burada tekrara girmek istemiyoruz.

¹⁶⁹² Bu şartların Hâfî tarafından yapılan detaylı yorumları için “*Halvet ve Uzlet*” bölümüne bakınız.

¹⁶⁹³ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 44b-45a.

görmektedir. Ayrıca ona göre; mürşîdine bâtinen itiraz edip de kurtuluşa eren, yok denecek kadar azdır.¹⁶⁹⁴

Bir sâlikin şeyhine itirazı terk etmesi için, onun kâmil bir mürşîd olduğuna inanmasının çok önemli olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü şeyhinin tek otorite olduğuna inanan kişi, onun fazilet ve yüceliğini tanır ve ona karşı duyduğu sevgi ve saygıyla beraber bağlılığı da artar.

Teslimiyet, teslim olana kadar en zor şey olmasına rağmen, teslim olduktan sonra da en kolay şeydir. Çünkü ego benlikten önce kendinden vazgeçmek zorundadır. Bir kalbde ikisi bir arada yaşayamaz, ya ego yada benlik kalmalıdır. Ego bir kez teslimiyeti öğrenirse artık teslimiyet, yönetimi ele alır.¹⁶⁹⁵ Teslimiyet ve bağlılığını gerçekleştiren sâlik, mürşîdiyle aynîleşmeye başlayacaktır. Bu süreç, kişilerde engellenmesi gereken bazı hâllerin önüne geçmek için psikolojide çok kullanılan ve etkili olan bir yöntemdir. Aynîleşme, rûha sulh, âhenk, tatmin ve saâdet bahşeder. Bu basit bir taklit değildir. Zira olağan taklitler modalarda olduğu gibi çabucak söner. Oysa benimseme süre içinde devam ederek bir itiyâd biçimini alır. Hatta insanın şahsiyet kalıbını teşkil eder. Bunun yaratıcı muhayyile ile de ilgisi vardır. Bizi başkaları gibi hissetmeğe, görmeğe, düşünmeğe ve felaketlerde bile onlarla yan yana yürümeye sevk eder.¹⁶⁹⁶

Özetleyecek olursak; şeyhine karşı büyük bir muhabbet ve teslimiyetle râbita yapan bir sâlikin, ondan istifadesi de oldukça büyük olmaktadır. Sâlikin şeyhine karşı duyduğu bu sevgi ve bağlılık, aynîleşme ve özdeşleşmeyi de beraberinde getirmektedir. Aynîleşen sâlik, şeyhinin model alacak ve birçok konuda ona benzeyecektir. Ayrıca şeyhin sahip olduğu manevî miras ve tecrübe de bu kanalla mürîde aktarılmaktadır.

Hâfî'ye göre; şeyhin sâlikler üzerindeki koruyuculuk yetkisi, ona, silsilevî bir tarzda ulaşmaktadır. Şeyhe kendi şeyhinden, o şeyh de şeyhinden... Bu şekilde zincirleme olarak, Allah Resûlü (s.)'ne kadar giden bir mütabaat zinciri söz konusudur. Bu sebepten şeytan, sâlikin vâkıalarında, Allah Resûlü'nün sûretine giremediği gibi şeyhin de sûretine giremez. Yoksa şeytan, çok farklı sûretlerde sâlikin rüyâlarında görünerek onu kandırabilmektedir.¹⁶⁹⁷

¹⁶⁹⁴ Sühreverdî'ye göre; mürîd, mürşîdinin kendisine müşkil ve anlaşılmaz gelen bütün işlerinde, Hz. Mûsâ (a.s.) ile Hz. Hızır (a.s.) arasında geçek kıssayı misâl almalı; o da, mürşîdinden meydana gelen ve iç yüzünü anlayamadığı müşkil meselelerde, mürşîdinin o işi, onun doğruluğunu gösteren bir delil ve ilme göre yaptığını bilmesi gerekir. Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.I s. 53. Mürîdin şeyhine karşı yerine getirmesi gereken edeblerle ilgili bilgi için ayrıca bkz. Muhammed Nûrî Şemsüddîn, *Miftâhu'l-Kulûb*, ss. 43-45, 49-50.

¹⁶⁹⁵ Vaughan-Lee, *Çağrı ve Yankı*, s. 154.

¹⁶⁹⁶ Gündüz, "Tasavvufî Bir Kavram Olarak Rabîta", *Tasavvuf*, sy. 19, ss. 47-48.

¹⁶⁹⁷ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 49b- 50a.

Ama sakınanlara, Allah’a sığınanlara, muhlislere ve Allah ile muamelelerinde sâdık olanlara, Allah, bu sûretleri bildirir. Şeyhleri vasıtasıyla onları uyarır. İster yanında olsun ister olmasın, kalbin râbitası tamam olduktan sonra, şeyh onlara şeytanın ne şekilde geldiğini, hangi yönden azdırdığını ve şerri nasıl hayır sûretinde gösterdiğini öğretir.¹⁶⁹⁸

Mürîdin gördüğü rüyâlar, onun manevî eğitiminde, şeyhe önemli miktarda veriler sunmaktadır. Bunun için Hâfî’ye göre; mürîd, yakaza veya uykuyla yakaza arasındaki vâkılarında gördükleriyle ilgili her şeyi şeyhine anlatmalıdır.¹⁶⁹⁹ Rüyâ konusunda önemli psikolojik tahliller yapmış olan Psikanalist Jung (1875-1961), rüyânın ilham verici unsurlara delalet ettiği görüşünü savunmuştur. Ona göre; rüyâlar şuurlu altının kendini sembolizm ve diğer teknikler altında belirtmesi hususunda bir çabasıdır. Hatta daha uzaklara gitmek suretiyle rüyâların kolektif şuurlu altını canlandırdıklarını ve buna göre kâinât sırrını taşıdıklarını ifade etmiştir. Jung’a göre, bir rüyânın doğru olarak tahlîli, ona tekâbül eden şuurlu durumu çok iyi bilmekle mümkündür. Şuurlu veriler bilinmezse rüyâyı gereğince tahlîl etmek mümkün değildir.¹⁷⁰⁰ Şeyhler de mürîdlerin iç hâllerini ve durumlarını, onların rüyâlarını tahlîl etmek sûretiyle anlamaya ve yönlendirmeye çalışmaktadırlar. Mürîdlerinin rüyâ ve vâkıalarını yorumlamada en isabetli yorumları yapanlar, herhangi bir muabbir/rüyâ yorumcusu değil – eğer rüyâ yorumunda ilmi varsa- kendi şeyhleridir. Çünkü derin bir manevî tecrübe içerisinde olan mürîdlerin, şuurlu okumalarını, yine onun gibi tecrübeleri önceden yaşamış olan şeyhler bilecektir.

Kısaca her sanat dalında, pîri veya uzmanı, mensupları için bir râbita unsuru olarak takdîm edilip, “*onun gibi olmaları*” tavsiye edilirken, tabi’î olarak tasavvuf da, kendi istediği insanı yetiştirmek için, mürîdlerin süper egosuna, moral ve ruhsal benliğine, bir marangozu veya bir sarrâfî değil, kendince kâmil saydığı ideal bir modeli koyacaktır.¹⁷⁰¹

Yani adı, ister mürşîd olsun, isterse de şeyh, tasavvuf okulunda ve maneviyât yolunda rehbersiz hareket etmek oldukça amatörce ve riskli bir hareket olarak görülmektedir. Çünkü sâlik, bazen karşısına çıkan şeylerin hayır veya şer olup-olmadığını anlamada basîretsiz davranabilir. Bu durumda o, şeytanın her türlü aldatmasına karşı savunmasız ve çaresiz bir çocuk gibi olacaktır. Eğer o, kendisinin her türlü hâlini gözlemleyen ve kollayan müşfik bir şeyh veya mürşîde sahipse; bu şeyh, ona, şeytandan ve onun hilelerinden çıkış

¹⁶⁹⁸ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, vr. 50a. Hâfî’nin Nûrâbâd Zaviyesi’nde halvette iken şeytanın kendisine Hızır sûretinde görünmesiyle ilgili olayın detayları için “*Halvet*” bölümüne bakılabilir.

¹⁶⁹⁹ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, vr. 51b.

¹⁷⁰⁰ Gürol, *Carl Gustave Jung*, s. 66, 69, 85; Yüksel, *Türk İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüyâ*, ss. 83-84.

¹⁷⁰¹ Gündüz, “Tasavvufî Bir Kavram Olarak Rabîta”, *Tasavvuf*, sy. 19, s. 53.

yollarını birer birer gösterecektir. Şeyhin bu manevî koruyuculuğu, silsile yoluyla Hz. Peygamber (s.)’den manevî bir aktarımla gelmektedir. Ancak şeyhûhet makâmındaki kişi, o makâmın gerektirdiği donanımlara sahip değilse, Hz. Peygamber’den aktarılacak tevârüs eden bu himmetten hissesini alamayacaktır. O zaman da, mürîdlerine faydadan çok zarar verecektir. Demek ki; şeyhin, seyr u sülûkte gerekliliği kadar, onun hakîkî bir mürşide ait özellikleri taşıyıp- taşımadığı da oldukça önemlidir.

g- Ubûdiyyete Engel Âfetler

1- Şirk

Şirk, en öz ifadesiyle; Allah’a, rubûbiyyetinde ortak koşmak, küfür, riyâ, nifak ve Allah’tan başkasına ibâdet etmek şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁷⁰² Şirk, dünya görüşü olarak, tanrıların çokluğunu kabul ederek mutlak inkârı içeren ve birden çok tanrılara tapan bir inanç biçimidir.¹⁷⁰³

Hâfî’ye göre, nasslarda yasaklanmış olan şirk, sadece taşlardan ve ağaçlardan şekil vererek putlar yapan; onları ‘Lât’, ‘Menat’¹⁷⁰⁴, ‘Uzzâ’, ‘Hubel’, ‘Veddâ’, ‘Suvâ’a’, ‘Yegûse’, ‘Yeûka’ diye isimlendiren ve onları ilâhlar edinen müşrikler için nâzil olmamıştır. İmanî ve itikadî olarak bu tür fiilî şirk koşmanın, bâtıl olduğuna, bir söz söylenemez. Ancak bununla birlikte, kişinin, imanından, sıfatından ve fiillerinden nefyetmesi gereken başka türlü şirkler de söz konusudur. Bu durumda, “*Bir insanın, putlardan ilâhlara inanmadığı halde, imanında, sıfatlarında ve fiillerinde şirk koşması nasıl olur?*” şeklinde bir soru akla gelebilir. Hâfî, bu muhtemel soruya, âyet ve hadîslerde şirk koşmayı yasaklayan ifâdelerin çoğunluğunun, mutlak ve genel bir tarzda geldiğini, yani belli bir şirk türünü ifade etmediğini söyleyerek cevap vermektedir. Ancak onlardan sadece bir kısmı hususî anlam ifade etmektedir. Örneğin; putların şirkini, Hz. İsa (a.s.) ve annesiyle ilgili yapılan şirki, güneş, ay, cin v.s. gibi şirkleri nefyeden bir kısım ifâdeler, hususî bir mânâ taşır. Sonuçta; şirk yasağı, genel ve mutlaklıdır. Dolayısıyla, Kur’ân’da şirki yasaklayan ifadelerin çoğunluğu, bütün şeriklerin

¹⁷⁰² Cevherî, *Şihâh*, c.IV, s.1593; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 799; Zebîdî, *Tacü’l-Urûs*, c.XIII, ss.591-92.

¹⁷⁰³ Macit, Nadim, *Şirk ve Müşrik Toplum*, Damla Yay., Konya 1992, s. 18; Okumuş, Namık Kemal, “Kur’ân’a Göre Şirk”, *AÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1993, s.16.

¹⁷⁰⁴ Bu putun ismi, Hâfî’nin “*Muhimmât*” adlı eserinde (vr.51a), ‘Met’ şeklinde yazılmıştır. Bunun sehven bu şekilde yazıldığını düşünüldüğünden, ‘Menat’ şeklinde düzeltilmiştir.

yasaklanmasına dair bir hüccettir; şirklerden bir kısmının yasaklanmasına hâstır denilemez.¹⁷⁰⁵ Kısacası; şirk, kapsamı oldukça geniş bir kavramdır. Yani şirk deyince, sadece puta tapan müşriklerin eylemi anlaşılmaması gereklidir. Kişi, Allah ile arasına putların dışında da, tevhîde mâni engeller koyabilmektedir. Bunlar geçmişte, putlar, ay, güneş v.s. olabildiği gibi; bu gün de, mal ve mevkiler, putlaştırılıp ma'bûd konumuna getirilebilir.

İmam Fahreddin-i Razî'ye göre de; sadece putlara tapmak şirk değildir. Nefsin istekleri peşinde koşmak, Allah sevgisi yerine, bu dünya ve gelecek dünya sevgisini tercih etmek de şirktir. Eğer gönlünüzde Allah'tan başka herhangi bir şeye yer verirsiniz, o şeyi Allah'a şirk koşmuş olursunuz.¹⁷⁰⁶

Hâfî'ye göre, Hz. İsa (a.s)'yı, ölüyü diriltmesine, körleri ve alaca hastalarını iyileştirmesine rağmen, Allah'a şerîk, ma'bûd ve ilâh olarak görmek nasıl doğru bulunamazsa; insanlardan zâlimler, zenginler, zayıflar, kadılar, hâinler, âdiller, fâsıklar, ileri gelenler ve çiftçilerin ilâhlık ve ma'budluk yerine konulması da hiç uygun ve doğru bulunamaz.¹⁷⁰⁷ Demek ki; Hâfî'ye göre, şirkin gizli olanından da sakınmak gereklidir. Allah'ın dışında güvenilen her türlü otorite kişi, için bir şirke dönüşebilir. Birçok Müslüman, diliyle kelime-i tevhîdi ikrar etse de, kalbiyle bunu yalanlayabilmektedir. Örneğin; mutasavvıflarca, birinin idarecilerinden korkması, onun içindeki gizli bir ilâh olarak görülmüştür. Yine insanın başına gelen fayda ve zararları insanlardan bilmesi ve onlara güvenip sırtını dayaması, Allah'a karşı gösterdiği bir şirk olarak ifade edilmiştir. Yani insanın Allah dışında, güvenip ümit bağladığı ve korktuğu her şey onun için bir ma'bûd olabilmektedir.

Hâfî gibi bir çok sûfî, tevhîd kavramına ayrı bir derinlik kazandırarak, hayatlarının bütün alanlarından, şirki ve onu hatırlatan her şeyi uzak tutmaya çalışmışlardır. Örneğin Abdülkâdir-i Geylânî, zâhirde putların artık olmadığı ama gizlide çok olduğu konusunda, Hâfî ile paralel bir düşüncededir. Ona göre; kişiyi Hakk'tan başkalarıyla meşgul eden her şey birer puttur.¹⁷⁰⁸ Dihlevî (ö.1176/1762)'ye göre de; hastaların iyileşmek, fakirlerin zenginleşmek gibi ihtiyaçlarını Allah'tan başkasına arzetmeleri, onlardan yardım beklemeleri, isteklerinin

¹⁷⁰⁵ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 51a-b.

¹⁷⁰⁶ Surtî, Muhammed İbrahim. Hafız, *Kur'ân'da Şirk Kavramı*, ter. Ali Zengin, Akabe Yay., İstanbul 1985, s.33.

¹⁷⁰⁷ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 51b.

¹⁷⁰⁸ Geylânî, *Fütûhu'l-Gayb*, s.60 (40. Makale).

gerçekleşmesi beklentisiyle onlara adakta bulunmaları ve bereket umarak isimlerini anmaları da şirke mahal olan davranışlar kapsamındadır.¹⁷⁰⁹

İmanda ve itikatta şirk koşmanın çeşitli şekilleri mevcuttur. Hâfî, bu çok farklı şekillerdeki şirk türlerine girenleri, misâllerle detaylı olarak izah etmektedir. Meselâ:

- Putlardan ilâhlara inanır ve putlardan ve ateşlerden ma'bûdlara itikad eder.¹⁷¹⁰ Buna “*şirku't-takrîb*”¹⁷¹¹ de diyebiliriz. Çünkü müşrikler, putların kendilerini Allah’a yakınlaştırdığını düşünmekteydiler.
- Münâfıkların yeminleri gibi, diliyle inanır ama kalbiyle inkâr eder. Onların, dilleriyle söylediklerine bakılınca, Allah’ın vahdâniyyetine inandıkları zannedilir ama kalbleriyle Allah’tan başkasına inanırlar ve şirke girerler.¹⁷¹²
- Diliyle sarîh bir şekilde Allah’ın vahdâniyyetine iman eder ama kalbinde Allah’a karşı zayıf bir imanı vardır. Tevhîd inancı kalbine iyice yerleşmediği için şüpheleri çoğalır. Şekk (şüphe), şer’atte affedilmiş olmasına rağmen; tarîkatta affedilmezdir.¹⁷¹³
- Diliyle ve kalbiyle iman eder ve putları da reddeder. Ancak onun itikadı, felsefeci itikadıdır ve dehrî imanıdır.¹⁷¹⁴
- İnsanlara gösteriş (riyâ) için namaz kılar ve ibâdetleri göstererek yapar. Riyâ, gizli şirktir.¹⁷¹⁵ Diğer bir ifadeyle, “*şirku'l-ağrâz*” da denir. Bu şirk, insan için ruhsal bir problemdir.¹⁷¹⁶

¹⁷⁰⁹ Dihlevî’ye göre; Allah, bu yüzden Kur’ân’da; “*Yalnız Sana ibadet eder, yalnız Senden yardım isteriz.*” (Fâtîha, 1/5) denilmesini emretmiş ve şöyle buyurmuştur: “*Allah ile birlikte kimseye dua etmeyin (yalvarmayın)*” (Cin, 72/18). Bu âyette sözü edilen “dua”dan maksat, tefsir âlimlerinin dediği gibi; ibadet değil istiâne yani yardım istemektir. Çünkü “*Hayır! Yalnız O’na yalvarırsınız. O da dilerse duanıza sebep olan sıkıntıyı giderir...*” (En’âm, 6/41) âyeti onun bu şekilde anlaşılmasını gerektirmektedir. Dihlevî, *Hüccetu'l-Bâliğa*, c.I, s.229.

¹⁷¹⁰ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 52a.

¹⁷¹¹ Bkz. Okumuş, *Kur’ân’a Göre Şirk*, s.25.

¹⁷¹² Hâfî, *a.g.e.*, vr. 52a.

¹⁷¹³ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 52a.

¹⁷¹⁴ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 52a.

¹⁷¹⁵ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 52b. Hâfî’ye göre, İnsanlar istediği için yapılan amel şirk, onlar istediği için ameli terk etmek ise, riyâdır. Hâfî, *Reyhânu'l-Kulûb*, vr. 14b-15a. Hâfî, riyânın gizli şirk olduğu meselesine “İslâhu'l-Ahlâk” kitabında da yer verdiğini söylemektedir (Hâfî, *a.g.e.*, vr. 52b). Ancak maalesef onun bu eserine ulaşamamıştır.

¹⁷¹⁶ Okumuş, *Kur’ân’a Göre Şirk*, s.25.

- Muhtesibin¹⁷¹⁷ kırbacından korktuğu için, oruç tutar ve namaz kılar. Muhtesib ve onun kırbacı, bu şekilde namaz kılanın imanında, ma'bûduna karşı şirk olur.¹⁷¹⁸

- Zina, hırsızlık ve bunun gibi günahları, hadd-i zina ve el kesme cezalarından korktuğu için terk eder. Bu da onun kalbinde, imanında, tabiatında ve fıtratındaki mecâzî değil; gerçek gizli şirktir. Onun, bundan şerîatça, tarîkatça ve hakîkatça sakınması gerekir. Sakınmadığı takdirde kulluğu tamam olamaz.¹⁷¹⁹

- Şerîat ve tarîkatta ruhsata tabi olan bir davranış, hakîkat âlemlerinde olan birisi için gizli şirk kabul edilebilir. Örneğin; hakîkat âlemlerinde ve kulluğunun kemâlinde olan birisinin, Allah'a, ecir ve sevâbından dolayı ibâdet etmesi ve Allah'ın onu er-geç sorguya çekmemesi ve cehennem ateşinde cezalandırmaması için günahları terk etmesi, şüphesiz bir şekilde ibâdetinde daldığı bir şirktir. Oysaki bu durum, şerîat ve tarîkattaki birisi için mazur görülecek bir tutumdur.¹⁷²⁰

- Havâs tarîkinden olan insanlardan her kim, Allah'ı iyiliği için severse, o, kesinlikle şirk koşmuş olur. Çünkü böyle bir insan, zâlîme ancak Allah düşmanı olduğu için buğz eder; sâlihî de, ancak Allah dostu olduğu için sever. Yiyeceği ancak Allah'a taatinde ona kuvvet verdiği için sever. Ancak Allah için, Allah'ın emriyle ve izniyle yer, içer ve giyinir. Nebî ve velîyi de ancak Allah için, Allah'ın emriyle sever. Kendi ehlini ve çocuğunu da ancak Allah için, Allah'ın ona emrettiği kadar sever. Allah için ve yalnızca O emrettiği için, onların hizmetlerini görür ve işlerini yerine getirir. Geri kalan işlerini de bu şekilde yapar. Ancak

¹⁷¹⁷ Muhtesib: Eskiden polis memuruna veya belediye işlerine bakan memura verilen isim. Devellioğlu, *Osmalıca-Türkçe Ansiklopedik Lügât*, s.676.

¹⁷¹⁸ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 52b.

¹⁷¹⁹ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 52b.

¹⁷²⁰ Aynı eser, vr. 52b. Hâfî, kulların geneline, Allah ve peygamberinin nazar ve merhametiyle, cennet arzusu ve cehennem korkusuyla ibâdetde bulunmak hakkında, Allah'tan rûhsat ve sadaka verilmesinin işleri kolaylaştırdığını ifâde etmektedir. Yani umûmun böyle hareket etmesi rûhsattan dolayı mazur karşılanmaktadır. Ancak ruhsat verilmiş olsa da, bu durum, özünde reddedilen bir istek ve aslında yasak olan bir şirk olarak kalmaktan çıkmaz. Hâfî, bu durumu ifade etmek için bir kıyasta bulunur. Örneğin; bu durum, Allah Teâlâ'nın Ramazan Ayı'nda hastaya rûhsat vermesi gibidir. O hasta, ruhsatlı olsa da, Ramazan Orucu ona farz olmaktan çıkmaz. Eğer o, meşakkate katlanıp açlığa mecbur kalır ve oruç tutabilirse, farzı yerine getirmiş olur. Ama yemekten başkasına gücü yetmiyorsa, onun yeme-içmesine ruhsat verilmiştir. Bununla beraber muztarın dışındakiler için, oruçlu iken yemek, asıl haram olmaktan çıkmaz. Muztar olmayan için, yeme-içme câiz olmaz. Muztarın, yapamadığı ibâdetin, başka şekillerde de olsa, dengini yerine getirip özür beyân etmesi gerekir. Aynı şekilde bizim meselemizde de, o şirkin çeşitleri, reddedilen ve yasak olan bir matlûb olarak bâkîdir. Ancak şirkten ve şirk koşmaktan tecerrüd ve tenezzüh etmeyi isteyerek yapılan ibâdet, Allah içindir. Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr.57a-b.

Allah’la (billah), Allah’ta (fillah) ve Allah yolunda (fî sebilillah) oturur, kalkar ve soğuk bir su içer. Onun her yaptığı iş, Allah için değilse veya Allah için olan işini, Allah dışındaki için yapıyorsa, o, kesinlikle şirk koşturmuştur. O, ubûdiyyetinde müşriktir.¹⁷²¹

Yukarıdaki maddeleri genel bir değerlendirmeye tabi tutacak olursak; Hâfî’nin ilk maddede kaçınılmasını istediği şirk türü, herkesçe malum olan put ve ateşe tapmak şeklinde insanların oluşturduğu şirktir. Bu, açık bir şirk türü olup; inananlar bundan kesin bir şekilde men edilmiştir. Ona göre; şirk kapsamında değerlendirilecek diğer bir grup ise münâfıkların durumunda olanlardır. Bunlar, diliyle inandıklarını söylemelerine rağmen, kalbleriyle inkâr ederler. Bu ilk ikisi kadar ağır olmasa bile şirke düşen diğer bir grup ise; kalbine imanın tam yerleşmediği insanlardır. Şer’atta, bir kişinin kalbinde imâna dair şüphelerin olması mazur görülse de; tarîkatın esaslarında affedilmez bir olaydır. Hâfî’ye göre, kimileri de vardır ki; diliyle ve kalbiyle Allah’a inanmaktadır; ama felsefî ve dehrî anlayışın tahakkümüne girmiştir. Demek ki; imânı, felsefî yanılgılardan uzak tutmak, şirke düşmemek için atılan önemli bir adım olarak görülebilir. Zira bazı mü’minlerin, felsefenin akılda oluşturduğu şüphelerle, imânlarında zaafa düştikleri bilinen bir husustur. Hâfî’ye göre diğer bir şirk türü de, riyâdır. İnsanlara gösteriş için ibâdet yapmanın gizli şirk olduğu esasî hadîslerde de vurgulanmıştır. Örneğin; **“Riyânın en azı bile şirktir”**¹⁷²² hadîsi, mutasavvıfların bu konuda neden çok dikkatli davrandıklarını ispatlamaya yeterlidir. Muhâsibî (ö.243/867)’ye göre, riyânın arkasında, kişinin insanlardan bazı beklenti ve çıkarları söz konusudur.¹⁷²³ Halbuki onların, elindekine tamahkârlıkla, Allah’ın takdir ettiğinden fazlasına kavuşması mümkün değildir. Yaptığı ameli riyâ ile değil, ihlâsla yapsaydı yine mukadder olana kavuşurdu. Akıllı olan kimse, hiçbir fayda görmeyip dünya ve âhirette zararını göreceği şeye nasıl yönelebilir?! demektedir.¹⁷²⁴ Hâfî’ye göre; bir mü’minin başkasının zoruyla ve ondan korktuğu için ibâdet etmesi de şirk sayılan diğer bir husustur. Bu durum, Allah’ın cezalandırmasından korktuğu

¹⁷²¹ Hâfî, *a.g.e.*, vr.54a-b.

¹⁷²² Tirmizî, *Nüzûr*, 9; İbn Mâce, *Fiten*, 16. Bu hadîsin dışında riyânın şirk olduğunu ortaya koyan başka hadîsler de mevcuttur. Örneğin; Hz. Peygamber, bir rivâyetinde, **“Sizin için korktuklarınızın en korkuncu küçük şirktir.”** buyurur. Bunun üzerine **“Küçük şirk nedir?”** diye sorulduğunda Hz.Peygamber, **“Riyâ”** cevabını vererek şöyle devam eder: **“Allah kıyamet günü onlara: ‘Dünyada yanlarına gittiğiniz kişilerin yanına gidin! Yanlarında bir karşılık bulabilir misiniz?’ der.”** Tirmizî, *Nüzûr*, 9; İbn Mâce, *Fiten*, 19.

¹⁷²³ Muhâsibî, riyâyâ düşen insanların durumlarını, şu şekilde tasnif eder: Kimisi, halktan saygı görmek ister; kimisi, saygının yanısıra övgü ve adının etrafa yayılması ister; kimisi, şöret, övülme ve ziyaret edilmeyi arzular; kimisi de, hükümdar ve sultanların yanında arzularını tatmin etmek ister, yapmacık şهادette bulunur. Kimileri de, kendisine güvenilmesini ve bu güveni kötüye kullanıp mal ve hukuka tecavüz etmeyi arzular. Bu sonuncular, en kötü gruptur. Muhâsibî, *Riâyê*, ss. 231-232.

¹⁷²⁴ Muhâsibî, *a.g.e.*, s.224.

için ibadetlerini yerine getiren mü'minlerin durumundan çok farklıdır. Çünkü birisinde Allah'ı korkusu varken; diğerinde insanlardan korkmak söz konusudur. Bu ikisinin aynı şeyler olmadığı malumdur. Ancak yine de havâs için, ibâdetleri, Allah'ın cezasından çekindiği için yerine getirmiş olmak, uygun bir tutum değildir. Çünkü her ne kadar Allah'ın azâbından korkmak onurlu bir hâl sayılsa bile, Allah'ı, O'na olan korkusundan dolayı tevhîd edenle, cezâsından korkarak birleyen bir kabul edilmemiştir.¹⁷²⁵ Aynı şekilde, Allah'ı iyiliği için sevmek de, havâs zümresindeki birisi için şirktir. Havâs mertebesine gelmiş bir mü'minin her şeyi Allah merkezli olmalıdır. Yani yemek-içmekten, ailesi ve çocuklarıyla olan ilişkilere kadar her şeyini Allah'ın istekleri doğrultusunda düzenlemelidir.

Hâfî'ye göre, şirkten kurtulmanın yolları şöyledir: Şirken sakınan sâlik, Allah'a, Allah'la (billah), Allah'ta (fillah), Allah yolunda (fî sebîlillah), Allah'ın emriyle, Allah'ın izniyle ve Allah'ın ona imanı emrettiği şekliyle iman ve itikat etmelidir. Aynı şekilde meleklerle, kitaplara, resûllere, cennete, cehenneme ve o ikisinin içinde olanlara ancak emredildiği şekilde itikad ve iman eder. Benzer şekilde, Allah'tan havfı ve O'nu arzulaması/sevmesi de, Allah'ın ona emrettiği, işaret ettiği ve ondan istediği şekilde olmalıdır.¹⁷²⁶

Sâlikin, şirke düşmemesi için, bütün davranışlarında Allah yörüngeli hareket etmesi gerekmektedir. Öyle ki, onun, cenneti, ancak Allah için sevmesi, cehennemden ancak Allah için korkması, kendisini ve kendisine yararlı olanları da ancak Allah için ve Allah'ın ona emrettiği miktarda sevmesi lâzımdır. Eğer o, bu şekilde amel ederse, günahlardan bir şeye dokunmamak ve farzlardan bir şeyi terk etmemek şartıyla, Allah için hâlis bir kul olma durumuna gelir.¹⁷²⁷

Hâfî, ibâdeti, Allah'ın sevabını ummak ve O'nun azâbından korktuğu için yapmanın sadece şirk olmadığını; aynı zamanda o kişiyi küfre de yaklaştırabileceğini savunmaktadır. Ona göre, böyle bir davranışın şirk olması açıkça ortadır. Çünkü böyle bir ibâdet işlendiği zaman, ancak, cennet sevabı elde etmek veya cehennem azâbını def etmek için yapılmış olur. Yani o, taatinin tamamını, gerçekte cennet ve cehennem için yapar. Bu ise, hakîkî bir küfürdür. Onun için, cennet ve cehennem Allah Teâlâ dışında iki ma'bûd yerine geçmiş olur.

¹⁷²⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 54.

¹⁷²⁶ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 53b- 54a.

¹⁷²⁷ *Aynı eser*, vr.54b.

Bu durumda o, putlara ve ateşe tapanlar gibi olur.¹⁷²⁸ Gazâlî'ye göre de; cennet için amel eden, mide ve cinsî arzuları için çalışan bir köle gibi olup, sadece bunları doyuracak bir makâm için çalışmış olur. Cehennem korkusundan amel eden de, dayak korkusundan çalışan âsi bir köle gibidir. Bunların ikisinin de işleri tamamen Allah için değildir. Ona göre; beğenilen kul, yaptıklarını cennet ve cehennem için değil, Allah için yapan kuldur. Böyle bir kul, ibâdetlerini, Sevgilisi'nin emirlerine uymayı sevdiği için; günahlardan el çekmeyi, şehvetlerine karşı koymayı, Allah'a kulluk ve hizmet için yapar.¹⁷²⁹ Kısaca; Hâfî ile Gazâlî'nin, Allah'ın azâbından korkarak ve sevabını umarak ibâdet etme düşüncesini şirk olarak telakkî ettiklerini görmekteyiz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu anlayış havâs zümresine yöneliktir. Avâm, bu düşüncelerle Allah'a ibadet etme konusunda, ruhsata tabi oldukları için şirke düşmüş sayılmazlar.

Hâfî'ye göre; müslümanlar, namazlarında, farkında olmadan şirk ve küfre düşebilirler. Bunun için onların, namazların niyetlerine çok önem ve dikkat göstermeleri gerekir. Örneğin bir müslüman, namazın niyetinde “*Cennet ve cehennem için namaz kılıyorum*” derse; namazı bâtil olur ve küfre yaklaşmış olur. Eğer Allah için ve aynı zamanda da cennet ve cehennem için, namaza niyet ederse; o zaman da şirk koşmayı beyân etmiş olur. Eğer kalbinde namaza niyet eder ve kalbinde ve sırrında isteği ve himmeti tamamen Allah'ın ibâdeti ve O'nun sevabı olursa, yine kesinlikle şirk koşmuş olur.¹⁷³⁰

Bu ifadelerden de anlaşıldığına göre; bir müslümanın namaz v.s gibi ibâdetlerinde, Allah dışında bir mülâhazayı aklından geçirmesi, şirk ve küfür arasında farklı vahim neticelerin doğmasına sebep olmaktadır. Diğer bir deyişle; kişinin yerine getirdiği ibâdetlerinde, Allah dışında taşıdığı her türlü niyet, O (c.)'na karşı ortak koşmak anlamına gelmektedir. Kur'ân'da Allah, “**...Artık kim Rabbine âhirette kavuşacağını umuyorsa, makbul ve güzel işler işlesin ve sakın Rabbine ibadetinde hiç bir şeyi O'na ortak koşmasın.**”¹⁷³¹ âyetiyle, kulun ibâdetlerinde, Allah yanında hiçbir şeyi ortak kılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Hâfî'ye göre, ancak Allah için ve O'nun rızâsı istenerek kılındığı takdirde, namaz câiz olur. Çünkü Allah'ın rızâsı, O'nun bir sıfatıdır. Ancak Hâfî'ye göre aslında bu da

¹⁷²⁸ Aynı eser, vr.55a.

¹⁷²⁹ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s.670.

¹⁷³⁰ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr.55a-b.

¹⁷³¹ Kehf, 18/110.

ubûdiyyetin tamam olması için yeterli değildir. Çünkü Allah'ın sadece zâtı ibâdete müstehaktır. Bundan dolayı, namazda O'nun ne rızâsı, ne rahmeti ne rû'yetullahı ve ne de başka bir şeyi istenmemeli ve temennî edilmemelidir. Şayet onları temennî ederse, Allah için bir şirk temennî etmiş olur.¹⁷³²

Görüldüğü üzere Hâfî, ibâdet ve ubûdiyyetin yerine getirilmesi hususunda, bütün şirk unsurlarının aradan çıkartılarak, tam bir yönelişin elde edilmesini tavsiye etmektedir. Aynı zamanda o, kişinin ibâdetlerinde sadece Allah'ın zâtını arzulamasını doğru bulmaktadır. Çünkü ibâdete lâayık olan, sadece Allah'ın zâtıdır. Allah'ın rızâsı bile O'nun bir sıfatıdır. İbâdetlerde Allah'ın zâtı yerine sıfatlarına niyet etmek ise –havâs için- uygun bir davranış değildir.

Kulun, ubûdiyyet âlemindeki matlûbu, taatini Allah'a hâs kılan, hür bir kul olmaksı, Allah'ın, **“Oysa kendilerine, dini yalnız Allah'a hâlis kılıp O'nu birleyerek Allah'a kulluk etmeleri... emredilmişti...”**¹⁷³³ âyetinde de buyurulduğu gibi, ibâdetini, Allah'a mahsûs kılarak, yerine getirilmelidir. Halbuki kul, Allah'ın zâtı dışında temennîler içinde olduğu zaman, dinini şirkten kurtaramaz; Hanîf olamaz. Yani, ibâdetini ve Ma'bûdunu şirkten ve şirk koştırmaktan temizleyemez; tenzîh edemez. Allah, başka bir âyetinde ise: **“Ancak Allah'ın hâlis kulları bu cezanın dışındadır.”**¹⁷³⁴ şeklinde buyurmuştur. Buradaki 'hâlis kul'dan kasıt; ubûdiyyetlerini hâlis tutanlardır. Yine Allah: **“Hevâ ve hevesini tanrı edinen ve Allah'ın bir bilgiye göre saptırdığı...kimseyi gördün mü?...”**¹⁷³⁵ şeklinde buyurmuştur. Bu âyette, Allah Teâlâ, hevâsını kendisine tanrı edineni, inkâr vechiyle haber vermiştir. Çünkü o kişi, bir iş yapacağı zaman, hevâsının istek ve hoşlanmasına uygun olarak yapar. Bu durumda o, kesinlikle hevâsının istek ve sevgisini, kendisine ilâh ve ma'bûd edinmiş olur. Kim Allah'ı iyiliği için severse muhakkak ki, iyiliği sevmiş olur. Böylece o, iyiliğin âbidi olur ve sevgisi de tamamen iyilik için olmuş olur.¹⁷³⁶ Hevâ, İbn-i Arabî'nin tanımlamasına göre, bir tutku ve birdenbire ortaya çıkan bir sevgi yönelimidir. Bu açıdan Allah, insanları uyarmakta ve bu tutkunun onları farklı sevgi nesnelere yönelterek kendi yolundan alıkoyacağını haber vermektedir. Çünkü böyle bir sevgi eğilimi, insan üzerinde aklını başından alacak derecede

¹⁷³² Hâfî, *a.g.e.*, vr.55b.

¹⁷³³ Beyyine, 98/5.

¹⁷³⁴ Sâffât, 37/40, 74, 128, 160, 169.

¹⁷³⁵ Câsiye, 45/23.

¹⁷³⁶ Hâfî, *a.g.e.*, vr.56a-b.

etki yapar. Yani bu güçlü sevgi yöneliminin gerçekleşim sürecindeki nesnesi, Allah dışında ama Allah gibi algılanan şeylerdir. Nitekim bu nedenle Allah, insanı uyararak, onun, hevâsına kesinlikle uymamasını ister.¹⁷³⁷ Demek ki; bu iki sûfiye göre; hevâ, bu şekilde, insanın, Allah’a yöneltmesi gereken ilgi ve sevgisini bloke etmekte ve onun tevhîdine zarar vermektedir.

Sûfilerin yukarıda ele aldığı ibâdetteki niyet kaymaları ve hevânın ilâhlaştırılması meselesi, günümüzdeki “*gösterişçi dindarlık*” tabirini hatırlatmaktadır. Dışavurumsal bir hayat tarzı inşa eden ve ihlâsla sergilenen dindarlığın zıddı olan gösterişçi dindarlık, teşhirci dindarlığı, dindarlıkta gösteriş, ikiyeüzlülüğü, Hak rızâsı için yapılamayan ihlâssız işleri ve samimiyetsiz ibâdetleri ifade eder. Gösteriş, kulun Allah’a itaata karşı kulları irâde etmesi, Allah’a itaat ederken kullara yaranmasıdır. Gösterişte uğruna amelde bulunulan, ibâdet edilen Yaratıcı değil, insanlardır.¹⁷³⁸

Hâfî’ye göre, riyâ ile namaz kılan kişinin, insanlar tarafından görülmesi, hoşuna gideceği için, o kişi, ‘*insanlar için namaz kılan âbid*’ olur. Kim de ibâdetinde tamamen isteyerek, cennet ve cehennemi göz önünde bulundurursa, ‘*cennetin ve cehennemin âbidi*’ olur.¹⁷³⁹ Çünkü ona göre bu durum, cennet ve cehennemin bütünüyle ilâhlaştırılmasıdır. O kişi, gerçekte puta ve ateşe tapan gibidir, aralarında fark yoktur. Putlara tapanlarla, kullara, câriyelere, kadınlara, çocuklara, katırlara, eşeklere, köpeklere, parsılara, şahinlere v.s.’ye kul olanlar eşittir. Her ne kadar bu insanlar, sözleriyle, biz onlara ibâdet etmiyoruz; ancak sen öyle görüyorsun, deseler de; yaptıklarıyla, onlara ibâdet ederler. Sözlerinin inkâr ettiğini, fiilleri ispat etmektedir. Onlar, sözü fiiline uygun olmaktan uzaktır. Çünkü onlar, iç yüzünde, münâfık müşriktir. Allah, “***Şu kesindir ki, münâfıklar cehennemin en alt katındadırlar...***”¹⁷⁴⁰ buyurmuştur. Hâfî’ye göre; bütün bu anlatılanlar, onların şirk koşanlar mesâbesinde olduğunu göstermektedir.¹⁷⁴¹

¹⁷³⁷ İbnü’l-Arabî, *İlahî Aşk*, ter. Mahmut Kanık, İstanbul 1992, ss.74-77; Karaçoşkun, M. Doğan, “İbnü’l-Arabî’de İnsan Psikolojisine Yaklaşımlar ve Kişilik Çözümlemeleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, c.VII, sy. II, s. 90.

¹⁷³⁸ Okumuş, Ejder, “Gösterişçi Dindarlık”, *SBArd (Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi)*, Eylül 2006, sy. VIII, s.176.

¹⁷³⁹ Hâfî, *a.g.e.*, vr.56b.

¹⁷⁴⁰ Nisâ, 4/145.

¹⁷⁴¹ Hâfî, *a.g.e.*, vr.56b- 57a.

Konuyu özetleyecek olursak; şirk, sadece puta tapmak gibi sınırlı bir anlam taşımaz. Kur’ân’da şirk ile ilgili ifâdelerin çoğu, mutlak ve genel bir anlam taşımaktadır. Bundan dolayı, her türlü şirk, yasaklanmıştır. İnsanların bir kısmı, her ne kadar şirke girmediklerini söyleseler de, davranışları, onların şirkte olduğunu ispatlayabilir. Bu tür insanlar, hevâ ve heveslerini, kendilerine ma’bûd yaptıkları için şirke düşmüşlerdir. Bu bakımdan düşündüğümüzde; mal, para, kadın, makâm da, birer tutku hâline geldiğinde, kişi için birer ma’bûd hâline gelebilir. Öyleyse bir kulun şirke düşmemesi için, bütün davranışlarında Allah’ın zâtını hedef alması gerekmektedir. İbâdet ve taatte de, Allah’ın zâtı dışında, cennet sevgisi ve cehennem korkusu gibi herhangi bir matlûb taşımak, kişiyi şirke götürmektedir. Ancak, insanların geneli (avâm) buna güç yetiremediğinden, onlar, bu hâllerinden dolayı şirk içinde sayılmazlar. Ama onların ruhsatlı olması, bu tür şeylerin, asıl itibariyle, şirk olmadığı anlamına da gelmez. Havâsa gelince, onların bu konuda ruhsatı yoktur. Dolayısıyla, onlar, ibâdetlerinde, cennet sevgisi ve cehennem korkusu gibi, Allah’ın zâtı dışında bir matlûb taşırlarsa şirke düşerler.

2- Kibir

Sözlükte, büyüklenme, şeref ve üstünlük anlamlarına gelen kibir¹⁷⁴², tevâzuun karşıtı olarak, kişinin kendini üstün görmesi ve bu duyguyla başkalarını aşağılayıcı davranışlarda bulunması demektir.¹⁷⁴³

Kibrin hakîkatı; kendini başkalarından üstün görmek, iyi bilmek ve bundan da kalbin sevinç duymasıdır. Kişinin, kalbinde meydana gelen bu havaya, kibir denir. Kibrin de dereceleri vardır. Yani bir kısmı, diğerlerinden daha büyük ve şiddetlidir. Birinci derecede olanı, Allah’a karşı; ikinci derece, Hz. Peygamber (s.)’e karşı ve üçüncü derece kibir de kullara karşı gösterilen kibirdir. Bu çeşit kibir, ilk iki dereceden daha aşağı ise de, iki sebepten dolayı, bu da büyük bir günah sayılmıştır. Bu sebeplerden birincisi; büyüklük Allah’ın sıfatıdır. İkincisi ise; bir kişinin, başkasından doğruyu kabulüne engel olmasıdır.¹⁷⁴⁴

¹⁷⁴² Cevherî, *Sihâh*, c.II, s.801; Zebidî, *Tâcu’l-Urûs*, c.VII, s.431.

¹⁷⁴³ Tehânevî, *Keşşâf*, c.II, s.1237.

¹⁷⁴⁴ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, ss. 533-534.

Ahlâkın öldürücü sebeplerinin başında görülen kibir,¹⁷⁴⁵ ibâdetlerin teferruatına zarar veren diğer kötü huylara benzemediği söylenmiştir. Çünkü o, ibâdetin aslına zarar verir ve itikadları kökten sarsar.¹⁷⁴⁶

Hâfî'ye göre; bir kulun, ubûdiyyetinin kemâline ulaşabilmesi için, kendi zâtında ve sıfatında kibrin, büyükenmenin ve ceberûtun kokusunun bile kalmaması gerekmektedir. **“Sıddîklerin reislerinden çıkarılacak son (şey) riyâset sevgisidir.”**¹⁷⁴⁷ hadîsi, kulun kalbinde riyâset sevgisi varken, sıddîkler makâmına erişebileceğine gösteren bir işarettir. Riyâset sevgisi ise, kibir sevgisidir. Kesin olan şudur ki; sıddîk, kalbinden ve aklından riyâset sevgisini çıkarmadığı ve onu kerih görmediği müddetçe, ubûdiyyetin kemâline ulaşamaz. Çünkü bütün sevgiler, yücelik ve mertebeye az olsun veya çok olsun, rubûbiyyetin bir çeşidi ve ma'bûdiyyetten bir hisse arzulamaktır. Sıddîkin ubûdiyyeti, riyâset sevgisi ondan gitmeden tamam olmaz. Allah Teâlâ'nın şu sözü ona delâlet etmektedir: **“O âhiret evi, biz onu öyle kimselere veririz ki, yeryüzünde ne bir kibir, ne de bir fesad istemezler...”**¹⁷⁴⁸ Bu âyetle de ifâde edildiği üzere; Allah, âhiret sevabını, yeryüzünde kibirlenme (uluvv) istemeyenlere ait kılmıştır. Allah, burada, “*uluvven*” kelimesini nefiy yerinde nekre olarak zikretmektedir. Bunun için her türlü büyükenme, bütün cinsleriyle ve türleriyle tek tek ele alınmaktadır. Kimde kibir, fahr ve büyükenmeden bir esinti devam ederse; onun ubûdiyyeti tekemmül etmez. Bunların tamamı ölümden önce izâle edilirse, işte o zaman, o, kâmil bir abd olur ve ubûdiyyeti de tamam olur.¹⁷⁴⁹

Kibir hareketinin temelini, kendini beğenme ve büyüklük duygusu oluşturmaktadır. Kendini beğenen kimse, gerçek dışı ve aldatıcı bir kanaata saplanarak, kendisinde, başkalarında olmadığını sandığı fazilet ve üstünlüklerin varlığına inanır. Kendisini yüksek meziyetlere sahip kabul ettiğinden, yüksek mevkilere layık görür. Böyle bir kimse gerçekçi olamaz, sürekli olarak başkalarında nasıl bir imaj bıraktığını, onların kendisi hakkında neler düşündüğünü merak eder. Daima kendisini düşündürür ve hayata karşı ilgisiz kalır, bu durum

¹⁷⁴⁵ Gazâlî, *Minhâcü'l-Âbidîn*, Tercümân-ı Ahvâl Matbaası, ter. en-Nihani İlyas b. Abdillâh, İstanbul 1280, s.166; *Mîzânü'l-Ahlâk*, s.47.

¹⁷⁴⁶ Gazâlî, *Minhâcü'l-Âbidîn*, s.166.

¹⁷⁴⁷ Gazâlî de, bu söze eserinde yer verirken hadîs olup-olmadığı konusunda bir açıklama yapmamaktadır. O'na göre; baş olmanın (riyâset) şehvetini ancak sıddîkler kırabilir. Yoksa o şehveti tamamen söküp atmak ve onu bir daha hissetmemek beşerin kudretinin dışındadır. Ancak Allah ma'rifetinin lezzetinin galebe çaldığı durumda, riyâsetin lezzeti hissedilmez. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 102.

¹⁷⁴⁸ Kasas, 28/83.

¹⁷⁴⁹ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr.49a-b.

ise onu geliştirebilmekten alıkor. Üstünlük duygusuna kapılan kişi toplumdan hep almak ister. Bazen bu tutum, patolojik bir hal alır, megalomania denilen büyüklük cinneti, azamet hastalığı baş gösterir.¹⁷⁵⁰ Bu gibiler hastalık arttıkça ruhsal sağlıklarını iyice yitirirler. Bunlar herkesi küçük gördüklerinden dostları yoktur, toplum hayatına uyamaz ve sürekli bir huzursuzluk içerisinde yaşarlar. Büyüklük hastalığına yakalanmış kimseler, kendinde olmayan birçok meziyetlere sahip olduğuna inanır ya da sahip olduğu özellikleri aşırı olarak büyütüp mutlaklaştırır.¹⁷⁵¹ Bu şekilde kendini, olduğundan daha mükemmel gören birisinin, nefsinin zaafılarını görmesi ve acziyetini hissederek tam bir kulluk şuuru içerisinde olması pek imkân dâhilinde olamayacaktır. Demek ki; kibirlenmek, kişinin benliğini gerçek yönleriyle tanımasına ve ona gerektiği şekilde davranmasına engel olmaktadır. Bu durum da, onu, ubudiyeti adına oldukça olumsuz bir konuma düşürmektedir.

Hâfî'ye göre, rubûbiyyete karşı olan kibir, bir giysi giymekte bile kendini gösterebilir.¹⁷⁵² Şöyle ki; Kim yumuşak bir elbise giyse; giydiği o elbise, sert olanından daha çok hoşuna gider. Böylece yeni elbiseyi eskisine tercih eder. Bu durumda o, şer'an ruhsatı benimsemekle birlikte; tabî olarak mütekebbirdir. Mütekebbirlik ise, nassla, rubûbiyyete münazidir. Örneğin; bu mevzûdaki kudî bir hadîste de yer aldığı gibi; Allah, **"Azamet benim izârım (örtüm), kibriyâ ise ridâmıdır (bol dış elbise). Kim bu ikisinde benimle çekişirse onu ateşte yakarım."**¹⁷⁵³ buyurmuştur.¹⁷⁵⁴

Hâfî'ye göre şeytan, masiyetleri dikte ettirmekte âciz kaldığı zaman; taatleri emreder. Sonra da o kişinin amelini süsler ve onu ucub, gurur ve riyâyâ düşürür. Öyle ki; şeytanın o

¹⁷⁵⁰ Altıntaş, Hayrani, *İnsan ve Psikoloji*, Kültür Bakanlığı Yay, Ankara 1989, ss. 220-21. Ayrıca bkz. Çelik, *Dini Değerler Bağlamında Kişilik Gelişimi*, s.73.

¹⁷⁵¹ Hökelekli, Hayati, "Tevazu (Alçak Gönüllülük)", *DEM Dergi*, yıl: 1, sy: 2, s. 116.

¹⁷⁵² Bu konuyla ilgili olarak kaynaklarda yer alan, **"Allah, kıyamet günü, büyükenerek elbisesini sürüyenin yüzüne bakmayacaktır."** (Buharî, *Libas*, 1, 2, 5; *Fezâilu'l-Ashâb*, 5; Edeb 55; Müslim, *Libas* 42; Tirmizî, *Libas*, 8; Nesâî, *Zinet*, 102; Ebu Davud, *Libas*, 28) hadîsi, kişinin elbise giyme işinde bile kibire düşebileceğini ortaya koymaktadır. Ancak bir insanın elbisesinin yerde sürünmesi gibi giyinişle ilgili tarzı kibirden kaynaklanmayabilir. Örneğin, Hz. Ebu Bekr (r.a.): **"Ey Allah'ın Resulü! İzârım salık durumda, dikkat etmezsem sürünüyor"** diyerek, bu konudaki endişesini dile getirdiğinde, Hz. Peygamber: **"Sen, bunu kibirle yapanlardan değilsin!"** cevabını vererek, asıl haram olanın elbisenin salınması değil kibrin olduğunu vurgulamıştır. (Buharî, *Libas*, 1, 2, 5; *Fezâilu'l-Ashâb*, 5; Edeb 55; Müslim, *Libas* 45; Tirmizî, *Libas*, 8; Nesâî, *Zinet*, 102; Ebu Davud, *Libas*, 28)

¹⁷⁵³ Bu hadîs, bize Ebu Hureyre kanalıyla gelmektedir. Müslim, *Birr*, 136; Ebu Davud, *Libas*, 26; İbn Mâce, *Zühed*, 16; Bu kudî hadîsi, Ebû Tâlib Mekkî, (*Kûtu'l-Kulûb*, c.I, s.307), Sühreverdî (*Avârifü'l-Meârif*, c.I, s.128.), Gazâlî (*İhyâ*, c. I, s. 45; c.III, s.337; *Mîzânu'l-Ahlâk*, s. 48; *Minhâcü'l-Âbidîn*, s. 167) ve Cîlî (*İnsân-ı Kâmil*, s.73) eserlerinde zikretmektedir.

¹⁷⁵⁴ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr.48b- 49a. Hâfî, ayrıca, kibir, büyükenmek ve onun izâlesi konusunda **"Kitabu Islâhî'l-Ahlâk"** adlı bir kitapta, bu konuyu detaylı bir şekilde ele aldığı söylemektedir. Ancak maalesef bu esere ulaşmış değiliz.

hilesi, onu, günahlara, hatta açık bir şekilde küfre düşürünceye kadar artmaya devam eder.¹⁷⁵⁵ Bazen gördüğü bir vâkıa bile, sâlikin, ucba girmesine sebebiyet verebilir. Eğer sâlik, böyle bir ucba dûçâr olursa; şeytan onun arkasından gider ve onu ucub kapısından sokar. Onu aldatarak ve aklını başından alarak ayartır. Sonra onu kışkırtarak yoldan çıkartır. Nihayetinde ise, ibâdetleriyle ve taatleriyle esir alarak, ona, Allah katında en büyük değere sahip olduğu, düşüncesini verir.¹⁷⁵⁶ Bilindiği üzere, şeytanın cennetten kovulması, büyüklenerek Allah’a karşı gelmesiyle gerçekleşmişti. Allah, büyüklenerek Hz. Âdem’e secde etmeyen şeytana **“Söyle bakayım, Sana emrettiğim halde, secde etmene mani nedir?”** diye sorduğunda, İblis: **“Ben ondan daha üstünüm; çünkü Sen beni ateşten, onu ise bir çamur parçasından yarattın.”** cevâbını vererek, kibrini ortaya koymuştu. Bunun üzerine kendisine, **“Çabuk in oradan!”** buyurarak, **“Öyle orada kurulup da büyüklük taslamak senin haddin değildir.”**¹⁷⁵⁷ demişti. Bu âyet, Allah’a karşı tekebbür etmenin çok şiddetli bir cezâyı ve velîler sınıfından çıkartılarak, mel’ûnlar zümresine dâhil edilmeyi gerektirdiğini göstermektedir.¹⁷⁵⁸ Allah, bu emirle, onu, kibirine karşılık küçüklüğe ve hakarete mahkûm etmiştir.¹⁷⁵⁹ Bütün bunlardan sonra şeytan, insanoğlunun en büyük düşmanı olmuştur. Kendisini sefil bir hâle düşüren kibir batağına insanları da düşürmek için, giyimden rüyâyâ kadar her fırsatı değerlendirmektedir. Kibir, sadece şeytanın değil, insanın da cennete girmesi için önemli bir engeldir. Hz. Peygamber (s.), bu konuda **“Kalbinde zerre kadar kibir bulunan cennete giremeyecektir.”**¹⁷⁶⁰ buyurmuştur.

Görüldüğü üzere, kibir, duygu ve düşüncenin denge ve ölçüsünü bozmakta; eşyaya doğru bakmayı ve olayları doğru okumayı engellemektedir. Kibir, doğru olanla insanın arasında kesif bir perde gibi inmektedir. Gerçeğin kanıtları ortada olmasına rağmen, gizli bir manyetik benlik gücü, onun gerçekleri görmesine ve doğruya ulaşmasına engel olmaktadır. Dolayısıyla böyle bu psikolojideki bir insan, kendi eksik ve kusurlarını görmekte de başarılı olamayacaktır.

¹⁷⁵⁵ Hâfî, *a.g.e.*, vr.26b.

¹⁷⁵⁶ Aynı eser, vr.40a.

¹⁷⁵⁷ A’râf, 7/12-13.

¹⁷⁵⁸ Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn, *Tefsîr-i Kebîr, Mefâtihu’l-Gayb*, Akçağ Yay., ter. Komisyon, Ankara 1991, c.X, s.304.

¹⁷⁵⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c.IV, s.20.

¹⁷⁶⁰ Müslim, *İman*, 147; Ebû Dâvûd, *Libâs*, 26.

Hâfî'nin yukarıda yaptığı tespitler ışığında, diyebiliriz ki; kibir ve ucub, sâlikin ubûdiyyetinin önündeki en büyük engel ve âfetlerdendir. Sıddîkler mertebesine yükselenlerin bile, yüreğinden tamamen çıkardığı en son kötü haslet, kibre yol açan riyâset sevgisidir. Kişinin ubûdiyyetinde kemâle ulaşabilmesi için, kibir, ucub ve bunun gibi övünmeye sevkeden her türlü kötü huydan arınmış olması gerekir. Şeytan, Allah yolunda seyreden bir sâlike, günahları yaptırmakta âciz kaldığı zaman, kibir silahını devreye sokmaktadır. Bu tuzağa düşen sâlik, bunun bir hile olduğunu anlayamadığında; bu, onun maneviyât yolcuğunun sonu olabilmektedir. Hatta şeytan, bu konuda, fırsat bulmaya devam ettiğinde; küfre düşürünceye kadar onun peşini bırakmamaktadır.

3- Taatin Eksik Olması

Sözlükte, baş eğmek, emredileni yerine getirmek gibi anlamları vardır.¹⁷⁶¹ Hâfî, bu kelimeyi kulluğun bir gereği olan ibâdet etmek ve haramlardan kaçınmak anlamında kullanmaktadır. Diğer sûfîlerde de taatin, buna benzer anlama geldiğini görebiliriz.¹⁷⁶² Örneğin, Gazâlî'ye göre taât; Allah'ın farzlarını yerine getirmek, haramlarından kaçınmak ve Allah'ın hududlarında durmak demektir.¹⁷⁶³

Hâfî'ye göre; ubûdiyyetin önündeki en önemli engellerden birisi de; eksik ibâdet ve taattir. Çünkü bir kişi, farzları ve sünnetleri edâ etme ve mahzurlu ve haram olanlardan kaçınma konusunda, kâmil bir taate sahip olmadığı müddetçe, ubûdiyyetini tamamlamış olamaz. Ancak önemli bir özürle veya çetin bir zorlukla düzeninin bozulması durumu, bunun istisnâsını teşkil eder. Çünkü o zaman, şer'î ruhsata tabi olduğundan, onun, yerine getirmesi gereken ibâdetleri, ihlâl etmesinde bir sakınca yoktur.¹⁷⁶⁴

Eğer sâlik, özürsüz ve ruhsatı olmadan, taatini ihlâl edecek olursa; ubûdiyyetini ciddi bir düzensizliğe sokarak bozmuş olur. Çünkü farz kılınanlar ve haram edilenler Allah'ın emirleriyle ve nehiyleriyle gerçekleşmektedir. Bu sebepten, onun özürsüz ve ruhsatsız ihlâli,

¹⁷⁶¹ Zebidî, *Tâcu'l-Urûs*, c.XI, s.328; Firuzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, c.III, s.60.

¹⁷⁶² Örneğin bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s.113.

¹⁷⁶³ Gazâlî, *Mükâşefetü'l-Kulûb*, s.56.

¹⁷⁶⁴ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr.49b.

kesinlikle ve bilerek rubûbiyyete karşı çıkma ve kasten ilahî olanla mübâreze etmek demektir. Bu durumda sâlik, ubûdiyyetini, rubûbiyyet dâvâsından kurtaramaz.¹⁷⁶⁵

4- Seyr u Sülûkta En Büyük Düşman: Şeytan

Sâlikin, seyr u sülûk denilen manevî yolculukta, ilerlemesine mâni olacak en büyük düşmanı; şeytandır. Çünkü insanların olumsuz davranışlara güdülenmesinde, şeytan aktif olarak rol almaktadır. Kur’ân’a göre kişi, bu işi, insanın “*nefs*” isimli “*iç-benini*” olumsuz güdülenmelere yönlendirerek yapar.¹⁷⁶⁶ Şimdi, müellifimizin, şeytanın düşmanlığını anlatan âyetlere getirdiği yorumlara değinelim.

Hâfî, şeytanlar ve onların reîsi iblisin, sâlikin, adâvette çok aşırı gitmiş düşmanları olduğunu belirttikten¹⁷⁶⁷ sonra şu âyetleri nakletmektedir: **“*Haberiniz olsun ki şeytan size düşmandır, siz de onu düşman tutun...*”**¹⁷⁶⁸ ve **“*Ey Âdem oğulları, şeytan, ana babanızı, çirkin yerlerini onlara göstermek için, elbiselerini soyarak cennetten çıkardığı gibi, sizi de (şasırtıp) belaya düşürmesin! Çünkü o ve kabilesi, sizin onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler. Biz şeytanları, inanmayanların dostları yaptık*”**¹⁷⁶⁹ Kur’ân’da Allah, yukarıdaki âyetlerde de olduğu gibi, şeytanın tuzaklarının neler olduğunu bildirmiş ve mü’minleri bunlara aldanmaktan sakındırmıştır. Allah, şeytanın apaçık bir düşma olduğunu bildirdikten sonra, ona uyulmaması gerektiğini, çünkü onun insanı aldatıp doğru yoldan çıkararak, sonunda pişmanlık ve hüsrana sürükleyip yüzüstü bırakacağını ifade etmektedir.

Şeytan, değişik sûretlerde ortaya çıkarak, sâliki kandırabilmektedir. Örneğin, kendisini, hileyle, onun Rabbi ve peygamberi olduğunu veya Allah’ın meleklerinden bir melek olduğunu göstererek ona bazı isteklerini telkîn edebilir.¹⁷⁷⁰ Gazâlî’ye göre, hâtıra gelen

¹⁷⁶⁵ Hâfî, *a.g.e.*, vr.49b- 50a.

¹⁷⁶⁶ Karaçoşkun, M. Doğan, “Kur’ân Bağlamında Olumsuz Davranışlara Psikolojik Yaklaşımlar”, *CÜİFD*, Haziran 2005, c.IX/1, s.93. Şeytanın insana nasıl iliştiğiyle ilgili örnek âyetler için bkz. A’raf, 7/200-201; Bakara, 2/268.

¹⁷⁶⁷ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 26b. Hâfî, şeytanın tuzak ve hilelerinden korunma hususunda **“*Kitabu Tavizi’l-İnsani an Mekidi’s-Şeytan*”** (*Şeytanın Tuzağından Korunma kitabında*) adlı bir eser telif ettiğini söylemektedir. Ancak, bu eserin günümüze kadar ulaştığına dair bir bilgiye ulaşamadık. Ancak **“*Mühimmâtü’l-Vâsılîn*”** adlı eserinde de, bu konuda önemli bilgiler vermektedir. Aynı yer.

¹⁷⁶⁸ Fâtır, 35/6.

¹⁷⁶⁹ A’raf, 7/27.

¹⁷⁷⁰ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 26b.

hayırlı bir düşüncenin şeytanın bir taktiği olup-olmadığının anlaşılması için önce nefse bakılır. Eğer nefis, bu düşünce ortaya çıktığı anda sevinçle hemen onu yapmak istiyor ve sonunu hiç düşünmüyorsa şeytandandır. Yoksa nefis isteksiz ve korkulu ve sonunu düşünme yoluna gidiyorsa Allah'tan veya meleklerdendir.¹⁷⁷¹ Yani şeytan, inanan bir bireye açık olarak günahı telkîn edemediği zaman, bu şekilde hileli yöntemlere başvurmaktadır. Ancak bilinçli birisi için, içine doğan düşüncenin, nefsten dolayısıyla şeytandan mı yoksa Allah'tan ve meleklerinden mi olduğunu ayırt etmesi, Allah'ı inayetiyle çok zor olmamaktadır.

Hâfî, şeytanın, Allah'ın secde emrine karşı gelmesiyle beraber başlayan ve Hz. Âdem (a.s.)'le olan mücâdelesine değinen ayetleri¹⁷⁷² naklettikten sonra, şeytanın, cennette Allah'ın yakınında iken yaptığı kötülüğü hatırlatarak, sâliklerini uyarmaktadır.¹⁷⁷³

O'na göre, peygamberler bile, şeytanın müdahalelerine maruz kalabilirler. Şu âyet, bunu ortaya koymaktadır: **“Biz senden evvel ne bir resûl ne bir nebî göndermedik ki bir temenni kurduğu vakit şeytan onun arzularına bir (şey) atmış olmasın...”**¹⁷⁷⁴¹⁷⁷⁵ Hâfî, şeytanın hilelerini anlattığı yerde, Hz. Peygamber (s.)'in zamanında yaşanan **“Garânîk Hâdisesi”**¹⁷⁷⁶ hakkında da açıklamalarda bulunur. Buna göre; Resûlullah (s.) sabah

¹⁷⁷¹ Gazâlî, *Minhâcü'l-Âbidîn*, s.131.

¹⁷⁷² Bu âyetler şunlardır: *“Baksana, dedi, şu kendisine ikrâm edip benden üstün tuttuğuna! Yemin ederim ki eğer beni kıyamet gününe kadar ertelersen, ben onun zürriyetini –çok azı hariç- mutlaka kumandam altına alırım.”* (İsrâ, 17/62), Bu âyetle şeytanın insan karşısındaki amansız düşmanlığını vurgulayan Hâfî, daha sonra şeytanı, azılı düşman haline getiren süreci, farklı sûrelerden ilgili âyetleri bir araya getirerek nakleder: *“...Bunun üzerine meleklerin hepsi topluca secde ettiler yalnız iblis kibirlenmek istedi ve kâfirlerden oldu. Ey İblis! buyurdu, o benim iki elimle yarattığıma secde etmene ne engel oldu sana? Kibirlenmek mi istedin, yoksa yücelerden mi bulunuyorsun? dedi ki: “Ben ondan hayırlıyım, beni ateşten yarattın, onu ise bir çamurdan yarattın.”* (Sâd, 38/73-76), *“Öyle ise, dedi, beni azdırmama karşılık yemin ederim ki ben de onları saptırmak için muhakkak senin doğru yolunun üzerinde oturacağım.”* (A'râf, 7/16), *“Öyle ise, dedi, izzetine yemin ederim ki ben onların hepsini mutlaka azdırırım!”* (Sâd, 38/82), *“Derken şeytan, bunlara kendilerine örtülmüş olan çirkin yerlerini açmak için ikisine de vesvese verdi ve ‘Rabbiniz başka bir şey için değil, sırf melek olacağımız yahut ebedî kalıcılardan olacağınız için bu ağaçtan men etti.’ dedi.”* (A'râf, 7/20), *“Ve bir de onlara “Muhakkak ki ben sizin hayrınızı isteyenlerdenim” diye yemin etti.”* (A'râf, 7/21), *“Bu sûretle kandırarak ikisini de yöneltti...”* (A'râf, 7/22). Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 27a-b.

¹⁷⁷³ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 26b.

¹⁷⁷⁴ Hacc, 22/52.

¹⁷⁷⁵ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 27b.

¹⁷⁷⁶ İslâm literatüründe, **“garânîk”** kelimesi, Hz. Peygamber (s.)'in müşriklerin gönlünü İslâma ısındırmayı arzu ettirdiği bir sırada, şeytanın telkîniyle vahiylerle Allah kelâmı olmayan bazı sözler karıştırdığını ve daha sonra Cebrâîl'in ikazıyla bunlardan vaz geçtiğini iddia eden rivâyetler münâsebetiyle kullanılmış ve daha çok Necm Sûresiyle (53/19-20) Hac Sûresindeki (22/52-54) âyetlerin nâzil oluşuna ilişkin tartışmalara konu olmuştur. İbn İshak'a göre, Hz. Peygamber (s.) kendisine nâzil olan Necm Sûresini okumaya başlamış, yanında bulunan Müslüman-müşrik herkes O (s.)'nu dikkatle dinlemiş, fakat, **“Gördünüz mü Lât ve Uzzâ'yı”** (Necm, 53/19-20) meâlindeki âyet geldiğinde şeytan, **“Andolsun ki bizi Allah'a yaklaştırmaları için onlara tapıyoruz.”** şeklindeki bir cümleyi araya sokunca mü'minlerin bir kısmı tasdik etmiş, bir kısmı tasdik etmemiş. Şeytan ise, âyet diye kattığı ibareyi müşriklere öğretmiş ve onlar tarafından durmadan tekrar edilmesini sağlamış. Bu durum, Hz. Peygamber (s.)'i çok üzmüş;

namazında ‘Vennecmi izâ hevâ’ sûresini okurken, **“Siz de gördünüz değil mi Lât ve Uzza’yı? Üçüncü olarak da diğer Menât’ı (Siz bunların hiçbir gücünü, olağanüstü şeylerini gördünüz mü? Muhammed’in Rabbinin âyetlerini gördüğü gibi).”**¹⁷⁷⁷ âyetine geldiği zaman, şeytan şöyle der: **“İşte yüce garânîk! Onların (putların) şefaathlerinden umulur.”** Bunun üzerine kâfirler, Muhammed bizim ilâhlarımızı medhetti, derler. Daha sonra ise Allah **“Biz senden evvel ne bir resûl ne bir nebî göndermedik ki ...”**¹⁷⁷⁸ âyetini indirir.¹⁷⁷⁹ Hâfî, bu olayı değerlendirirken; kovulmayı irâde eden şeytanın yanında nebîlerin ve resûllerin hâli ve cesareti bu iken, Allah yolundaki evliyânın ve sâlik fertlerin hâli nasıldır? diyerek, şeytanla mücâdelenin ehemmiyetine vurgu yapmaktadır.¹⁷⁸⁰

Şeytan ve nefisle mücâdelede, her zaman kişisel gayret yeterli olmayacaktır. Hâfî, bunun için, şeytan ve nefis düşmanlarının kötülüklerine karşı, irfan erbâbından istimdâdda¹⁷⁸¹ bulunulabileceği görüşündedir.¹⁷⁸²

Şeytanın âfetlerinden birisi de; onun, sâliklere, ‘Allah’ın, onların taatlerine ihtiyacı olmadığı ve onların derecelerini yükselterek onlara lütufta bulunduğu’, düşüncesini vererek, aldatmasıdır. Böylece sâlik, Allah katında, taatin varlığıyla yokluğunu bir görür. Kendisinde Allah’ın fazlı, cömertliği ve keremi doğduğunda ve onun karşılığında taati ona süslü geldiğinde, farzları terk etmeyi helal görür; masiyetler işler ve haramlara girer. Sonuç olarak;

Cebrâil gelince söz konusu ibareyi ve onunla ilgili aldığı tepkiyi anlatmış. Cebrâil de, bu ibarenin sorumluluğunu taşımadığını belirterek Allah’tan getirmedikleri metinleri insanlara okuduğunu ifade etmiş. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.) korku ve telaşa kapılmış. Bu sırada O (s.)’nu teselli etmek için **“Biz Senden evvel ne bir resûl ne bir nebî göndermedik ki o, vahyedilenleri okuduğu zaman, şeytan okuduklarına bir şey karıştırmamış olsun. Ancak Allah şeytanın karıştırdıklarını iptal eder, kendi âyetlerini de sağlamlaştırır...”** (Hacc, 22/52). Ancak sahîh hadîsleri derleyen belli başlı kaynaklarda (Dârimî, Salat, 160; Buhârî, Tefsîru’l-Kur’ân, 53/4; Müslim, Mesâcid, 105), Hz. Peygamber (s.)’in, garânîk metnini âyet diye okuduğuna dair her hangi bir bilgi verilmez. Cerrahoğlu, İsmail, “Garânîk”, DÎA, c.XIII, ss. 361-362.

¹⁷⁷⁷ Necm, 53/19-20.

¹⁷⁷⁸ Hacc, 22/52.

¹⁷⁷⁹ Nitekim başta Buhârî olmak üzere sahîh hadîs kaynaklarında, Hz. Peygamber’in Necm sûresini okumasının ardından müşriklerin müslümanlarla birlikte secdeye kapandığı rivâyet edilmiştir (Buhârî, Tefsîrü’l-Kur’ân, 53/4; Müslim, Mesâcid, 105).

¹⁷⁸⁰ Hâfî, a.g.e., vr.27b-28a.

¹⁷⁸¹ İstimdâd: Medet ve yardım isteme anlamlarına gelmektedir. Tasavvufta ise, tarîkat ehlinin, şeyhlerden ve ölü velîlerin rûhlarından yardım istemeleri mânâsına kullanılmaktadır. Yardıma ihtiyacı olan mürîd, **“Meded yâ şeyh”** gibi benzeri nidâlarda bulunur. Allah, dilerse bu yardım talebini, şeyhe iletir. Şeyh de, bu mürîdine yardımın ulaşması için, Allah’a dua eder. Allah, bu duayı kabul ettiği zaman, darda kalan kişiye ulaştırır. Aslında yardım eden ve darda kalmaktan kurtaran, Allah’tır; şeyh değildir. Şeyh kurtardı, diyen şirke düşer. Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri*, s.148; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 279; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 323-324.

¹⁷⁸² Hâfî, *Âdâbun fi’s-Sülûk*, s.87b.

bunlar gibi, sâliklerin âfetlerinin çok olduğunu söyleyen Hâfî, bunlardan uzak durmanın gerekliliği üzerinde durur.¹⁷⁸³

Hâfî, yukarıdaki ifadelerinde, şeytanın en tehlikeli olan aldatma yollarından ve hilelerinden bazılarını anlatarak, mürîdlerini uyarmaktadır. Şeytanın, seyr u sülûkteki bir sâlike, zâhirî günahları yaptırması oldukça güç olmaktadır. Bu yüzden, şeytanın sâliki yoldan çıkarma planları daha sinsi ve tehlikeli olmaktadır. Özellikle bu manevî yolculuğunda belli bir mertebeye ulaşmış sâlik, şeytanı karşısında bir melek veya bir peygamber sûretinde görebilir. Onun, bu duruma karşı uyanık ve dikkatli olması gerekmektedir. Ayrıca o, şeytanın girebileceği, ucub, kibir, riyâ gibi hiçbir açık kapı bırakmaması gerekmektedir. Şeytanın amansız hile ve tuzaklarına karşı, velîlerden istimdâd talep etmek ise; sâlike, bu konuda önemli bir destektir.

5- Fesâhat, Vaaz, Şiir ve Seci’li Hutbe’nin Âfetleri

Fesâhat sözlükte, açık seçik olma, havanın açık ve berrak olması, sütün yüzünü kaplayan köpükten arınıp saf ve temiz olması mânâlarına gelir. Bundan hareketle sözün kusurlarından arınmış olmasına fesâhat, böyle söze veya onu söyleyene fasîh denir.¹⁷⁸⁴ Hakkın ifade edilmesinde fasîh konuşmanın önemi inkâr edilemez. Ayrıca insanların ilmî ve kültürel seviyesini yükseltmesinde vaaz ve hitabetin büyük bir önemi vardır. Ancak halka konuşma yapma ve vaaz verme konusunda bazı sûfîlerin oldukça ihtiyatlı davrandığı görülmektedir. Örneğin; Serî es-Sakatî’ye vaaz etmesi için, halk ricacı olduğu zaman, “*Yâ Rab! Bana ihtiyaçları kalmayacak kadar halka ilim ihsân eyle, zira halkın bana başvurmalarını arzu etmiyorum.*”¹⁷⁸⁵ şeklinde dua ettiği nakledilir.

Hâfî’ye göre; sâlikin âfetlerinden bir kısmı da fasîh ve çok konuşmakla alakalıdır. Sâliklerin, bu âfetleri bilmesi ve bunlardan sakınmaları gerekir. Çünkü bu tür âfetler, onları Allah’ın tarîkenden uzaklaştıracak bir takım özellikler taşımaktadır.¹⁷⁸⁶ Ona göre konuşmanın yol açtığı âfetler şunlardır: *Fesâhat, vaaz verme huyu, şiir ve seci’li (kafiyeli) hutbe okumak.*

¹⁷⁸³ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr.41a-b.

¹⁷⁸⁴ Cevherî, *Sihâh*, c.IV, ss. 154-155; Çuhadar, Mustafa, “Fesahat”, *DİA*, c.XII, s.423.

¹⁷⁸⁵ Kelâbâzî, *Taarruf*, s.111.

¹⁷⁸⁶ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 63a.

Tâliblerin geneli, bu işleri yapmaya başladıkları zaman; çok konuşmaktan dolayı hak yoldan uzaklaşırlar. Bazen de bu işlere giriştiklerinden dolayı, bir miktar da saçmalarlar.¹⁷⁸⁷

Hâfî, bir ârife, kalbin devâsının ne olduğu sorulduğunda; onun, “*az görüşmektir*” karşılığını verdiğini nakleder. Hakkıyla konuşan vâizlerden birisine ise, “*ne niyetle bu halka vaaz ve nasihat edeceğiz?*” diye sorduğunda; o ârif, “*ben masiyete niyet etmeyi uygun bulmam*”, şeklinde bir cevap verir. Bu sebepten, zararlı sözler, kalbde meydana gelen parlaklığı gidermektedir.¹⁷⁸⁸

Ancak hemen başta ifade edelim ki, Hâfî’nin karşı olduğu ve eleştirdiği husus; hutbe ve vaazın kendisi değil; bunları icrâ ederken, edebî sanatlara girişen, çok söz söyleyen, işin özünü kaybeden ve maneviyât yolundan çıkan sâliklerin durumudur. Yani seyr u sülûkte kâmil duruma gelmemiş sâlikler, güzel ve hikmetli sözler söylemekten ve çok konuşmaktan hoşlanmaya başladığı andan itibaren, şeytanın hilelerine açık bir duruma gelmektedirler. Bu da onlar için, bazı âfetleri beraberinde getirmektedir.

Hâfî’ye göre sâlikin fesâhat yeteneğinin olmasının veya olmamasının farklı âfetleri söz konusu olabilir. Eğer onun, fesâhat yeteneği yoksa çok konuşmakla uğraştığı için hak yoldan kopar; uzaklaşır. Çok konuşmaktan dolayı başka işlerle uğraşır. Şayet bir miktar fesâhat elde ederse, vaaz, medh ve seci’ ile insanları kınamaya ve hicvetmeye heveslenir. Bazen de şiir söyleme özelliği kazanır, sonra şâir olur. Kısaca, bilmelidir ki: Sûfiyyeden her kim, vaaz, nasihat vermek ve şiirle uğraşmışsa; o, tarîkten kopmuştur. Bunlar, el-Senâî (ö.525/1131), el-Mütenebbî (ö.354/965), el-Farmedî (ö.477/1084), Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö.258/871) gibileri de olsalar; sonuç böyledir.¹⁷⁸⁹

Hâfî, bu düşüncesine gelecek muhtemel bir itirazı da göz önünde bulundurmuştur. Örneğin; birisi derse ki: Biz, Gazâlî (ö.505/1111), İbâdî/Abbâdî (ö.547/1152), Yahyâ b. Muâz’dan diğerlerine varıncaya kadar, hatta Hasan-ı Basrî (ö.110/728) de dâhil olmak üzere, onlar gibi vâizlerin tarîkattaki üstünlüklerini biliyoruz. Bu durumda, onlar tarîkten kopanlardandır, nasıl denilebilir? Üstelik vaaz ve nasihat, peygamberlerin makâmıdır. Bu durumda, nasihat; tarîkattan alıkoyar; uzaklaştırır diye nasıl söylenebilir? şeklinde bir sâlde bulunduğunda, Hâfî, cevap olarak bazı hadîsler nakletmektedir. Meselâ; Nebî (s.)

¹⁷⁸⁷ Aynı yer.

¹⁷⁸⁸ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, vr. 47b.

¹⁷⁸⁹ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr.63a-b.

buyurmuştur ki: **“Kimin kelamı çok olursa, sürçmesi de çok olur. Kimin de sürçmesi çok olursa, onun günahı çok olur. Kimin de günahı çok olursa, Ateşe (cehenneme) daha layık olur.”**¹⁷⁹⁰ Bu konuyla ilgili onun naklettiği diğer bir hadîs ise şöyledir: **“Allah sizi kıl u kâlden, çok soru sormaktan ve malı boş yere harcamaktan nehyetmiştir.”**¹⁷⁹¹¹⁷⁹² Demek ki; çok konuşmak, Allah katındaki manevî derecesi ne olursa olsun, herkes için bir tehlikedir.

Hâfî, Gazâlî (ö. 505/1111), Yahya b. Muaz er-Râzî (ö.258/871), Hasan-ı Basrî (ö.110/728-29) ve onlar gibilerinin durumları hakkında da bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre; bu zâtlar, vaazla, nasihatle, tezyînu’l-kelâmla ve izhârü’l-fesâhatla meşgul olmasalardı, ulaştıklarının kat kat fevkine ulaşırlardı. Ancak onlarda, insanlara konuşmak ağır basınca, daha yüksek makâmlara terakkî etmekten uzaklaştılar. Zühhd, namaz, oruç gibi ibâdetlerini artırmalarına rağmen, bulundukları makâmlarda donup kaldılar.¹⁷⁹³ Yani Hâfî’ye göre, tasavvufta önemli makâma gelmiş insanlar da, vaaz u nasihatla uğraşmanın, olumsuz etkisinden paylarını almışlardır.

Ancak şunu da belirtelim ki; Hâfî, Yahya b. Muaz er-Râzî (ö. 258/871), Hasan-ı Basrî (ö.110/728-29) ve bunlar gibilerinin doğruluğunu, sıfatlarının yerinde olduğunu ve makâmlarının diğer yakîn sahiplerinden daha yüce olduğunu inkâr etmediğini ifâde etmektedir. Eğer onlar, çok söz söyleyerek ve hikmetler neşrederek tarîkten kesilmeselerdi ve zühhâd ve ubbâd makâmlarında kalmasalardı, sayılamayacak kadar çok yüksek makâmlara yükselirlerdi, demektir.¹⁷⁹⁴

Ama onlar için bu konuşma işi, makâmlardan daha önemlidir. Örneğin havf, recâ, aşk gibi hakîkate götüren tarîkat araçlarının ve vesilelerinin tamamı hakîkatteki yolda önemsizdir. O zaman akla şu soru gelmektedir: Bu durumda onların hakîkate vesilesi nasıldır? Hâfî, bu soruya şu şekilde cevap vermektedir: Vaaz ve nasihat, nebîlerin makâmıdır. Nebîlerin kuvvetleri, velîlerin kuvvetlerinin üstündedir. Allah, onları ancak, müjdeleyici ve

¹⁷⁹⁰ Taberânî (ö.360/971), Ebu Nuaym (ö.430/1039) ve Askerî, İbn Ömer’den merfû’ olarak rivâyet etmişlerdir. Senedi zayıftır. Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. II, s. 245.

¹⁷⁹¹ Buhârî, *Edebü’l-Müfred*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1989, 3. baskı, thk. M. Fuad Abdülbaki, c. I, s. 20, had. no: 16. “*Avârif*”te de bu konuyla ilgili Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)’nin şu sözü nakledilir: “*Biz, tasavvufu, kıl u kâl ile değil; açıklık, dünyayı terk ve nefsin sevîp alıştığı şeylerden alakayı keserek elde ettik.*” Sühreverdi, *Avârifü’l-Meârif*, c.I, ss. 28-29.

¹⁷⁹² Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr.63b-64a.

¹⁷⁹³ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr.64a.

¹⁷⁹⁴ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 66a.

uyarıcı olarak göndermiştir.¹⁷⁹⁵ Müjdeleme ve uyarma ise nasihatle olur. Allah nebîlere, evliyânın hilâfına, az olsun çok olsun, her şeyi, ancak kendilerine vahyedildiği şekilde, sözlerinde toplama kuvveti vermiştir. Bunun için vaaz ve nasihatın, mübtedilerin faydalanmasına yönelik yararlı ve sâlih bir amel olduğu inkâr edilemez. Ancak yine de, Hâfî'ye göre bu iş, Allah'ın tarîki için uygun değildir. Bu ancak, derlemeye güç yetirenlerin bir özelliğidir. Bu kişiler ise, nebîler ve *gâyetü'l-kusvâ*'ya ulaşmış velîlerdir.¹⁷⁹⁶ Örneğin; Cüneyd-i Bağdâdî de, Hâfî'nin bu düşüncesini destekler mahiyette, budelâdan¹⁷⁹⁷ otuz kişinin, “*halkı Yüce Allah'a davet etme ehliyetine sahipsin*” işaretini almadan nasihat etme faaliyetine girişmediğini söylemektedir.¹⁷⁹⁸

Mübtedîye gelince; onun, Allah'ın tarîkinde yürümesi uygundur. Şayet nasihat etmek,¹⁷⁹⁹ şiir veya fesâhat ortaya koymakla uğraşırsa; nasihat edenlerin genelinin ve hatiplerin ve şâirlerin umumunun inkıtâyâ uğradığı gibi inkıtâyâ uğrarlar. Nebîler için böyle bir sonuç mümkün değildir. Çünkü onlar, velîlerin hilâfına, günahtan ve çok sürçmekten korunmuştur.¹⁸⁰⁰

¹⁷⁹⁵ Fetih, 48/8.

¹⁷⁹⁶ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 64a-b.

¹⁷⁹⁷ Tasavvufta, velîler arasında, insanların işlerinde tasarruf için manevî olarak müsaade verilmiş kişilere verilen isimlerden birisidir. Bu terim kaynaklarda, “*abdâl*” olarak da geçmektedir. Allah, dünyanın cismânî düzenini sağlamaları için bazı insanların çeşitli görevler almasını dilediği gibi, kâinattaki manevî nizamın korunması için, bir takım felaketlerin önüne geçilmesi veya iyiliklerin ifâsı için, dostu (velîsi) olan kişilerden bazılarını görevlendirdiği gayb erenleri vardır. Bunların kendi arasında bir hiyerarşisi olduğu ve bu sıralamada, kutub, iki imam, dört evtâddan sonra yedi ebdâl geldiği söylenmektedir. Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 11. Bu konuda rivâyet edilen bir hadîs şöyledir; “*Abdallar, Şam'dadır ve Hz. İbrahim'in yolu üzerinde otuz kişidirler. İçlerinden birisi vefat edince, Allah, onun yerine bir başkasını geçirir. Onların son yirmisi İsa b. Meryem'in yolu üzerinedir. Ayrıca onları yirmisine Davud ailesinin mızmarları verilmiştir.*” Bkz. Hakîm Tirmîzî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Nevâdiru'l-Usûl fî Ma'rîfeti Ehâdisi'l-Rasûl*, thk. Mustafa Atâ, Beyrut 1992, c.I, s. 166; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebîbekr, *el-Haberu'd-Dâl*, c.II, s. 41 (el-Hâvî içinde), (Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadîslerdeki Dayanakları*, s.159)'dan naklen.

¹⁷⁹⁸ Kelâbâzî, *Taarruf*, s.111.

¹⁷⁹⁹ Aslında müellifimiz, nasihat vermeye/tezekküre temelden karşı değildir. Sadece, bu işin âfetlerine karşı müridlerini uyarak bunun belli bir olgunluk seviyesinden sonra yerine getirilmesi gereken bir vazife olduğunu ifade etmektedir. Hatta ona göre bu çok önemli bir iş olup tefekkürden bile üstündür. Çünkü tefekkür arayış; tezekkür ise (aradığını) bulmaktır. Sâlik, tefekkür menziline geçtikten sonra tezekkür menziline ulaşır. Yani tefekkürle (bir şeyi) elde etmeden tezekküre geçemez. Hâfî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, 16b-17a.

¹⁸⁰⁰ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr.64b.

Yine de geçmiş din ve irfân büyükleri, kalblerin hicâbdan ve nefslerin azâbtan kurtulması için, Hakk'ın rızâsı doğrultusunda söz söylemiş ve vaaz etmiştir. Bu nedenle etkili olmuşlardır.¹⁸⁰¹

Demek ki; hiç kimse, peygamberler hariç, çok konuşmaktan kaynaklanan sürçme ve günaha girmenin tehlikelerinden tam olarak arınmış değildir. Özellikle de mübtedî konumdaki sâliklerin halka konuşma yapma konusunda aceleci davranmaması gerekir. Çünkü onlar çok konuşmanın tehlikelerinden tam olarak uzak durmak için yeterince olgunlaşmış sayılmazlar. Ancak belli bir olgunluk seviyesine gelmiş irfan ehli kişiler, Allah rızâsı doğrultusunda yaptıkları konuşmalar ve vaazlarla, insanların kurtuluşu adına çok tesirli olmuşlardır.

Şiir ve şâirlere gelince; Hâfî, bu konuda, **“Şâirlere gelince onlara da azgınlara uyar”**¹⁸⁰² âyetini naklettikten sonra, Şâir Senâî (ö.525/1131)'nin şiirleri hakkında şu yorumları yapmaktadır: Arap ve acem şâirlerden ve sûfîlerin hâllerine yakın olan şâirlerden en güzel şiirler, Senâî'nin şiirleridir. Ancak onun şiirlerindeki sözlerinin çoğunda hezeyân, doğru yoldan sapma ve cehâlet vardır. Şayet Senâî, şiirlerin, beyitlerin ve kasidelerin tertibiyle uğraşmasaydı; bu tarîkte sülûk ile meşgul olurdu. Sonuçta da; şeyhlerin makâmlarından önemli makâmlara ulaşırdı. Ancak yine de, şiirlerindeki sözlerinden bir kısmı, onun, ehl-i sülûk olduğuna delalet eder.¹⁸⁰³

Gazâlî'ye göre, şiir, bir konuşma türüdür ve güzeli güzeldir, çirkini de çirkindir. Ancak bir insanının kendisini sadece şiire vermesi kötüdür. Çünkü Hz. Peygamber (s.) **“Yemin ederim ki; birinizin içinin irin ile dolması, şiirle dolmasından daha hayırlıdır.”**¹⁸⁰⁴ buyurmuştur. Ancak Gazâlî, Hz. Âişe'nin Allah Resûlü (s.)'ne okuduğu bir şiiri sevinçle

¹⁸⁰¹ Hâfî, *Menhecû'r-Reşâd*, vr. 17a.

¹⁸⁰² Suarâ, 26/ 224. Elmalılı Hamdi Yazır, bu âyetin tefsîrinde, şiirde esas olanın hüküm değil, yalnız nefsin duygularını, zevkini veya iğrenmesini gıcıklayacak olan duygular olduğunu söylemektedir. Onun için şâirler, eğri doğru, iyi kötü her konuya dalarlar, her vadiye otlar ve ifadede ne kadar şaşkınlık ve şiddetli arzuya dalarsa o kadar etkili olacağından her telden çalmak için, iyi kötü her vadiye sarhoş bir şekilde dolaşırlar. Bunların sözleri işlerini tutmaz ve işte bu iki özellikten dolayı da arkalarına çapkınlar ve sapkınlar düşer. Ancak şâirlerin bu gruba girmeyen istisnaları da vardır. Sözleri işlerine uygun olan bu şâirlerin şiirlerinin çoğu, Allah'ı birleme, hamd, şükür, anma ve kulluk gibi konuları içerir. Bunlar hiciv yapsalar da, mü'minlere yapılan zulmün öcünü almak, söylenen hicvi reddetmek için söylerler. Bu tür şâirlere Abdulah b. Revaha, Hasan b. Sabit, Ka'b b. Malik ve Ka'b b. Zühre gibi müslüman şâirler örnek gösterilebilir. Bunlar daha önce zikredilen şâirlerin kötü hâllerinden istisna olup, sâdiklardır; sapkın değildirler. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.VI, ss. 120-121.

¹⁸⁰³ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr.64b- 65a.

¹⁸⁰⁴ Buharî, *Edeb*, 92: Müslim, *Şiir*, 7- 9; İbn Mâce, *Edeb*, 42; Tirmizî, *Edeb*, 71: Darimî, *İstizan*, 69.

karşıladığına dair bir rivâyete de yer vermektedir.¹⁸⁰⁵ Demek ki; şiir, kötü ve faydasız amaçlarla söylendiği takdirde sakıncalı bir duruma gelmektedir.¹⁸⁰⁶ Ama halkın öğüt alması gibi güzel bir amaç için söylenirse, hikmet olarak kabul edilmektedir. Gazâlî'nin de ifade ettiği gibi, bizzat Allah Resûlü (s.), önünde birçok beyitlerin okunmasına engel olmamıştır.

Hâfî ile Gazâlî'nin şiir konusunda ortak olduğu husus, kişinin kendisini tamamen şiire vererek manevî tekâmülünü kesintiye uğratmasının yanlış olduğudur. Hâfî, Senâî'nin şiirlerinin her ne kadar onun ehl-i sülûk olduğunu gösterse de, onun bununla uğraşmasının önemli makâmlara gelmesine engel olduğu tespitinde bulunarak bu durumu ifade etmeye çalışmıştır.

Hâfî, hikmetli sözler söylemeyi istemekle ilgili, **“Kim kırk sabah Allah’a ihlâslı olursa, kalbinden lisânına hikmet pınarları akmaya başlar”**¹⁸⁰⁷ hadîsine dayanarak, hikmet pınarlarının dillere akmasını arzulamaya bir yasak konulmadığını belirtmektedir. Ona göre; Hz. Peygamber (s.), sadece ihlâsa teşvik olsun diye kırk sabahı zikretmiştir. Çünkü O (s.) da biliyor ki; insanlar dillerinden hikmet pınarlarının akmasını arzu ederler. Bunun için, onu, kırk sabah ihlâslı olma şartına bağlamıştır. İnsanlar, lisânlarından hikmet akması için kırk gün ihlâslı olmayı arzu ederler. Hâfî'ye göre iş, tam olarak sanıldığı gibi değildir; bir de asıl maksat vardır: O da ihlâstır. Çünkü kulu, ancak ihlâs, Allah'a ulaştırır. Allah Rasûlü (s.) insanları, lisânlarına hikmet pınarlarının akmasını istemeleri vasıtasıyla ihlâslı olmaya teşvik etmiştir.¹⁸⁰⁸ Münâvî, bu hadîsi, **“Kim kırk gün ibâdetini Allah’a ihlâslı yaparsa...”** şeklinde yorumlamıştır. Buradaki ihlâslı olmanın **“bedenin maddî pisliklerden temizlemek, zâhirî ve batınî duygularını, algılamaya ihtiyaç duyulmayan şeylerden uzak tutmak...”** olduğunu ifade etmektedir. Münâvî, kişinin manevî temizliğini sağlayacak daha pek çok tedbiri saydıktan sonra, **“kalbden lisâna hikmet çeşmelerinin akmasını”** izah sadedinde; manevî temizliği

¹⁸⁰⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c.III, ss.126-127.

¹⁸⁰⁶ Allah Resûlü (s.)'nin **“Şüphesiz ki bazı şiirler hikmettir.”** (Buharî, *Edeb*, 90; Tirmizî, *Edeb*, 69; İbn Mâce, *Edeb*, 41; Darimî, *İstizan*, 68) hadîsini bu duruma örnek gösterebiliriz.

¹⁸⁰⁷ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c.V, s.189; Münzirî, *et-Tergîb ve't-Terhîb*, c.I, s.56; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 200. Bu hadîs İbn-i Abbas (ö.68/687)'tan nakledilmiştir. Rezîn (ö. 680/1281) tahrir etmiştir. Hadîs **“Hilyetü'l-Evliyâ”**da Ebû Eyyûb el-Ensârî'den merfû olarak kaydedilmiştir (c.V, s.189); keza hadîsi **“Câmiu's- Sagîr”**de (s.510, had. no: 8361)'de de bulmaktayız (*Feyzu'l-Kadîr*, c.VI, s.43). Canan, *Hadîs Ansiklopedisi*, c. XVI, s. 18. Bu hadîsi Sühreverdî de **“Avârif”**te **“Halvet”** bölümünde kullanmaktadır (*Avârifü'l-Meârif*, c.I, s.109). Hâfî ise, Bu hadîsi, **“İhlâs”** konusunda ele almaktadır. Bunun için, bu hadîsin yorumu hakkında daha geniş bilgi almak isteyenler, çalışmamızın bu bölümüne bakabilirler.

¹⁸⁰⁸ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr.65a-b.

muhafaza ve mücâhedenin peşini bırakmamanın, kişiyi müşâhadeye ulaştıracağını söylemektedir.¹⁸⁰⁹

Hâfî, yukarıda geçen hadîs çerçevesinde hikmet pınarlarının dile dökülmesi ile ortaya çıkan faziletleri kabul etmektedir. Fakat ona saçma sözün ve hezeyanın karışmamasını şart koşmaktadır. Çünkü onlarda sayılamayacak kadar küfür, bid'at, fısk ve iğrenç sözler vardır.

Hâfî, kendi konumunu da bu mevzu açısından değerlendirmektedir. Çünkü kendisine gelebileceğini, tahmin ettiği muhtemel bir itirazı cevaplandırmaktadır. Şöyle ki; birisi, ona; Bu senin için de geçerlidir, çünkü sen de taşçı kalemiyle kitap yazmakla ve hikmetlerin icrâsıyla meşgul oluyorsun. Şayet bu iş, sûfinin, Allah'ın tarîkinde ilerlemesine engel ise, o zaman, ağızdaki lisânla kalemin lisânı arasında bir fark olmaz, diyebilir. Hâfî, bu itiraza karşı: Elbette biz diyoruz ki; kalemin lisânıyla, ağzın lisânı arasında fark yoktur. Aynı şekilde, Allah'ın tevfiğiyle yüce makâmlardan bildirdiğimiz üzere, benimle ve benim dışındakiler arasında insanlık, inkıtânın cevâzı ve var oluşu meselesinde fark yoktur, cevabını vermektedir.¹⁸¹⁰ Ancak Hâfî, kendi durumunun neden farklı olduğunu izâh etmektedir. Yani kendisi gibi sûfîlerin, neden tarîkten kopmadığını açıklamaktadır. Buna göre; bir sûfî, Allah'ın dilediği ulvî âlemlerde, hakikat yurtlarındaki makâmlara ulaşırsa, bundan sonra Allah, onları kitap yazmakla meşgul eder.¹⁸¹¹

Kanaatimizce; o zaman denilebilir ki; hakikat makâmına ulaşmamış bir sûfî'nin, ister yazılı, isterse de sözlü olsun, kendisini saçma sözlerden ve hezeyandan koruması oldukça zordur. Dolayısıyla böyle bir sûfî, manevî makâmlardaki terakkîsinde sekteye uğrayacaktır. Ancak en yüksek derecede olanlar için, yazabilme icâzeti vardır. Bu kişilerin bulundukları manevî makamlar, onların saçma söz söylemelerine engel olacak niteliktedir.

Bunlara ilâveten, Hâfî, fesâhat, vaaz ve şiir gibi konularda bahsettiği âfetlere, kendisinin düşmeme sebeplerini şöyle sayar:

Birincisi: Hâfî, kendisinin de, yukarıda bahsi geçen, Allah'ın, insanlara bilmediklerini ve hatırlarında olmayanları öğretmekle meşgul ettiği kişilerden olduğunu

¹⁸⁰⁹ Canan, *Hadîs Ansiklopedisi*, c. XVI, s. 18.

¹⁸¹⁰ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 66a-b.

¹⁸¹¹ *Aynı eser*, vr. 66b.

söylemektedir. Bununla beraber, Hâfî'yle onlar arasındaki fark şudur: O, ancak hakikat âlemlerine ulaştıktan sonra yazmakla meşgul olduğunu söylemektedir. O, tıpkı kuşun havada uçmada, balığın da suda yüzmede mâhir olması gibi telvînen ve temkînen onda mâhir olduğunu söylemektedir.¹⁸¹² Öyleyse tarîkatta hakikat makâmına ulaşanlar, yazılarına nefsânî sözlerin, kendini beğenme ve övünme gibi yerilmiş huyların karışmasını, önleyebilmektedir. Yani uçmayı bilen kuşun düşmekten, balığın boğulmaktan emin olduğu gibi, onlar da yazarken, saçmalamak ve gereksiz sözler yazmaktan emin bir konumdadırlar.

İkincisi: Hâfî, yazdıklarının genelinin, insanlardan uzak ve yalnız bir hâldeyken kendisiyle Allah arasında gerçekleştiğini söylemektedir. Halbuki nasihat edenler ve şâirler, böyle değildir. Çünkü onlar, konuşmalarını ve münâcaatlarını genellikle insanlarla birlikte iken yaparlar. Ayrıca onların konuşmaları, güzel de olsa dünyevîdir. Onların tarîkat hakkında söyledikleri sözlere gelince; insanların geneli ve cahiller, bu konuda hiçbir şey bilmedikleri için, hakikat âlemlerinden bir harf bile konuşamazlar. Eğer bilselerdi, insanların genelinden garîb bir durumda olurlardı. Zira bilinir ki; hakkı taleb etmek, çok az kişinin yaptığı bir iştir; hakkı taleb edene de nadir rastlanır.¹⁸¹³ Demek ki, insanlardan uzak ve yalnız bir haldeyken, Allah'la baş başa kalan bir kişi, kendisini insanların beklentilerine uygun yazmak zorunda hissetmeyeceği için Hakk'ı ve hakikati yazmak konusunda daha rahat bir psikoloji içerisinde olacaktır. Halbuki konuşmak böyle değildir. İnsanları karşısında gören kişi, onlardan etkilenip sözlerinde bir kayma yaşayabilir. Ayrıca Hâfî, hakikat âlemlerini bilmeyen bir kimsenin zaten bu konuda söyleyecek bir sözünün olamayacağını ifade etmektedir.

Üçüncüsü: Hâfî, kitaplarında yer alan sözlerinin genelinin, ta'zim ve tevhîd âlemleri, zât, sıfat, müşkil meselelerin çözümü, şüphelilerin anlatılması ve hakikat âleminde üstün kılınanların açıklanması gibi konular olduğunu söylemektedir. O'na göre; tasavvuf sahasında olanlar, onun kitaplarını mütâlaa ettiklerinde, yazdıklarının, büyük velîlerin ve yüce peygamberlerin (a.s.) yoluna uygun olduğu şeklinde, kanaat bildirmişlerdir. Yani onun, hakikate ulaşan yolda kaleme aldıkları, bu işin ehilleri tarafından da onay görmektedir. Yine ona göre, bu çeşit ma'rifetleri tahsil etmek, ancak ta'zîm, tevhîd, zât ve sıfat âlemlerini müşâhede etmekle gerçekleşir. Bu sebeple bu yazma işi, dille nasihat vermekten daha üstündür. Çünkü bu konuları yazabilmek, o âlemlerde, tam bir murâkabe, genel bir huzur ve kâmil bir düşünceyle, azamet, kibriyâ, zât ve sıfat âlemlerine dönmekle mümkündür. Sonuç

¹⁸¹² Aynı eser, vr. 66b- 67a.

¹⁸¹³ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr.67a.

olarak; Hâfî, yazdıklarının; sadece o âlemlerde bulup yazdıklarından oluştuğunu, söylemektedir.¹⁸¹⁴

Hâfî, zât ve sıfat âlemlerine ulaşmadıkları hâlde, bu tür konulardan dem vuranları da eleştirmektedir. Çünkü onların kitapları da, öğüt ve hikmet dolu çok sözlerle yazılı olarak bulunmakla birlikte; Allah'ın zâtının, sıfatının, azametinin, celâletinin, ceberûtunun ve kibriyâsının ma'rifetlerine ulaştıklarına delâlet eden herhangi bir emare yoktur. Hâfî, yukarıdaki sözleriyle kısaca; *“biz onların, halk âleminde, Hâlık'tan bağlantılarını kestiklerine işaret ettik”*, demektedir.¹⁸¹⁵

Genel bir değerlendirme yapacak olursak; sâlikin maruz kaldığı âfetlerden bir kısmı da, fasîh, seciyeli ve çok konuşmakla ilgilidir. Çünkü bazen bu tür konuşmalar, sâliki, Allah'ın tarîkinden uzaklaştıracak bir takım özellikler taşıyabilir. Hâfî, aslında peygamberlik makâmı olan vaaz ve hutbe gibi, insanlara hakkı anlatma vâsıtalarına karşı değildir. Onun, üzerinde durduğu asıl mesele; bu işlerle uğraşanların, şiir ve seciyeli sözlere kapılarak¹⁸¹⁶ ve ihlâsı yitirerek manevî terakkîlerinin sekteye uğrama tehlikesine maruz kalmalarıdır. Çünkü bu tür insanlar, bu şekilde hikmetli sözler söylemekten hoşlanırlar. Özellikle de mübtedî konumundaki sûfîlerin, bunlarla iştigâli, önemli sorunlar doğurabilir. Konuyu bu zâviyeden değerlendirdiğimiz zaman, yazmanın da konuşmaktan pek farkı yoktur. Yani yazmak için de, tarîkte belli bir olgunluğa gelmek; daha da önemlisi, yazılanları hâlen yaşamak gerekmektedir. Allah, hakîkat âlemlerine ulaşan kullarını, insanlara bilmediklerini ve hatırlarında olmayanları öğretmesi için meşgul etmektedir.

¹⁸¹⁴ Aynı eser, vr. 67a-b.

¹⁸¹⁵ Aynı eser, vr. 67b- 68a.

¹⁸¹⁶ Örneğin; Hâfî'nin, bu konuyla ilgili olarak, Derviş Ahmed-i Semerkandî'ye yaptığı uyarılar, kayıtlarda şöyle ifade edilir: Hâfî, **“Füsûs”** dersleri veren ve çok güzel konuşma yeteneğine sahip olan bu halîfesiyle yoğun bir şekilde ilgilenmiş ve ona teveccühünden dolayı Herat'taki bir camiye vâiz olarak tayin etmişti. Hâfî, bu camide on gün boyunca ona destek olarak, cemâatinin artması için çaba sarfetmişti. Bundan dolayı, Derviş Ahmed'in vaazları, zamanla çok rağbet görmüştür. O da, insanları Hâfî'nin tarîkatına çağırmıştır. Fakat daha sonra Derviş Ahmed, vaazlarında cemâate, Seyyid Kasım (ö.838/1434)'ın şiirlerini okuduğu ve şarkıcılara okutturduğu için huzursuz olan Hâfî tarafından uyarılmıştır. Hâfî ayrıca halkın da bu vaazlara katılımından hoşnut olmamıştır. Olay bu noktaya gelince, Hâfî'nin iltifatsızlığı yüzünden Derviş Ahmed-i Semerkandî'nin vaazına gelenler yedi-sekiz kişiyi geçmemiştir... Derviş Ahmed, daha sonra bu hatasından dönmüştür. Bkz. Ali Cevdet, *Reşahât*, s.122; Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s.318; Manz, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, s.203. Bu olayla ve Derviş Ahmed'le ilgili detaylı bilgi için çalışmamızın, *“Derviş Ahmed-i Semerkandî”*yle ilgili olan bölümüne bakılabilir.

6- Hayâl, Tahayyül ve Tahyîl

Hayâl; arapça, düş, görüntü ve aslı olmayan görüntü mânâsına gelir. Yani duyularla alınan bir uyarı olmaksızın ve gerçekte var olmayan şeyleri zihinde şekil vererek canlandırma yetisidir. İnsanın kafasında tasarlayıp canlandığı şeydir. Bir şeyin aynadaki yansımasına da denilir.¹⁸¹⁷ Hâfî'nin, burada kastettiği; psikolojik bir rahatsızlık olarak hayâl görmenin sebep ve sonuçlarıdır.

Hâfî'ye göre, sâlikin dikkat etmesi gereken en büyük âfetlerden bir kısmı da; hayâl, tahayyül ve tahyîl'den kaynaklanmaktadır. Bu üç terim de aynı kökten türemiştir. Ancak işaret ettiği anlamlar arasında bir takım nüanslar vardır. Sâlik, gördüğü her şeyi, Allah'tan bir vâkıa zannedip, te'vîlini yapmaya çalışmamalıdır. Eğer o gördükleri, bu üç farklı hayâl türünden birisine giriyorsa, onun tedavisi ve çözümüne bakmalıdır. Hâfî, bu durumdaki sâliklerine gerekli tavsiye ve yönlendirmelerde bulunmaktadır. Öncelikle onun, hayâl hakkındaki düşüncelerine göz atalım.

Hâfî'ye göre hayâl; bir kişinin, gördüğü gibi olmadığı halde, beş duyu ile bir şey görmesi, duyması veya algılamasıdır. Bu durum, ancak duyudaki bir hastalık veya bir bozukluktan kaynaklanır. Gözün şuasının zayıflığı sebebiyle, yeşil ve kırmızı renklerin, gece siyah görünmesi gibidir. Biri, iki görmesi de bu duruma bir örnektir. Yine örneğin; sarılık hastalığı olan birisine, solgunluk galebe çaldıysa; bu kişi, bu rahatsızlığından dolayı, gördüğünü sarı görür. Dolayısıyla bu tür durumlardaki kişilerin gördüklerinin, te'vîl ve ta'bîri söz konusu olamaz. O kişiler, bu hastalıklarından, ancak uygun ve doğru bir tedavi ile kurtulabilir.¹⁸¹⁸

Hâfî'ye göre, hayal görmek, maneviyât sahasının değil; daha çok psikoloji ve psikiyatri alanlarına giren bir hastalıktır. Verilen örneklerden de anlaşıldığı gibi, hayâle sebep olan daha çok, zâhirî rahatsızlıklardır. Sâlik, böyle bir sıkıntı duyduğu zaman, öncelikle tıp tabiplerine mürâaat etmelidir. Çünkü sülûka engel teşkîl eder.

¹⁸¹⁷ Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, s.451; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, s.266; Ayverdi, İlhan- Topaloğlu, Ahmet, *Türkçe Sözlük, Kubbealtı Lügati*, Kubbealtı Yay., İstanbul 2007, s.445; Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük*, Ötüken Neş., İstanbul 2007, c.II, s.1909.

¹⁸¹⁸ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr.68b.

Tahayyül ise; sözlükte, hayâlde getirme ve hayâlde canlandırma ve tasavvur etme anlamlarına gelmekte olup; beynin algılama merkezi tarafından bir görüntünün idrâk edilmesidir.¹⁸¹⁹ Hâfî'ye göre ise; kişinin, farkında olmadan, beş duyu vasıtasıyla bir şey görmesi, işitmesi, algılaması, inanması veya onu kalbinde zannetmesi ve temenni etmesidir. Zamanla kalbinde o zan, inanç ve temenninin izi kalır. Eğer sâlik, uykusunda, hayâlde veya murâkabesinde yenik düşerse; kendisini nefsinin kucağına bırakır. Bu yüzden bu durum, tahayyül diye isimlendirilmiştir. Bu tarîkte meydana gelen âfetlerin çoğunluğu, sâliklerin zanlarına ve temennîlerine dayanan ve nefslerinde vukû' bulan bu tahayyülden kaynaklanmaktadır. Bu, onların vâkılarındaki şüphelerin en büyüklerindendir. Çünkü sâlik, bazen, Allah'tan ve O (c.)'nin meleklerinden kaynaklı, ama nefsinin temennisine de uygun bir vâkıa' görür. Ne var ki, gördüğü bu vâkıanın nefsinden mi, yoksa Allah ve meleklerinden mi kaynaklandığını bilemez. Bu durum için iki şey söylenebilir: Ya bu vâkıa, nefsinin bir ilkâsıdır ya da Allah'tandır. O vâkıanın ta'bîri yapılamıyorsa; şeyhinin onun Allah'tan olduğunu onaylaması gerekmez. Onun, nefsinden kaynaklanmadığına dair apaçık bir delil olmadığı sürece, onun vâkıasını doğrulayacak bir bilgiye ulaşılamaz. Eğer o görülen vâkıanın, onun temennisine uygun olmasına rağmen, nefsinin ilkâsından olma ihtimalini zayıf kılacak bir delil varsa; o zaman onun ta'bîrinin ortaya konmasından başka apaçık bir delil olmaz. Ta'bîr edilirken de, öncelikli olarak, Allah'tan olduğu hesaba katılır.¹⁸²⁰

Birey, mesele ve zorluklarını faal olarak halletmeye uğraşacak yerde hayâlde girme yoluyla halletmeye çalışır. Bu hayâller, zahmetsizce bütün isteklerin doyurulmasına, bütün zorlukların halledilmesine yaradığı için çok caziptir ve doyurucudur. Rûh sıhhatli ise, hayâlî düşünce, realite ile kontrol edilir. Bu kontrol olmaz da hayâlde tamamen dalıp bu hayâlleri realite ile karıştıran bireylerde rûh sağlığı ciddî olarak bozuluyor demektir. Çünkü bireyin gerçeklerle ilgisi azalacak ve hayâlleri gerçek gibi görmeye başlayacaktır. Bunun bir neticesi olarak, abartmanın, övünmenin ve marazî yalanların ortaya çıktığı görülür.¹⁸²¹

Demek ki; tahayyülün nedeni, sâlikin nefsidir. Bazen sâlik, nefsinin arzu ve isteklerinden oluşan tahayyülü, Allah'tan veya meleklerinde gelen bir vâkıa zannedebilir. Bu durumda o, onun ta'bîrini yapıp; kendisini buna göre yönlendirebilir. O zaman da, farkında olmadan nefsinin yönlendirmesiyle, seyr u sülûkünde ciddi âfetlere ma'rûz kalabilmektedir.

¹⁸¹⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s.526; Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, s.453; Ayverdi, İlhan- Topaloğlu, Ahmet, *Türkçe Sözlük, Kubbealtı Lügati*, s.1017.

¹⁸²⁰ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr.68b- 69a.

¹⁸²¹ Çamdibi, Hasan Mahmud, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî*, Han Neşriyat, İstanbul 1983, s.75.

Bu yüzden öncelikle, görülen bir vâkıanın nefsdan kaynaklanıp-kaynaklanmadığının tespiti gerekmektedir. Bu konuda, sâliki yönlendirecek kişi ise; onun maneviyât rehberi olan şeyhidir.

Tahyîl ise; kısaca, bir nesnenin hayâlini zihinde tasvir etmek demektir.¹⁸²² Hâfî, bu terimi, mürîdin kalbinde ve dimağında bulunan hayal kurma merkezinden bir şeyleri akla getirmeye güç yetirmesi olarak açıklar. Kişinin bu tahyîli, kendi ihtiyârıyla, irâdesine, temennîsine ve teşbîhine uygun olarak gerçekleşmektedir. Bundan dolayı o, fâsiddir ve ta'bîr de edilmez.¹⁸²³

Âkil olan, o tahyîli yaptığı zaman; bilmeden ve farkına varmadan, görüşünün zayıf ve belirsizliğinden dolayı yapmış olduğunu bilir. Hâfî'ye göre, tahyilde bulunan, bunu ancak kendi kesbiyle yapar. Daha sonra da onun Allah'tan gelen bir vâkıa olduğunu zanneder. Sâlik, onu, hâllerine, muradlarına, temennîsine, teşbîhine, meyline ve hevâsına göz atıp bakması için şeyhine hikâye ettiği zaman; aslında onu, kendi elde etmesiyle veya tahayyülüyle o vâkıayı hayâle getirdiğini anlar.¹⁸²⁴

Hâfî, tahyîl konusunda da, sâlikleri uyarır. Çünkü tahyîl, nefsin bir tuzağıdır. Şeyh, mürîdin tahyîlinin güçlü olduğu, diyânetinin ve halkullah üzerindeki şefkatinin zayıf olduğu anı gözlemlediğinde, onu tahyîlden alıkoyması doğru olur. Çünkü bazen onun tahyîli, başkalarına karşı olumsuz tesir yapabilir. Örneğin; tahyîl eder; sonra da bir insan öldürür. Başka bir tahyîliyle hasta eder veya müslümanların arasına fesad atar. Bu durumda olan kişi, fakîhler arasında sâhir olarak isimlendirilmiştir. Eğer sâhir olursa, sihriyle¹⁸²⁵ öldürür. O kişinin katli mübahtır, denilmiştir.¹⁸²⁶ Sûfiyye meşâyihî onu, “Gayyûr” olarak

¹⁸²² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s.526.

¹⁸²³ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr.69a-b.

¹⁸²⁴ Hâfî, *a.g.e.*, vr.69b.

¹⁸²⁵ Kur'ân'da yer alan şu âyet, sihrin küfür olduğunu göstermektedir: “**Tuttular Süleyman'ın hükümrânlığı hakkında şeytanların uydurdukları sözlere tâbi oldular. Halbuki Süleyman küfre gitmemişti. Fakat asıl o şeytanlar küfre gittiler. Halka sihiri ve Babilde Hârut ve Mârut adlı iki meleğe indirilen şeyleri öğretiyorlardı. Oysa o ikisi: “Biz sırf imtihan için gönderildik, sakın kâfir olma!” demedikçe hiç kimseye sihir öğretmezlerdi...**” (Bakara, 2/102). Elmalılı'nın bu âyetin sonunda yaptığı yoruma göre; sihrin bütün niteliğinin, hayâli, hakikat zannettirecek şekilde, insan rûhu üzerinde aldâtıcı tesir meydana getirmekten ibaret olduğu halde, bunun bir kısmı tamamiyle hayâl, diğer bir kısmı da bazı gerçeklerle karışıktır. Bundan dolayı her sihrin, gerçek tesirden büsbütün yoksun olduğunu iddia etmek doğru olmaz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c.I, s.367. Sihir, hadîslerde de, yedi büyük günahın birisi olarak gösterilmiştir (Bkz. Buhârî, *Vesâyâ*, 23; Müslim, *İmân*, 145).

¹⁸²⁶ Fakihlere göre; ölümle cezalandırılan sâhirlerin öldürülmesinin sebebi; bunların toplumda yaydığı fesadlardan (ölüm, hasta etme ve karı-kocanın arasını ayırma v.s.) emin olmak içindir. Sâhirler, yaptıkları

isimlendirmiştir. Bir kısım meşâyih, bir kişi “*gayyûr*” olursa, gayretiyle öldürür, demişlerdir. “*Şerhü’l-Enfâs*”ta¹⁸²⁷ geçtiği üzere onun katli vâcib olur. Bu durum, kişinin tahyîlinde kuvvetli ve diyânetinde zayıf olduğu zamandır.¹⁸²⁸

Hâfî’ye göre, kişi, tahyîlinde zayıf ve Allah’ın yarattıkları üzerinde müşfik ve diyânetinde kuvvetli olursa; bu durumda o, kesinlikle, gayretiyle ve tahyîliyle bir müslümanı veya kâfiri öldürmeyi kastetmez. Bu sebeple o kişi, tahyîlden men edilmez. Çünkü tahyîl, murâkabenin kardeşidir. O çeşit tahyîl, bazen de önemli ve kıymetli vâkıalara sebep olur. Ancak o, bu önemli vâkıalarla, kendi bilgisi ve ihtiyarı olmadan karşılaşır. Mürîd, özellikle de ehl-i meâricten olduğunda, vâkıayı tahyîlat vasıtalarıyla temennî etmez.¹⁸²⁹

Kısaca, mürîd, , dini duyguları kuvvetli ve mahlûkât üzerindeki şefkati de bol olduğu zaman, tahyîliyle kimseye zarar vermez. Hatta bu onun murâkabesine destek olur. Yani hayâl etmek te, murâkabe gibi düşünce gücüyle meydana gelmektedir. Ancak tahyîl eden, diyâneti zayıf ve mahlûkâta karşı müşfik değilse, onun insanlara zarar vermesinden endişe edilebilir. Tahyîlin, istenmeden gerçekleşmesi önemlidir. Çünkü insan ihtiyârıyla, nefsinin işi içine karıştırabilir. Sâlikin, nefsinin ve şeytanın kurgularından kurtulması icap etmektedir.

Sûfîlerin ilimlerinin kaynağı, onların, peygamberin getirdiklerini kendinde ortaya çıkarması ve bunlarla amel etmesidir. Bu sebepten, bir sâlik ancak, peygamberin getirdiklerine uymakla, şeytan ordularının kurgularının kurtulabilir.¹⁸³⁰

7- Hulûl ve İhtilâtın Âfetleri

Sözlükte bir şeyi çözmek, bir yere intikal etmek, konup, yerleşmek anlamlarında masdar olan hulûl kelimesi, terim olarak; iki cismin birleşmesi, varlıkla onun mahalli veya arazla cevher arasındaki münasebet, bir şeyin mevcudiyetinin diğerinin mevcudiyetiyle aynı olması gibi mânâlara gelmektedir.¹⁸³¹ Hâfî’nin bu terimle tartışmaya açtığı konu ise; Allah’ın

sihirle küfre girdiği takdirde de, dinden çıktıkları için öldürülebilir. Aliyyü’l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s.286.

¹⁸²⁷ Maalesef Hâfî’nin bu eserine ulaşlamamıştır.

¹⁸²⁸ Hâfî, *a.g.e.*, vr.69b- 70a.

¹⁸²⁹ *Aynı eser*, vr.70a.

¹⁸³⁰ Hâfî, *Hâşiye fi’t-Tasavvuf*, vr. 4b.

¹⁸³¹ Tehânevî, Keşşâf, c.I, ss.349-352.

bazı eşyalara veya kişilere girmesi, inancıdır. Başta ehl-i sünnet olmak üzere, Mu'tezile ve mûtedil Şîa'ya mensup İslâm kelâmcıları ister mutlak ister muayyen olsun, bütün şekilleriyle hulûlün İslâm akâidine aykırı olduğunda ittifak etmişlerdir.¹⁸³²

Hulûl fikrini benimseyenlere göre, Allah, bütün varlıkları ilk önce zulmet halinde yaratmıştır. Zulmette olanlar ise, hiçbir şey göremez, bilemezler. Onun için Allah fazl ve keremi ile bu yaratıklara nûrunu saçtı. Bu sayede insanlar eşyayı görüyor, işitiyor ve öğrenebiliyorlar. Yine onlara göre, bu nûr, ilâhî nûrun ne bir kısmı ve ne de tümüdür. Çünkü ilâhî nûr parçalanamaz durumdadır ve bütün kâinâtı kaplamıştır. İttihâd fikirlerini benimseyenlere gelince, bunlar, hulûlcuların, Allah'ın bizzat kâinâtı kuşattığı ve tıpkı güneşin zerrelere gibi kâinâtta bulunan yaratıkların, İlâhî zâtla hemaheng oldukları, görüşünü benimsemezler. Bunlara göre ilâhî nûr, mumun ışığı, yaratıklar da ayna mesâbesindedir. Her ne kadar mum, birden fazla değilse de ayna karşısında iki görünür. Bunlara göre, ayna karşısındaki mumu iki gibi kabul edenler ancak his ve hayal sahipleridir. Zira ışın aslına bakılırsa aynada görünen ve aynanın karşısında bulunan mum birdir. Buna göre, ittihâd fikrini benimseyenler nazarında âlem ve ilâhî nûr birdir. Zaten bunlara ittihâd ehli denmesinin sebebi de bundan dolayıdır. Zira bunlar ilk önce âlem ve ilâhî nûr diye iki varlık kabul edip sonra bu iki varlığı birleştirme (ittihâd) cihetine gitmektedirler.¹⁸³³

Kelâmî açıdan, Allah'ın mâhiyeti, başkasıyla birleşmez. Çünkü bu birleşme hâlinde iki varlık bâki kalırsa, o zaman iki olmuş olur, bir değildir. Eğer ikisi yok olmuşsa birleşmemişlerdir. Belki ikisi yok olup üçüncü bir şey ortaya çıkmış olur. Biri yok olup diğeri bâkî ise, gene birleşmemişlerdir. Zira yok olan var olan ile birleşemez.¹⁸³⁴ Görüldüğü üzere hulûl aklî açıdan imkânsızdır.

Allah'ın mutlak mevcûd olması açısından, başka bir mevcûdun varlığı ile ittihâd etmesinin ve bütünleşmesinin bedihî ve zarurî olarak imkânsız olduğuna ilişkin fikirlerini dile getiren Cürçânî, kesin mânâda O (c.)'nin ile başka varlıkların bir zâtta bir yere gelemeyeceğini ve birleşemeyeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla Allah'ın nesnel varlık alanı ile olan ilişkisi salt, yaratıcılık, faal ve ekmel olması temeline dayanmakta, varlığını yalnız kendi zâtından ve özünden almakla birlikte, bütün maddî varlıkları zâtının dışında

¹⁸³² Yavuz, Yusuf, Şevki, "Hulûl", *DİA*, c.XVIII, s.343.

¹⁸³³ Nesefî, Aziz b. Muhammed, *Keşfü'l-Hakâik*, nşr. Ahmed Damgânî, Tahran 1344/1965, s.22; Düzen, *Azîz Nesefî'ye Göre Allah Kâinât ve İnsan*, ss.51-52.

¹⁸³⁴ Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn, *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*, ter. Hüseyin Atay, yay. Kültür Bakanlığı, Ankara 2002, ss. 158-159; Kemikli, Bilal, "Tasavvuf Edebiyatında Hulûl ve İttihâda Dair Bir Risâle: 'Risâle-i Redd-i Hulûl ve İttihâd'", Tasavvuf, 2001, sy. V, s.113.

birakmaktadır. Cürçânî'nin kendi ifadesiyle ittihâd, hâdis varlık için geçerli olup; varlığı mutlak ve vâcib olan için düşünülmesi mümkün olmamakta, dolayısıyla ittihat ve bütünleşme, zâtını başkasından alan ve vâcib olmayıp mümkün olana atfedilmektedir. Ayrıca Cürçânî, ittihâd ve bütünleşme konusunu “*hulûl*” kavramı çerçevesinde ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre, Allah'ın zâtının başka bir varlığa veya mekâna hulûl etmesi aklen câiz değildir. Zâtı hulûl etmediği gibi, muttasıf olduğu kemal sıfatların da hiç biri başka bir varlığa enkarne olmuş değildir. Çünkü hulûl, nesne durumunda olan varlıkta bulunmayı ifade eden bir kavramdır.¹⁸³⁵

Hâfî'nin bu konuda fikirleri, hocası Cürçânî'nin fikirleriyle önemli derecede benzerlik arz etmektedir. Çünkü Hâfî'ye göre, Yüce Allah'ın ezeliyeti, ezel mânâsıyla akılların idrâkinin üzerindedir. Ve ebediyeti, ebed mânâsıyla anlayışların anlayışından daha ilerdedir. Ve O (c.), nihayeti olmayan Âhirdir. O benzersiz ve emsalsiz Zâhirdir. Hayallerde idrâkin mümkün olmadığı Bâtındır. O (c.), karaltılara yani cisimlere hulûl etmekten münezzehtir. Yine O (c.), rûhlara sirâyet etmekten de mukaddestir. Her kim O (c.), kâinatla bir oldu veya varlıkla bütünleşti derse, muhakkak ki o, mülhid olur. Her kim taayyün O (c.)'nin zâtında değil; varlıktadır derse, akâidini ifsâd etmiş olur.¹⁸³⁶ Allah, bir cisimdeki ve yarattığı bir şeydeki hâlden başkasıdır, ayrıca bir şeye de ihtilât etmiş (karışmış) değildir. İhtilât, ancak cisimler için geçerlidir. Bazı cisimler, örneğin; suyun süte ve arpanın araziye karıştığı gibi, bazılarına ihtilât eder. Allah ise, bir cisim değildir. Ancak Hristiyanlar “*H. İsa (a.s.) nâsûtlukla birlikte Lâhûta ihtilât etti*”, demişlerdir.¹⁸³⁷

Hristiyanlıkta ihtilât düşüncesi olduğu gibi hulûl düşüncesi de yer almaktadır. Hâfî'nin bazı sûfî ve Hristiyanlardan naklettiği başka bir rivâyette; Hz. İsa (a.s.) hakkında “*Lâhût, nâsûtta hulûl etmiştir*”¹⁸³⁸ denilmiştir. Hâfî'ye göre, onlar, bu düşüncüyü

¹⁸³⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.III, s.23. Ayrıca bkz. Abdullayev, “Seyyid Şerîf Cürçânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, *UÜSBE*, s.124.

¹⁸³⁶ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 55b.

¹⁸³⁷ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 35a-b.

¹⁸³⁸ Yuhanna- 1. Cürçânî, Hristiyanların, Hz. İsa'nın Tanrı ile bütünleşmesinin aşamalarını şu şekilde izah ettiğini söylemektedir: (1) Allah'ın Zâtı, Hz. İsa'nın zâtı ile ittihâd etmiş; (2) Allah'ın Zâtı Hz. İsa'nın zâtına hulûl etmiş; (3) Allah'ın bir sıfatı, Hz. İsa'nın zâtına hulûl etmiş; (4) Bunların hepsi, Hz. İsa'nın bedeni; (5) veya Hz. İsa'nın rûhu (nefsi) ile gerçekleşmiş; (6) Allah, Hz. İsa'ya yaratma ve icat kudreti vererek onu müşerref kılmış; (7) Veya Allah, ona mucizeler tahsis ederek şerefli bir oğul kılmıştır. Yedinci hariç bütün bu aşamalar, Cürçânî'ye göre, hulûla delalet etmektedir. Çünkü ileri sürülen bu görüşlerin (yedinci hariç) hepsi bâtıldır. Zira ilk beş aşamaya bakıldığında, Allah ile Hz. İsa'nın bütünleşmesinden bahsedilmektedir, bu husus âyet ve mütevâtir hadîslerin ortaya koyduğu tevhid inancına aykırılığı kesin olduğundan kabulü mümkün değildir. Altıncı şıkta ise, Allah'ın, bir kulu olan Hz. İsa'ya yaratıcılık ve mucitlik gibi, mutlak varlığın yetkin sıfatları atfedilmektedir. Bu da bir eser ve makdur üzerinde iki mutlak kudretin ve müessirin varlığının tesiri fikrine neden olacağından dolayı kabul edilmemektedir. Aklî ve naklî deliller çerçevesinde değerlendirildiğinde, bunlardan yalnız Allah'ın Hz.

felâsife mezhebinden almışlardır. Allah, onları, insanın hakîkatı, faâl akıldır, o, en büyük yaratıcıdır ve onbir illettir, dedikleri için zemmetmiştir. Bunun için sâlikin, o mezhepten kaçınmakta çok titiz davranması gerekir. Çünkü hulûl mezhebinin zararı, Müslümanlara en büyük sıkıntı veren bir husustur. Onlar rüyâlarında, Allah'ı, her şeyden her şeye daha yakın şekilde ve rûhu'l-kudûs aynasında çeşitli sûretlerde görürler. Yani, Allah'ın, gördükleri şeye, hulûl veya onunla ihtilat etmiş olduğunu savunurlar. Allah ise, hulûlden münezzehtir. Çünkü hulûl, arazların sıfatıdır ve cisimlerde olur. Ancak, cisimlerin vücûdundan sonra tasavvur edilir. Allah, Kadîm, Ezelî ve Ebedîdir. O (c.), âlemin ve cisimlerin hudûsundan önce de vardı. Cisimlerin yaratılmasından sonra da, o şekilde bir hulûl yoktur. Allah, tegayyür etmez. Allah, mahallerin ve mevcûdâtın hudûsundan önce de var olmasına rağmen, tegayyür de etmemiştir. Çünkü usûl meselelerinde de bilindiği üzere; Kadîm'in tegayyür etmesi imkânsızdır.¹⁸³⁹ Cisimlerin ve sâir arazların tamamı muhdes mahlûktur (sonradan yaratılmış). Allah ise, bütün bunları yaratmadan önce ihtilat etmediği gibi; aynı şekilde onları yarattıktan sonra da olduğundan tegayyür etmemiştir. Veya imtizaç da etmemiştir, diyebiliriz. Çünkü imtizaç da, buğdayın toprağa ve sütün suya ihtilâtı gibi ancak cisimlerde olur. Allah bir cisim değildir. O (c.), ancak cisimleri yaratandır.¹⁸⁴⁰

Bir mü'min, Allah (c.)'ın her şeyden daha çok ve şah damarından daha yakın bir şekilde insana yakın olduğuna inanır. Allah, her şeyi ihâta etmiştir. Her şeyin yanında hâzır ve şâhiddir; hiçbir şeyden gâib ve ırak değildir. Yalnız bundan dolayı, Allah'ın, insana, suyun sütle olduğu gibi, cüzlerinden bir cüz ile hulûl etmiş veya ihtilât etmiş olduğu zannedilmemelidir.¹⁸⁴¹

Hâfî, tabiatı bir arada görünen birçok şeyin, aynı mekânı paylaşmasına rağmen aralarında hulûl ve ihtilâtın olmadığını, örneklerle ifade etmektedir. Allah da insana şah damarından daha yakın olmasına rağmen; bu durum, hulûl ve ihtilât için bir gerekçe sayılamaz. Onun bu meseleyi izah etmek için verdiği bir örnek şöyledir: Güneş, ay, mum ve lamba gibi ışık veren nesneler, hava olduğu için ışınlarını yayabilirler. Âlem, havayla doludur ve orada az miktarda boşluklar vardır. Havanın olduğu yerde de, eşya ışıldar. Birlikte ve aynı

İsa'ya mucizeler vererek Onu müşerref ve ikram sahibi kılmış olması hiçbir naklî ne aklî delil ile gelişmemekte; hatta âyetler, Hz. İsa'nın mucize ile donatıldığını ve kendisinin bile bir mucize olduğunu salık ve haber vermektedir. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.III, s.25; Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürçânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", *UÜSBE*, ss.125-126.

¹⁸³⁹ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 35b-36a.

¹⁸⁴⁰ *Aynı eser*, vr. 36b.

¹⁸⁴¹ *Aynı eser*, vr. 36b.

mekânda olmasına rağmen, havayla ışın arasında mesafe yani aralık vardır. Bunun için, hava, ışına hulûl etmediği gibi; ışın da havaya hulûl etmez ve onunla ihtilât etmez. Bununla birlikte hava, onun mekânındadır. O mekân ise, kesîf cisimlerin mekânıdır. Işın ise, rûhaniyyat mekânındadır. Şayet ona hulûl etseydi, o zaman kesinlikle orada bir anda güneş ışınlarından dolu bir ev olurdu.¹⁸⁴²

Yukarıdaki örneğin de ispatladığı gibi, ışın ve hava, beraber olmalarına rağmen birbirlerine hulûl ve ihtilât etmemişlerdir. Kişi bu durumu sezerek görse; Allah için de hulûl ve ihtilâtın olmadığını idrâk edecek ve anlayacaktır. Allah da, her şeye daha yakındır. Çünkü O (c.), her şeyden daha latîftir. Hâfî, ayrıca konuyla ilgili şu âyetlere de değinmektedir: **“...Gerçekten Rabbim dilediği şeyi, çok ince düzenler (latîf)...”**¹⁸⁴³, **“Gözler Onu görmez, O gözleri görür; O latîf (gözle görülmez veya lütuf sahibi), her şeyi haber alandır.”**¹⁸⁴⁴ Bu âyetler de ortaya koymaktadır ki: O (c.), her şeyin yanında hâzırdır; uzak ve ötede değildir. Hulûl etmeden ve ihtilât etmeden, her şeyle birliktedir.¹⁸⁴⁵

Diğer sûfîlerin de, bu konuda Hâfî ile benzer düşüncelere sahip olduğunu görmek mümkündür. Örneğin; Serrâc’a göre de; hulûl iddiasından bulunanlar tam bir yanılğı içerisinde. Çünkü böyleleri Hakk’ın sıfatları ile halkın sıfatlarını birbirinden ayıramamışlardır. Zira Allah, kalblere girmez. Kalplere giren, Allah’a imandır, O’nu tasdîktir, tevhîddir, ma’rifettir. Bunlar, Allah’ın kendilerini yaratmış olması sebebiyle, O’nun yaratıklarının özellikleridir. Yoksa bizzat O, zâtı ve sıfatlarıyla onlara hulûl etmez. Allah, böyle şeylerden uzaktır.¹⁸⁴⁶ Yine Sühreverdî de hulûl iddia edenlerin küfür ve dalâlet içinde olduklarını söyledikten sonra, bu anlayışın Hristiyanların ulûhiyet ve varlık âlemi hakkında söyledikleri sözlerin benzeri bir mânâ içerdiği uyarısında bulunmaktadır. Çünkü onlardan bazıları, Allah’ın güzel ve seçilmiş şeylere girdiği anlayışından hareketle, güzel olan her şeye (haram-helal dinlemeden) bakmayı mübâh görmektedirler.¹⁸⁴⁷ Abdullatîf-i Kudîsî’ye göre; bunlar arasında **“Müşâhidîn”** adı verilen bir topluluk, daha da ileri giderek gördükleri güzel kadınlara secde ederek tapınmışlardır.¹⁸⁴⁸

¹⁸⁴² Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 37a.

¹⁸⁴³ Yûsuf, 12/100.

¹⁸⁴⁴ En’âm, 6/103.

¹⁸⁴⁵ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 37b-38a.

¹⁸⁴⁶ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 542.

¹⁸⁴⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.I, s. 43.

¹⁸⁴⁸ Kudîsî, *Keşfü'l-İ'tikâd*, s.284. (Kudîsî, *Osmanlılar'da Zeyniyye Kültürü*, s. 190)'dan naklen.

İ- BİD’ATLARDAN VE İLHÂDDAN SAKINMAK

Hâfî, eserleriyle ve faaliyetleriyle, bid’at ve sapkın oluşumlara karşı çok büyük mücâdele göstermiştir. Bu konuda önemli bilgiler veren sûfî, mürîdlerini bu ilhâdî ve bid’at oluşumların hile ve tuzaklarından korumayı hedeflemiştir. Şimdi onun öncelikle bid’atlar konusundaki fikirlerine geçelim.

a- Bid’atlar

Dinde sonradan ortaya atılan yeniliklere bid’at denmektedir.¹⁸⁴⁹ Ancak ortaya atılan bu yenilik, İslâm âlimleri tarafından, Kur’ân ve sünnete uygun ise kabul edilmiş; bunun dışındaki bid’atlar, sapıklık olarak görülmüş ve reddedilmiştir.¹⁸⁵⁰

Hâfî’nin bid’atlar konusundaki düşüncelerine geçmeden önce, onun sünnete bağlılığındaki hassasiyetini bir kez daha hatırlatmakta fayda görüyoruz.¹⁸⁵¹ Sünnete sımsıkı bağlı olan Hâfî, mürîdlerine de, sünnete uyma konusunda, devamlı suretle titiz davranmalarını söylemektedir. Mürîdlerine, Allah Resûlü (s.)’nün sünnetini almalarını ve bunları şeyhlerin edeblerini bildiren kitaplarla beraber değerlendirmelerini tavsiye etmektedir.¹⁸⁵²

Kur’ân ve sünnete uymak ve bid’atlardan kaçınmak hususunda, sûfiler büyük hassasiyet göstermişlerdir. Tasavvuf kaynakları bunun örnekleriyle doludur. Örneğin; Serrâc, “Lüma”’nın girişinde, “Sözlerimi, kitap ve sünnete bağlı olarak açıklayıp hakkın hak olarak ortaya çıkmasını ve bâtılın ortadan kalkmasını, ciddinin gayr-i ciddiden, sağlamın sakattan ayrılmasını ve her şeyin yerini bulmasını istedim. Çünkü tasavvuf, dinî ilimlerden birisidir.”¹⁸⁵³ sözleriyle Kur’ân ve sünnete uymanın ve bid’attan uzak kalmanın önemine işaret etmiştir. Yine aynı şekilde, “Kûtu’l-Kulûb” müellifi Mekkî de, bu eserini niçin kaleme

¹⁸⁴⁹ Cevherî, *Sihâh*, c.III, s.1184; Zebîdî, *Tâcu’l-Urûs*, c. XI, s.8.

¹⁸⁵⁰ Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, ss. 273-274. Bid’atin dar ve geniş kapsamlı tarifleri için bkz. Yaran, Rahmi, “Bid’at”, *DİA*, c.VI, ss. 129-131.

¹⁸⁵¹ Hâfî’nin Kur’ân ve sünnete bağlılığı konusundaki fikirleri için ilgili bölümlere bakılabilir.

¹⁸⁵² Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr.8a; Ayasofya, vr. 3b; Carullah Efendi, vr.3a; Hüdâyî Efendi, vr.5a.

¹⁸⁵³ Serrâc, *Lüma*, s. 21.

aldığını açık bir şekilde ifade etmemesine rağmen; döneminde yaşanan tasavvuf ehli ve karşıtları arasındaki münakaşayı gidermek ve tasavvufun Kur’ân ve sünnete uygun bir ilim olduğunu ispatlamak için yazdığı söylenebilir.¹⁸⁵⁴

Hâfî’ye göre; mürîdler, bid’ata düşmekten korunmak için, söz, fiil, mükâşefe ve müşâhedelerini, Kitap ve sünnetle değerlendirmeye tâbi tutmalıdırlar. Eğer bu iki ölçüye uygunsa, kabul etmeleri; aksi takdirde, onu reddetmeleri ve itibar etmemeleri gerekir.¹⁸⁵⁵

Hâfî, şerîate bağlılık hususunda, çağdaşı olan âlimler tarafından emsalsiz görülmektedir. Örneğin; Mevlânâ Sadedin-i Kaşgarî (ö.860/1456), Hâfî’yi şer’at anlayışındaki derinliğiyle övmüştür. Yine aynı şekilde, Mevlânâ Nizameddin, Kaşgarî’yi, rüyâsını ta’bîr etmesi için Hâfî’ye gönderirken, gördüğü rüyâları, Şeyh Hâfî’ye anlatmasını, çünkü onun, şer’at anlayışında sağlam ve sünnet caddesinde sabit birisi olduğunu, söylemektedir.¹⁸⁵⁶ Hâfî’nin, Kur’ân ve sünnete uymadaki bu titizliği, onun, bid’at ve bâtil mezheplerle olan mücâdesinde de, çok hassas olmasına tesir ettiğini düşünmekteyiz.

Hâfî, bid’atlardan uzak durmakla sünnete yapışmak arasındaki ilişkiyi anlatırken; Ebu Ubeydullah Besrî ile ashâbı arasındaki şu diyalogu hatırlatır. Ebû Ubeydullah’ın ashâbından birisi, ona, Hakk’a giden yolun nasıl olduğunu, yani Hakk’ın rızâsını elde etmenin nasıl olduğunu sorar. O da, en doğru, şüphe götürmeyen ve insanı koruyan muteber yolun; peygamberin izlediği, onun söz, hâl ve davranışlarına riâyet etmekle gidilen yol olduğunu söyler. Bunun üzerine, sünnetin nasıl takip edilmesi gerektiğine dair bir başka soru sorulduğunda da; bid’atlerden ve peygamber döneminde bulunmayan inanış ve işlerden uzak durularak, cevabını verir.¹⁸⁵⁷

Bid’attan uzak durulması konusu, İmam-ı Rabbânî’nin kaleme aldığı “*Mektûbât*”ın da önemli olarak gördüğü konulardandır. O’na göre de; sünnet ile bid’at, birbirlerinin zıddı ve tersidir. Birinin bulunduğu yerde, ikincisi bulunamaz, gider. Birini diriltmek, ötekini yok etmektir. Sünneti diriltmek, bid’ati yok eder. Bid’ati diriltmek de, sünneti yok eder. İster hasene, yani güzel desinler, ister seyyie, çirkin desinler, her bid’at, sünneti yok eder. Belki, bir

¹⁸⁵⁴ B. Saklan, “Ebû Tâlib el-Mekkî”, *DİA*, c.X, s.239.

¹⁸⁵⁵ Hâfî, *a.g.e.*, Tâhir Efendi, vr.36b; Ayasofya, vr. 13a; Carullah Efendi, vr. 9a; Hüdâyî Efendi, vr. 20b.

¹⁸⁵⁶ Ali b. Hüseyin, *Reşahât*, ss.152-153.

¹⁸⁵⁷ Hâfî *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 20b- 21a.

bakımdan güzel denilmiş olabilir. Hiçbir bid'atın kendisi güzel olamaz. Çünkü Allahü Teâlâ, sünnetlerin hepsini beğenir. Sünnetlerin zıddı ise, şeytanın beğendiği şeylerdir.¹⁸⁵⁸

Hadîste, **“Bid’at sahibi, bid’atını bırakmadıkça, (şefaathı şefaathı etseler bile) Allah Taalâ onun amelini kabul etmeyecektir.”**¹⁸⁵⁹ buyrulmuştur. Demek ki; bozuk itikat sahibi, bid’atından vazgeçip tevbe edene kadar ameli kabule edilmiyor. Bu durumda müslüman bireyin, yaptığı amellerin ve ibâdetlerin makbul olabilmesi için, bid’at olan şeyleri çok iyi bilmesi ve onlardan kaçınması oldukça önem kazanmaktadır.¹⁸⁶⁰

Hâfî, mürîdlerinin ilim öğrenirken, itikatlerini sahîh kılacak, ehl-i sünnet ve’l-cemâat inancı doğrultusunda ilim tahsil etmeleri ve bu ilimle ehl-i bid’atın şüphelerinden korunmalarının vücûbiyeti üzerinde durmaktadır. O, hiçbir bid’atçının *ricâl makamına* ulaştığının görülmüş veya duyulmuş bir olay olmadığını söyledikten sonra, bütün meşâyih-i ârifînin, müctehid âlimlerle uyum içerisinde olarak ehl-i sünnet ve’l-cemâat mezhebi üzerinde olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁶¹

Sünnete uyanların ve şerîatla hareket edenlerin kalbine, ilim ve ma’rifet kapılarının açılacağını söyleyen Hâfî, nefsine uyanların ise dilinden bid’at döküleceği ve dilin de kalbin tercümanı olduğu tespitini yapmaktadır.¹⁸⁶²

Hâfî’nin, ehl-i bid’at olarak kabul ettiği oluşumlar ise şunlardır: *Müşebbihe, Muattıla, Cebriyye, Kaderiyye, Vücûdiyye ve Tenâsuhiyye*. Ayrıca ona göre, sâliklerin *Rafiziyye, Hariciyye* ve bunlar gibi diğer reddedilmiş mezheplerden de korunmaları gerekmektedir. Yoksa bu bid’at inançlarla, kişinin kalbi devamlı olarak bulanırsa, ibâdet nûrları onun kalbini nurlandıramaz.¹⁸⁶³ Ona göre, *Rafizî, İtizal ve Haricî* gibi mezhepler cehalete uymuşlar; kemâli terk ederek taassuba dûçâr olmuşlardır. Ayrıca onlar, sünnet ve cemâate karşı gelmektedirler.¹⁸⁶⁴

¹⁸⁵⁸ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, c.I, ss.170-171 (255. Mektup).

¹⁸⁵⁹ İbn Mâce, *Mukaddime*, 50.

¹⁸⁶⁰ Şimşek, Mehmet, “Bid’at Ehlinin Hadîs Rivâyeti”, *AÜİF*, Doçentlik Tezi, Ankara 1982, ss. 22-23.

¹⁸⁶¹ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 6b-7a.

¹⁸⁶² Hâfî *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 18a.

¹⁸⁶³ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 7a. Yûsuf-ı Hakîkî (ö.893/1487), “*Bakınca suretin bile aksettiği su pis bir kapta olsa içilmez, temiz bir kapta olan durgun su ise içilir. Bid’at ehlinin içleri pislenmiştir. Keşifleri, kerâmetleri, himmetleri ve sözleri de mürdardır.*” sözüyle, bid’atın kişide meydana getirdiği olumsuz tesirlere vurgu yapmıştır. Yûsuf Hakîkî, *Tasavvuf Risâlesi*, vr. 45b, (Çavuşoğlu, Ali, “Yûsuf-ı Hakîkî’nin Tasavvuf Risâlesi”, *Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. XIII, s. 136)’dan naklen.

¹⁸⁶⁴ Hâfî *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 31a.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak; bid'atlardan sakınmakla, Kur'ân ve sünnete bağlılık arasında sıkı bir irtibatın olduğu görülmektedir. Hâfî'nin Kur'ân ve sünnete bağlılığındaki titizliğinin devrindeki âlimler tarafından övgüyle anılması, aynı zamanda onun bid'atlara karşı açtığı savaşla da alâkalıdır. Çünkü bid'atlar, bir anlamda Kur'ân ve sünnetin bilinmediği durumlarda kendisini ortaya koymaktadır. Doğru bilginin hâkim olduğu yerlerde, bid'atin yerleşmesi ve kök salması çok zordur. Bu sebepten Hâfî, sâliklerin öncelikle Kur'ân ve sünnete dayalı zâhirî ilimleri öğrenmeden tarîkata girmelerini doğru bulmamıştır. Ayrıca Hâfî bizzat bid'at telakkî ettiği oluşumların adlarını vererek, bunlara uyulmaması konusunda müridlerini ısrarla uyarmıştır.

b- İlhâdlardan Sakınmak

Doğru yolu, Hz. Peygamber (s.)'in gittiği ve bütün yaratılmışları davet ettiği yol olarak târif eden Hâfî, ilhâdı ise; o doğru yoldan çıkmak ve hataya meyletmek olarak tanımlar. Ona göre, Kitap ve sünnetten ayrılarak hevâ ve heveslerini takip eden ve peygamber inanışına benzemeyen inançlara sahip olanlar, mülhiddir. Ulemâ ve evliyânın haram bildiğini helal sayanlar ve şerîata karşı çıkanlar da bu kapsama dâhildir. Bu mülhidlerin ilhâdının ortadan kaldırılması gerekir. İman için, bütün şerât, Kitap ve sünnete uyulması, bunun yanında da hevâ ve hevesten uzak durulması gerekir. Zira bütün nifak ve küfürlerin nedeni, hevâ ve hevese uymaktan kaynaklanmaktadır.¹⁸⁶⁵

Hâfî'ye göre, akıl, nâkıştır¹⁸⁶⁶ ve peygamberin yanında bir hiç mesâbesindedir. Hz. Peygamber (s.) dahi, ashâbıyla meşveret ederek istibdâdın önünü almıştır. Araplar gibi mutaassıb bir tâife bile, peygamber öğretisiyle ihlâs sahibi olmuştur. Ashâb, kalblerine gelen Peygamberin nûruyla bid'atlardan arınmış ve itikadî ihtilaftan uzak kalmışlardır.¹⁸⁶⁷ Ancak tâbiyyûn dönemine gelince, takvâ ve itaatte düşüş baş göstermiştir. Ayrıca insanlar aklıyla birlikte nefesine ve hevâsına uymaya başlamıştır. Bu tutum, Peygamberin haber verdiği 72

¹⁸⁶⁵ Hâfî *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 30a.

¹⁸⁶⁶ Bu söz, Hâfî'nin akla değer veren sözleriyle çelişkili gibi görülmemelidir. Çünkü O, bu sözde, aklın nakille karşılaştırıldığında nakıs kalacağı tezini savunmaktadır. Hâfî akla en çok değer veren ve aklı ön plana çıkaran sûfîlerin başında gelir. Nitekim o akılı tasavvufun bir şartı olarak görmüştür. Kendisi akılla ilgili olarak “*Kitâbu'l-akl ve'l-Âkil*” adlı bir eseri olduğunu da bir ifade eder. Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 70b. Hâfî'nin akla verdiği önemle ilgili daha detaylı bilgi için tezimizin ilgili bölümüne bakınız.

¹⁸⁶⁷ Hâfî *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 30b.

fırkanın doğmasına sebep olmuştur.¹⁸⁶⁸ Bunun yanında Hz. Peygamber (s.)'in sâdık haberlerinde bildirdiği, ihlâslı ve takvâlı âlim ve meşâyih de ortaya çıkmıştır. Bunlar mesailerini, bir taraftan, din yolunda, ehl-i sünnet ve'l- cemâat mezhebini ayakta tutmak için harcarken; öbür taraftan, diğer 72 fırkanın hevâ ve hevesle ortaya attıkları itikadları kaldırmak için sarfetmişlerdir.¹⁸⁶⁹

Hâfî, mülhid mezhebinin kaynağının hevâ ve hevese uymak olduğunu, usûl ulemâsının da eserlerinde bahsettiklerini ifade eder. Buna göre, bunlar mecûsî ve ateşperestlerin peşinden gitmiş; ancak İslam devletinin galip gelmesiyle mecûsî ve ateşperestler hasede kapılarak İslam dinine sızmaya çalışmışlar ve dindarlar arasında fitne çıkarmışlardır.¹⁸⁷⁰

Medayin'de toplananan mecûsî önderleri, Müslümanlara kılıçla karşı koyamayacaklarını anladıklarından, bunun yerine, şerîatı karıştırmak gerektiği fikrini benimsemişlerdir. Onlar bu şekilde, kaybettikleri mülkleri ve makâmları elde edebileceklerini planlamışlardır. Bu planlarını da, din büyüklerinin sözlerine, bala zehir katılması gibi, yanlış düşünceleri karıştırarak gerçekleştirmek istemişlerdir. Daha sonra bu karışık düşüncelerini halka anlatarak, şerîatı bozmayı ve milletleri ve dinleri parçalamayı amaçlamışlardır.¹⁸⁷¹

Mecûsîler, ehl-i beyt imamların sözlerinin bâtınında yatanın, zâhirleri olmadığını; o sözlerle bu İslam büyüklerinin başka şeylerin kastettiğini söylemişlerdir.¹⁸⁷² Ayrıca zâhirle amel edenlerin, İslam büyüklerinin yolundan sapacağı düşüncesini yaymaya çalışmışlardır.

¹⁸⁶⁸ Bu mevzu, Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadîse dayanmaktadır. Buna göre, İslâm ümmeti 73 fırkaya ayrılacak ve Allah Resûlü ile ashâbının yürüdüğü yolda olan biri dışında diğerleri cehenneme gidecektir; cennete gidecek o bir fırka da “*Kurtuluşa Eren Fırka (el-Fırkatü'n-Nâciye)*”dır. Tirmizî, *İman*, 18; İbn Mâce, *Fiten*, 17; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 1; Aliyyü'l-Kârî, *Esrâru'l-Merfûa*, ss.173-174. Ethem Ruhi Fırlalı, bu kurtuluşa eren fırkanın tespiti konusunda İslâm Mezhepleri Tarihi yazarlarının oldukça zor durumda kaldığını ve her birinin, mezheplerin sayısını bu rakamda dondurmak için aşırı gayrete gösterdiklerini, ama bir takım tenâkuzlardan da kurtulamadıklarını söylemektedir. O, hadîste geçen yetmiş (seb'un) kelimesinin kesin bir sayı göstermekten ziyade, çokluğu ifade ettiğini belirtmektedir. Çünkü gerek Yahudi ve Hristiyanların, gerek Müslümanların tarihte görülen fırkalarının sayısı, hadîste bildirilenlerin çok üstündedir. Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s.18.

¹⁸⁶⁹ Hâfî *Menhecû'r-Reşâd*, vr. 31a.

¹⁸⁷⁰ Hâfî *a.g.e.*, vr. 31b.

¹⁸⁷¹ Aynı yer.

¹⁸⁷² Şeyhinden bu konuda da etkilendiğini düşündüğümüz, Kudsî de, batınî düşüncelere şiddetle karşı çıkmış ve Bâtınîler'in, İslâm dinine verdikleri zararın kâfirlerinkinden daha fazla olduğunu vurgulamıştır. Detaylı bilgi için bkz. Kudsî, *Keşfü'l-İ'tikâd*, ss.253-330. (Kudsî, *Osmanlılar'da Zeyniyye Kültürü*, ss. 186-187)'dan naklen.

Bu ilhâdîler, ehl-i beyt imamlarının sözlerini karıştırarak değiştirmiş ve bozulmuş şeytanca metinler yazmışlardır.¹⁸⁷³

Mezhepler Tarihi ile meşgul olan İslâm âlimleri, Bâtıniyye guruplarının, davet ve mücadelelerinde samimi olmadıklarını, yani haddi zâtında, bâtıl da olsa, bizzat kendilerinin inanıp benimsedikleri bir akidenin mevcut olmadığını söylerler. Gazâlî (ö.505/1111), bu maksatla açtığı bir faslın başında şöyle der: “*Mezhepler Tarihçilerinin ittifak ettiği bir noktadır ki; Bâtıniyye’nin bu daveti, her hangi bir dine inanan, bir mezhebe bağlanan ve bir nübüvvete istinad eden kimsenin başlattığı bir davet değildir.*” Gazâlî’nin devam eden izahına göre, Allah’ı peygamberi ve âhireti inkâr eden Mecûsî ve Mezdekîler’den bir grup, inkârcı Seneviyye’den birkaç adam ve inkârcı filozoflardan kalabalık bir zümre, İslâm Dini’nin yayılış ve kuvvetleniş karşısında bir araya gelerek istişare etmişler, İslâmiyeti içten çökertmek ve Müslümanları mağlup etmek için çareler aramışlardır. Asıl içyüzleri ile müslümanların karşısına çıkmanın doğru olmayacağını kestirerek şöyle demişlerdir: “*Takipedeğimiz yol, İslâm fırkalarından birinin akidesini benimsemiş görünmekten ibaret olmalıdır; öyle ki, bu fırkanın mensupları, müslümanların içinden akli en zayıf, görüşü en kısa, olmayacak şeyleri kabule en yakın, asılsız haberleri ve yaldızlı sözleri tasdike en mütemayil olsun; bunlar da olsa olsa Râfizîler olur. Binâenaleyh onlara katılalım ve Ehl-i Beyt’e intisâb etmiş görünerek müslümanların şerrinden korunalım.*”¹⁸⁷⁴ Görüldüğü üzere; Bâtınîlerin ortaya çıkış sebepleri konusunda Hâfî ile Gazâlî’nin fikirleri paralellik arz etmektedir. Bu durumda Hâfî’nin, düşünceleriyle kaynak gösterdiği Gazâlî’den etkilenmiş olabileceğini düşünebiliriz.

Hâfî’ye göre, Bâtınîlik tâifesinin başını çeken bir zât, Kûfe’ye gelerek burada Vasit Kenti’ne bağlı Karmat Kasabası’ndaki Hemdan Kabilesi’nin ve özellikle de Hemdan-ı Karmatî¹⁸⁷⁵ (ö.293/906) adındaki bir şahsın¹⁸⁷⁶, takvâ ve taatle, gözlerini boyamıştır. İlhâd taifesinin başı olan bu zat, Hemdan-ı Kırmıtî’ye, elimde peygamber neslinden ehl-i beyt

¹⁸⁷³ Hâfî *Menhecû’r-Reşâd*, vr. 31b-32a.

¹⁸⁷⁴ Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1964, ss.18-19 (Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yay., İstanbul 1981, ss. 233-234)’den naklen.

¹⁸⁷⁵ Bâtınîlere, Kûfe’li Hemdan Karmatî’ye olan intisâblarından dolayı, Karamita veya Karmatî denmiştir. Ateş, Ahmed, “Bâtıniye”, *İA*, c.II, s.343.

¹⁸⁷⁶ Gazâlî de bu olayı, “*Fedâihu’l-Bâtıniyye*” adlı eserinde anlatırken bu kişinin ismini vermemiştir ama onun, Kûfe ahalisinden zühde meyilli bir adam olduğunu söylemiştir. Gazâlî, Hemdan’ın bir gün, köyüne doğru ineklerini sürerken bir Bâtınî davetçisine rastgeldiğini ve gizemli konuşmaları neticesinde, Hemdan’ın, o Bâtınî dâinin, her söylediğini kabul ettirir duruma getirdiğini nakletmektedir. Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye (Bâtınîliğin İçyüzü)*, ter. Avni İlhan, TDV Vakfı Yay., Ankara 1993, ss.7-8.

imamlarının ilimlerinin yazılı olduğu metinler bulunmaktadır, diyerek ona bu ilimleri öğretir. Ehl-i beyt sözlerine bid'at, hurâfe ve Hindû öğretilerini katarak insanları bu mezhebe nasıl çağıracağını planlar ve bütün bunları Hemdan'a anlatır.¹⁸⁷⁷

Hemdan'ın İsfahan'da tutmayan bu öğretileri, Gilan Kuhistan'da yayılır. Bütün bunların ardından Hasan Sabbah (ö.518/1124) ortaya çıkar. Böylece mülhid (yani Bâtıniyye) mezhebi yayılmaya başlar. Şerîat ve sünnetin nüzûl ettiği yer olarak görülen Kuhistan'da bu mezheb kendine yer bulur. Hatta Alamut Kalesi, bunların merkezi haline gelir. Ancak bu bölgelerde, daha sonraları âlimler yetişmeye başlamış ve ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebini halka anlatmışlardır. Ayrıca İslâm hâkimleri de İslâm hükümlerini bu bölgelerde zamanla hükümler kılmışlardır.¹⁸⁷⁸

Mülhidlerin mezhebinden uzaklaşarak peygamber, evliyâ, enbiyâ ve ulemânın yoluna girmek gerektiği tavsiyesinde bulunan Hâfî, herkesin kıyamet günü kendi imamıyla haşr olacağını bu yüzden Hemdan gibi bir imamla haşr olmak istemeyenlerin Kitap, sünnet ve Müslüman âlim ve şeyhlerin yoluna girmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁸⁷⁹

Zındıka ve ilhâd mezhebinin itikadî fesadlarına karşı gelinmesine vurgu yapan Hâfî, devrin sultanı Şahrûh (ö.850/1447)'u, ilhâd ve ibâhat ehliyle yaptığı mücadeleden dolayı överek,¹⁸⁸⁰ bu konuda yöneticileri de teşvik etmiştir.

Safsatacılar, Dehrîler ve felsefecilerin hurâfelerine karşı sâliklerini uyaran Hâfî, bu tür hurâfelerin, insanı yanıltabileceğini, hevâ ve heves yoluna götürebileceğini ve itikadî açıdan da bid'ate düşürebileceğini söylemektedir. Ama yine de, şerîat ve tarîkat yolcularının ilhâd ve ittihad yolunda olanların saptırcılığına düşmeyeceğini; onların itikadî bid'atlarına kapılmayacağını belirtmektedir.¹⁸⁸¹

¹⁸⁷⁷ Hâfî *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 32b.

¹⁸⁷⁸ Hâfî *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 33a.

¹⁸⁷⁹ Hâfî *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 35a.

¹⁸⁸⁰ Hâfî, Şahrûh'u bâtil oluşumlarla mücâdelesinden dolayı şöyle övmektedir: “*Cengizhan neslinden Şahrûh Bahadır Sultan, ilhâd ve ibâhat ehliyle mücadele etmiştir. Şahrûh Bahadır Sultan, halkın mezhebine yardım etmiştir. (Onun zamanında) Müslümanlık ve İslam yayılmış, iman esaslarının kanunları yaygınlaşmış, Zındıka ve İlâhî mezhebinin itikadî fesadlarına karşı gelinmiştir...*” Detaylı bilgi için bkz. Hâfî *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 6b- 7a.

¹⁸⁸¹ Hâfî *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 6a.

Hâfî, mülhidlerin (Bâtîniyye'nin) saf müslümanları, 'Bâtîniyye'nin Hileleri' de denilen, sekiz yolla kendilerine çektiğini¹⁸⁸² ifade etmektedir. Bâtîniyye misyonerleri (dâîleri), insanları kendi yollarına davet ederken bu taktikleri kademeli bir şekilde tatbik etmişlerdir. Hâfî, bu hilelerin sırasıyla şu şekilde uygulandığını söyler:

1- Zerk ve Teferrüs (الزرق والتفرس): Kendini takvâli, zâhid gibi göstererek başkalarını kandırmak ve kendi mezhebine çekmektir.¹⁸⁸³ Bu ilk aşamada, dâînin dikkat etmesi gereken bazı hususlar vardır: Birincisi ve en önemlisi; tesiri altında bırakabileceği ve ağına düşüreceği kimseyi teşhis etmektir. Yani inancında sabit olanlara ne söylene kandırılamaz. Bu yüzden onlarla uğraşmamalı. İkincisi; dâî, zekâsını kullanarak, nassları zâhirî mânâlarından çıkarıp, bâtinî mânâlar yormaya çalışmalıdır. Üçüncüsü, davet ve telkîne tâbî tutulan her şahsa aynı metodu uygulamamalıdır. Eğer zühd ü ibâdete düşkün bir kimse ise, ona o yolda telkînâtta bulunulmalı; şayet ibâdetten uzak ve isyankâr bir kimse ise, ona, ibâdet ve zühdün bir ahmaklıktan ibaret olduğu meyanında sözler söylemelidir.¹⁸⁸⁴

2- Te'nîs (التأنيس): Ünsiyet kurma. Davet ettikleri insanların, bu mezheplerine meyledip meyletmemesinin kendilerine bağlanmasıdır. Sözlerinin kabulü ve itaat etmelerinin sağlanmasıdır.¹⁸⁸⁵ Bu aşamada dâî/misyoner, telkînlerine maruz bırakacağı adaya kendini sevdirecek söz ve fiillerde bulunur.¹⁸⁸⁶

3- Teşkîk (التشكيك): Şüphe oluşturmaktır. Kendilerine bağladıkları ve mezheplerine çektikleri insanlara şüphe aşılama; insanların akıl ve iz'ânının anlamayacağı şeyler öne sürmektir. Örneğin; Kur'ân'da mukatta' harflerinin ne

¹⁸⁸² Hâfî *Menhecû'r-Reşâd*, vr. 33b.

¹⁸⁸³ Hâfî *Menhecû'r-Reşâd*, vr. 33b.

¹⁸⁸⁴ Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Mısır trz., ss. 298- 300; Gazâlî, *Fedâihü'l-Bâtîniyye*, ss. 21-24; Deylemî, Muhammed b. el-Hasan, *Beyânu Mezhebi'l-Bâtîniyye ve Butlânüh*, (Kavâidu Akâidi Âli Muhammed kitabından ayrı basım), nşr. R. Strothmann, İstanbul 1938, ss. 25-26; Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerif, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1321, c.III, s.289 (Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s. 234)'ten naklen.

¹⁸⁸⁵ Hâfî *Menhecû'r-Reşâd*, vr. 33b.

¹⁸⁸⁶ Gazâlî'nin ifadesiyle, dâîler, her gece adaylardan birinin evinde kalır ve yanlarında güzel sesiyle Kur'ân okuyabilecek kimse bulundurlar. Bu zat, zaman zaman Kur'ân okur, arkasından dâî, dokunaklı sözler söyler, gönüllere tesir eden güzel mev'izeler yapar. Sonra da devlet ricâli, zamanın âlimleri ve câhil halk aleyhine konuşur; bütün bunlardan kurtuluşun, ancak Resûlullah (s.)'ın ehl-i beytinin bereketinden beklenebileceğini ilave eder. Bu sohbet esnasında dâî, zaman zaman âh çekerek ağlar. Mecliste âyet ve hadîs zikrolunduğu zaman onların kelimelerinde ilâhî sırlar bulunduğunu, bu sırlara ancak Allah'ın mahlukâtı arasından seçip bol lütfu ile mümtaz kıldığı zevâtın vâkıf olabildiğini söyler. Kendisine telkîninde bulunduğu kişiye zâhid göstermek için gece, gizli gizli namaz kılıyormuş gibi göstermeyi de ihmal etmez. Bütün bunların sebebi ise, Bâtîniyye Mezhebi'ne çekeceği kişiye, kendisini sevdirmek ve ona sözünü dinletebilmek içindir. Bağdâdî, a.g.e., s. 301; Gazâlî, a.g.e., s. 24; Deylemî, a.g.e., s. 25-26; Cürçânî, a.g.e., c.III, s.289 (Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s. 234)'den naklen.

anlama geldiği gibi; hayızlı kadına namazın keffaretinin olmaması, ama orucun kazasının olması gibi konularla insanları şüpheyne sürüklerler.¹⁸⁸⁷ Bâtıniyye mensupları dini olmayan konularda da şüphe uyandırıcı benzer sorular sorar ve bütün bunların önemli cevaplarının olduğunu, bunları ancak peygamberlerin ve ilmi çok engin olan Bâtıniyye imamlarının bilebileceğini söylerler. Böylece adayın şüphe ve merakını uyandırırılar.¹⁸⁸⁸

4- Rabt (الربط): Mezheblerine çektikleri insanlardan önce ahd ve misak almaktır. Ahkâmı anlattıktan sonra, anlatılanların hiç kimseye anlatılmaması için taahhüt almak ve o sırları ifşâ etmemesi için söz alıp yemin ettirmektir. Daha sonra bütün soruların cevabı ve sorunların halledilmesinin dâîlere yani zamanın imamının vasıtalarına bağlı olduğunun ilka edilmesidir.¹⁸⁸⁹ Dâîler, adayların yeminlerinde sâdik kalmasını sağlamak için, onların, yeminlerine aykırı davranması durumunda; Allah'tan, peygamberlerinden ve kitaplarından uzaklaşmış, bütün dinlerden ayrılmış olacağını ve bütün mal ve servetinin müsadere edileceğini, zevcesinin boşanmış kabul edileceğini söylerler.¹⁸⁹⁰

5- Tedlîs (التدليس): Hile kullanmak, aldatmak demektir. Adaydan yemin aldıktan sonra bile sırlar bir anda söylenmez; problemin çok önemli olduğu belirtilerek bekletme ve oyalama siyaseti takip edilir. Gerçeklerin çok ince ve gizli (bâtınî) olduğu tekrarlanır. Bunların akıl ile değil, ehl-i beyti seven gerçek ilim adamlarından öğrenilebileceği ifade edilir. Bu aşamada, kandırılan kişinin, itikad ettiği her büyüğün ve vasitanın söylediklerine inanması ve davete icabeti sağlanır.¹⁸⁹¹

6- Tesis (التأسيس): Bu aşamada yavaş yavaş bâtınî te'villere yol açılır. Ama önce mukaddime ve kuralların şahsın kabul edeceği şekilde olmasına dikkat edilir.

¹⁸⁸⁷ Hâfî Menhecü'r-Reşâd, vr. 33b.

¹⁸⁸⁸ Bağdâdî, a.g.e., ss. 300- 301, 305-307; Gazâlî, a.g.e., ss. 25-26; Deylemî, a.g.e., ss. 26-27; Cürcânî, a.g.e., c.III, s.289 (Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s. 235-236)'dan naklen. Teşkîk aşamasından sonra, bazı kaynaklarda "Ta'lik" (التعليق) aşamasından söz edilmektedir. Bu aşamada, dâî, teşkîk aşamasında, muhatabında oluşturduğu şüphelere hemen cevap vermez. Bu sırların içyüzünün dinin aslını alâkadar ettiğini, olur olmaz herkese açıklamayacağını söyler. Böylece bir müddet adayı oyalar, onun istek ve merakının derecesini ölçer. Eğer durumunu müsait görürse, ona, sırları açıklayacağını, fakat bundan önce, kendisinden, sırları kimseye açmayacağına dair söz alıp yemin ettireceğini, tâ peygamberlerden itibaren bu işin böyle yürüdüğünü söyler. Aday buna da istekli olduğu takdirde yemin safhasına geçer. Gazâlî, a.g.e., ss. 26-27; Deylemî, a.g.e., s. 27 (Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s. 236)'den naklen.

¹⁸⁸⁹ Hâfî Menhecü'r-Reşâd, vr. 34a.

¹⁸⁹⁰ Bağdâdî, a.g.e., ss. 303-304; Gazâlî, a.g.e., ss. 28-29; Deylemî, a.g.e., ss. 27-29; Cürcânî, a.g.e., c.III, s.289 (Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s. 235-236)'dan naklen.

¹⁸⁹¹ Hâfî Menhecü'r-Reşâd, vr. 34a; Gazâlî, a.g.e., ss. 29-32; Deylemî, a.g.e., ss. 29-30; Cürcânî, a.g.e., c.III, s.289 (Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s. 236)'dan naklen.

Yani adaya, ilk bakışta yadırganamayacak bazı fikirler telkîn edilir. Örneğin; “Zâhir kabuk, bâtın özdür”, Zâhir sembol, bâtın maksud olan mânâdır”, “Özü bilen Allah’tır. Fakat Allah’ın hakkı gizlemesi düşünelemez” şeklinde kabul edilmesi zor olmayan sözler söylenir. Kişinin anlayıp benimseyeceği daha sonra ona meyil ve iştiağ besleyeceği bu sözlerle, davet gerçekleştirilir.¹⁸⁹²

7- Hal’ (الخلع): Hal’ etmek: indirmek, tahttan indirmek, boşaltmak demektir. Yani kulun yapması gereken hiçbir vâcibin olmadığını; zaten Hakk’ın da böyle şeylere ihtiyacı olmadığını savunan inançtır. Buna göre nefsi meşakkate sokmak gereksizdir.¹⁸⁹³ Bu aşamada muhataba, dinî hükümlerden maksadın, onların bâtınî mânâlarını anlamak olduğu söylenir. Onlara göre; aday, bunları anlayacak seviyeye geldiğine göre, onun için farzları yerine getirmek ve haramlardan sakınmak gerekli değildir.¹⁸⁹⁴

8- Selh-İnsilâh (السلخ والإنسلاخ): İtikattan sıyrılmak, şerîatten uzaklaşmak, şehvet ve lezzete meyletmek ve şerîatı te’vîl etmektir. Abdesti, imama yaklaşma ve teyemmümü, hüccetle ilim ve ma’rifet kazanmaya te’vîl etmek gibi. Yine onlara göre, ihtilam; dilin yanlışlıkla sırları dökmesi ve kendilerinden olmayana söylemesidir. İğtisal ise, ahdin yenilenmesidir.¹⁸⁹⁵ Bu en yüksek aşamadaki üyeden, artık itikadî konulara inanmak bağı da kalkar ve her türlü kayıddan sıyrılmış olur.¹⁸⁹⁶

¹⁸⁹² Hâfî *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 34b; Gazâlî, *a.g.e.*, s. 32; Deylemî, *a.g.e.*, s. 30; Cürçânî, *a.g.e.*, c.III, s.289; Topaloğlu, *aynı yer*.

¹⁸⁹³ Hâfî *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 34b.

¹⁸⁹⁴ Bâtîniyye’nin içyüzünü anlamak için bir müddet onların arasında karışan Yemen’in ehl-i sünnet âlimlerinden Muhammed b. Mâlik (ö.470/1077) “*Keşfu Esrârî’l-Bâtîniyye*”sinde (ss.11-16) ve ondan naklen Zeydî âlim Muhammed b. el-Hasan ed-Deylemî (ö.711/1311) “*Beyânu Mezhebi’l-Bâtîniyye*” adlı kitabında (ss.11-15) bâtınî adayın şerîat ahkâmından nasıl muaf tutulduğunu detaylı bir şekilde anlatmaktadır: Buna göre, dâî, bâtınî telkînleri benimseyen yeni bir üyeye, şerîatin ahkâmlarından muaf olması için 12 dirhem sadaka (bâtınî imamla konuşabilme vergisi) vermesini söyler, o da verir. Dâî, imamın huzuruna çıkar ve şöyle der: “Efendimiz! *Filân kulun namazı bildi, onun mânâlarını anladı, üzerinden namazı kaldı, ağır yükünü ve sırtındaki bukağaları indir! İşte 12 dirhemlik niyaz akçası!*” bunun üzerine imam “*Şâhid olun, ondan namazı kaldırdım*” der ve şu mealdeki âyeti okur: “*Onların ağır yüklerini, sırtlarında olan zincirlerini indiriyor*” (A’râf, 7/157). Merasim tamamlanınca diğer Bâtınî üyeleri yeni üyeyi tebrik ederler ve “*Hamdolsun o Allah’a ki, senin sırtına binmiş bulunan yükü kaldırmıştır*” derler. Bir müddet sonra, dâî, yeni üyeye, niyaz akçası sunarak şarap ve kumarın haram oluşunun üzerinden kaldırılmasını istemesini telkîn eder, aynı merasimle o da kalkar. Daha sonra oruç ve cünüblükten yıkanma mecburiyeti kaldırılır. Bu şekilde devam eden merâsimlerle dinin haramları helalleştirilmeye çalışılır. Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s. 237.

¹⁸⁹⁵ Hâfî *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 34b.

¹⁸⁹⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 32; Deylemî, *a.g.e.*, s. 30; Cürçânî, *a.g.e.*, c.III, s.289 (Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s. 237)’den naklen. Bâtîniyye’nin davet metotları için ayrıca bkz. İlhan, Avni, “Bâtîniyye”, *DİA*, c.V, s. 193.

Görüldüğü gibi Bâtınîler, özellikle de saf müslümanları kandırmak için sinsi planlar uygulamışlar ve bunları titizlikle uygulamışlardır. Ancak bilinçli ve Kur’ân ve sünnete sınımsız bağlı olan hiçbir müslüman üzerinde bu tuzaklarını kuramamışlardır. Şeyhler, müridlerinin bu tuzaklara düşmemesi için, yaptıkları ciddi uyarılar ve bu hilelerin neler olduğu konusunda verdikleri önemli bilgilerle gerekli tedbirleri almışlardır.

1- Bâtıl Mezhebler

Hâfî, yeni mülhidlerin Kur’ân’a da inanmadıklarını, bazılarının ise eski mülhidlerden Bâtınîler gibi âyetleri te’vîl yoluna gittiklerini söylemektedir.¹⁸⁹⁷ Ayrıca bunların, şerîat ve İslâm sultanlarından çekindiğini, bu nedenle rahatça ilhâdi düşüncelerini izhâr edemediklerini söylemektedir. Bu kişiler, dört bâtil mezhebi karıştırarak, halkı zehirlemeye çalışmaktadırlar. Ona göre; bu dört mezheb, şu şekilde sıralanmaktadır:

1- *Safsatacılar*

Bu mezheb; vücûd ve sübûtu olmayan her görünen şeyin hayâl ve vehim olduğunu ileri sürmektedir. Hâfî, burada amacın; şerîat ve nübüvveti ortadan kaldırmak olduğunu belirtmektedir. Safsatacılıkla konuşmanın ve tartışmanın faydası yoktur. Usûl âlimleri, onların ateşe atılması ve dövülmesi gerektiğini söylerler. Çünkü böylece ateşin ve dayanın vücûdî varlığının olup olmadığını anlayacaklardır.¹⁸⁹⁸

2- *Dehrîler*¹⁸⁹⁹

Bunlar, haşr ve neşr gününü, kıyamet ve tanrıyı inkâr etmektedirler.¹⁹⁰⁰

3- *Felsefeciler: Enbiyâya uymayanlar*

Gazâlî, felsefecileri üç sınıfa ayırırken; Dehrîleri, kâinâtın bir yaratıcısı olduğunu inkâr etmeleri ve canlıların kendiliklerinden oluştukları gibi fikirlerinden dolayı felsefecilerin zındıklar¹⁹⁰¹ kısmına dâhil etmektedir. Ona göre, ikinci sınıf felsefeciler, Tabîîlerdir. Bunlar,

¹⁸⁹⁷ Hâfî *Menhecû’r-Reşâd*, vr. 36b.

¹⁸⁹⁸ Hâfî *Menhecû’r-Reşâd*, vr. 36a.

¹⁸⁹⁹ Mutlak zaman anlamına gelen “*dehr*” kelimesine nisbeti sebebiyle bu isimle anılan ve İslâm dünyasında genel olarak ateist ve materyalist düşünce akımlarını temsil eden Dehrîler, belirgin şahsiyetlerin oluşturduğu bir felsefî akımı ifade etmesinin yanında çeşitli felsefe akımlarındaki inkârcı tezlerin de ortak adıdır. Altıntaş, Hayrani, “Dehriyye”, *DİA*, c.IX, s.107.

¹⁹⁰⁰ Hâfî, *Menhecû’r-Reşâd*, vr. 36a.

¹⁹⁰¹ İslâm ceza hukukunda bir ıstılah olan bu kelime, küfrü gerektiren inançlar taşıdığı halde müslüman görünen kimse mânâsına gelmektedir. bkz. Topaloğlu, Bekir, “Zındık”, *İA*, c.XIII, ss. 558-560. Zındık ve mülhid terimi, Emevîler’den başlayarak tarih boyunca İslâm dünyasında çok değişken bir anlamlar

“Nefs ölür, bir daha dönmez” fikrine sahip oldukları için âhiret yoktur, demişlerdir. Bundan dolayı da, cenneti, cehennemi, kıyameti ve hesabı inkâr ettiler. İbadet için sevap, günah için azap olacağını kabul etmediler ve şehvetlere daldılar. Bu sebepten bunlar da zındıktırlar. Üçüncü sınıf felsefeciler ise, İlâhîlerdir. Bu felsefenin kurucuları, Sokrat, Eflatun ve Aristo’dur. Bunların hepsi, Dehrî ve Tabîîleri redderek ve onların büyük hatalarını kimseye söz bırakmayacak şekilde açıklamışlardır. Ancak İlâhîlerin de bize kadar gelen her düşüncesi İslâma uygun değildir. İbn Sina ve Farabî’nin Aristo’dan naklettiklerine göre, onların felsefesi üç kısma ayrılır: Bir kısmı küfre gider, bir kısmı bid’at sayılır, bir kısmının da asla inkârı gerekmez.¹⁹⁰² Yani de Gazâlî de Hâfî gibi benzer endişelerle, Kur’ân ve sünnetin dışında söylemleri olan felsefecilere karşı çıkmaktadır.

Hâfî, müteahhirînden sûfî şeyhlerinin genelinin felsefecilerin sözleriyle yanıldığını ve kandırıldığını söylemekte ve bunun nasıl gerçekleştiğini anlatmaktadır. Buna göre, Dehr ve felsefe mezhebi gizlice İslâm’ın içine sızmıştır. Bazı âlimler ve sûfîlerin kandırılması bu şekilde olmuştur. Müteahhirîn şeyhlerin içinde İslam Dini Usûlünde ve geçmiş peygamberlerin dinleri hakkında mâhir olan nâdirdir. Onlarla hükemâ arasında muhâlefet ve düşmanlık yoktur. Onların, Kur’ân ve Hadîs ilmi ile bu ümmetin icma’ ve ihtilâf ettikleri konular hakkındaki ma’rifetleri azdır. Bu yüzden çabucak, şeytanın yardımlarıyla ve tabiatlarının her şeyi mübah kılmaya çağıran temayülüyle hataya düşerler.¹⁹⁰³

O’na göre; felâsife, insanın, gerçekte ne bu beden olduğunu ve ne de bu bedende olduğunu ileri sürerler. İnsan, ancak kadîm, ezeli ve ebedî olan rûhanî bir şeydir derler. Yine insanın, faâl akıl olduğunu, akl-ı küll ve nefis-i nâtık olarak isimlendirildiğini söylerler. Yine iddia ederler ki: insanın vücûdu birinci illetten kaynaklanır (el-illetü’l-ûlâ) ve kendisi de ikinci illettir (el-illetü’s-sânî). Bazen de üçüncü ve dördüncü illet olduğunu veya on birinci illet olduğunu dahi iddia ederler. Sonra da savunurlar ki: İnsanların hepsi; onların erkekleri ve kadınları, küçükleri ve büyükleri, kâfirleri ve müslümanları hepsi, o akıldır. Müslümanları

dizisini ifade etmektedir. Ama bütün bunların çıktığı tek bir kapı vardır: Zendeka ve ilhâd. Zendeka ve ilhâd ne türde olursa olsun, Sünnî İslâm’a muhalif bütün inanç ve hareketler demektir. Ocak, Ahmet Yaşar, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15. – 17. Yüzyıllar), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2003, s.14.

¹⁹⁰² Gazâlî, *el-Munkızu mine’d-Dalâl*, ss. 11-13.

¹⁹⁰³ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 71a.

kandırmaya çalıştıkları zaman o ikinci illeti İsrâfîl, üçüncüsünü Cebrâîl, dördüncüsünü Mîkâîl, beşincisini de Ölüm Meleği diye isimlendirdiler.¹⁹⁰⁴

Hâfî, yukarıdaki ifadelerinde sudûr nazariyesini eleştirmektedir. İbn Sina'ya göre, ilk vâcib varlık Allah'tır. Bu birinci Bir'den (el-Vâhidu'l-Evvel) ancak Bir sâdır olur ki; bu da İlk Akıl (el-Aklü'l-Evvel)'dir. Kesret bu akılda başlar; bunun kendi illetini akletmesiyle üçüncü bir akıl meydana gelir ki; bu, en dışarıda olan feleği (el-Felekü'l-Aksâ) idare eder ve bunun kendi zâtını akletmesiyle, onun vasıtası ile fiillerini meydana getirdiği nefis sudûr eder. Sonra, bu İlk Akıl'ın "vücûd"unun "mümkün" olması sebebiyle, kendisinden en dışta olan feleğin bir parçası sâdır olur ve sudûr bu minval üzere devam eder. Ve her akıldan üç şey sudûr eder; bunlar, akıl, nefis ve cisimdir. Akıl vasıtasız olarak cismi tahrik ve nefse tesirde bulunamayacağı için son olarak Faal Akıl gelir ve ondan dünyaya ait şeylerin maddesi, cisimlerin formları ve insanî nefisler sâdır olur ve Faal Akıl bunların hepsini idare eder.¹⁹⁰⁵

Gazâlî de, felsefenin psiko-metafizik görüşlerine başlıca üç noktada hücum etmiştir:

- 1- Âlemin kadîm (öncesiz) olması nazariyesi,
- 2- Allah ancak külliyâtı bilir, cüz'iyâta önem vermez fikri,
- 3- Sadece ruh ölümsüzdür ve bu sebeple cesedlerin yeniden dirilmesi söz konusu olamaz görüşü.¹⁹⁰⁶

Hâfî, felsefe mezhebinin bâtil olduğunu, ma'kûl delillerle ortaya koyan, "*Kitâbu't-Tecrîd min Makâsıdı'l-Felâsife*" ve "*Kitâbu'l-Akl ve'l-Âkil*" adlı kitaplar gibi eserler telif ettiğini söylemektedir.¹⁹⁰⁷ Allah'ın, Sâni', Âlim, Hâlık ve dilediğini muhtar ve muhayyer olarak yapmaya Kâdir olduğunu söyleyen Hâfî, O (c.)'nin müessir illet olmaktan münezze, Kadîm olduğunu ve O (c.)'nin zâtından ve sıfatından başka Kadîm'in de olmadığını söylemektedir. Hâfî, zındıklar hakkındaki bu bilgileri, felsefecilerin, sûfîleri kandırmaması ve Dehr ve Zındika mezhebine sokmaması için mühim olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁰⁸

4- Vücûdîler (Vahdet-i Vücûdcu'lar)

¹⁹⁰⁴ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 71b.

¹⁹⁰⁵ De Boer, J. T., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, ter. Yaşar Kutluay, Anka Yay., İstanbul 2004, s.167.

¹⁹⁰⁶ De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s.192.

¹⁹⁰⁷ Bugün ulaşamadığımız bu eserlerin, Hâfî'nin, felsefeye hangi açılardan karşı olduğunu ortaya koymada önemli bilgiler içerdiğini düşünmekteyiz.

¹⁹⁰⁸ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 71b-72a.

Hâfî, bunların, varlığın vâhid yani bir olduğunu söylediklerini; onun da Hakk olduğu ve başkaca da bir şeyin vücûd/var olmadığını iddia ettiklerini nakletmektedir. Görünen her varlık, Hakk'ın vücûdudur. Yani görünen varlık; ayni taayyünat değil; İlâhi ilmin taayyünatıdır.¹⁹⁰⁹

Yeni mülhidler, vücûdîlerden “hiçbir şeyin vücûda sahip olmadığı” düşüncesini alarak kullanmışlar ve cennet, cehennem, günah, sevap ve âhiretin olmadığını savunmuşlardır. Hâfî, akıl sahibi hiç kimsenin bu mezhepleri kabul edemeyeceğini belirtmektedir.¹⁹¹⁰

Hâfî'nin hocalarından ve kelâm ilminin otoriter isimlerinden Seyyid Şerif Cürcânî de vahdet-i vücûdçu anlayışı, tek ve bir bütün olarak vücûdda yabancı unsurlara yer bırakmadığından, varlığı tek bir şey ve bir bütün olarak değerlendirdiğinden dolayı eleştirmektedir. Halbuki ona göre; Allah için bu tarz ifadelerin kullanılmış olması, hulûl ve ittihâda bulaşan Hıristiyan ve bazı sûfîlerin bakış açılarından çok da farklı görünmemekte, mutlak ve ekmel bir varlık olan Allah ile muhdes ve mahluk konumunda bulunan diğer varlıkların vücûdlarının birliği ve ittihâdî söz konusu edilmektedir. Cürcânî'nin genel Allah tasavvurunda, Allah (c.)'ın vücûdu, ezeli ve kadîm zâtî ve subûtî sıfatlar ile muttasıf olup, varlıklarını zâtından almayıp başkasından dolayı var olan mümkün varlıkların geçici ve zeval bulan niteliklerinden arınmış olduğundan, zâtı gereği var olan bir varlık ile başkasının var kılması ile meydana gelen bir mevcudun birlik içerisinde olması, mutlak varlığın en belirgin özelliği ile çelişmektedir. Bundan dolayı Allah'ın varlığı ile mümkün bir mevcûdun vücûdda bir olmaları, O (c.)'nun mutlak bir varlık olma gereği ve zorunluluğu nedeniyle tasavvur edilmemektedir.¹⁹¹¹

Hâfî, yukarıdaki bu mezheplerden ilk üçünü fâsid ve helak edici mezheb olarak görmekte; vahdet-i vücûdcuları ise hakîkî din mezhebine yakın görüşleri olduğunu söylemekle beraber, onları da bazı konularda eleştirmektedir.¹⁹¹²

Yine ona göre; birçok ulemâ ve ârif, Kitap ve sünnete uyulması gerektiğini söylemişler ve İbn-i Arabî'nin *Fütûhât* ve *Füsûs* kitaplarında yer verdiği, *vahdet-i vücûd*

¹⁹⁰⁹ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 36b.

¹⁹¹⁰ *Aynı eser*, vr. 37a.

¹⁹¹¹ Abdullayev, “Seyyid Şerif Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, *UÛSBE*, s. 128.

¹⁹¹² Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 35b. Hâfî, ayrıca İbn Arabî'yi, “*Füsûs*” ve “*Fütûhât*” kitaplarında, bazı âyet ve hadislerin aksine olan beyanlarının aslının bilinmediğini ifade ederek, eleştirmektedir. *Aynı eser*, vr. 29a-b.

anlayışına itibar etmemişlerdir.¹⁹¹³ Vahdet-i vücûd düşüncesini destekleyen bakış açısına göre; aslında İbn Arabî, vücûdun hem vahdet hem de kesret yönünü vurgulamaya çalışmıştır. Ona göre, var olan yalnızca bir hakikat vardır ve biz bu hakikati iki açıdan görebiliriz: Ya bu hakikati kâinâtta görünen bütün fenomenlerin Zât'ı olarak görürüz ve Hakk adını veririz; ya da bu Zat'ın tezâhürleri olan zâhirî formlar şeklinde görürüz ve ona halk deriz. Bu sebeple Hakk-halk, hakikat-tezâhür ya da Bir-çok yalnızca tek “*Bir Hakikat*”ın iki subjektif manzarasını ifade eden isimlerdir. İbn-i Arabî'ye göre işte bu yegâne hakikat, Allah'tır. Dolayısıyla bize zâhiren görünen çokluk aslında varlığa nispet edilen tekliğin aynıdır. Bu ayniyyeti de ancak ehl-i keşf idrak edebilir. Özetle İbn Arabî'ye göre, tek bir “*Vücûd*” vardır ve O'nun; Vahdet/kesret, Hakk/halk, Bâtın/zâhir şeklinde ifade edilen iki veçhesi vardır. İbnü'l-Arabî de keşf ve ilham yoluyla idrak ettiği bu bütünlüğe ve vahdete bu şekilde paradoksal ifade ve ıstılahlarla işâret etmeye çalışmaktadır. Aklımızın, varlığı bir bütün olarak kavrama yeteneğinden yoksun ve sınırlı olduğundan dolayı, biz bu küllî hakikati çokluk olarak görürüz ve her birine, onları diğerlerinden ayırt eden özellikler isnâd ederiz. Ancak bir sūfînin kavrayışına, zihin üstü bir idrak seviyesine ve sezgiye sahip olan bir kimse bütün bu çokluğun arkasında yatan nihâî gerçekliği görebilmektedir. Görünüşe göre, biri çok yapan şey, dış nesnelere yüklenen hükümlerdir; onları renk, hacim, şekil kategorileri ile zaman ve mekân ilişkileri vb. altına yerleştirmemizdir.¹⁹¹⁴ Ancak ne var ki İbn Arabî'nin bu havas anlayışı, düşünce ufku dar bazı mülhidler tarafından yanlış yorumlanarak, ibâhî bakış açısına kapı aralanmak istenmiştir.

Genel durumu kısaca özetleyecek olursak; Hâfî, yeni mülhidler olarak adlandırdığı, safsatıcılar, dehrîler, enbiyâya uymayan felsefeciler ve vücûdîleri farklı sebeplerden dolayı eleştirmektedir. Ona göre, bunlardan ilk üçü, eski mülhidlerden Bâtınîler gibi sinsî yöntemlerle halkı zehirlemeye kalkışmaktadır. Vücûdîler ise, yeni mülhid anlayışındaki ard niyetli kişilerin amaçlarına ulaşmasına vesile olduğundan dolayı bir yanlış içerisindedir. Hâfî'nin halkın saf inancının bozulmaması konusundaki hassasiyeti, onun bid'at içeren oluşumlara karşı tavizsiz ve dik bir duruş sergilmesine sebep olmuştur. O, bid'atla bizzat mücâdele ettiği gibi, bu konuda mücadele edenlere de destek vermiştir. Dönemin hükümdarlarından Şahrûh'u bid'atçılara karşı gayretlerinden dolayı övmesi, bu duruma örnek gösterilebilir.

¹⁹¹³ *Aynı eser*, vr. 45b.

¹⁹¹⁴ Çakmaklıoğlu, Mustafa, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Ma'rifetin İfadesi Sorunu”, *AÜSBE*, Ankara 2005, ss. 348-350.

2- İbâhiyye

İbâhiyye, terim olarak; kanunların, dinî emirlerin ve ahlak kurallarının bağlayıcılığını kabul etmeyip, her şeyi mübah gören kimseler olarak tanımlanabilir. Tehânevî, İbâhîlerin mülkiyet hakkını tanımadıklarını, her türlü serveti, hatta kadınları bile ortak kabul ettiklerini söyledikten sonra bu zümrenin bütün yaratıkların en kötüsü olduğunu belirtir.¹⁹¹⁵

Hâfî'ye göre İbâha; Allah'ın yolundan alıkoyan, sapıtmış ve emekleri boşa çıkartan bâtıl bir mezheptir. Dolayısıyla, Hakk'a tâlib olan sâlik, onun kendisi için bir âfet olduğunu bilmesi gerekir. İbâha, Allah'ın farzlarını terk ederek, Allah'ın haramını helal veya mübah kılmak demektir. Kim böyle yaparsa; kesinlikle Allah ve O'nun Resûlüyle muhârebe etmiş olur.¹⁹¹⁶

Hâfî, Allah'ın, nebîlere uymaktan başka bir yol yaratmadığını ifade ettikten sonra; Kur'ân'da, peygamberlere tâbi olmanın önemini anlatan âyetleri naklederek yorumlamaktadır.¹⁹¹⁷ Ona göre; Allah'ın tâlibi, peygamberlerin ulaştığı gibi, kendisinin de Maksûd'a ulaşması için, zorunlu olarak bu âyetlere tâbi olması gerekir. Benzer şekilde, Hz. Peygamber (s.)'e de, diğer peygamberleri kendisine rehber edinmesi ve onların izinde olması, emredilmiştir. Onlara uymak; Allah Teâlâ'ya götüren yoldur. Bu sebepten, diğer nebîleri (a.s.), kendilerine uyulacak kişi olarak seçenlerin, Hz. Peygamber (s.)'i de, kendilerine uyulacak kişi seçmeleri, vâcibdir. Biz Peygamberimiz (s.)'e uyduğumuz zaman, diğer peygamberlere (a.s.) de uymuş oluruz. Kim de O (s.)'na uymaktan yüz çevirirse, diğer

¹⁹¹⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, s.114; Onat, Hasan, "İbâhiyye", *DİA*, c.XIX, s.252.

¹⁹¹⁶ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr.38b.

¹⁹¹⁷ Bu âyetler ve yorumları şöyledir: **"Biz, Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. Nitekim İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, sıbtalara (Yakub oğullarına), İsa'ya, Eyyub'a, Yûnus'a, Harun'a, Süleyman'a vahyetmiş ve Davud'a da Zebur'u vermiştik."** (Nisâ, 4/163), **"Daha önce sana anlattığımız elçilere ve sana anlatmadığımız elçilere de (vahyetmiştik). Ve Allah Musa ile konuşmuştu."** (Nisâ, 4/164), **"(Bunları) müjdeleyici ve uyarıcı elçiler olarak (gönderdik) ki, elçiler geldikten sonra insanların Allah'a karşı bahaneleri kalmasın..."** (Nisâ, 4/165) Hâfî, bu âyetlerin zâhirinin, insanların, emirlere ve yasaklara boyun eğmelerinin, sözlere itimat etmelerinin, müjdelenmelerinin ve uyarılmalarının gerekli olduğuna delâlet ettiğini söylemektedir. Bu, bir mutâbaattır. Allah Teâlâ, şöyle buyurmuştur: **"...Rahmetim ise her şeyi kaplamıştır. Onu, korunanlara, zekâtı verenlere ve âyetlerimize inananlara yazacağım."** (A'râf, 7/156) şu âyetine kadar: **"Onlar ki yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o Elçi'ye, o ümmî Peygambere uyarlar..."** (A'râf, 7/157) Yine Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: **"Biz ona İshak'ı ve Yakub'u da hediye ettik..."** (En'âm, 6/84) ve **"İşte onlar, Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Onların yoluna uy ..."** (En'âm, 6/90). Allah, bu âyetlerde, nebîlerin, Allah'ın kendilerine hidâyet verdiği kimseler olduğunu kesin olarak haber vermiştir. Sonra Allah Teâlâ'nın Nebîsi Hz. Muhammed (s.) için buyurmuştur ki: **"Onların yoluna uy."** Bu âyet, hidâyet ve doğru yolun, nebîlere (a.s.) uymaktan geçtiğine delâlet etmektedir. Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 39a-b.

peygamberlere de yüz çevirerek, şeytanlara tâbi olmaya yönelmiş olur. Böyle bir kişinin, geçen her saat, ancak Allah'tan uzaklaşmasının artar. Velînin de, Hz. Peygamber (s.)'i, peşi sıra takip edip; ona tâbi olması zorunludur. Çünkü Hz. Peygamber (s.), önde giden (sâbık); velî ise, peşi sıra onu takip eden (mesbûk) ve ona tâbi olandır. Bu yüzden velîye de tâbi olmak gerekir. Bir kapıya doğru giden, onun peşinde olandır.¹⁹¹⁸

Sühreverdî'ye göre, mürşîdlik rutbesi; sûfîlerin yolunda, rutbelerin en yükseği ve Allah'a dâvette peygamber vekilliğidir. Çünkü mürşîd-i kâmil, mürîdi, Allah Resûlü (s.)'nün yoluna uymaya sevk etmektedir. Onlar, hidâyete ulaştıkları zaman, kendilerine uyulmaya ehil ve ehliyetli kılınıp, muttakîlerin imamı yapılmışlardır.¹⁹¹⁹

Bu konuda Hucvîrî'nin tespitleri de kayda değerdir: *“Malum olsun ki, tümü ile mârifet ve tasavvuf yolunun esası ve aslı, velâyet ve velâyetin kabul edilmesi temeline dayanır. Zira bütün şeyhler velâyetin hükmünün ispat ve kabul edilmesi üzerinde ittifak etmişlerdir.”*¹⁹²⁰ Bu sözler, tasavvufta velînin vazgeçilmez rolüne ve velâyet makâmının önemine işaret etmektedir.

Hucvîrî, Sühreverdî ve Hâfî gibi birçok sûfî, velîliğin peygamberlik istikâmetinde olduğu üzerinde durmuştur. Kanaatimize göre; bir velî, gerekli niteliklere sahipse ve yaşantısıyla sünnetin takipçisi ise, kendisine uyanları peygamber yoluna ulaştıracaktır. Dolayısıyla bir kişinin, İslâmı yaşamak için velîyi izlemesi ve örnek alması, onun peygamberî yaşantıya ulaşmasını sağlayacaktır.

Hâfî, peygambere uymanın, O (s.)'nün Allah yolunda yaptığı şekilde olması gerektiğini söylemektedir. Bunun için şu âyetleri delîl getirir: ***“Andolsun Allah'ın Elçisinde sizin için Allah'a ve âhiret gününe kavuşmaya inanan ve Allah'ı çok anan kimseler için, (uyulacak) en güzel bir örnek vardır.”***¹⁹²¹, ***“İbrâhim'de ve Onunla beraber bulunanlarda sizin için güzel bir örnek vardır...”***¹⁹²² ve ***“... Allah'a itaat ediniz. Resûl (s.)'e ve sizden olan emir sahibine de itaat ediniz.”***¹⁹²³ İbâha ise, Allah'a ve Resûl'e itaati terk etmiştir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: ***“Elçinin çağırmasını, aranızda herhangi birinizin diğerini çağırmasıyla bir tutmayın. Allah içinizden, birbirinin arkasına gizlenerek sıvışıp gidenleri***

¹⁹¹⁸ Hâfî, *Muhimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 39b-40a.

¹⁹¹⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.I, ss.44-45.

¹⁹²⁰ Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 326.

¹⁹²¹ Ahzâb, 33/21.

¹⁹²² Mümtetine, 60/4.

¹⁹²³ Nisâ, 4/59.

bilir. Elçinin emrine aykırı davrananlar, kendilerine bir belânın çarpmasından, yahut onlara acı bir azâbın uğramasından sakınsınlar.”¹⁹²⁴ Bu âyetlere rağmen İbâha, Allah’ın ve Resûlullah’ın emrine muhâlefette bulunmuşlardır.¹⁹²⁵ Hâfî, **“Kim Resûl’e itaat ederse, Allah’a itaat etmiş olur...”**¹⁹²⁶ âyetinin, Resûl’e itaati, Allah’a itaat olarak saydığını söylemektedir. Bu âyetlerdeki örnekler ve haberler, Resûl’e uymanın vücûbuna delâlet etmektedir. O’na göre, İbâha bu önemli emirleri çiğnediği için bâtıl olmuştur.¹⁹²⁷

Zeynüddîn-i Hâfî, Allah’ın haram kıldığını mübah görmek veya Allah’ın farz kıldığını terk etmeyi helal görmek, Allah’ın tâlibi olan kişiye yakışmaz, demektedir. Kim böyle davranırsa; **“doğru yoldan sapmıştır”**,¹⁹²⁸ demektedir.¹⁹²⁹ Hâfî’nin Anadolu halîfelerinden Kudsî de, ibâhî anlayışa karşı tavrını net olarak koymuştur. Ona göre; ibâhîlerin **“Allah sevgisinde en üst seviyeye erişen kişiden zahirî amellerin hükümleri düşer. Bu mertebeye ulaştıktan sonra onun için ibâdet, tefekkürdür. Tefekkürün nûru sayesinde göğe yükselir, cennete girer, orada hurîlerle kucaklaşır ve cimâ eder”** tarzındaki düşünceleri keşf ve ilhâm türü bir şey olmayıp; kendi hayâllerinden kaynaklanan, müslümanların zihinlerini karıştırmaya yönelik inançlardır.¹⁹³⁰

Hâfî, ibâhadan uzak durmayı, Allah tâliblerin yolunun usûlü olarak görmektedir. Çünkü o, büyük bir âfettir. Çünkü ona göre; tâliblerin çoğunluğu, önemsiz bir vâkıa ile kandırılırlar ve şeytandan gelen vesveseyle ve içlerine doğan bir sesle gevşerler. Onlar, Maksûd’u gizleyen çocuk evinin kapısına bile ulaşamadıkları halde, kendilerinin Maksûd’dan en sağlam ve güvenilir bir gayeye (gâyetü’l-vüskâ) ulaştıklarını zannederler. Hâfî’ye göre, onların içine düştüğü bu vahim durum, haramları helallaştırma ve vâcibleri terk etme itikadının sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu durumda olanlar, taat ve ibâdetin, kişiyi, Allah’a ulaştırmanın yolu olduğunu, O (c.)’na ulaştığında da, sülûk-i tarîkin sona erdiğini iddia etmektedirler. Bundan dolayı kendilerinden, Allah’a ibâdetin düştüğüne inanırlar. Eğer bir sâlik, buna inanırsa, onun yola sülûku kapanır. Böyle olunca da; Maksûd’un kapılarındaki

¹⁹²⁴ Nûr, 24/63.

¹⁹²⁵ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr.40a-b.

¹⁹²⁶ Nisâ, 4/80.

¹⁹²⁷ Hâfî, *a.g.e.*, vr.40b.

¹⁹²⁸ Mümtetine, 60/1, Mâide, 5/12.

¹⁹²⁹ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr.40b.

¹⁹³⁰ Tek, *Osmanlılar’da Zeyniyye Kültürü*, ss. 195-196.

hizmetçi muhafızlara bile ulaşmaktan men edilir. Ona şeytanların ve iblisin ordularının tamamının kapıları açılır.¹⁹³¹

Aslında bir kuldan, ölene kadar ibâdetin düşmediği, “**Ölünceye kadar Rabbine kulluk et**”¹⁹³² âyetiyle de sâbittir. Bu âyette, Hz. Peygamber (s.)’e bile, gelecek olan ölümden çekinmeyerek, yaşadığı müddetçe ibâdet ve kulluğa devam etmesi ve risâlet vazîfesini yerine getirmesi emredilmiştir.¹⁹³³ Ayrıca Allah Resûlü (s.)’ne namaz ve diğer ibâdetlerle, tebliğ ve insanlığı ıslah etme sırasında karşılaacağı zorluk ve engellere karşı gerekli dayanma gücünü bu şekilde kazanacağı ifade edilmiştir.¹⁹³⁴ Yani Allah Resûlü (s.), ölüm gelene kadar kulluk ve ibâdete devam etmekle görevli ise, bütün müslümanların da aynı şekilde bu vazîfelerden, bir mazeretle uzaklaşması düşünülemez. Aslında ibâdetlerin gereksizliği düşüncesi, nefsânî ve şeytânî bir arzu olup, Allah’a ve Resûlü (s.)’ne bir baş kaldırıdır. Bütün bu özellikler “*İbâhîyye*”yi şerîat sınırlarının dışına çıkarmakta ve bâtil bir mezheb haline getirmektedir.

Mürîdlerini, bâtil ve ilhâd mezheplerden şiddetle kaçındıran Hâfî, onlara, dört hak mezhebi takip etmeleri konusunda tavsiyelerde bulunmaktadır. Çünkü bütün tarîkat ve ma’rifet şeyhleri, ehl-i sünnet ve’l-cemâat mezhebi üzerinedir.¹⁹³⁵ Sâlikler, amellerini şerîata uygun ve dört mezhebin görüşlerine muvâfık olacak şekilde yerine getirmelidirler. Meselâ, Hanefî mezhebinden ise namazını, abdestini ve sâir ibâdetlerini, diğer üç mezhebe göre de sahîh olabilecek şekilde yerine getirerek ihtiyatlı davranırlar. Çünkü meşâyih’in yolu; fukahânın sözlerinin arasını cem’ etmektir. Eğer cem’ mümkün olmazsa; evlâ olanını alırlar. Dört mezhebin ashâbını da severek; taassub göstermezler. Ruhsata gelince; ona tâbi olmazlar.¹⁹³⁶ Kuşeyrî de, benzer ifadelerle mürîdlerini ruhsata değil azîmete sarılmaya teşvik etmektedir. Ona göre bir mürîd, hakîkat ve azîmet derecesinden, şerîatın ruhsatları ile amel etme derecesine düştünde, Allah ile olan ahdini bozmuş demektir.¹⁹³⁷ Bu ifadelerin de ortaya koyduğu gibi; sûfîler, şerîatın tatbikinde, genel anlamda azimete uymayı tercih etmişlerdir.

¹⁹³¹ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 40b-41a.

¹⁹³² Hicr, 15/99.

¹⁹³³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c.V, s. 225.

¹⁹³⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, c.II, s.585.

¹⁹³⁵ Hâfî *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 21b.

¹⁹³⁶ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 7b; Ayasofya, vr. 3a; Carullah Efendi, vr. 2b; Hüdâyî Efendi, vr. 4b.

¹⁹³⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s.214.

Azîmeti esas alarak yaşamış olan sûfîlerden birisi de, Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922)'dur. Hallâc, mezheb olarak Hanbelî olmakla birlikte, kendisini, mezheb imamlarından herhangi birine bağlı olarak görmemiştir. Çünkü o, mezheblerin azimete ait ahkâmını alarak onlarla amel etmeyi kendine mezheb edinmiştir. Örneğin, namaz hususunda, gusûl abdesti ve namaz abdesti almadan hiçbir farz namazı kılmadığını belirterek bu mezheblerin en zor ve en şiddetli hükümlerini aldığını belirtmiştir.¹⁹³⁸ Hâfî'nin çağdaşı olan sûfîlerden Yakub-ı Çerhî, bir gün rüyâsında Bahâeddin Nakşbend'i görünce, “*Yarın biz sizi nasıl bulacağız?*” diye sorduğunda “*şer’atla*” cevabını alır. Görmüş olduğu rüyâyı müjde olarak algılar ve “*bu amelin neticesi ise takva ve şer’at hududuna riâyet, azimetle amel, ehl-i sünnet ve’l-cemâat üzere hareket edip bid’atlardan sakınmaktır*” der.¹⁹³⁹ Görüldüğü üzere sûfîler, ruhsatla değil de, azimetle hareket ederek takvâ üzere yaşamayı prensip edinmişlerdir.

Sühreverdî'ye göre; kulun nefsinin terbiye ve tezkiye etmeden, ruhsatın alanını çok iyi bilmeden ruhsatlara girip genişlikle amel etmesi câiz değildir. Ruhsata amel ancak, nefis hevâsını tamamen terk edip, niyeti hâlis ve bütün tasarrufları hükmü açık, sağlam ilme bağlı olduktan sonra olabilir. Azîmet sahibi insanlar, dünyaya karşı zühdün faziletini ellerinden kaçırma korkusuyla, ruhsatlarla amel etmeyi uygun görmezler.¹⁹⁴⁰

Hâfî, mürîdlerin, mezheblerin hepsini kapsayacak şekilde amel etmelerini isteyerek, onları, taassubun yerine hoşgörüyü çağırmaktadır. Böylelikle, mezhebler arasındaki köprülerin sağlamlaştırılması, daha mümkün görünmektedir.

Hâfî, İmam Ca’fer-i Sâdık ve ondan önceki Ehl-i Beyt İmamlarının izlediği yolun, Ebu Hanîfe tarafından takrîr edildiğini ve onun meseleler karşısında Ehl-i Beyt İmamlarına başvurduğunu nakletmektedir. Ayrıca İmam Şâfî'nin, Ebu Hanîfe hakkında; onun, ashâbın izlediği yolu ve fikhî ihyâ ettiğine dâir sözlerine yer vermektedir.¹⁹⁴¹

Hâfî ve yukarıda fikirlerini aktardığımız sûfîlerin ortak görüşü; ibâdetleri terk veya ihmâl etmek bir tarafa, onları daha hassas bir şekilde yerine getirerek dinin emirlerine sıkı bir şekilde bağlı kalmayı başarmaktır. Bu yüzden tek bir mezhebi değil, bütün hak mezhepleri cem’ edip uygulama gayretine girişmişlerdir. Ayrıca takvânın bir gereği olarak, ruhsata değil

¹⁹³⁸ Cebecioğlu, Ethem, “Hallâc-ı Mansûr”, *AÜİFD*, Ankara 1988, c.XXX, ss.339, 343.

¹⁹³⁹ Çerhî, Yakub b. Osman, *Risâle-i Ünsiyye*, tashîh Muhammet Nezir Ranchâ, Merkez-i Tahkikât-ı Farisi İran u Pakistan, İslamabad 1983, s.14 (Haksever, “Yakub-ı Çerhî”, *AÜSBE*, s.70)’den naklen.

¹⁹⁴⁰ Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.II, ss. 36-37.

¹⁹⁴¹ Hâfî *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 21b.

azimete tâbi olmuşlardır. Düşünce ve hayatları bu minval üzere olunca, ibâdetleri hafife alarak ilhâda yol açan oluşumlara karşı tepkilerini açıkça ortaya koymaktan çekinmemişlerdir.

J- ÂDÂB

Âdâb, sözlükte, her söz ve fiilde güzel tutum içerisinde olmak anlamına gelen edeb kelimesinin çoğuludur. Ayrıca, iyi ahlâk, güzel terbiye, zerâfet ve güzel davranışta bulunmak anlamlarına da gelmektedir.¹⁹⁴² Âdâb, bu anlamlarının dışında, izlenmesi gereken esaslar, görgü kuralları gibi mânâları da ihtivâ eder. Bu öyle bir melekedir ki; kişiyi, kötü hâl ve hareketlerden vazgeçirir.¹⁹⁴³

Âdâb, tasavvufta oldukça önem verilen bir husustur. Birçok mutasavvıf, bu konuda ya müstakil bir eser vermiş ya da başka eserlerin içerisinde bu konuya ağırlık vermiştir.¹⁹⁴⁴

Mutasavvıflar, genelde iki türlü edeb kabul etmişlerdir: Birincisi şeklî, zâhirî edeb ki; ameli, riyâdan, münafıklıktan, yağcılıktan korumaktır. İkincisi de bâtinî edebdir ki; kalbdeki şehvet, itiraz, irâdede zayıflık vs. gibi olumsuz şeyleri temizlemekten ibarettir.¹⁹⁴⁵

Edebin kaynağı; güzel seciyeye sahip tabiatlar ve ilâhî lütuflardır. Allah, güzel, kâmil seciyeler ile sûfîlerin iç âlemini hayra hazır hale getirmiş, sûfîler de, güzel bir riyâzet ve terbiye ile içlerindeki bu cevherleri ortaya çıkarma yoluna gitmişlerdir. Böylece güzel edebi elde etmişlerdir.¹⁹⁴⁶ Dindarlardan havassın edeb anlayışı; kalb temizliği, sırlara riâyetkâr olmak, ahde vefâ, hâl ve vakti muhafaza, havâtır, vârid ve ilhâm türü uyarılara değer

¹⁹⁴² Firuzabâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, c.I, s.40; Zebîdî, *Tâcü'l-Urûs*, c. I, ss. 296-297; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, c.I, s.134.

¹⁹⁴³ Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri*, s. 51; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 162; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 31.

¹⁹⁴⁴ Örneğin; Ebu'n-Necîb Sühreverdî (ö.563/1166)'nin “*Âdâbu'l-Mürîdîn*” adlı eseri, bu sahada kaleme alınmış ilk müstakil eserdir (bkz. Dâru'l-Vatani'l-Arabî, Kahire trz. 182 s.). Bunun yanında Şihâbüddin-i Sühreverdî (ö.632/1234)'nin “*İrşâdü'l-Mürîdîn ve İncâdü't-Tâlibîn*” bkz. Amasya Bâyezid Ktp., 05 BA 1074, vr.104a-128a), Muhammed b. Hasan el-Halvetî'nin “*el-Âdâbu's-Seniyye limen Yurîdu Tarîka Sâdâti'l-Halvetiyye*” (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba Kol., kyt. no: 218, vr. 1a- 251b) adlı eserleri bu konuda yazılmış müstakil eserlerden sadece bir kaçıdır. Âdâb konusunda yer alan eserler hakkında detaylı bilgi için bkz. Aşkar, Mustafa, *Kaynakları Açısından Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Ankara 1999, ss. 89-96. Ayrıca, Ebû Nasr es-Serrâc, “*Lüma*”da (ss.194-282), Şihâbüddin-i Sühreverdî “*Avârifü'l-Meârif*”te (bâbların büyük çoğunluğu), müstakil şekilde olmasa da, edeb konularına geniş yer vermiştir.

¹⁹⁴⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 181.

¹⁹⁴⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.I, s.146.

vermemek, iç ve dış dengeyi korumak, kurb makâmlarında, taleb anında, huzur ve vuslat zamanlarında edebe sarılmak, olarak bilinir.¹⁹⁴⁷

Hucvirî'ye göre, edebi terk eden kimse velî olamaz.¹⁹⁴⁸ Zünnûn-i Mısırî (ö.245/859) ise, mürîd, edebe göre hareket etme halinden ayrılırsa, geldiği yere gider, demiştir.¹⁹⁴⁹ Bu sözler, edebın özellikle de tasavvufta vaz geçilmez bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Hâfî'ye göre; sâlikin, ibâdetlerinden, günlük işlerine varıncaya kadar, âdâba riâyeti ihmal etmemesi gerekmektedir. Eğer bu işlerde, Hz. Peygamber (s.)'in sünnetinde bulunan edeblere uyulursa ve ilmin ile takvânın gereğince yerine getirilirse, bu işlerin tamamı nûr saçıcı olur. Bu günlük işlerin nûru, ibâdetlerin nûruna eklenir. O zaman nûr, olgun bir özellik kazanır ve kalb, kemâl nûruyla nûrlanıp sâlih bir hâle gelir. Kalbin nûru da, nefse akar. Bunun üzerine kötü sıfatlar, azar azar nefsten ayrılıp yok olur. Ondan sonra arınmış ve temizlenmiş nefsin nûru, kişinin tabiatına işler. Böylece beşeriyetin nefsânî olan karanlık tabiatı yok olur. Kalbin nûru da gittikçe artar. O nûr, kalbden nefse, nefsten de tabiata ulaşır. Hatta o beşerin tabiatı, meleğin tabiatı gibi olur. Öyle ki ibâdetleri, tabiatıyla sever duruma gelir. Günahlardan, tabiatıyla sakınır. Hatta onun kalbi, mukarrebûn meleklerin tabiatı mesabesine ulaşır. O zaman, Allah'ı kalbiyle sevdiği gibi, tabiatıyla da sever.¹⁹⁵⁰ Yani edeb, Kur'ân ve sünnet kaynaklı yerine getirildiği takdirde, rûhta kazanılan ikinci bir fıtrat haline gelir.

Sühreverdî, Ebû Hafs'tan yaptığı bir nakilde; tasavvufun bütünüyle edebden ibaret olduğunu söylemiştir. Yine ona göre; her ânın, her hâlin ve her makâmın kendine göre bir edebi vardır. Bütün vakitlerinde edebe riâyet eden kimse, Hakk erlerinin ulaştığı hâle ulaşır. Edepleri koruyamayan kimse ise; her ne kadar kendini Hakk'a yakın zannetse de, esâsen Hakk'tan uzaktır. İlâhî huzurda kabul gördüğünü düşünse de, ordan tardedilmiştir.¹⁹⁵¹

Hâfî'nin mürîdlerine tavsiye ettiği âdâb ve erkân, birçok konuda, Sühreverdî'nin âdâb anlayışıyla benzerlik göstermektedir. Biz de yeri geldikçe bu iki mutasavvıfın bu konudaki düşünce ve tavsiyeleri arasında karşılaştırmalarda bulunmak istiyoruz. Böylelikle Zeyniyye'nin, Sühreverdiyye'den ne kadar etkilendiğini veya kendisine hâs neler geliştirdiğini ortaya koymaya çalışacağız.

¹⁹⁴⁷ Serrâc, *Lüma'*, s. 195.

¹⁹⁴⁸ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s.479.

¹⁹⁴⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 153.

¹⁹⁵⁰ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 12b-13a.

¹⁹⁵¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.I, s. 30.

a- Allah (c.)’a Karşı Edebler

Dinî hassasiyetlerdeki bozulma, önce edeblerden başlamakta ve oradan sünnet ve farzlara sirâyet etmektedir. Abdullah b. Mübârek (ö.181/797)’in de ifade ettiği gibi; kim edebleri hafife alırsa, sünnetlerden mahrum bırakılarak cezalandırılır. Sünnetleri hafife alan farzlardan mahrum bırakılarak, farzları hafife alan da ma’rifetten mahrum bırakılarak cezalandırılır.¹⁹⁵²

Sûfî’ye edeb ve âdâba uygun davranmak gerekir. Sûfî, yemek yemekten postta oturmaya; pazara gitmekten misafir karşılamaya; hastane ziyaretinden evde ve dışarıda davranış modellerine kadar, âdâba ve erkâna uymak zorundadır.¹⁹⁵³

Hâfî’ye göre, sâlikler, sünnetleri gözetme ile âdetler/günlük işler, edebler ve ibâdetler hususunda, Allah Resûlü (s.)’nün sünnetlerinden alınan şeyhlerin edeblerini muhafaza etmede oldukça titiz davranmalıdırlar. Ayrıca sâlikler, bu şeyhlerin edebler konusundaki kitaplarını da mütâlaa etmeleri gerekir. Çünkü tasavvufun tamamı edebden ibarettir. Her amelin, bir edebi vardır. Her hâl ve makâmın da bir edebi vardır. Kim bu edeblerle terbiye olur ve bu edebleri kendinde muhafaza ederse, kemâlâta erer. İbâdet ve günlük işlerle ilgili olan her türlü şerîat ve tarîkat âdâbının öğrenilmesi gerekir. İnsanın her hâl, davranış ve düşüncesini, Kitap ve sünnetle ölçmesi gerekir ki; böylece, yaptıklarının ve düşündüklerinin doğru olup olmadığını anlasın ve bunlarla Hakk’ın rızâsı için mi yoksa hevâ ve hevesleri uğruna mı uğraştığını görsün. Hâfî, şeyhlerin şeyhi, imam ve muhakkik ârif olarak tanımladığı Şihâbüddin-i Sühreverdî (ö.632/1234)’nin “*Kitabu’l-Avârif*” adlı eserinde, gerekli bütün edebleri ayrıntılı bir şekilde anlattığını söylemekte ve sâliklerin, bu kitaptan edinmelerini istemektedir.¹⁹⁵⁴

Hâfî, yukarıdaki düşüncelerinde, sâliklere edebleri öğrenme ve uygulama konusunda olabildiğince titiz davranmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak şu hususa da dikkat çekmektedir: Edebler, dinin dışında teşekkül etmiş kaideler değil; Kur’ân ve sünnet çerçevesinde, dinin en güzel şekilde uygulanmasını temel almaktadır. Yani Kur’ân ve sünneti bilmeden edebden bahsetmek yersiz olacaktır.

¹⁹⁵² Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.I, s. 147.

¹⁹⁵³ Hâfî, *Risâle fî Âdâb-i Sôfiyye*, vr. 79b- 80a.

¹⁹⁵⁴ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 8a-b; *Menhecü’r-Reşâd*, vr. 16a-b.

Tasavvufta, her davranışın bir edebi olduğu düşüncesi, benimsenen bir prensiptir. Çünkü mürîdin amacı; hayatının her karesini, Allah'ın râzı olduğu, en güzel şekilde yaşamaktır. Bunun için de, hayattaki her davranışın hangi edebler çerçevesinde yerine getireleceğinin bilinmesi gerekmektedir. Ancak şu da unutulmamalıdır ki; bu edeplerden her biri, insanın iç âleminde gerçekleştirebildiği ölçüde, onun ahlâk, tavır ve davranışlarında kalıcı olabilir; yoksa vicdanın enginlikleri ve duyguların derinlikleriyle bütünleşememiş bir edebın devam ve temâdisi söz konusu olmadığı gibi, insanı, iç âlemine göre değerlendiren Allah nezdinde de bunlar, hiçbir kıymeti hâiz değildirler.

Sûfînin, ilk dikkat etmesi gereken âdâb ise, Allah ve Resûlullah (s.) karşısında sergileyeceği âdâbtır. Allah'a karşı edeblerini güzel yapan ve koruyan kimse, başkalarına karşı da, çok güzel edeb sâhibi olur ve edebi en güzel şekilde korur, denilmiştir.¹⁹⁵⁵ Ebu Osman el-Hîrî Nisâbûrî (ö.298/910), Hak Teâlâ ile sohbet/dostluk ve birlikteliğin âdâbının, alçak gönüllülük, huşû, hudû ve Hakk'ın nazarına riâyet edilerek; Hz. Peygamber (s.) ile sohbet/dostluk ve birlikteliğin âdâbının ise, O (s.)'nın sünnetine uyularak yerine getirilebileceğini söylemiştir. Evliyâ ile sohbetin âdâbı ise; hürmet ve hizmettir. Kişinin ailesiyle sohbetinin âdâbı; hissiyatlı olmaktır. İhvân ile sohbetinin âdâbı; günah olmayacak şekilde, iyi haberler vermek ve müjdeleyici olmaktır. Cahiller ile sohbetin âdâbı ise, onlar için dua edip; Allah'tan rahmet dilemektir.¹⁹⁵⁶ Hucvirî'ye göre, kişinin uyması gereken edeblerin başında Allah'a karşı tevhidde uygulaması gereken edebler vardır. Bir insan nerde olursa olsun, yalnız da olsa, Allah'a karşı kendisini hürmetsizlikten koruması gereklidir. Bunun için kişi, bir padişahın önündeymiş gibi davranışlarına dikkat etmelidir.¹⁹⁵⁷

Hamdûn el-Kassâr (ö.271/884) ise; geçmişe bakıldığında, daha önce yaşamış ârif ve sûfîlerin büyük bir mücâhade ve riyâzet içinde olduğunun görüleceğini söylemektedir. Onlar, hevâ ve heveslerinin aksine; Hakk'ın rızâsı için çaba harcamışlar ve her an için âdâba riâyet etmekten geri kalmamışlardır.¹⁹⁵⁸

Bütün edebler, Allah Resûlü'nden alınıp öğrenilir. Çünkü O (s.), zâhiren ve bâtınen bütün edeblerin kaynağıdır. Huzûr-ı ilâhîdeki en güzel edebi, O (s.) sergilemiştir. Bu edeb,

¹⁹⁵⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.I, s. 150.

¹⁹⁵⁶ Hâfî, *Menhecû'r-Reşâd*, vr. 18a.

¹⁹⁵⁷ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 479-480.

¹⁹⁵⁸ Hâfî, *Menhecû'r-Reşâd*, vr. 16b.

“(Huzûr-ı ilâhîyede müşâhede ettiklerinden) Onun gözü kaymadı, haddi de aşmadı.”¹⁹⁵⁹

şeklindeki âyette, ifâdesini bulmuştur. Hâfî, edebî kaynağı olarak, her dinî meselede olduğu gibi, öncelikle Kur’ân ve sünneti ön plana çıkarmaktadır. Ona göre, taleb makâmında olan edebî isteklileri, öncelikle şerîat ile müeddebdir. Çünkü Kitap ve sünneti bırakanlar, bid’at ehlîndendir ve ikrâmîden mahrum kalacaklardır.¹⁹⁶⁰ Bu konuda, “*Lüma’*”da yer alan “*Allah’ın üzerindeki hakkını bilmeyen, O’nun emir ve nehyine uymayan edebden uzaktır.*”¹⁹⁶¹ sözü, kulluk vazîfelerini yerine getirmeden edebe geçilemeyeceğini anlatmaktadır.

Hâfî, seyr u sülûkte, mukarrebûn olanların yani, müşâhede ve muâyene makâmına gelenlerin, Allah katında yerine getirmeleri gerekli olan edebleri şu şekilde belirlemektedir:

- Onların, hizmetçilerin, efendi ve sultanlarına hizmetlerinde iken uyguladıkları davranışları gibi, Allah Teâlâ katında güzel âdâbı, beğenilen sözleri, övülen ahlâkî ve güzel davranışları muhafaza etmesi, şarttır.
- Allah’ın onlara işaret ettiği her şeyde, Allah’a tevâzu, tezellül, kabul (rızâ göstererek) ve inkıyâd ile muamele etmeleri şarttır.
- Allah, onları nereye sürüklerse; onlar da O (c.)’nin sürüklediği şekilde hareket etmeli ve Allah, onları, nereye çekerse; onlar da, buna boyun eğmelidirler. Onlardan her birinin, bu konuda zarîf ve anlayışlı olması şarttır. Allah, onlara bir şeyler verirse; hüsn-i kabul ile kabul ederler. Verdiğini onlardan uzaklaştırırsa; buna da râzı olurlar; yüzlerini asmazlar.¹⁹⁶² Allah, onun yanına girerse (ona yaklaşırsa) ellerinin arasından yeri öper (secde eder). Allah, ondan yüz çevirse de, o, Allah’(c.)’tan yüz çevirmez. Şayet ona dağı taşımasını emretse; hemen o emre boyun eğer. Onun reîslîğine engel olsa, bu durumuna boyun eğer. Hâfî, bu konuda, daha fazlasını istersen, söylenecek söz çoktur, demektedir. Sâlik, geri kalan davranışlarını, bu örneklerdeki kıyasa uygun olarak, uygulamalıdır.

¹⁹⁵⁹ Necm, 53/17.

¹⁹⁶⁰ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 2b; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 151; Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.I, 148.

¹⁹⁶¹ Serrâc, *Lüma’*, s. 194.

¹⁹⁶² Sühreverdî (ö.632/1234), Resûlullah’ın, Allah’a karşı edebini açıklarken, şu ifâdeleri kullanmaktadır: “Efendimiz (s.), Allah’tan gayri şeylerden yüz çevirerek, tamamen Bâri Teâlâ’ya yönelmiş, yerleri, bütün hazlarıyla dünyayı, semâları, bütün lezzetleriyle âhireti geride bırakmış, yüz çevirdiği şeylere bir daha dönüp bakmamış, elinden çıkarttığı şeylere karşı kendisinden bir esef (ve hasret) de görülmemiştir. Nitekim Allah Teâlâ: “Elinizden gidene üzülmeysiniz ve Allah’ın size verdiklerine de güvenip sevinmeysiniz diye, (her şey takdîr-i ilâhîyede tespit edilmiştir.)” buyurmuştur. Bu hitâb-ı ilâhî (ve hükm-i Rabbânî), herkes için geçerlidir.” Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.I, 148.

- Rabbini, ta'zîm ve iclâl; celâlini ve cemâlini tebçîl; zâtını ve sıfatını takdîs; nuût ve simatını tenzîh ederek amel etmelidirler. Bu davranış, seyr u sülûkte bâliğ olanlar için, çok önemli bir usûl; ayrıca Müktedir Melik (c.)'in katında “*mak'ad-ı sıdk*”¹⁹⁶³ vâsıl olmak isteyenler için farzdır.¹⁹⁶⁴

Yukarıda ifâde edilen havâs zümrenin edeblerini incelediğimiz zaman; seyr u sülûkte, salîkin makâmı yükseldikçe, Allah'ın karşısında yerine getirmesi gereken âdâbın seviyesi ve inceliği de o oranda yükseldiği, görülmektedir. Yani tasavvufta önemli makâmalar elde etmiş bir sâlikin, yolun başındaki mübtedî bir sâlikten daha hassas bir edeb anlayışına sahip olması gerekmektedir. Ancak bu, mübtedî sâlikin veya avâmdan bir müslümanın, âdâba ihtiyacı olmadığı anlamına gelmez. Şu da bir gerçek ki; herkesin, kendi seviyesine göre, Rabbi'ne karşı sergilediği, saygı ve hürmet anlayışında, zerâfet ve incelik açısından farklılıklar vardır.

b- Uyku ve Dinlenme Âdâbı

Yatsı namazını kıldıktan sonra, her türlü evrâd ve ezkârını yerine getiren sâlik, uykusu geldiği zaman, uykusunu açmak için kendini zorlamamalı ve hemen uyumalıdır. Eğer uyumazsa; bu, onun, kalkmasını zorlaştıracığından,¹⁹⁶⁵ teheccüdüne zarar verebilir. Onun uyumaktaki amacı; ibâdetlerini yerine getirebilmek için kuvvet bulmak ve nefsin hakkını edâ etmek olmalıdır. Ayrıca yorgunluğunu atmak ve usançlığına engel olmak da; onun bir diğer amacıdır. O, uyurken kalbini Allah'a hazır hale getirmeli ve O (c.)'nin nazarının üzerinde olduğunu düşünmelidir. Allah'ın bakışının üzerinde olmasından utandığı için, O'nun (c.) önünde ayaklarını uzatmamalıdır. Nefsini, sanki rûhunu Allah'a teslim ediyormuş gibi

¹⁹⁶³ Mak'ad-i sıdk: Takvâ erbâbının cennette bulunacakları makâm, demektir. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügât*, s.573.

¹⁹⁶⁴ Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsılîn*, vr. 46a-b. Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö.1194-1780) da, Hâfî'nin yukarıdaki açıklamalarına benzer şekilde, kulun Mevlâ'sının huzurunda riâyet edeceği âdâb ve erkânı ifade etmiştir. Ona göre; ister yalnızlık hâlinde olsun, isterse de toplulukla beraberliğinde olsun, devamlı olarak, Rabbi'nin kendisini gördüğüne ve kendisiyle ilgili her şeyi bildiğine inanan bir kul, kendisine çeki-düzen verir ve edebini takınır. Bu edeblerin neler olduğuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Ma'rîfetnâme*, ss. 158-160.

¹⁹⁶⁵ Sühreverdî, mürîdin gece kalkmasını kolaylaştıracak sebepleri şu şekilde sıralamaktadır: 1- Akşamdan hazırlıklı olmak, 2- Akşam ve yatsı arasını namaz, Kur'ân tilâveti ve zikir ile geçirmek, 3- Yatsı namazından sonra mâlâyânî konuşmayı terk etmek, 4- Yatsı namazından sonra abdest tazelemek, 5- Uyku bastırınca kadar zikir ve namaza devam etmek, 6- Uykuyu çağırıştıran (yatak- yastık gibi) alışkanlıkları terk etmek, 7- Az yiyip, mideyi hafif tutmak, 8- Yatış edeblerine dikkat etmek. Bu maddelerin detayları için bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, ss.39-41.

olduğuna ikna ederek uykuya geçmeli ve **“Gecenin ancak az bir miktarında ayakta dur.”**¹⁹⁶⁶ emrine uymak için uyumalıdır.¹⁹⁶⁷

Uykuya hazırlanan sâlik, “Âyete’l-Kürsî”, “Âmene’r-Rasûlü” ve “Kehf Sûresi”nin sonunu, yani **(innellezîne âmenu...)**’dan aşağısını okur¹⁹⁶⁸ ve kelime-i şehâdet getirir. Sonrasında da **“Allah’ım başımı Senin isminle yanıma koyar ve kaldırırım. Allah’ım kullarının dirilip toplandığı günde beni azabından koru”**¹⁹⁶⁹ der. Ondan sonra, kalkmak amacıyla **“Allah’ım beni, Sana en sevimli gelen vakitlerde ve Senin taatinle meşgul olacağım vakitlerde uyandır.”** şeklinde dua eder.¹⁹⁷⁰

İnsan, uykudan uyandığı zaman, iç âlemi, fitrî temizliği hâlinde olur. Bu yüzden gönlün, zikr-i ilâhîden başka işlerle meşgul olarak değişmesine, uyandığındaki fitrat nûrunun zâil olmasına fırsat vermemelidir. Gönlünde mâsivânın yer tutmasından korkarak, Allah’a sığınıp yalvarmalıdır. Bu bâtinî dengeyi sağladığı zaman, kalbe gelecek nûrların ve ilâhî feyzlerin yolunu temizleyip açmış olur.¹⁹⁷¹

Hâfî’ye göre, sâlik, uyandığı zaman, Allah Teâlâ’dan utanır bir hâlet-i rûhiyye içerisinde olmalıdır. Öncelikle, istirahat etmesine izin verdiği için Allah’a şükretmeli ve şöyle dua etmelidir: **“Bizi ölümümüzden sonra dirilten, rûhlarımızı bize geri veren, dirilmenin**

¹⁹⁶⁶ Müzzemmil, 73/2.

¹⁹⁶⁷ Hâfî, *el-Vasâyâ’l-Kudsiyye*, vr. 27b; Hâfî, *el-Âdâb fi’s-Sülûk*, vr. 88a.

¹⁹⁶⁸ “Avârif”te, yatmadan önce, bu sûrelere ilâveten, “A’râf Sûresi”nin 54., “İsrâ Sûresi”nin 110. âyeti, “Hadîd Sûresi”nin ilk âyetleri, “Haşır Sûresi”nin son üç âyeti ile “Kâfirûn”, “İhlâs”, “Felâk” ve “Nâs” sûrelerinin de okunması tavsiyesi yer almaktadır. Ayrıca sâlikin, “İhlâs” ve “Muavizeteyn” sûrelerini okuyunca, iki avucunun içine üfleyerek yüz ve cesedine ulaşabildiği yerlere sürmesi bilgisi de bulunmaktadır. Buhârî, *Fedâilü’l-Kur’ân*, 14; Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.II, s.41.

¹⁹⁶⁹ Buhârî’nin (*Deavât*, 13) naklettiği şekliyle bu duanın tam metni şöyledir: “Biriniz yatağına yatacağı zaman elbisesinin bir ucuyla yatağını silkelesin. Çünkü yatağından ayrıldıktan sonra oraya hangi zararlının girdiğini bilemez. Sonra da şöyle desin; ‘Rabbim! Sen’in isminle yatağıma yattım, yine Sen’in isminle yatağımdan kalkarım. Eğer uykuda canımı alacaksan, bana merhamet edip bağışla! Şayet hayatta bırakacaksan, iyi kullarını muhafaza ettiğin gibi beni de fenalıklardan koru!’” Yatmadan önce okunan bu dualar “Avârif”te şu şekilde yer almaktadır: “Allah’ım! Senin isminle yanıma (vücudumu) yere koydum, Seninle kaldırırım. Allah’ım! Eğer nefsimi (rûhumu) alacaksan; onu mağfiret et ve ona acı. Eğer serbest bırakacaksan, onu, sâlih kullarını muhafaza ettiğin gibi muhafaza et. Allah’ım! Nefsimi Sana teslim ettim. Yüzümü Sana döndürdüm. İşimi Sana bıraktım. Azabından korkarak ve affına rağbet ederek arkamı Sana dayadım. Çünkü Senden başka sığınacak ve gidecek kurtuluş yeri yoktur, ancak Sen varsın. İndirdiğin Kitabına ve gönderdiğin Peygamberi’ne (s.) iman ettim...” bkz. Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, ss. 475-476. Hz. Peygamber (s.)’in uyku âdâbıyla ilgili ayrıca bkz. Komisyon, *Üsve-i Hasene*, Erkam Yay., İstanbul 1424/2003, c.II, s.41.

¹⁹⁷⁰ Hâfî, *el-Vasâyâ’l-Kudsiyye*, vr. 27b-28a. Hâfî, *el-Âdâb fi’s-Sülûk*, vr. 88a.

¹⁹⁷¹ Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.II, s.43.

(ba's ve nuşur) kendisine ait olduğu Allah'a hamd olsun."¹⁹⁷² Sonra da, Allah'ı tesbîh ve istiğfâr etmelidir. Bunun arkasından abdest alıp ve iki rekât namaz kılmalıdır. Ondan sonra vakte bakar, eğer Yüce Allah'ın fazlını ve minnetini gözetebileceği, uyanık kalması gereken bir vakit olduğuna karar verir ve kendisini de teheccüdü eda edecek güçte hissederse hemen teheccüd namazını kılmaya başlar.¹⁹⁷³

Görüldüğü üzere, sâlikin edeb anlayışı, uykunun öncesi ve sonrasını da kapsamaktadır. O, yatarken bile Allah'ın huzurunda olmanın bilinciyle hareket etmekten geri kalmamaktadır. Öyle ki; Yaratıcısına olan saygısından dolayı, yatarken ayaklarını bile uzatmayı edebine aykırı bulmaktadır. Ayrıca sâlikin uyumaktaki amacı, ibâdetlerini yerine getirebilmek için gerekli gücü ve dinçliği kazanmaktan başka bir şey değildir. Yani uyku hâli de dâhil olmak üzere, sâlik, her davranışında Allah rızâsını yerine getirmek amacıyla hareket etmektedir. Bunun yanında o, bir taraftan yatmadan önce okuduğu dualarla, irâdesinin etkisiz olduğu uyku sürecinden şeytanı uzak tutarken; uyanır uyanmaz yine dua ile güne başlayarak, kulluk şuurundan bir an olsun ayrılmamaya gayret göstermektedir. Daha uyanır uyanmaz, dua ve namazla büyük bir moral ve motivasyon kazanan sâlik, güne sağlam bir psikolojiyle başlamaktadır.

c- İbâdet Âdâbı

İbâdetler, elbette ki, Kur'ân ve sünnet temelinde yerine getirilmesi gereken kulluk vazifeleridir.¹⁹⁷⁴ Bu kulluk görevlerinin en güzel şekilde ifâ edilmesi için, model uygulayıcılara ihtiyaç vardır. Müslümanların, her konuda olduğu gibi bu konuda da, örnek alacağı, en ideal ve mükemmel prototip, Allah Resûlü'dür. Şeyhler de, O (s.)'nin, en yakın takipçileri olarak, sâlikler için yaşayan örneklerdir. Sâlikler, şeyhlerini, duasından namazına, Kur'ân okuyuşundan zikrine kadar, model edinirler. Çünkü şeyhler, Allah Resûlü'nün ibâdetlerini, inceden inceye tahlîl etmişler; sadece farz ve sünnetleri değil, en küçük bir detayı bile atlamayı, edepsizlik addetmişlerdir.

¹⁹⁷² Buharî, *Deavât*, 8. "Avârîf"te, bu duanın arkasından, "Âl-i İmrân Sûresi"nin son âyetinin okunması, sonrasında abdest alınması gerektiği bilgisi vardır. Sühreverdi, *Avârîfû'l-Meârif*, c.II, s.43.

¹⁹⁷³ Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 28a.

¹⁹⁷⁴ İbâdet ve ubûdiyyetin mânâ ve muhtevâsı hakkında detaylı bilgi için, ilgili bölümlere bakılabilir. Bu bölümde, sadece, Hâfî'nin, ibâdetler, özellikle de namaz konusunda, gözetilmesi gereken edeblere ait düşünce ve tavsiyelerine yer verilecektir.

Hâfî de, her hakîkat rehberi gibi, bütün ibâdetlerin gerektirdiği âdâbın uygulanması hususu üzerinde hassasiyetle durmuştur. İbâdetler arasında, namazın ayrı bir yeri ve önemi vardır. Sâlik, günlük vakit tanzimini, namazlarına göre ayarlamalıdır. Hâfî'ye göre, sâlik, farz namazların dışındaki, işrâk, duhâ, zevâlden sonraki, akşam ile yatsı arasındaki, teheccüd ve farz namazların sünnetlerini ikâme ettikten sonra kılınan namazlara devam etmelidir.¹⁹⁷⁵ Ancak öncelikle, farzlarını hakkıyla yerine getirmesi ve sonrasında nâfilelerle ilgilenmesi gerekir. Farzların edâsında gevşeklik gösterip nâfile işlere ağırlık vermek bir hatadır. Çünkü nâfileler, farzları tamamlamak içindir. Hak Teâlâ, bir kudsî hadîsinde şöyle buyurmuştur: **“Hiçbir Mukarrebûn Bana, farz kıldıklarını eda etmekle yakınlaştıklarından daha fazla yaklaşmadılar.”**¹⁹⁷⁶¹⁹⁷⁷ Bu kudsî hadîs, farz namazların ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Namaz kılarken dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi de, elbette ki, huşû ve hudû ile yerine getirilmesi ve huzurun elde edilmesidir.¹⁹⁷⁸ Allah Kur'ân'da: **“Muhakkak, namazlarında huşu' sahibi olan mü'minler kurtulmuşlardır.”**¹⁹⁷⁹ buyurmaktadır. Hâfî, bu konuda, herkesin kendini sorgulamasının gereğine inanmaktadır. Örneğin kişi, ömrü boyunca, Allah'tan başka her şeyi zihninden atarak, namaz veya ibâdetlerden herhangi birini tam anlamıyla yerine getirmede kaç kez başarılı olduğunu düşünmelidir. Veya o ibâdetleri, Allah'a eksiksiz bir yönelişle gerçekleştirip-gerçekleştiremediği noktasında kendine sorular sormalı ve ibâdet huzurunu yakalamaya çalışmalıdır. Aslında Allah Teâlâ, bazı zamanlarda, lütfuyla, kulun kendisine yönelmesi esnasında, ona büyük bir huzur bahşeder. Ona göre, bu huzur, herkesin kendi hâl ve makâmına göre farklılık arz eder. Eğer o huzur, Allah Resulü (s.)'nün huzuruyla kıyaslanacak olursa, kişinin huzur dediği şeyin, çölde susayan birinin gördüğü seraptan ibaret olduğunun ortaya çıkacağını savunmaktadır. Yine ona göre, bu huzur, sahabelerin haline de kıyas edilse sonuç yine pek değişmez.¹⁹⁸⁰

Ebû Tâlib Mekkî'ye göre, namaz kılarken, kişinin hatırına türlü düşünceler gelebilir.

¹⁹⁷⁵ Hâfî, *el-Âdâb fi's-Sülûk*, vr. 89a.

¹⁹⁷⁶ Ahmed, *Müsned*, c. II, 268; Tirmizi, *Sevâbu'l-Kur'ân*, 17. Bu hadîs, Muhammed Nûrî Şemsüddîn'in “*Miftâhu'l-Kulûb*” adlı eserinin “*Nefy ve İsbât*” bölümünde de geçmektedir. Bkz. *Miftâhu'l-Kulûb*, s.21.

¹⁹⁷⁷ Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 8b; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s.442.

¹⁹⁷⁸ Burada huşû ile huzur arasındaki farka dikkat çekmek istiyoruz. Her ne kadar huşû ve huzur birbirinden ayrılmayan mânâları ve iç tecrübeleri ifade ediyorsa da huşûda daha çok bir saygı; huzurda ise, daha çok ibâdet zevkini tatma, yüce Allah'ın huzurunda olabilme lütfunun idraki şeklinde bir fark olmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. Şentürk, *Psikoloji Açısından Hazreti Peygamber'in İbâdet Hayatı*, s.82.

¹⁹⁷⁹ Mü'minûn, 23/1.

¹⁹⁸⁰ Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 31a.

Eğer hatırladığı hayırlı bir iş ise, bunu yapmak için acele etmelidir. Bu, Allah’a en sevimli gelen şeylerdendir. Çünkü O (c.), bunu kuluna en sevdiği bir an ve ortamda hatırlatmıştır. Ancak namazda akla gelen mekruh ve çirkin görülen şeyler ise, sakınılması gereken hususlardır. Bu tür şeyler, kulu Allah’tan uzaklaştırabilir. Bunların namaz gibi bir ortamda kendisine hatırlatılması, kulun kınanması, azarlanması ve ikaz edilmesi mânâsında görülmelidir. Bunların terkedilmesi, Allah’a yakınlaştırıcı bir adım olup, O’na en güzel şekilde uymanın da delilidir. Bu, aynı zamanda kulu Allah’a götüren bir yoldur. Bunlar dışında kulun hatırına gelen, hevâ ve temennî fikirleri, ya da gelecek veya geçmişe dair hatırlanan düşünceler, kendisini çekemeyen düşmanın telkîn ettiği vesveselerden başkası değildir. Şeytan, bunları telkîn etmek suretiyle kulu, namaz erkânından her birinde kalbi ile hazır ve uyanık bulunmaktan alıkoymak ister.¹⁹⁸¹

Namaz esnâsında dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da huşûdur. Huşû, namazda yaşanan tecrübe olmanın yanında, namaz kılmaya sevk eden bir iç dinamizmdir. Huşû, namaz kılmayı arzu edilir, ihtiyaç duyulur hale getirir. Huşû olmaksızın kılınan namaz, bir yük, anlamsız ve amaçsızca yapılan bir iş halini alır. Allah’a iman ederek, itaat ve alçak gönüllülük göstererek huşûunu ortaya koyan kimse namazı severek, isteyerek, haz alarak kılar. Hem dış görünüş hem de iç boyut açısından namazın özünü teşkil eden huşûyu ortaya çıkaran sebeplere sarılmak, onu bozan etkenleri ortadan kaldırmak için çaba harcamak gerekir. Bu amaçla, namazdayken ne söylediğinin farkına varmaya çalışmak, okunan Kur’ân ve dualar üzerinde derinlemesine düşünmek, Allah’ın huzurunda bulunduğu bilincini canlı tutmak; namazın hedefleri konusunda insanı duyarsızlaştıran düşünceleri zihinden uzaklaştırmak, çeşitli arzu ve eğilimlerin uyandırdığı kuruntuları kalbden temizlemek gerekir.¹⁹⁸²

Namaz kılan kimsenin riâyet edeceği edeblerin en güzeli; kalbinin, az veya çok, hiçbir dünyevî şeyle meşgul olmamasıdır. Çünkü (uyanık kalbli) akıllı kimseler, namazı kendilerine emredildiği şekilde kılabilmek için dünyayı terk ederler.¹⁹⁸³ Allah Resûlü (s.)’nin namaza yönelişi ve kendini verişi, Allah’ın bir emrini yerine getirmenin sorumluluğunu ne derece hissettiğinin ifadesidir. Meşhur Cibrîl hadîsindeki **“ihsân nedir?”** sorusuna Hz. Peygamber (s.)’in **“Allah’a, sanki sen O’nu görmüyorsan da, O seni görüyor...”** şeklindeki cevabı, O (s.)’nin bu şuur derecesini göstermektedir. Başka bir hadîsinde ise: **“Ben namaz**

¹⁹⁸¹ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.II, s.120.

¹⁹⁸² Kasapoğlu, Abdurrahman, “Bir Dinî Tecrübe Olarak Kur’ân’da Huşû”, *Tasavvuf*, 2005, sy. XV, s.185.

¹⁹⁸³ Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.II, s.18.

kılarken cehennem ateşi bana gösterildi.¹⁹⁸⁴ buyurarak namazda iken dikkatini Allah’a ve âhîret âleminde çevirdiğini belirtmektedir.¹⁹⁸⁵ Yani namazın en büyük edebi, öncelikle kişinin zihnini ve kalbini, huşû ve huzuruna engel olacak bütün düşüncelerden arındırmasıdır. Çünkü tasavvufta, İlâhî huzurda bulunurken başka şeylere iltifat etmek, edeb dışı bir davranış olarak kabul edilmiş ve çok yerilmiştir. Ayrıca şunu da unutmamak gerekir ki; namazda huşû ne kadar temin edilirse, kişinin namazdan istifadesi de o oranda fazla olmaktadır.

Hâfî, müslümanların örnek alması için, Hz. Ali (r.a.)’nin yaralı halde iken bile dünya ile alakasını keserek, tam bir yoğunluk içinde, kendini Allah’a vererek kıldığı bir namazı hatırlatır. Burada, Hz. Ali’nin kendinden geçtiği namazında ayağından okun nasıl çıkartıldığı anlatılmaktadır. Hâfî’ye göre, bu olay, şu şekilde gerçekleşmiştir: Bir gün, Hz. Ali (r.a.)’nin katıldığı bir savaşta vücuduna bir ok saplanır. Cerrahlar, oku vücudundan çıkarırlar; ama onun demir ucu, vücudunda kalır. İçerde kalan bu demir parçası, ancak vücudu yarınca çıkabilecek bir durumdadır. Vücûdunu yarmaktan ve Hz. Ali’ye acı vermekten endişe eden cerrahlar, bu endişelerini ifade ederler. Bunun üzerine Hz. Ali (r.a.) onlara, kendisinin namazda olduğu esnada gelip, okun demir ucunu çıkarmalarını ister ve namaza durur. Cerrahlar, o uzvu yararlar ve içindeki demir kısmı çıkarırlar. Bu sırada, Hz. Ali (r.a.) acıyı hiç hissetmemiştir. Çünkü o, namazı bittiği zaman, “*niçin gelip onu çıkarmadınız*”, der. Cerrahlar da, Hz. Ali’ye, “*sen namazdayken biz onu yardım ve çıkardık; haberiniz olmadı*”, şeklinde cevap verirler.¹⁹⁸⁶

Bu olay, Hz. Ali’nin namazda yakaladığı vecd hâlini göstermektedir. Vecd, mistikte beşerî vasıfların tamamen silindiği bir durumda ortaya çıkan kendinden geçiş, kendinden dışarı çıkmadır. Bu, dünya ile ilginin tamamen kesilmiş olduğu bir hâldir. Dış dünya hakkındaki şuurun yok olduğu bir âna kadar uzanır. Bu hâl içerisinde, dış dünya ile açık bir bağlantısı ve benzerliği olmayan görme, işitme, temas, zevk vs. şeklinde içe doğuşlar olur. Mistik bunları, yüce bir âleme ait işaretler ve gerçekler olarak değerlendirir. Vecd ânında mistikte duyu organları işlemez bir hâle gelir; hassasiyet, acı ve ağrı duyumları kaybolur.¹⁹⁸⁷

Namazda huşûnun elde edildiğinin belirtilerinden birisi de; kişinin sağında ve solunda kimin olduğunu dahi bilmemesi olarak görülmüştür.¹⁹⁸⁸ Hâfî, Hz. Ali (r.a.)’nin, bütün

¹⁹⁸⁴ Buhari, *İman*, 8; Müslim, *İman*, 1; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 16; Tirmizi, *İman*, 4; Nesâî, *İman*, 5.

¹⁹⁸⁵ Şentürk, Hâbil, *Psikoloji Açısından Hazreti Peygamber’in İbadet Hayatı*, s.79.

¹⁹⁸⁶ Hâfî, *el-Vasâyâ’l-Kudsiyye*, vr. 31a-b.

¹⁹⁸⁷ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, ss. 324-325. Kişinin dış âlemle ilişkisinin kesilmesine Batı’da “*extase*” denilir. Yeni Eflatuncular’da bu kelime, rûhun saf fikir hâline gelmesi, maddî alâkalardan kurtularak mutlak vahdetle birleşmesidir. Hristiyan teolojisinde bu kavrama, duyu organlarının devre dışı kalarak rûhun Tanrı’yı teması anlamı verilir. Pazarlı, *Din Psikolojisi*, s. 151.

¹⁹⁸⁸ Mekî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.II, s.112.

âlemlerden sıyrılıp kendinden geçmesine ve Rabb'ine yönelişine dikkatleri çekmektedir. Hâfî, Hz. Ali, vücûdu yarılp, etinin içindeki demiri çıkardıklarını dahi duymadı; ama bizi namaz içinde bir bit veya pire ısırса, ya da üzerimize bir sinek konsa, bu kadarcık rahatsızlıktan bile huzurumuz kaçар, demektedir. Bu durum, insanların, o makâm ve hallere ulaşmaktan ne kadar uzak olduğunu göstermektedir. Ona göre, bu şekilde Allah'ın himayesinde olan, ihlâs ve Rablerine yönelişleriyle örnek teşkil eden Allah dostlarının çok sayıda davranışından bahsedilebilir. Bütün bu söylenenlerden sonra, sâlikin yapması gereken; huşû ve hudû içinde namazlarını edâ eden kişilerden bahseden kitapları incelemek ve onların hâllerine bakmaktır. O zaman, kişi, kendisi ne halde, onlar ne haldeymiş bunu bilmeli ki; ibâdetlerinde kendini beğenmişliğe kapılmasın. Hemen kusurlarından dolayı tevbe edip, ibâdetlerinden bakışını keserek, sırf geniş rahmeti ve cömertliğiyle ihsânlar bağışlayan Allah'ın lûtfunu beklesin.¹⁹⁸⁹

Kul, yaptığı ibâdetlere güvenmemelidir. Eğer ibadetlerine güvenirse, Allah'a ortak tanımış olur. İbadetler, O (c.)'nunla ilişki elde etmek için yapılır; O (c.)'nin yanında ikinci bir dayanak bulmak için değil. İşte bu yüzden peygamberler bile ibâdetlerine güvenmemişlerdir.¹⁹⁹⁰

Mescidler, başta namaz olmak üzere, çeşitli ibâdetlerin yerine getirildiği mekânlar olması dolayısıyla ayrı bir kudsiyete sahiptir. Dolayısıyla bu kutsal mekânlardaki davranışlar da belli bir edeb içerisinde olmalıdır. Hâfî, mescid âdâbıyla ilgili olarak şu hadîs-i şerifi nakletmektedir:¹⁹⁹¹ **“Kim mescidde dünya kelimі konuşursa mescidi kokutmuş-bozmuş olur. Ve melekler (mescidden) çıkar. Derler ki: ‘İlâhımız ve Seyyidimiz, Senin kulların, bizi Senin evinden çıkardılar. Bunun üzerine Allah (Azze ve Celle) da der ki: ‘İzzetime ve Celâlime yemin ederim ki, kesinlikle onlara (bir kısım) kavimleri musallat edeceğim. Ve o kavimler onları evlerinde çıkaracaklar; tıpkı sizi (melekleri) evimden çıkardıkları gibi.’”**¹⁹⁹² Demek ki, mescid ve câmilerde dünya kelimі sarf etmek, oraların maneviyat yoğunluğuna zarar vermektedir. Hatta nûrânî varlıkların oraları terk etmesine sebep olmaktadır.

Hâfî'ye göre, sâlikin, özenle yerine getirmesi gereken ibâdetlerden birisi de, Allah'la konuşmak olarak görülen, Kur'ân tilâvetidir. Kur'ân okurken maksadın hâsıl olması için bazı

¹⁹⁸⁹ Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 31b- 32a.

¹⁹⁹⁰ Öztürk, *Kur'ân ve Sünnet Göre Tasavvuf*, s.326.

¹⁹⁹¹ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 215.

¹⁹⁹² Hâfî, *Âdâbun fi's-Sülûk*, vr.86b.

edebleri gözetmek gerekmektedir. Okunan, ilâhî kelâm olunca; sâlik, özenle hareket etmeye çalışır. Allah'ın kelimasını, tertîl üzere, derin bir düşünceyle, öğüt alarak, O (c.)'na nâzır olarak ve tahakkuku (âyetlerin mânâlarının kendisinde gerçekleşmesini) O (c.)'ndan isteyerek, sanki O (c.)'na okuyormuş gibi veya O (c.)'ndan dinliyormuş gibi okur.¹⁹⁹³ Kul Kur'ân okurken, Rabbi'nin bu kelâm ile kendisine hitab ettiğine şâhid olmalıdır.¹⁹⁹⁴ Mutasavvıflar Kur'ân tilâvetinin en güzel şekilde ifa edilmesi konusunda oldukça büyük bir ihtimam göstermişlerdir. Kıraatın en güzeli ise, tecvîd kurallarına uygun olanı ve tertîl üzere okunanıdır¹⁹⁹⁵, denilmiştir. Çünkü tertîl ile okumakta, hem Allah'ın bu konudaki emrine yerine getirmek ve hem de mendubun yerine getirilmesi söz konusudur. Âyetler üzerinde düşünme ve ibret alma, ancak bu tür bir okumayla gerçekleştirilebilir.¹⁹⁹⁶ Ayrıca Kur'ân okurken hüznü ve ağlamaklı olmak, kulun dikkatinin toplanması ve kalbini diğer duygulardan arındırması için mühim bir vasıtaadır. Çünkü samimî ve içten olarak hüznülenip ağlamaklı olan kimse, fikrini toplamış, kalbini Kur'ân'a hazır etmiş ve kendisini ağlatan şeyden gayrisini düşünmez olur.¹⁹⁹⁷

Sâlikin ibâdet hayatında, duanın da önemli bir yeri vardır. Kuşeyrî, duanın kul için bir ihtiyaç anahtarı olduğunu ifade ederek, duayı, ihtiyaç sahiplerinin istirahat ettiği, sıkıntıda kalanların sığındığı ve dert ve hacet sahiplerinin nefes aldıkları sahalılar olarak telakkî etmiştir.¹⁹⁹⁸ Dua, daha ziyade, rûhun iç âlemine doğru bir gerilimine benzemektedir. Umimiyetle dua, bir şikayetten, bir ıstırap çılgılığından, bir yardım dilemeden ibarettir; bazen, her şeyin üstünü ve ezeli aslîsinin huşû içinde bir nevi teması olmaktadır. Duayı, rûhun Allah'a yükselişi şeklinde de tarif etmek mümkündür.¹⁹⁹⁹

Dua etmenin ve Allah'tan bir şeyler istemenin de kendine ait âdâbı söz konusudur. Sâlik, dua ederken, ümmet-i Muhammed (s.) için dua ettikten sonra, kendi, anne-babası ve gerek gördüğü kişiler için dua edebilir. Ancak bu duaların tamamının, ahhâr ve âsârda vürûd ettiği gibi, icâzet verilmiş dualar olmasına özen göstermelidir.²⁰⁰⁰

¹⁹⁹³ Hâfî, *Âdâbun fi's-Sülûk*, vr.88a.

¹⁹⁹⁴ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.I, s.58.

¹⁹⁹⁵ Müzzemmil, 73/4.

¹⁹⁹⁶ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.I, s.56.

¹⁹⁹⁷ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.I, s.57.

¹⁹⁹⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s.141.

¹⁹⁹⁹ Carrel, Alexis, *Dua*, ter. M. Alper Yüçetürk, Yağmur Yay., Ankara 1967, s.28.

²⁰⁰⁰ Hâfî, *Âdâbun fi's-Sülûk*, vr. 89a.

Dualarda ilhâma erişmenin de ayrı bir önemi vardır. Sâlik, vakti uygun olursa ve ilhâm biliyorsa, ona, Allah’tan dilemek ve dua için izin verilmiştir. Yani ilhâmın ne olduğunu anlayamayan, sâlik, asıl matlûbunun dışına çıkan bir istekte bulunduğunda ve bu da Allah tarafından kabul gördüğünde, murâdına ulaşacaktır. Ancak sâlikin, matlûbunun dışında bir murada kavuşması, onun için ayak kaydırıcı bir duruma yol açabilir.²⁰⁰¹ Bu sebepten Hakk’ın tâlibi olan sâlik, makâmının gerektirdiği şekilde, Yüce Allah’ın kendisine ilhâm ettiği duaları okurken, gerçekte değersiz şeyleri dilemekten kaçınır. Dua etmek, Yüce Allah’ın emrine uymak içindir. Zira Yüce Allah (c.) şöyle buyurmuştur: **“Dua edin ki, size icâbet edeyim.”**²⁰⁰² Dua, kulun miskînliğini, hakîrliğini ve fakîrliğini göstermesi içindir. Yüce Allah, keremi ve cömertliği gereğince, Peygamber (s.)’in diliyle şöyle buyurmuştur: **“Her kim Allah’ın fazlından isteyerek dua etmezse, Allah ona öfkelenir.”**²⁰⁰³ O’(c.) nun keremi ve lütfu kullarına kâfi, cömertliği ve zenginliği âlemlere yeterlidir.²⁰⁰⁴

Dua motivasyonunda en başta gelen faktör şahsî istek ve ihtiyaçlardır. Çoğu zaman da, çaresizlik ve mahrumiyet içerisinde kıvranan, korku ve güvensizlik duygularıyla sarsılan insan için bir imdat ve yardım çağrısı sunmaktadır. Her durumda istemek ve talepte bulunmak, duanın en karakteristik özelliği olarak kendisini gösterir. Başarı, şifa, güvenlik ve maddî avantajlar elde etme ümidi, hissî sorunlara çözüm bulma isteği hemen her zaman bir dua konusu olabilmektedir. Ancak bu tür dualar, kimi zaman iç çatışmasıyla sonuçlanan psikolojik problemleri de beraberinde taşımaktadır. Bunlar tabiatı itibarıyla bencilce oldukları için, sonuçları bakımından her zaman dinî şuur gelişiminin lehinde bir etki bırakmayabilirler.²⁰⁰⁵ Bu yüzden dualarda kişisel isteklerin dışına çıkılması, ibadetin bencilleşmesini önleyecektir. Alexis Carrel’e göre; muhtaç olduğumuz bir şeyi Allah’tan dilemek tamamiyle meşru bir harekettir. Fakat bir ihtirasın mükâfatlandırılmasını veya kendi gayretimizle kolayca elde edebileceğimiz bir şeyi Allah’tan dilemek abes ve mânâsızdır. Sıkıntılı ve devamlı istekler muvaffak olur.²⁰⁰⁶

²⁰⁰¹ Aynı yer.

²⁰⁰² Gafir-60.

²⁰⁰³ Hâfi, *el-Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 29a.

²⁰⁰⁴ Hâfi, *el-Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 28a-29b.

²⁰⁰⁵ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 226. Duanın tipleri ve bunların psikolojik etkileri için bkz. Aynı Eser, ss. 226-231.

²⁰⁰⁶ Carrel, *Dua*, ss. 30-31.

Yahyâ b. Muaz'ın “*Îlâhî, ben âsi bir kulum, sana hangi yüzle dua edebilirim! Sen Kerîm'sin, nasıl olur da Sana dua etmem.*”²⁰⁰⁷ sözü, kulun günahlarından dolayı her ne kadar istemeye yüzü olmasa da, Allah'ın engin cömertliğinin bir gereği olarak isteyecek cesareti bulabileceğini göstermektedir. Ayrıca Hâfî'nin de dediği gibi, Allah'ın emrine uymak için, dua etmelidir.

Hız. Peygamber (s.), “*Dua, İbadetin ta kendisidir.*”²⁰⁰⁸ buyurarak duanın kulluğun bir gereği olduğuna işaret etmiştir. Hâfî'ye göre de, aslında dua, diğer ibâdetler gibi, kulluğun bir gereği olarak yerine getirilir. Çünkü Allah, bizi yoktan var etti. Hakkımız olmadığı ve bir hizmet ve taat yapmadığımız halde, zâhirde ve bâtında nimetlerini bizim üzerimizde tamam kıldı. Allah, geçmişte olduğu gibi, şu andada, bizim üzerimizdeki nimetlerini bahşetmekte ve gelecekte de fazlı ve keremiyle vermeye devam edecektir. Ancak hikmeti gereği, bizi kendisine karşı taat, zikir, dua ve istiğfârla ibâdete çağırır. Bu ibâdetlerin yapılması, kendi fazlını daha da artırmak, ezeli ve ebedî sıfatlarının esrârını ortaya çıkarmak içindir. Malum olduğu üzere, kâinatta, geçmişte olmuş ve gelecekte olacak bütün işler, ibâdetlerden kaynaklanan emir ve yasaklar, ezeli ve ebedî olan zâtın değişmez sıfatlarının gereğidir. Bunlar hakkında hüccet ve bürhân istenmez. Teslimiyet ve anlayış göstermek gerekir. Çünkü bu şekilde davranmakla insan, kâmil iman, ihsân ve irfân mertebelerine ulaşır.²⁰⁰⁹

Genel bir değerlendirme yapacak olursak; Hâfî, her ibâdetin kendine ait edebleri olduğunu bildirerek bunlara uyulması hususunda tavsiyelerde bulunmuştur. Ancak ona göre; edeblerden önce farzların yerine getirilmesine dikkat etmek gerekir. Malum olduğu üzere hiçbir edeb, ihmal edilen bir farzın yerini dolduramaz. Farzları yerine getiren sâlik, edeblerin yerine getirilmesinde titiz olmalıdır. İbâdetler arasında namazın ayrı bir önemi vardır. Hâfî, geçmiş mâneviyât büyüklerinin namazlarını hatırlatarak, mürîdlerinin de aynı huşu ve huzurla namaz kılmaya çalışmalarını istemektedir. Bunun yanında sâlik, diğer ibâdetlerden Kur'ân tilâvetine de önem vermelidir. Çünkü ona göre; Allah'ın Kelamı, tertîl üzere, derin bir düşünceyle ve öğüt alarak okunduğu zaman edebi yerine getirilmiş olur. Sâlikin diğer bir ibâdeti olan dua ise, bencilce yerine getirilmemelidir. Sâlik, dua ederken, sadece kendisi için değil, anne-babası, gerek gördüğü kişiler ve bütün ümmet için de dua etmelidir. Hâfî'nin bu konudaki bir uyarısı da; duanın, sadece bir şey istemek için yapılan bir ibâdet olmadığıdır. Ona göre; dua, diğer ibâdetler gibi, ancak kulluğun bir gereği olarak yerine getirilmelidir.

²⁰⁰⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s.143.

²⁰⁰⁸ İbn Mâce, *Dua*, 1; Tirmizi, *De'avât*, 1.

²⁰⁰⁹ Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 29b-30a.

d- Yeme-İçme ve Giyinme Âdâbı

Yemek yeme işi, dinî ve dünyevî pek çok meseleyi içine aldığı, tesiri kalb ve kâlbila doğrudan alakalı olduğu için; pek çok ilme ihtiyacı olan bir konudur.²⁰¹⁰ Yemek konusunda bilinmesi gereken bu konulardan bir kısmı da, âdâba yöneliktir. Hâfî, yeme-içme âdâbı üzerinde önemle durur. Çünkü bu sıradan işler, insanın mâneviyâtına tesir edecek hususiyyettedir. Ona göre, yeme-içme işinde, kalb huzuruna ve ihsân mânâsının mülâhazasına riâyet etmek gerekir. Sâlik, yediği her lokmada besmele çekerek, helalinden ve az yemeye gayret etmelidir. Ayrıca suyu da, daima az içmeye özen göstermelidir. Bunun için, çok su istenmesine sebep olan yemekten kendini sakındırır. Çünkü Resûlullah (s.)'ın, **“Cibril Bana daima az su içmeyi tavsiye etti. Sonra insanlardan uzlet etmeyi vasiyet etti.”**²⁰¹¹ hadîsinde de olduğu gibi, az su içmek, aynı zamanda ilâhî bir nasihattır.²⁰¹²

“Avârif”te oldukça detaylı olarak verilen yemek yeme edebleri²⁰¹³, Hâfî tarafından, daha kısa ve öz olarak ifade edilmiştir. Buna göre, sûfinin yemek yeme âdâbı dördü farz; dördü sünnet ve dördü de edeb olmak üzere toplam on ikidir.

Farz olanlar: 1- Yemeğin helal olması,²⁰¹⁴ 2- Temiz olması, 3- Rızkından dolayı gamlanmamak, yani elinde olana râzı olmak, 4- Şükretmektir.²⁰¹⁵ Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de Allah Teâlâ: **“Ey iman edenler! Size kısmet ettiğimiz rızıkların temiz ve helâlinden yeyiniz. Eğer yalnız Allah’a ibadet ediyorsanız, O’na şükrediniz.”**²⁰¹⁶ Görüldüğü üzere, Hâfî’nin

²⁰¹⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, s.28.

²⁰¹¹ Kaynağı bulunamadı.

²⁰¹² Hâfî, *el-Âdâb fi's-Sülûk*, vr. 88b.

²⁰¹³ Bkz. Sühreverdî, *a.g.e.*, c.II, ss. 30-33.

²⁰¹⁴ Sâlik, yediği yemek helal ise; şöyle dua etmelidir: “*Nimetleriyle hayırların tamamlandığı, bereketlerin indiği Allah’a hamd olsun. Allah’ım! Efendimiz Muhammed’e ve âline salât eyle. Allah’ım! Bize güzel rızık ver ve bizi sâlih işlerde istihdam et.*” Eğer yediği yemek şüpheli ise, şöyle dua eder: “*Her halde Allah’a hamd olsun. Allah’ım Efendimiz Muhammed’e salât eyle. Bu yemeği (bizi), Sana karşı isyan edecek bir güç yapma.*” Sühreverdî, *a.g.e.*, c.II, s. 32.

²⁰¹⁵ Allah Resûlü (s.)’nün, yemekten sonra şükür için şu duayı yaptığı nakledilmektedir: “*Ey Rabbimiz! Sana tertemiz duygularla, eksilmeyip artan, huzurundan geri çevrilmeyip kabul edilen sayısız hamd ile şükrederiz*” Buhârî, *Et’ime*, 54.

²⁰¹⁶ Bakara, 2/72. Bu âyetteki “temiz” sözünde, hem maddî hem de manevî cihet söz konusudur. Yaratılış âleminde, yiyeceklerin pisi de vardır, temiz de; helali de vardır, haramı da. Allah’a inanan bir insanın, bu yiyecek ve rızıkların, temiz ve helal olanlarını tercih etmesi gerekir. Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c.I, ss. 484-485. Ayrıca hadis-i şerifte de: **“Yemekten önce elleri yıkamak, yoksulluğu giderir.”** (İbn Mâce, *Et’ime*, 5; Suyûtî, *Câmiu’s-Sağîr*, Beyrut trz., c.II, s. 723, had. no: 9623) buyrulmuştur.

yemek yemenin farzlarından saydığı, helâlinden ve temizinden yemek ile şükretmek bu âyetle sabittir. Gazâlî de, yemeğin temiz ve helal olmasını, farz olarak görmekte ve yemek âdâbının ilki olarak takdim etmektedir.²⁰¹⁷ Yine Gazâlî'ye göre; kişinin, mevcut rızıkına ve hazır olan yemeğe râzı olması önemli bir husus olarak görülmüştür. Çünkü fazla yemeye dalmak, fazlasını aramak ve katığı beklemek uygun bir hareket değildir. İnsanı ibadet hususunda güçlü kılan ve hayatını idame ettiren her helâl şey, onun için hayırlıdır ve onu hiçbir zaman hakîr görmemelidir.²⁰¹⁸

Sünnet olanlar: 1- Besmele çekmek,²⁰¹⁹ 2- Yemekten önce elleri yıkamak,²⁰²⁰ 3- Yemekten sonra elleri yıkamak,²⁰²¹ 4- Hamdetmektir.²⁰²² Ebû Tâlib Mekkî, bu dört husustan, ellerli yıkamanın müstehab olduğunu söyledikten sonra, diğerlerinin de gerekli olduğu üzerinde durmuştur.²⁰²³

²⁰¹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c.II, s.3. Gazâlî, yemeğin edeblerini sıralarken üç kısma tabi tutmaktadır. Bunlardan bir kısmı, yemekten önce, bir kısmı yemek esnasında, bir kısmı da yemekten sonra yerine getirilmesi gereken edeblerdir. Bu edeblerin detayı için bkz. *İhyâ*, c.II, ss. 3-7.

²⁰¹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c.II, s. 4.

²⁰¹⁹ Hz. Peygamber (s.), şu hadîsiyle, yemeğe başlamadan önce besmele çekmenin ne kadar önemli olduğunu ifade etmiştir: “*Kişi evine girerken ve yemek yerken besmele çekerse, şeytan, askerlerine, ‘Burada ne geceleyebilir ne de yemek yiyebilirsiniz’ der. Eğer o kimse, eve girerken besmele çekmezse, şeytan onlara, ‘Geceyi geçirecek bir yer buldunuz’ der. O şahıs, yemek yerken besmele çekmezse, şeytan askerlerine, ‘Hem barınacak yer hem de yiyecek yemek buldunuz’ der.*” Müslim, *Eşribe*, 103.

Sühreverdî, “*Üzerine Allah’ın ismi anılmayan şeyleri yemeyiniz.*” (En’am, 6/121), âyetine istinâden, sûfilerin, bir yemeğin ancak, öncesinde Allah’ın ismi zikredilerek yenilebileceği görüşünde olduklarını nakletmektedir. Bu durumda, ona göre, bir sûfinin yemekten önce besmele çekmesi farz hükmünde olup, o işin bir edebidir. Sühreverdî, *a.g.e.*, c.II, s.29. Gazâlî de, besmele çekmeyi yemek esnasında yerine getirilmesi gereken edeblerden saymaktadır. Ona göre, alınan her lokma için, “*bismillah*” denmesi güzeldir. Çünkü bu şekilde yemek yiyen kişiyi, oburluk Allah’ı zikirden alıkoymamış olur. Yemekte besmele şu şekilde de çekilebilir: Birinci lokma ile “*bismillah*”, ikinci ile “*bismillahirrahman*”, üçüncü ile de “*bismillahirrahmanirrahim*” denir. Gazâlî, *İhyâ*, c.II, s. 5.

²⁰²⁰ Bu edeb de, yine diğer birçok edeb gibi, Allah Resûlü’nden alınmıştır. O (s.), bu konuda şöyle buyurmuştur: “*Kim, evindeki hayrın (bereketin) artmasını isterse; yemekten önce ellerini yıkasın, sonra da Allah Teâlâ’nın ismini zikrederek (yemeye) başlasın.*” İbn Mâce, *Et’ime*, 5; Suyûtî, *Câmiu’s-Sagîr*, s. 507 (had. no: 8311). Yemekten önce, elleri yıkamanın önemini anlatan diğer bir hadîs de şöyledir: “*Yemekten önce elleri yıkamak, yoksulluğu giderir.*” İbn Mâce, *Et’ime*, 5; Suyûtî, *Câmiu’s-Sagîr*, s. 723 (had. no: 9623).

²⁰²¹ Hz. Peygamber (s.), bu konuda insanları özellikle uyarak şöyle buyurmuştur: “*Elinde bulaşık kokusu olduğu halde yıkamadan yatan bir kimseye, gece herhangi bir sıkıntı isâbet ederse, başkasını değil, ancak kendisini suçlasın.*” Ebû Dâvûd, *Et’ime*, 53; Tirmizî, *Et’ime*, 48. Ayrıca bkz. Sühreverdî, *a.g.e.*, c.II, s.32.

²⁰²² Örneğin; hamd, “*Bizi yedirip doyuran, sulayan ve Müslüman yapan Allah’a hamd olsun*” şeklinde yapılabilir. Ebû Dâvûd, *Et’ime*, 52; Tirmizî, *Deavât*, 55; İbn Mâce, *Zühd*, 10; Dârimî, *Et’ime*, 3. Benzer hamd duaları için ayrıca bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c.II, ss. 6-7. Ebû Tâlib Mekkî, “*Kûtu’l-Kulûb*”da yenilen yemeğin helal veya şüpheli olmasına göre farklı hamd duaları nakletmektedir. Bu hamdlar için bkz. *Kûtu’l-Kulûb*, c.II, s.209.

²⁰²³ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.II, s.207.

Yukarıdaki hususlardan, yemekten önce ve sonra elleri yıkamanın, İslâm'ın hijyen ve temizliğe verdiği önemi göstermesi açısından önemli bir yeri vardır. Her zaman kirlenmeye ve mikrop kapmaya müsait olduğundan, yemekten önce ellerin yıkanması yemeğin vücuda yaraması yönünden çok lüzumludur. Yemek esnasında yağlanmaları ve yemeğin bulaşması kaçınılmaz olduğu için de yemekten sonra ellerle birlikte ağzı yıkamakta da çok büyük faydalar vardır. Bu şekilde yenen yemek, nefsin sükûnet bulmasına yardımcı olduğu gibi ibadete koşmasına da sebep ve yardımcı olur. Ayrıca bu şekilde yenen bir yemeğin, yiyenlerin doymasına yetecek kadar maddeten artması da söz konusudur.²⁰²⁴

Edeb olanlar ise: 1- Yemek yerken sol ayak üzerine oturmak, 2- Başkasının lokmasını yememek, 3- Kendi önünden yemek,²⁰²⁵ 4- Başkasının lokmasına bakmamaktır.²⁰²⁶ Mekkî de, Hâfî gibi, yemek yerken sol ayak üzerine oturulmasının güzel bir davranış olarak görüldüğünü söylemiştir. Ayrıca ona göre; bir yere yaslanarak veya uzandığı yerden yemek yememek gerekir. Çünkü bu şekilde yemek, mide için sakıncalı ve tıbben tavsiye edilmemiş bir davranıştır.²⁰²⁷ Yemeği kendi önünden yeme edebine gelince; bu da, Allah Resûlü (s.)'nün bir sünnetidir. Ancak meyve, tek çeşit olmadığı için, kişi hoşlandığını seçip yiyebilir.²⁰²⁸

Hâfî'nin yemek âdâbında Hasan-ı Basrî (ö.110/728-29)'den etkilenmiş olabileceği kanaatindeyiz. Çünkü Hasan-ı Basrî de Hâfî ile benzer bir tasnifi benimsemiş, yani bu konuda 12 edeb belirledikten sonra, dördüne farz, dördüne sünnet ve dördüne de mendub demiştir. Ancak usûl aynı olsa da, muhteva açısından, Hâfî ile aralarında yorum farkı vardır. Örneğin; besmele çekerek yemeğe başlamak, Hasan-ı Basrî'ye göre farz iken; Hâfî, bunu yemeğin sünnetleri arasında zikretmiştir. Hâfî, yemekten önce ve sonra elleri yıkamay, sünnetler arasında zikrederken; Basrî, bunların yemeğin mendubları olduğu kanaatindedir. Birisinin zikrettiği bir edeb, diğerinde yer almamaktadır. Örneğin; lokmayı sağ eline üç parmağı ile almak, Basrî'ye göre, yemeğin sünnetleri olarak geçerken; Hâfî, bunu bu on iki edeb arasında zikretmemiştir.²⁰²⁹ Bu karşılaştırmalardan şu sonuca ulaşmak mümkündür; Hâfî, kendisinden

²⁰²⁴ Canan, İbrahim, *Hadîs Ansiklopedisi (Kütüb-i Sitte)*, c. X, s. 418.

²⁰²⁵ Bu hususta, Abdullah b. Abbas (r.a.) Allah Resûlü (s.)'nün şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: **“Önünüze konulan yemeğin kenarından (önünüzden) yiyin, ortasına uzanmayın. Çünkü bereket, yemeğin ortasına iner (böylece herkes yemeğin bereketinden istifade etmiş olur).”** Ebû Dâvûd, *Et'ime*, 17; Tirmizî, *Et'ime*, 12; İbn Mâce, *Et'ime*, 12. Önünden yemenin sünnet oluşuyla ilgili diğer hadîsler için bkz. Buhârî, *Et'ime* 2, 3, Müslim, *Eşribe* 108, had. no: 2022; Ebu Dâvud, *Et'ime*, 20, had. no: 3777; Tirmizî, *Et'ime*, 47. Ayrıca bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, s.31.

²⁰²⁶ Hâfî, *Risâle fî Âdâb-i Sôfiyye*, vr. 80a-b.

²⁰²⁷ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.II, s.207.

²⁰²⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c.II, s.5.

²⁰²⁹ İbnü'l-Cevzî, *Hasan Basrî*, ter. Mustafa Kaya, Erkam Yay., İstanbul 1992, ss.46-47.

önceki sûfîlerin tasnîf ettiği edebleri dikkate almakla beraber, kendi yorumuna göre bağımsız bir edeb anlayışı oluşturmuştur. Bu durumu, yemek âdâbının dışındaki edeblerde de görmek mümkündür.

Yemek, açlığı gidermek için nefsin bir ihtiyacı olduğu gibi, giyecek de vücudun sıcak ve soğuktan korunması için zarûrî bir ihtiyaçtır. Nefs, kendisine yetecek miktardaki yiyeceğe kanaat etmeyip daha fazlasını ve güzelini istediği gibi; giyeceği şeylerin de çeşit çeşit olmasını arzular.²⁰³⁰ O zaman, nefsin arzularını dizginlemek isteyen sâlik, bu konuda, onu bir takım edeblerle müeddeb kılmalıdır.

Hâfî, sâliklerine, elbise giyinme hususunda, dört edeb sıralamaktadır. Bunlar:

1- Temiz elbise giymek, 2- Süslü püslü elbiselerden kaçınmak, 3- Sarık sarmak, 4- Sarığın ucunu uzatıp yere sürdürmemek, uzatmamaktır.

Sühreverdî'ye göre de; elbisenin helal olmasından sonra en önemli husus; onun temiz olmasıdır. Çünkü elbisenin temiz olması, namazın sıhhati için şarttır.²⁰³¹ Dervişler için, güzel ve yumuşak elbise giymek de pek uygun görülmemiştir. Ancak içinde bulunduğu hâli çok iyi bilen, nefsinin sıfatlarını çok iyi gören, onun gizli şehvet ve arzularını iyi araştıran ve bu husustaki güzel niyetiyle Allah'a kavuşmak azminde olan kimse için uygun görülmüştür. Yani nefs, giyilen güzel ve şık elbiseden dolayı gizli ve açık bir şehvete kapılmıyorsa, güzel elbise giymenin derviş için de olsa bir sakıncası olmamaktadır.²⁰³² Allah Resûlü (s.), pahalı elbisenin kendisini değil, onun kulu olanları çok ciddî şekilde uyarmıştır.²⁰³³ Burada eleştiri konusu olan durum; giysinin pahalı veya kaliteli olmasından çok, kibir ve gösteriş gibi olumsuz davranışlara sebep olmasıdır. Hâfî de, güzel elbise giymenin değil süslü-püslü elbisenin âdâba mugayir olduğunu söylemektedir. Demek ki; elbise güzel ve kaliteli olabilir. Ancak bunda nefsin payı kontrol edilmelidir. Aşırı derecede süslü elbiseler ise, hiçbir zaman mazur görülemez.

Sûfîler giydikleri elbiselerin, pahalı ve süslü-püslü olmasına değil, temiz, sade ve helal olmasına dikkat etmişlerdir. Zaten onlara sûfî denmesi de, yün elbise giymelerinden dolayıdır. Çünkü yün elbise giyme tevâzu alâmetidir. “*Avârif*”te geçen bir hadîste, “**Yün**

²⁰³⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, s.33.

²⁰³¹ Aynı yer.

²⁰³² Aynı eser, c.II, s.35.

²⁰³³ Örneğin “*Altının kulu, gümüşün kulu, güzel ve pahalı elbisenin (hamîsa) kulu olan kahrolsun! Böyle biri kendine verilirse memnun olur, verilmezse öfkelenir. Böyle kimseler sürünsün, başaşağı yuvarlansın! Vücuduna diken batarsa da, onu çıkaracak kimseyi bulamasın!*” (Buhârî, *Cihad*, 70, *Rikak*, 10; İbn Mâce, *Zühd*, 3) hadîsi, sadece pahalı elbiseler değil, farklı dünyalıkların esaretine girenlere karşı da ciddî bir ikaz niteliğindedir.

elbise giyerek kalblerinizi nurlandırın. Çünkü yün elbise dünyada bir tevâzu alâmetidir...”²⁰³⁴ buyrulmuştur. Ancak sade giyinmek tek başına âhiret ecrini almak için yeterli görünmemiştir. Âhirette mükâfata hak kazandıracak davranış, nefsin, üstünlük taslama, caka satma gibi dürtülere uymasını engellemektir; yoksa bizâtihî sade (pejmürde) giyim değildir.²⁰³⁵

Bir değerlendirme yapacak olursak; Hâfî, yukarıda, oldukça öz olarak, sâlikin giyinme konusundaki edebini aktarmıştır. Buna göre, elbisenin öncelikle temiz olması gerekmektedir. Kanaatimizce; yiyecek konusunda olduğu gibi, burada da “*temizlikten*” kasıt; hem maddî hem de manevîdir. Yani giysinin hem maddî pisliklerden arınmış hem de helal parayla alınmış olması gereklidir. Sâlik, süslü püslü elbiseler giymekten de kaçınmalıdır. Çünkü bu da kibre sebebiyet veren bir durumdur ve sûfilerin zühd anlayışına uygun değildir. Ancak güzel giyinmeye çalışmak, kibir değildir.²⁰³⁶ Hâfî, sarık sarmayı, giyinmenin bir edebi olarak görse de; sarığın ucunu uzatmayı da giyim-kuşamın bir edepsizliği olarak telakkî etmiştir. Çünkü sarığı yere sürece kadar uzatmak, nefsin bir arzusu ve kibirlenmeye sevkedecek bir davranış olabilir. Bu sebepten bu tür abartılı davranışlardan uzak kalmak edebî bir gereğidir.

Hâfî’nin bahsettiği dönemdeki giysiler ve ifade ettiği anlamları, günümüzde oldukça değişmiştir. O gün pahalı ve gösterişli kabul edilen giysiler, bugün için ucuz ve sade sayılabilir. Yani yaşadığımız asrın giyimdeki sadelik ve gösterişlik derecesi geçmişten oldukça farklıdır. Değişmeyen tek şey; bugün de giyimin sade ve mütevazı şekilde olabileceği veya kibir ve çalima sebep olacak kadar gösterişli olabileceğidir. Bu durumda ölçü, şerî prensipler ana belirleyici olmak kaydıyla, insanların hangi giysiden ne algıladığı ve nasıl yorumladığıdır. Ayrıca bireyin gereğinden fazla alımlı ve pahalı giyinmesinden dolayı, kendisinin veya bir başkasının onda kibir belirtisi görmesi, bunun ihtiyaçtan değil nefsin bir arzusu olduğunu ortaya koyar.

Hâfî’ye göre sâlik, hiçbir konuda âdâbdan uzak kalmamalıdır. Başına bir şey gelirse, bu onun, basit gibi görünen bir edebi terk etmesinden kaynaklanabilir. Hâfî’nin naklettiği bir

²⁰³⁴ Benzeri hadîsler için bkz. Münzîrî, *et-Tergîb*, c.III, ss. 87-88, 108-109; Sühreverdî, *a.g.e.*, c.II, s.36.

²⁰³⁵ Dihlevî, *Hüccetu’l-Bâliğa*, c.II, s.601.

²⁰³⁶ Allah Resûlü (s.), “*Kalbinde zerre kadar kibir bulunan kimse cennete giremez!*” diye buyurduğunda, orada bulunanlardan birisi: “*Ey Allah’ın Resûlü (s.)! Bir adam var ki; elbise ve ayakkabısının güzel (temiz) olmasından hoşlanıyor, bu da kibre girer mi?*” diye sorunca, Allah Resûlü (s.): “*O, kibir değildir. Allah güzeldir, güzel (ve temiz) olanları sever. Kibir; hakkı kabul etmemek ve insanları küçük görmektir.*” şeklinde cevap vermiştir. Müslim, *İman*, 147; Ahmed, *Müsned*, c.IV, ss. 133-34; Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.II, s.37. Öyleyse kişi, başkalarını küçük görmek ve kibirlenmek gibi nefsinde bir hisse taşımıyorsa; onun, güzel ve temiz giyinmesinde bir sakınca görülemez.

olaya göre; bir gün sûfîlerden birisinin komşusunun malı çalınır. Bunun üzerine, o sûfî, çalınan malın bedelini ödemek bana düşer; o, çalınan malı ben ödeyeceğim, zira komşumun malı, benim günahımın bereketsizliği sebebiyle çalındı, der. Çünkü dün gece ben, şalvarımı ayakta giymiştim, der.²⁰³⁷ Demek ki; ehl-i tasavvuf, Allah katındaki makâmlarının bir gereği olarak, en küçük bir edebin terkinden dolayı bile kendilerini sorumlu tutmaktadırlar.

e- Konuşma Âdâbı

Tasavvufta fazla ve gereksiz konuşmak, bir manevî bir felaket olarak görülmüştür. Bu sebepten sûfîler, zaruret bulunmadıkça konuşmazlar.²⁰³⁸ Hâfî de, dinî bir meselenin gereği olarak değilse, insanlarla gereksiz olarak konuşmak ve insanların arasına karışmak kanaatinde değildir.²⁰³⁹ Çünkü zaruret ölçüsünü aşan bütün söz, fiil, nazar ve dinleme, kişiyi önce fuzûlî şeylere, sonra da asıl amel ve edebleri zayıf etmeye götürür.²⁰⁴⁰

Hâfî, öncelikle çok konuşmanın çok yemekle olan alâkasına dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre, bir insan, çok yerse çok konuşmak isteyecektir. Bu durumda da, zorunlu olarak insanların arasına karışacak ve bazı günahları işleme riskine girecektir.²⁰⁴¹ Hâfî'nin bu konuda Sühreverdî'den etkilenmiş olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü Sühreverdî de, ihtiyacından fazla yiyen birisinin, gereğinden fazla konuşacağı görüşündedir.²⁰⁴² Yine ona göre; konuşma ve fiillerinde, zaruret ölçüsüne göre hareket edemeyen kimsenin, yeme, içme ve uykusunda da hâcet miktarında kalmaya güç yetiremez. Ayrıca bu konularda, zaruret ölçülerine uymayan insanların kalbindeki azimet duyguları yavaş yavaş çekilip çözülür.²⁰⁴³

Hâfî, bir ârife, kalbin devâsının ne olduğu sorulduğunda; onun, “az görüşmektir” karşılığını verdiğini nakleder.²⁰⁴⁴

²⁰³⁷ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr.33b.

²⁰³⁸ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 503.

²⁰³⁹ Hâfî, *Âdâbun fî's-Sülûk*, vr. 89b.

²⁰⁴⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, s. 128.

²⁰⁴¹ Hâfî, *Âdâbun fî's-Sülûk*, s.87a.

²⁰⁴² Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, s. 35.

²⁰⁴³ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, s. 128.

²⁰⁴⁴ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 47b.

Hâfî, yukarıda ifade edilenlerin yanında, konuşma âdâbında dört unsuru öne çıkarmaktadır:

1- Uzun konuşmamak,²⁰⁴⁵ 2- Özlü konuşmak, 3- Sağa-sola bakmadan yerli yerinde konuşmak, 4- Doğru söz söylemek; sözün dudaktan değil kalbden çıkmasıdır.²⁰⁴⁶

Hâfî, çok konuşmanın zararlarına, fesâhat, vaaz verme huyu, şiir ve seci’li hutbe’nin âfetlerini izah ederken, yer vermiştir. Burada onun çok konuşmakla ilgili olarak naklettiği şu hadîsleri hatırlatmayı yeterli görüyoruz: **“Kimin kelamı çok olursa, sürçmesi de çok olur. Kimin de sürçmesi çok olursa, onun günahı çok olur. Kimin de günahı çok olursa, Ateşe (cehenneme) daha layık olur.”**²⁰⁴⁷ Bu konuyla ilgili onun naklettiği diğer bir hadîs ise şöyledir: **“Allah sizi kıl u kâlden, çok soru sormaktan ve malı boş yere harcamaktan nehyetmiştir.”**²⁰⁴⁸²⁰⁴⁹ Hasan-ı Basrî de; **“Konuşması çok olanın, yalanı çoğalır”**²⁰⁵⁰ diyerek, çok konuşmanın zararlarına değinmiştir.

Gazâlî’ye göre; yersiz ve lüzumsuz konuşmak, mâlâyânîye dalmaya ve kastından fazla konuşmaya sebep olur. Çünkü bir kimsenin kendisini ilgilendiren bir şeyi kısa bir konuşmayla ifade etmesi mümkün olduğu gibi, onu uzatıp dallandırması da mümkündür. Bu durumda ihtiyacından fazla konuşmuş olur. Bu fazla konuşmada, her ne kadar zarar ve günah söz konusu olmasa da, yine çirkin bir davranış olarak görülmüştür.²⁰⁵¹ Bu sebepten sâlik, özlü

²⁰⁴⁵ Sâlikin konuşmaması gereken zamanlardan birisi de onun halvette olduğu andır. Eğer halvete giren zâkir, konuşmaya mecbûr olmadığı halde konuşursa, kalbinin nûraniyetinden bir nûr, o kelimeyle çıkar. Konuşması gerekmediği halde, daha çok konuşursa o sözleriyle birlikte elde ettiği nûrlar da çıkar gider. Böylece kalbinde nûr kalmaz. Bu sebepten, zâkirin halvette hiç kimseyle konuşmaması, üzerine kesin bir şekilde vâcibtir. Ancak şeyhiyle, açıklamaya mecbur olduğu bir vâkıası olursa; onu konuşabilir. Bkz. Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 40b-41a.

²⁰⁴⁶ Hâfî, *Risâle fi Âdâb-i Sôfiyye*, vr. 80b. Hasan el-Basrî (r.a.), Hâfî’nin mücmel olarak ifade ettiği bu edebe şöyle açıklık getirmiştir: **“Müminin dili, kalbinin arkasındadır. Konuşmak istediği zaman tefekkür eder. Konuşmak, eğer lehinde ise konuşur. Aksi halde dilini tutar. Münafığın kalbi ise, dilinin ucundadır. Yani o, kalbine doğan her şeyi söyler. Konuşmadan önce hiç duraksamaz ve düşünüp taşınmaz.”**Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.I, s.114.

²⁰⁴⁷ Bu hadîsi, Taberânî (ö.360/971), Ebu Nuaym (ö.430/1039) ve Askerî, İbn Ömer’den merfû’ olarak rivâyet etmişlerdir. Senedi zayıftır. Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. II, s. 245. Bu ifade, hadîs olduğu belirtilmeden, *“Kûtu’l-Kulûb”*’da (s.114) **“Sözü çok olanın hatası da çok olur. Hatası çok olanınsa kalbi ölüdür.”** şeklinde geçmektedir.

²⁰⁴⁸ Buhârî, *Edebü’l-Müfred*, c. I, s. 20, had. no: 16. **“Avârîf”**’te de bu konuyla ilgili Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)’nin şu sözü nakledilir: **“Biz, tasavvufu, kıl u kâl ile değil; açlık, dünyayı terk ve nefsin sevip aldığı şeylerden alakayı keserek elde ettik.”** Sühreverdî, *Avârîfü’l-Meârif*, c.I, s. 29.

²⁰⁴⁹ Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr.63b-64a.

²⁰⁵⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c.III, s.115.

²⁰⁵¹ Gazâlî, *İhyâ*, c.III, ss.114-115.

konuşmaya dikkat etmeli ve lüzumsuz tafsilattan sakınmalıdır. Çünkü Allah, Kur’ân’da **“O kimseler ki boş söz ve işlerden yüz çevirirler.”**²⁰⁵² buyurmuştur. Aynı şekilde, Allah Resûlü (s.) de, şu hadîsinde, gereğinden fazla konuşmanın zararlarına değinmiştir: **“Allah’ı zikretmeksizin çok konuşmayın! Allah’ın zikri dışında çok söz söylemek kalbi katılaştırır. Katı kalbli olanların ise Allah’tan uzak kimseler olduğunda şüphe yoktur.”**²⁰⁵³

Kanaatimizce; Hâfî’nin, konuşmanın üçüncü edebi olarak saydığı, sağa-sola bakmadan yerli yerince konuşma edebi, muhataba duyulan saygı ve samimiyetin bir gereğidir. Ayrıca bu şekilde, muhatabın konuşulan mevzu üzerindeki tepkileri de gözlemlenerek; jest ve mimiklerinden duyguları anlaşılabilir ve iletişim kopmamış olur. Sağa sola yeltenerek konuşan kişi, ilgisi dağılacağı için, konuşmanın özünden ayrılmış olacaktır.

Doğru ve özü sözüne uygun konuşmak da sâlikin en çok dikkat etmesi gereken hususlardandır. Aslında bu, Allah’ın, bütün kullarına emrettiği bir vazifedir. Nitekim Kur’ân’da: **“Ey iman edenler! Allah’tan korkun ve doğru söz söyleyin ki Allah amellerinizi sâlih hâle getirsin ve günahlarınızı bağışlasın.”**²⁰⁵⁴ buyrulmuştur.

Bugün yaşadığımız toplumun birçok kesiminde, bu tür konuşma edeblerine yer verilmemesi, insanlar arasında ciddî iletişim sorunlarına yol açmaktadır. Örneğin; konuştuğunda yalan konuşan, maksadını aşan sözler söyleyen veya gereğinden fazla söz sarfeden insanlar, muhatablarına karşı inandırıcıklarını yitirdikleri gibi; toplum dışına atılmaktan da kurtulamamaktadırlar. Sûfîlerin, halkın gönlünde taht kurmalarına vesile olan yönlerinden birisi de, yukarıda bahsi geçen âdâba mütenasib söz ve davranışları olmuştur.

f- Evden Çıkma, Yolculuk ve Alış-Veriş Âdâbı

Hâfî, evden çıkmanın üç âdâbını şöyle sıralar: 1- Sağ ayakla çıkmak, 2- Besmele çekmek, 3- Dua ederek çıkmaktır.²⁰⁵⁵

²⁰⁵² Mü’minûn, 23/ 3.

²⁰⁵³ Tirmizî, *Zühd*, 62.

²⁰⁵⁴ Ahzâb, 33/70-71.

²⁰⁵⁵ Hâfî, *Risâle fî Âdâb-i Sôfiyye*, vr. 80b.

Sâlikin, evine dönüşte ise, adımlarının önüne bakarak yürümesi ve müslümanlara selam verip-alması gerekir.²⁰⁵⁶ Yürümenin, bunun dışında, beş edebi daha vardır:

1- Geri döneceği evden fazla uzaklaşmamak, 2- Yoldan gitmek, 3- İnsanları sıkıştırmamak ve yolu daraltmamak, 4- Kötü adamlara yaklaşmamak, 5- İşi olmadığı bir mahallede bulunmamaya gayret etmektir.²⁰⁵⁷

Hâfî, gezintinin de on âdâbı olduğunu söylemektedir. Bunlar: 1- Vahşi hayvanların olduğu yerde gezmemek, 2- Eğlenmemek, 3- Dar alanlara girmemek, 4- Fâsıklarla yürümek, 5- Hileli adamlara güvenmemek, 6- Dostlarla birlikte olup; onlardan uzak kalmamak, 7- Uyanık olmak, 8- Kötü talihe inanmamak, 9- Çocuklarla yürümek, 10- Yaratılıştan, fıtrattan uzaklaşmamaktır.

Yalnız başına gezinti ve yolculuk, kısa süreli de olsa bazı sıkıntıları beraberinde getirmektedir. Örneğin Hz. Peygamber (s.), **“İnsanlar yalnızlıktaki (mahzuru) benim kadar bilselerdi, hiçbir atlı tek başına bir gececik olsun yol yapmazdı.”**²⁰⁵⁸ buyurmuştur. Ayrıca başka bir hadîste de yalnız ve iki kişi olanlara şeytanın sıkıntı vereceği; eğer, üç kişi olurlarsa sıkıntı veremeyeceği²⁰⁵⁹ ifade edilmiştir. Demek ki, geçerli bir sebep olmaksızın tek başına yolculuk yapmak, sünnette mahzurlu görülmüştür. Yalnız kalan insan, korunmasız ve yardımsız kalabilir. Hem şeytanın bir kişinin aklını çelmesiyle bir grubun aklını çelmesi arasında ihtimal olarak, çok büyük fark vardır.

Hâfî, yolculuk yapmanın edeblerini ise şöyle sıralamaktadır: 1- Sağa sola yeltenmeden yürümek, 2- Yokuşu tırmanmamak, 3- Gereksiz yolculuk yapmamak, 4- Boş yola girmemek, 5- Yakın yolu tercih etmek, 6- Zaruret olmadıkça, bilinen yolu terk etmemektir.²⁰⁶⁰

²⁰⁵⁶ Hâfî, *Der Beyan-ı Ma'rifeti't-Tevbe*, vr. 4a. Bu konuda Kur'an'da şöyle buyurulmuştur: **“Rahman olan Allah'ın kulları yeryüzünde ağır başlı olarak yürürler. Cahillere muhatap olduklarında: Selâm, derler”**. (Furkan, 25/63)

Hucvîrî'ye göre, derviş, murâkabe hâlinde ve uyanık bir şekilde yürümeli, başını önüne eğmeli, yolu ve önü hariç hiçbir yöne bakmamalı, biri önüne çıkıverse, ona değmemesi için elbisesini muhafaza etmek maksadı ile kendisini ondan çekmemelidir. Çünkü mü'minler de elbiseleri de temizdir. Kendini çekme davranışı, benlik, bönülük ve kendini ortaya atmaktan başka bir şey değildir... İhtiraslı kimselere benzememek için acele acele yürümek, ağır ağır yürümeli; kibirli kişilere benzememek için fazla yavaş yavaş yürümek, ama adımını tam olarak atmalıdır. Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s.498.

²⁰⁵⁷ Hâfî, *Risâle fî Âdâb-i Sôfiyye*, vr. 81a.

²⁰⁵⁸ Buhârî, *Cihâd*, 135; Tirmizî, *Cihâd*, 4.

²⁰⁵⁹ Muvatta, *İsti'zan*, 36.

²⁰⁶⁰ Hâfî, *Risâle fî Âdâb-i Sôfiyye*, vr. 80b-81a.

İslâm'da askerî, ilmî, ticârî, sıla-i rahm gibi akl-ı selîmin faydalı olduğuna hükmedeceği gaye ancak yolculuk için meşru bir sebep olarak kabul edilebilir.²⁰⁶¹ Bu açıdan mevzuya baktığımızda, Hâfî'nin gereksiz yolculuk yapmama prensibi daha iyi anlaşılacaktır. Ulvî bir amaç için bile olsa yolculuğu uzatmadan gerçekleştirmek, zaman bilinci açısından da önemlidir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.) de, yolculukta işini bitirenlerin ailesine dönmekte acele etmesi gerektiğini söylemektedir.²⁰⁶²

Hâfî, pazara gitmenin de dört kuralı olduğunu ifade eder. Bunlar: 1- Yakını tercih etmek, 2- Pazara giderken yanında ekmek ve suyunu bulundurmak, 3- Birinden önce birşeye tâlib olmamak, 4- Hiç kimseyi bıktırmamaktır.²⁰⁶³

Pazardan dönmenin de beş edebi bulunmaktadır: 1- Pazardan bir şey eve götürürken rahat gitmek, 2- Önden gitmek, 3- Gizli yollardan değil; bilinen yollardan gitmek, 4- Yaptığı alış-verişi gizlememek, 5- Gösterişten kaçınmaktır.²⁰⁶⁴

Geylânî, çarşı-pazarda dolaşmanın muhtemel tehlikeleri hakkında şunları söylemektedir: *“Sokaklara ve Pazar yerlerine çıkmak birkaç bölüme ayrılır. Elbette ki bunların, yani iman sahiplerinin pazara çıkmaları dünyaya ve dine dair vazifelerini yerine getirmek için gereklidir. Bunları birkaç kısma ayırmak sureti ile anlatmak yerinde olur. Bunlardan bir kısmı sokağa çıkar; yalnız şehvî şeylere bakar. Kötü şeylere bağlanır. Onların geçici zevkleri kalbini bozar. Devam ederse helak olur; dinini bırakır. Ahlakı bozulur. Tabiatın verdiği adi zevkleri yapar, bütün fazilet duygularını söndürür. Ancak aradan geçen devrede kötülüğünü sezer, tevbe ederse; onu, o kötülükten Allah kurtarır. Çarşı-Pazar işiyle uğraşanlardan diğer bir kısmı ise gördüğünü görür. Mahvolacağı sırada aklı başına gelir. Dinî inançlarını düşünür, yaptığı işin hatalı olduğunu derhal anlar; nefsiyle mücadele etmeye başlar. Buna bir mücahid payesi verilir. Yaptığı iş dolayısıyla öbür âlemin bol mükafatını kazanmaya namzet sayılır.”*²⁰⁶⁵

²⁰⁶¹ Canan, *Hadîs Ansiklopedisi (Kütüb-i Sitte)*, c. VII, s. 87.

²⁰⁶² Allah Resûlü (s.) söz konusu hadîste şöyle buyurmaktadır: *“Yolculuk azaptan bir parçadır, her birinizin yiyeceğine, içeceğine, uykusuna mâni olur. Öyleyse işini bitiren, âilesine dönmekte acele etsin.”* Buhârî, *Umre*, 19, *Cihâd*, 136, *Et'ime*, 30; Müslim, *İmâret*, 179.

²⁰⁶³ Hâfî, *Risâle fî Âdâb-i Sôfiyye*, vr. 81a.

²⁰⁶⁴ Aynı yer.

²⁰⁶⁵ Geylânî, *Fütûhu'l-Gayb*, (72. Makale), ss. 99-100.

Alış-veriş için dikkat edilmesi gereken üç âdâb vardır: 1- Sattığı nesneyi olduğu gibi söylemek, 2- Niyetini sahîh yapmak, 3- Sözünden caymamaktır.²⁰⁶⁶ İslâm inancına göre, helâl-haram düşüncesine bağlı olarak alış-veriş yapan bir tâcirin, işinin başında geçireceği zaman dahi ibâdet sayılmaktadır. Bunun yanında hilekâr ve kötü niyetli satış yapanlar, önce Rabb’lerine ve vicdânlarına karşı gelmiş olurlar; sonra da hilelerinin sezilmesiyle, halk arasındaki itibarlarını yitirerek, kazanıyorum zannederken, kayba uğrarlar. Sözünde durmak ve hileden uzak durmak bütün inanların vazifesidir; ama halkla içli-dışlı olmaları ve onların menfaat ve zararları ile alakadar olmaları dolayısıyla ticâret erbâbı için çok daha mühimdir.

Özetle ifade edecek olursak; Hâfî’nin, yürüme, gezinti, yolculuk ve alış-veriş gibi toplumsal sahada ortaya koyduğu bu prensipler, şu an içinde bulunduğumuz modern hayatın da en çok ihtiyacı olan hususlardandır. Çünkü bu edebler, hem kişiyi korumakta ve güvenliğini sağlamakta, hem de onun topluma karşı en nazik ve hoş tutumları sergilmesini teşvik etmektedir. Bu edeblerin bu gün de yerine getirilmesinin, insanlar arasındaki düzenin ve iyi geçimin sağlanmasına büyük katkı yapacağına inanmaktayız.

g- Hasta ve Taziye Âdâbı

Hastalık hâli, insanların, yakınlarını ve dostlarını yanlarında en çok görmek istediği bir durumlardan birisidir. Ayrıca hasta ziyâreti, toplumsal bir ibâdettir. Allah Resûlü (s.), kendisi hasta ziyaretlerine gittiği gibi; ashâbını da bu konuda teşvik etmiştir.²⁰⁶⁷

Hâfî, hasta ve hastane ziyâretinin beş edebi olduğunu söylemektedir. Bunlar: 1- Hastaneden bîgane olmamak, 2- Hiçbir hastayı ihmal etmemek, 3- Sağıyla-soğuyla meşgul olmamak; (ilgisini hastaya vermek), 4- Kötü söz veya dilekte bulunmamak, 5- Fatiha okumak ve dönmektir.²⁰⁶⁸

²⁰⁶⁶ Hâfî, *Risâle fî Âdâb-i Sôfiyye*, vr. 81a.

²⁰⁶⁷ Örneğin; İbn-i Ömer (r.a.), Hz. Peygamber (s.)’in hasta ziyaretiyle alakalı olarak şunları anlatır: “Biz, Allah Resûlü (s.) ile oturuyorduk. O sırada Ensârdan bir kişi gelip selam verir, sonra da geri döndü. Efendimiz ona: - Ey Ensâr’dan olan kardeş! Kardeşim Sa’d bin Ubâde nasıl? diye sordu. O da: - İyiye gidiyor, cevabını verdi. Bunun üzerine Allah Resûlü: - Kim benimle onu ziyarete gelecek? buyurarak ayağa kalktı. Biz de on-on beş kişi kalktık. Ne ayağımızda ayakkabı veya mest ne de başımızda bir giyecek ve ne de üstümüzde bir gömlek vardı. Çorak arazide yürüyorduk. Nihayet Sa’d’ın yanına geldik. Yakınları, Efendimiz ve beraberindeki arkadaşlarının yaklaşması için onun etrafından geri çekildiler.” Müslim, *Cenâiz*, 13. Allah Resûlü’nün hasta ve cenaze âdâbıyla ilgili olarak bkz. Komisyon, *Üsve-i Hasene*, ss. 459-470.

²⁰⁶⁸ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 81b.

Hz. Peygamber (s.)’in, **“Hasta ziyaretinde bulunan kimse, ziyaretten dönünceye kadar cennet meyveleri arasındadır”**²⁰⁶⁹ hadîsi, hasta ziyaretinin teşvik edildiğini göstermektedir. Hasta ziyareti esnasında, hastanın hâl ve hatırını sormak, gönülünü almak ve gücü yettiğinde ihtiyaçlarını karşılamak yerine getirilmesi gereken edeblerdendir. Bunun yanında hastayı ferahlatacak, hayata sevgi ve bağlılığını artıracak ve yaşam ümidi aşılacak söz ve dualarda bulunmak da, hastanın moral bulması adına oldukça önemli davranışlardır.

Taziye ziyaretinde bulunmak da mü’minin en önemli insanî vazifelerinden biridir. Çünkü Allah Resûlü (s.), **“Bir musibeti sebebiyle din kardeşine taziye de bulunan mü’mine, Allah Teâlâ kıyamet günü kerem elbiselerinden giydirecektir.”**²⁰⁷⁰ buyurmuştur. Hâfî, taziye için yedi edeb, tespit etmiştir. Bunlar: 1- Yakın olanları araştırmak, 2- Uzun oturmamak, 3- Ayakları yere vurarak rahatsızlık vermemek, 4- **“İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn”**²⁰⁷¹ âyetini okumak, 5- Masiyette sabırlı olmak, 6- İhlâs ve tekbîr okumak, 7- Dönmektir.²⁰⁷²

Özetleyecek olursak; hadîslerde, müslümanın müslüman üzerindeki beş hakkından birisi, hasta ziyaret ve hizmetinde bulunmak; bir diğeri de, cenaze merasimlerine katılmak olarak belirlenmiştir.²⁰⁷³ Ayrıca hasta ziyaret edenin, meleklerin duasına mazhar olacağı söylenerek²⁰⁷⁴; inananlar bu konuda teşvik edilmiştir. Kanaatimizce bu tür edeblerin uygulanması, toplumdaki kardeşlik ve huzurun teminine büyük katkılar sağlamaktadır. İnsanlar bu davranışlar sayesinde, bencilce geçirilen bir hayatın anlamsız ve sıkıcılığından kurtularak; paylaşmak, fedakârlık, anlayış ve hoşgörü gibi erdemlerle kuşatılmış kaliteli bir hayata sahip olabilmektedirler.

h- Misâfirlik ve Hizmet Âdâbı

²⁰⁶⁹ Tirmizî, *Cenâiz*, 2. Hasta ziyaretini teşvik eden benzer hadîsler için bkz. İbn Mâce, *Cenâiz*, 2, 8, 9; Ebû Dâvûd, *Cenâiz*, 7; Tirmizî, *Birr*, 67; Nesâî, *Mesâcid*, 18.

²⁰⁷⁰ İbn Mâce, *Cenâiz*, 56. Ayrıca bkz. Komisyon, *Usve-i Hasene*, s.465.

²⁰⁷¹ Bakara, 2/156. Meâli: **“Biz Allah içiniz ve Allah’a döneceğiz.”** şeklindedir.

²⁰⁷² Hâfî, *Risâle fî Âdâb-i Sôfiyye*, vr. 81b.

²⁰⁷³ Diğerleri ise; selâma mukabele etmek, davete icabet etmek ve aksırana hayır duada bulunmaktır. Bkz. Buhârî, *Cenâiz*, 2; Müslim, *Selâm*, 4; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 90.

²⁰⁷⁴ Tirmizî, *Birr*, 64; İbn Mâce, *Cenâze*, 2.

Dost ve akrabaların ziyaret edilmesi ve misâfirliklerde bulunmak, insanları birbirine kaynaştıran insanî ve dinî bir vazifedir. Hatta karşılık görmese bile bir mü'min, bu vazifesine devam etmelidir. Çünkü bir hadîste, **“Akrabasının yaptığı iyiliğe aynıyla karşılık veren, onları koruyup gözetmiş sayılmaz. Akrabayı koruyup gözetken kimse, kendisiyle alakayı kestikleri zaman bile onlara iyilik etmeye devam edendir.”**²⁰⁷⁵ buyurulmuştur. Ancak takdir edilmesi gerekir ki; bu vazîfelerin yapılması kadar; edeblerine uyulması da önem arz etmektedir.

Hâfî, misafirlikte bulunurken uyulacak edebleri, şöyle sıralamaktadır: 1- Faydasız ve amaçsız misafirliğe gitmemek, 2- Peygambere salavât getirmek, 3- Beklenmediği yere gitmemek, 4- Pişman olacağı yere gitmemek, 5- Selam vermek, 6- Aşağı yukarı vurmamak; hangi eve gitmek istiyorsa oraya gitmek, 7- Yemek yedikten sonra kalkmaktır.²⁰⁷⁶ Belirli zaman aralıklarıyla dost ve akraba ziyaretinde bulunmak, insanlar arasındaki sevgi ve kardeşlik bağlarının güçlenmesi için atılacak en büyük adımlardandır. Ancak edebine riâyet etmeden yapılan bu misafirlik ve ziyaretler, bazen faydasından çok zarar getirebilmektedir. Öncelikle misafirliğe gidecek kişinin, bu ziyaretin sonucunda, kendisi ve dostu adına bir kazanımı olması gereklidir. Ayrıca bireyin, beklenmediği ve gittiğinde pişman olacağını düşündüğü yerlere yaptığı misafirlikler, vakit kaybı ve hoşnutsuzluktan başka bir fayda sağlamayacaktır. Kişinin ziyaret esnasında, salavâtı eksik etmemesi ise, bu ziyaretin oluşturacağı atmosfere manevî bir katkı sağlayacaktır. Misafirliği, itici bir ziyarete çevirmemek için, zamanında bitirmek de önemli olmaktadır. Çünkü gereğinden fazla uzayan misafirlikler, beklenen kazanımı sağlamayacağı gibi, bir sonrası için karşı tarafta bir isteksizlik doğurabilir.

Mürîdin önem vermesi gereken edeblerden bir kısmı da hizmetle alakalıdır.

Hâfî, hizmet esnasında, dikkat edilecek beş husus ortaya koymuştur. Bunlar: 1- Âdâbına uymak, 2- Uzun oturmamak, 3- Öne çıkmamak, 4- Temiz konuşmak ve güzel şey söylemek, 5- Kendisini mert göstermektir.²⁰⁷⁷

Büyüklerle hizmet etmeye gelince²⁰⁷⁸; bunun da dört edebi vardır: 1- Soru sormadıkça konuşmamak, 2- Eğer birşey söylenecekse, bunun için izin istemek, 3- Yersiz soru sorup; konuşmamak, 4- Hizmetini yapmak ve dönmektir.²⁰⁷⁹

²⁰⁷⁵ Buhârî, *Edeb*, 15.

²⁰⁷⁶ Hâfî, *Risâle fî Âdâb-i Sôfiyye*, vr. 82a.

²⁰⁷⁷ Aynı yer.

Büyüklerle, özellikle de ilmî birikime sahip olan kişilere, yukarıda bahsedilen edebler uygulanmadığı takdirde; hem bir nevi görgüsüzlük yapılmış olacağını, hem de onların ilim ve tecrübelerinden istifadenin imkânsız hâle getirileceğini, düşünmekteyiz.

Sühreverdî'ye göre; Hakk yolunda gidenlere hizmet eden kimse, bu hizmetini, manevî sevâba ve Allah'ın kulları için hazırladığı nimetlere ulaşmak için yapar. Yine ona göre, hizmet ehli, kendi yerine başkasına vermeyi, karşılık beklemeden ihsân etmeyi, başkasından gelen şeyle, yine başkasına yardım etmeyi tercih eden kişidir.²⁰⁸⁰

Görüldüğü üzere, Hâfî, sâliklerin büyüklerine ve arkadaşlarına hizmet ederken dikkat etmeleri gereken toplumsal davranış ve görgü kuralları üzerinde dururken; Sühreverdî, hizmet ehli birinde bulunması gereken karakteristik özellikler ve meziyetler üzerinde yoğunlaşmıştır. Yani Hâfî, daha çok, hizmet insanı olmanın zâhirî edeblerini; Sühreverdî de, batinî edeblerini işlemiştir. Aslında sâlikin tatbik etmesi gereken her iki âdâb da, birbirinin mütemmimi olup, beraber uygulandığında hedefe ulaştıran davranışlar olmaktadır.

i- Dostluk Âdâbı

Dost, farsça bir kelime olup, sevgili, yâr ve muhib mânâlarına gelir.²⁰⁸¹ Sûfîler, aynı yolda yürüdükleri kişilere de, dost demişlerdir. Ama gerçek dostları, Allah'tır.²⁰⁸²

Kişinin, kendisini Allah'a yakınlaştıran sâlihlerle beraber olması, tasavvufta teşvik edilmiştir. Örneğin tasavvufî kaynaklardan “*er-Risâle* ve “*Avârif*”te Allah'la beraber olmaya güç yetiremeyenlerin, sâlih insanlarla beraber olması tavsiye edilmiştir. Böylelikle sâlih insanların bereketinin, insanları Allah'la beraber olmaya ve sohbet etmeye ulaştırdığı ifade edilmiştir.²⁰⁸³

²⁰⁷⁸ Bu konunun önemi, hadîslerde de ifadesini bulmuştur. Örneğin; “*Büyüğümüze saygı (ve hürmet), küçüğümüze sevgi göstermeyen ve âlimimizin hakkını (hatırını) korumayan kimse bizden değildir.*” hadîsi, İslâm'da herkese, özellikle de ilim adamlarına, konumu gereği hak ettiği hürmeti göstermeyi emretmiştir. Ebû Dâvûf, *Edeb*, 58; Tirmizî, *Birr*, 15; Ahmed, *Müsned*, c.I, s. 257; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Beyrut trz., c.VIII, s.236, had. no: 7922.

²⁰⁷⁹ Hâfî, *Risâle fî Âdâb-i Sôfiyye*, vr. 82a.

²⁰⁸⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.I, s. 49.

²⁰⁸¹ Şükûn, Ziya, Gencineî Güftar Ferhengi Ziya, *Farsça-Türkçe Lügat*, yay. MEB Basımevi, İstanbul 1996, c.II, s. 954; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.151.

²⁰⁸² Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri*, s.46; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 172.

²⁰⁸³ Kuşeyrî, *Risâle*, s.159; Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, s. 73.

Dostluk ve arkadaşlığın önemi, Hz. Peygamber (s.)'in şu hadîsinde de ortaya konmuştur: **“Kişi dostunun dini üzeredir. Öyleyse her biriniz, kiminle dostluk kuracağına dikkat etsin.”**²⁰⁸⁴ Dostluk vasıflarını tam olarak taşıyan insanlara rastlamak, oldukça zordur. Bu yüzden Hâfî, sâliklerin dost seçiminde çok dikkatli olması gerektiğini söylemiştir. Bununla ilgili olarak şu dörtlüğü nakleder:

“Kişinin kendisini değil, onun dostunun durumunu soruştur.

Çünkü her kişi dostuna uyar.

Eğer o şerli biriye, onun yandaşı da çabucak ona benzer,

*Eğer o hayırlıysa, arkadaşı da onun gibi olur.”*²⁰⁸⁵

Hucvirî'ye göre, bir kimse iyi kişilerle dost olursa, kendisi kötü bile olsa iyi olur. Çünkü onların himmeti ve sohbeti kendisini hayırlı bir insan hâline getirir. Şayet şerli kimselerle sohbet ederse, kendisi iyi de olsa kötüdür. Çünkü onların kötülüklerine rızâ göstermektedir. Kötülüğe râzı olmak ise, kişiyi iyi bile olsa kötü hale getirir.²⁰⁸⁶

Hâfî, sâliklere, kendilerine uygun ve sâlih bir arkadaş bulamadıkları takdirde, yalnız kalıp, uzleti tercih etmelerinin evlâ olacağını ifade etmektedir.²⁰⁸⁷ Ebû Zer (r.a.) de Hâfî ile aynı fikirdedir. Ona göre de, yalnızlık, kötü arkadaşla birlikte olmaktan hayırlıdır. İyi arkadaş ise yalnızlıktan hayırlıdır.²⁰⁸⁸ Hâfî'ye göre; insanlar, dost edinirken dikkatli olmalıdırlar. Öyle ki, insanları, ateşi dost ediniyormuş gibi, dost edinmek lâzımdır. Yani onlardan, yararına olan alınmalı; ama onların, insanı yakmasından da sakınmak gerekmektedir.²⁰⁸⁹

Gazâlî'ye göre de, edinilecek arkadaş bir takım özelliklere sahip olmalı ki, onun arkadaşlığına özenilsin. Ayrıca kişi arkadaşından bazı konularda fayda görür. Bu faydalar dinî olabildiği gibi dünyevî de olabilir. Ancak dünyevî maksatlarla dost edinmek, uygun görülmez.

²⁰⁸⁴ Ebû Dâvûd, *Edeb*, 19; Tirmizî, *Zühd*, 45.

²⁰⁸⁵ Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 11a; Ayasofya, vr. 4b; Carullah Efendi, cr. 3b; Hüdâyî Efendi, vr. 6b.

²⁰⁸⁶ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 483.

²⁰⁸⁷ Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 11a; Ayasofya, vr. 4b; Carullah Efendi, cr. 3b; Hüdâyî Efendi, vr. 6b.

²⁰⁸⁸ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.II, s.264.

²⁰⁸⁹ Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 11a; Ayasofya, vr. 4b; Carullah Efendi, cr. 3b; Hüdâyî Efendi, vr. 6b. Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali (r.a.) oğlu Ca'fer b. Muhammed'e dost seçimi konusunda şu tavsiyelerde bulunmuştur: İnsanlardan şu beş zümre dışındaki herkesi dost edinebilirsin: **1.**Yalancı; çünkü onun yüzünden aklanabilirsin. O, çöldeki bir serap gibidir; uzaktakini yakında, yakındakini ise uzakta gösterir. **2.**Ahmak; öyle biriyle hiçbir işin olamaz. Çünkü faydalı bir iş yapacağım derken sana zarar verebilir. **3.**Cimri; en çok ihtiyacın olacak şey bakımından kesiktir. **4.** Korkak; zoru gördüğü zaman kendi malını ve canını teslim ettiği gibi seni de yakalatır. **5.**Facir/günahkâr; seni bir yemeğe, belki daha aşağısına satabilir. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.II, s.276.

Kişi, sâlih bir arkadaşın dua ve şefaatinde faydalanabilir. Bu faydalarından dolayı bazı âlimler, dostluk ve arkadaşlığı teşvik etmiştir. Ancak bu istifade edilecek dostun, akıllı ve güzel ahlâklı olması beklenirken; fâsık, bid'atçı ve dünyaya fazla meylinin olmaması gerekir.²⁰⁹⁰

Hâfî'ye göre; bu vasıflara sahip bir arkadaş bulunamadığında, oldukça dikkatli davranmak gerekmektedir. Çünkü şu bir gerçektir ki; pek çok amel ve hâlin bozulması, insanların arasına karışmaktan dolayıdır. Örneğin, yalan söylemek, insanların arasına karışmaktan ileri gelir. Aynı şekilde riyâ, kibir, hased, nifak gibi daha birçok kötü ahlâkın sebebi, insanların arasına karışmaktan ileri gelir. Uzlette²⁰⁹¹ ise selâmet vardır.²⁰⁹² Bu konuda Gazâlî de Hâfî ile aynı fikirdedir. Çünkü ona göre de, insanın başına gelen günahlardan uzlete çekilmekle kurtulur.²⁰⁹³ İmam Rabbânî ise, uzlet tercih edilse bile, müslümanların haklarının²⁰⁹⁴ gözetilmesi hususunun ihmâl edilmemesi gerektiğini belirtmektedir.²⁰⁹⁵

Hâfî, yukarıdaki düşüncelerinde, yalnızlığın, kötü ve zararlı dosta tercih edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Çünkü zararlı dost, kişiyi kötülöklere sürükleyecektir. Yalnızlığı nötr kabul edersek, kötüyle yapılan arkadaşlıktan dolayı negatif hâle düşmektense, bu daha iyi görünmektedir. İyi ve faydalı dost edinme konusu özü itibarıyla, itiraz edilecek değildir. Fakat böyle bir dostun seçiminde, çok dikkatli olunması gerektiği uyarısı da, dikkate alınmalıdır.

Sevrî (r.a.)'den nakledildiğine göre; insanları memnun etmek, ulaşılmaz bir gayedir. Ulaşılmaz bir şey için çalışan kimse, insanların en ahmağıdır.²⁰⁹⁶ Halkın maslahatlarıyla kalbin ikbalinin örtüştüğünü düşünenlerin yanlış yaptığını söyleyen Hâfî de, nûra ve Hakk'ın huzuruna mazhar olanların bu durumdan uzak olduğunu ifade eder. O, iyi dostun alâmetinin, yanında sohbeti için oturan şahsın sözlerinin, insanı dünyevî şeylerden alarak, Hakk'a mütemerkez kılması olduğunu belirtmektedir. Bunun dışında, dostluk vasıflarını

²⁰⁹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c.II, ss.170-171.

²⁰⁹¹ Uzlet konusu, çalışmamız içerisinde müstakil bir başlık altında ele alındığı için, burada fazla detaya girmek istemiyoruz.

²⁰⁹² Hâfî, *el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 11a; Ayasofya, vr. 4b; Carullah Efendi, cr. 3b; Hüdâyî Efendi, vr. 6b; Erzurumlu İbrâhim Hakki, *Ma'rifetnâme*, s.110.

²⁰⁹³ Gazâlî, *İhyâ*, c.II, s.228.

²⁰⁹⁴ Hadîste, müslümanın, müslüman üzerinde bu beş hakkı şöyle ifade edilmektedir: **“Selâmına cevâb vermek, hastalığında dolaşmak, cenâzesinde bulunmak, davetine girmek ve aksırdığı zaman elhamdülillah deyince, yerhamükallah demek.”** Buhârî, *Cenâiz*, 2; Müslim, *Selâm*, 4; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 90.

²⁰⁹⁵ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, c.I, s. 188 (265. Mektup).

²⁰⁹⁶ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.II, s.272.

taşımayanlarla yakın dostluklar kurulmamalıdır.²⁰⁹⁷ Şeyh Ebû Bekir el-Varrâk (ö.280/893'den önce),²⁰⁹⁸ zâhidlik taslayanların, şekilci kurrâların ve işe yaramaz fukarânın dostluğu, mukarrebûnun mertebelerine ve âriflerin makâmılarına terakkî etmek isteyenler için, bir vasıta olamaz, demektedir.²⁰⁹⁹ Demek ki; sözde dindar ve müttakî görünenlerin, dostlukları da sorunludur. Böyleleriyle arkadaşlık yapmak, kişinin manevî mertebesini yükseltmediği gibi; onların samimiyetsiz ve şekilci tavırları, kendileriyle arkadaş olanları olumsuz yönde etkileyecektir.

Hâfî, tâlibin, şehvete sebep olan, merâsim ve âdetlerin devam etmesinde düşkünlük gösteren gafil zenginlerin meclislerinde bulunanlarla dostluk kurmasını asla gerekli görmemektedir. Bunun yanında, gayr-ı cinsle sohbet etmek de, haramdır. Sâlikin, Allah ile beraberlik huzurundaki vakitlerinde, hemcinsiyle de olsa sohbet etmesi, aynı şekilde haramdır. Allah, Dâvud (a.s.)'a **“Ben sana lazım bir sâdıkım; sen de Bana sadakate sarıl.”**²¹⁰⁰ şeklinde vahyetmiştir. Bu söz, hakîkî dostun Allah olduğunu, ortaya koymaktadır.²¹⁰¹ Ancak Allah'ın, Dâvud (a.s.)'a yönelik bu hitâbından, Allah'tan başka hiçbir kimsenin dostluğunun istenmemesi gerektiği gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Çünkü Mekkî, Allah'ın, Dâvud (a.s.)'un nasıl dostlar edinmesiyle ilgili emirlerini içeren bir nakilde bulunur. Buna göre; Allah, ona şöyle vahyetmiştir: *“Ey Dâvud! Ne oluyor da yalnız başına ve terkedilmiş olduğumu görüyorsun?!”* Bunun üzerine Dâvud (a.s.) şöyle der: *“Allah'ım, Senin için halkı terkettim.”* Bunun üzerine Allah kendisine şöyle vahyeder: *“Ey Davud! Uyanık ol ve kendine din kardeşleri edin! Beni mutlu etme çabanda sana destek olmayan dosttan uzak dur ve öylesiyle arkadaşlık etme! Çünkü o düşmanındır ve kalbini katılaştırarak seni Ben'den uzaklaştırır.”*²¹⁰² Demek ki; gerçek dost Allah'tır. Ancak kişiyi Allah'a yakınlaştıracak özelliklere sahip dost edinmek de teşvik edilmiştir. Burada önemli olan; edinilecek dostlara ait vasıfların iyi tespit edilmesi ve buna göre davranılmasıdır.

²⁰⁹⁷ Hâfî, *Der Beyan-ı Ma'rifeti't-Tevbe*, vr. 4a.

²⁰⁹⁸ Vefat tarihinin (280/893)'den önce olduğu tahmin edilen bu sūfînin tam adı, Ebû Bekir Muhammed b. Ömer Varrâk Tirmizî'dir. Belh'te ikâmet etmiş, Ahmed b. Hadraveyh gibi zevatın sohbetinde bulunmuş ve riyâzet konusunda eserler yazmıştır. Kuşeyrî, *Risâle*, s.26.

²⁰⁹⁹ Hâfî, *el-Âdâb fi's-Sülûk*, vr. 89a.

²¹⁰⁰ Kaynağı bulunamadı.

²¹⁰¹ Hâfî, *el-Âdâb fi's-Sülûk*, vr. 89a.

²¹⁰² Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.II, s.249.

Hâfî, Yahya b. Muaz Râzî (ö.258/871)'nin, üç kesimin sohbetinden/dostluğundan uzak durulmasıyla ilgili sözlerini nakleder. Kendisinden küfür ve zındıklık işleri hâsıl olabileceği söylenen bu kişiler şunlardır:

1- Gâfil âlimin sohbeti, yani âhiret işlerinden gâfil olan âlimin sohbetinden uzak durmak.

2- Zühd ve takva satmaya çalışan zâhidlerin sohbetinden uzak durmak.

3- Cahil sûfîlerin sohbetinden uzak durmak, yani şer'at ilmini bilmeyen, kâmil mürşîde bağlanmamış sûfî taifelerinden uzak durmak.²¹⁰³

Sehl b. Abdullah'a göre, üç grup insanla arkadaşlık kurmaktan sakınmak icap eder. Bunlar: gâfil ve kibirli kişiler, yağcı âlimler ve câhil sûfîlerdir.²¹⁰⁴ Bu tespitler, Hâfî'nin yukarıdaki ifadeleriyle benzerlik arz etmektedir. Bu durumda, Hâfî'nin bu sûfîden veya rivâyetin yer aldığı "*Lüma*" müellifininden etkilenmiş olabileceğini söyleyebiliriz.

İmam-ı Rabbânî'ye göre; Allah'tan korkmayan ilim adamları, hangi fırkadan olursa olsun din hırsızlarıdır. Bunlarla konuşmaktan ve arkadaşlık etmekten sakınılmalıdır. Dinde hâsıl olan bütün fitneler, bu azılı din düşmanlığı, hep böyle kimselerin bıraktıkları kötülüktür. Bunlar, dünyalık ele geçirmek için, dinin yıkılmasına yardım etmişlerdir.²¹⁰⁵

Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909)'ye göre; güzel huylu günahkâr bir adamla arkadaşlık, kötü huylu bir âlimle arkadaşlıktan daha iyidir.²¹⁰⁶ Yine o, Hâfî'nin rivâyetine göre; ağyar (sûfî olmayan veya muhâlif olanlar) ile dostluk yapılmaması gerektiğini; aksi takdirde, şerhlerin muhâbesinden dolayı, Allah'tan uzak kalınacağını ifade etmektedir.²¹⁰⁷ Kuşeyrî de, menfaatperest olan dünya uşağından uzak durma konusunda uyarılarda bulunmuştur. Çünkü ona göre; bu gibilerle sohbet etmenin öldürücü bir zehir olduğu, tecrübeyle sâbittir.²¹⁰⁸ Bu insanlar mürîdlerden faydalanırken; mürîdler ise, onlardan zarar görür.²¹⁰⁹ Bu ifade edilenlere ışık tutan, "***Kalbini bizi anmaktan alıkoyduğumuz keyfine uyan ve işi, hep aşırılık olan***

²¹⁰³ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr.15b.

²¹⁰⁴ Serrâc, *Lüma*', s.237.

²¹⁰⁵ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, c.I, s.137 (213. Mektup).

²¹⁰⁶ Serrâc, *Lüma*', s.235.

²¹⁰⁷ Hâfî, *İcâzetame (Kudsi)*, vr. 31a-b.

²¹⁰⁸ İmam Rabbânî de Kuşeyrî ile benzer bir tespitte bulunmuştur. Çünkü ona göre de; dünyaya düşkün olanları sevmek, arkadaşlık etmek ve düşüp kalkmak, öldürücü bir zehir, iyi olmaz bir hastalık, büyük belâ ve bulaşıcı hastalıktır. Bkz. İmam Rabbânî, *Mektûbât*, c.I, s.115 (171. Mektup).

²¹⁰⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s.219.

kişiyi itâat etme.” âyetinin, mutasavvıfların dost seçimindeki prensiplerinin temelini oluşturduğunu, söyleyebiliriz.

Hâfî, dostluk konusunu ele alırken, Allah Resûlü (s.)’nün şu hadîslerini hatırlatmaktadır: **“Kim bir topluluğa benzerse, o da onlardandır.”**²¹¹⁰ Yani kim bir topluluğun yoluna girerse, zorunlu olarak, onlara benzer ve onlardan olur. Yine kim bir topluluğu severse, bundan dolayı o da, ondandır. Çünkü Allah Resûlü (s.), **“Kişi sevdiğiyle beraberdir”**²¹¹¹ buyurmuştur.²¹¹² Ahmed er-Rifâî (ö.578/1183), bu hadîsin, ihsân sahiplerini sevmeyi gerektirdiğini, söylemektedir. Ayrıca ona göre; bu hadîste, bir kalbde onların sevgisi oldukça; geç de olsa, onlara kavuşulacağı müjdesi vardır. Bu da, ancak sevginin sağlam ve sıhhatli olması şartıyla olur. Kaldı ki: İslâm dini, ancak Allah için sevgi ve yine onun yolunda buğzetmeyi emreder. Tam iman sahipleri için, bu hadîste, Allah dostlarıyla olmaya davet vardır.²¹¹³

Görüldüğü üzere, Hâfî, dostluk âdâbından²¹¹⁴ daha ziyade, iyi dost seçimine dikkat çekmektedir. Zaten iyi dost bulunduğu zaman, taraflar birbirine, sahip oldukları vasıfların ve meziyetlerin bir gereği olarak en güzel şekilde davranacaklardır. Edinilen dost, iyi meziyetlere

²¹¹⁰ Ebu Dâvûd, *Libâs*, 4; Ahmed b. Hanbel, Beyrut 1991, c.II, s.50; Münâvî, *Feyzü’l-Kâdir*, c.IV, s. 104, had. no: 8593. Bu hadîs, “*Avârif*”te mutasavvıflar ve onlara benzeyenlerin anlatıldığı bölümde de geçmektedir. Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.I, s. 38. Elmalılı Hamdi Yazır, “*Nefsler eşleştirildiği zaman*” (Tekvîr, 81/7) âyetini tefsir ederken, bu hadîsi zikrederek; âhirette herkesin, amelde benzeriyle yani iyilerin iyilerle, kötülerin de kötülerle dizilip haşrolunacağı üzerinde durur. Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. IX, s.17.

²¹¹¹ Tirmizî, *Zühd*, 50; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 113; Müslim, *Birr*, 50. Tirmizî’nin rivâyet ettiği metnin sonunda sonunda, “*Kazandığı hayır ve şer kendisininindir*” ifadesi yer almaktadır. Tirmizî, bu hadîse hasen-garib demiştir (Tirmizî, *Zühd*, 50). Eşref Ali, bu hadîsi, “*Silsileye (Tarîkata) Girme Bey’atı*” başlığında şu şekilde yorumlamaktadır: “*Hadîste belirtildiği gibi; Hz. Peygamber (s.), sahâbîlere bey’at etmelerini istedi. Bundan İslam ve cihad için bey’attan başka, masiyetleri terk ve taata sarılma için de bey’at yapıldığı anlaşılmaktadır. İşte sûfiler arasında yaygın olan tarîkat bey’atı budur. Onların bu bey’atını inkâr etmek cahillikten başka bir şey değildir.*” Eşref Ali, Tanevî, *Hadîslerle Tasavvuf*, (haz. Zaferullah Davudî, Ahmed Yıldırım), İstanbul 1995, s. 254.

²¹¹² Hâfî, *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, vr. 58a.

²¹¹³ Ahmed er-Rifâî, *Hâletü Ehli’l-Hakîkati mea’llah (Onların Âlemi)*, ter. Abdulkadir Akçiçek, Bahar Yay., İstanbul 1964, ss. 158, 282.

²¹¹⁴ Hâfî’nin de tavsiye ettiği eserler arasında yer alan “*Avârif*”te dostluk âdâbı detaylı olarak açıklanmıştır. Ana başlıklar hâlinde ifade edecek olursak; dostların birbirine karşı edebleri şunlardır: 1- Kardeşlerin hatasına göz yummak, 2- Kardeşlerine hizmet etmek, 3- Elindeki malı ve mülkü kendine ait görmemek, 4- Arkadaşı her hâliyle kabul edip sevmek, 5- Faziletli ve üstün gördükleri kimseyi öne geçirmek, 6- Dünya ehli ile arkadaş olmamak, 7- Arkadaşa, karşılık beklemeden iyi muamele etmek, 8- Yumuşak davranmak, 9- Es’ef etmemek, 10- Ayrılıktan çekinmek, 11- Küçüklerle şefkatli olmak, 12- Arkadaşa tam güvenmek, 13- Kardeşlerine yük olmamak, 14- Yağcılık yapmamak, 15- Her işte ölçülü davranmak, 16- Arkadaşının kusurlarını örtmek, 17- Kardeşine gıyâben dua etmek, 18- Kardeşlerini, kendisini idare etmeye mecbur bırakmamak. Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.II, ss. 76-79.

sahip değilse, ondan, âdâb ve erkân beklemek, boş bir umud olacaktır. İyi bir dost edinen, manevî ikbâli adına da, çok önemli bir adım atmış olacaktır.

Genel bir yorum yapacak olursak; bireyin, kendisini Allah’a yakınlaştıran sâlihlerle beraber olması ve dostluk kurması mutasavvıflarca teşvik edilen bir unsurdur. Dostluk ve arkadaşlığını önemi Hz. Peygamber (s.)’in hadîslerinde de önemle ele alınmıştır. Ancak şu da bir gerçek ki; gerçek dostluk özelliklerine sahip insanlar, hemen hemen her toplumda eşine az rastlanır kişilerdir. Bu yüzden Hâfî, sâliklerin dost seçiminde çok dikkatli olması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak aranan özelliklerde dost bulunmadığı zaman, gelişigüzel kişilerle edinilen arkadaşlığın kişisel ve toplumsal zararları söz konusudur. Hâfî’ye göre, özellikle de gâfil âlimin, zâhid görünmeye çalışanın ve cahil sûfilerin sohbetinden uzak durmak, sâlikin manevî gelişimi için oldukça önemli bir davranıştır.

j- Evlilik Âdâbı

Evlenmek, yemek gibi, dine yardım edici bir husus olarak görülmüştür. Din için, insanın yaşaması lâzım olup, yemeksiz ve susuz hayat olmayacağı gibi; insan cinsinin ve neslinin devamı lâzımdır. Bu da, evlenme olmaksızın olamaz.²¹¹⁵

Allah Teâlâ, Kur’ân’da, evlilik için şöyle buyurmuştur: **“İçinizden evli olmayanları, köle ve cariyelerinizden evlenmeye müsait olanları evlendirin... Evlenme imkânı bulamayanlar ise, Allah lütfu ile onların ihtiyaçlarını giderinceye kadar iffetli kalmaya çalışsınlar.”**²¹¹⁶ Mekkî, Allah’ın bu âyetlerle, evlenme ihtiyacı olanlara evlenmeyi emrederken, kendisini koruyabilenleri özendirmiştir.²¹¹⁷ Evlenmek, erkek ve kadın herkes için mübah olmakla birlikte; başka türlü kendini sakınamayanlara farz; çoluk-çocuğunun haklarına riâyet edebilenler için ise sünnettir.²¹¹⁸

Mutasavvıflar, evliliğin faydalarından bahsetmekle birlikte; onun zararlarına da değinmişlerdir. Örneğin, Gazâlî (ö.505/1111), çocuk yetiştirme ve dini korumaya yardımcı olması, kadınlarla istirahat sayesinde rehâvetin ibâdet isteğine dönüşmesi, kadının eve getirdiği düzen ve hizmeti ile ailenin ihtiyaçlarını karşılamakla elde edilecek sevâbı, evliliğin

²¹¹⁵ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s.220.

²¹¹⁶ Nûr, 24/32.

²¹¹⁷ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.II, s.277.

²¹¹⁸ Hucvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s.510; Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.II, s.277.

kişiyi kazandırdığı faydaları kapsamında zikretmiştir. Bunun yanında bazı kişilerin, helal kazanmaktan âciz kalıp harama düşmesi, çocuklarını iyi yetiştirememekten dolayı haklarını yerine getirememesi ve onları düşünmekten Allah'ı anmaya vakit bulamamasını ise evliliğin zararları içerisinde değerlendirmiştir.²¹¹⁹

Hâfî'nin evliliğe bakışı, Kur'ân ve sünnete bağlı tarîkat prensipleri çerçevesindedir. Bu prensipler göz önünde tutulduğunda bir kısım mürîdlerin evlenmesi câiz olmazken; bir kısmının evlenmesinde de bir beis görülmemektedir.

Sûfînin bekâr kalması da evlenmesi de Allah için olmalıdır. Yani onun için bekârlığın bir maksat ve dönemi olduğu gibi, evliliğin de bir gaye ve zamanı vardır.²¹²⁰ Hâfî, mürîdin evlenmesinin câiz olmadığı durumlara şöyle açıklık getirir: Tarîkattaki sülûk kanununa göre; bekâr olan bir kimse, hevâsını önlemek için nefis mücâhededinde güçlü bir konuma gelemeyişse, yani nefsiyle çekişme ve çatışmasında zayıf ise, onun evlenmesi câiz değildir. Çünkü arzularına hâkim olmayı başaramayan tâlibin nefsi, eşine gereğinden fazla meyledecektir. Eş onun için, sadece türlü arzular uyandıran, lezzet veren şeylerin bulunduğu ve oynayıp eğlendiği kimse, anlamına gelecektir. Öyle bir kimsenin dünyaya meyli ve hevâsına uyması kaçınılmazdır. İşte o zaman tâlib, tarîkattan uzaklaşır. Bu duruma düşmek, sâlik için çok vahim bir durumdur. Böyle bir gam ve keder girdabına düştükten sonra, pişmanlık duymak ve kurtulmak istemek de fayda vermez. Çünkü kurtuluş zamanı geçmiştir.²¹²¹

Evlinin edebinde şart olan; evrâdını aksatmamak, hâllerini zâyî etmemek, vakitlerini hebâ ve tebah etmemek, ailesine karşı şefkatli olmak, onun nafakasını helal yoldan kazanmak, onun için zâlimlere ve sultanlara müdara etmemek ve işten ve memuriyetimden atılırim diye devlet adamlarının gayr-ı meşru emellerine alet olmamaktır. Çocuk dünyaya gelince de, yine bu şart üzere bulunmak gereklidir.²¹²²

²¹¹⁹ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, ss.220-225. Evlenmenin fayda ve zararları konusunda ayrıca bkz. Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 510-517; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Ma'rifetnâme*, ss.154-157.

²¹²⁰ Sühreverî, *Avârifü'l-Meârif*, c.I, s. 86.

²¹²¹ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 5b. Hâfî bu konuya örnek olarak şu misali verir: "Mürîdlerden birisi şeyhinden evlenmek için izin istedi. Şeyhi ona *"Allah ferddir, ferdi sever. Sen de tek başına kal."* dedi. (Yani kısaca, evlenme dedi.) Ve Allah Teâlâ'nın şu âyetini okudu: *"...Ve farz olan bekleme süresi dolmadan nikâh bağını bağlamaya kalkmayın."* (Bakara, 2/221). Yani, burada mürîdin ne zaman evlenmesinin gerektiğine ve evlenme ruhsatının ne zaman ona fayda vereceği ve onun derdine derman olacağını bilmesinin gerektiğine dair bir işâret vardır." Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 5b- 6a.

²¹²² Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s.496.

Hâfî, *racûliyyet makâmına* ulaştıktan sonra mürîdlerin evlilik ruhsatından istifade etmesini tavsiye etmektedir.²¹²³ Ancak bu makâma ulaşan ve evlenmek isteyen sûfînin, eş seçerken çok dikkatli ve uyanık davranması gerekir. Mürîdin, evleneceği eşte araması gereken şartlar şunlardır:

- 1- İtaatkâr
- 2- Mütedeyyin
- 3- Kanaatkâr
- 4- Sabırlı
- 5- İbâdet ve taatinde kendisine yardımcı olan²¹²⁴

Bu şartlar, birçok mutasavvıfın evlilik prensipleriyle benzerlik arz etmektedir. Örneğin; Ebû Tâlib Mekkî de, nikâhlanacak kadında, dindar, akıllı, kanaatkâr ve sâliha olmak gibi şartların gerekli olduğunu söylemektedir.²¹²⁵

Günümüzde yapılan bazı istatistiksel araştırmalar da, evlilikte dindarlığın ve manevî değerlere sahip olmanın olumlu yönlerini ortaya koymaktadır. Örneğin; evlilikte eşlerin birbirine bağlılığı konusunda yapılan bir araştırmada, evli çiftler, kendi ilişkilerinin kutsal unsurlardan esinlendiğini düşündüklerinde evlilikten daha fazla doyum aldıklarını, problemleri çözmede daha yapıcı davrandıklarını ve evliliklerinde kutsal bir yön görmeyenlerden daha çok evliliklerine bağlı olduklarını ifade etmişlerdir.²¹²⁶

Sâlik, kendisine yukarıdaki kıriterleri taşıyan bir eş bulamazsa, bekârlığa sabretmesi gerekir. Çünkü Hâfî'ye göre; evlenip de, hanımının yaramaz işlerine sabretmektense, hiç olmamasına sabretmek daha hayırlıdır.²¹²⁷ Şehvet arzusunu kesmek ve bekârlığın sıkıntılarına

²¹²³ Diğer birçok mutasavvıf da, bu kanaattedir. Örneğin, Erzurumlu İbrahim Hakkı, sâlikin, olgunlaşıp seyr u sülûkünü bitirdikten ve kâmil bir ârif olduktan sonra evlenmesinden bahsetmektedir. Bundan sonra evliliğin edeblerine geçer. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Ma'rîfetnâme*, s.163. "Avârif"te geçen bir rivâyete göre; sûfîlerden birisine neden evlenmediği sorulduğunda, "Kadın ancak er kişilere lâyıktır. Ben ise, daha gerçek er kişilerin makâmına ulaşamadım. Öyleyse nasıl evlenebilirim?" şeklinde cevap vermiştir. Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.I, s.86. Demek ki; ehl-i tasavvuf erbâbınca, evlenmek için belli bir olgunluk seviyesine gelmek şart koşulmuştur. Bu olgunluğa ulaşıp-ulaşılmadığının kararı ise şeyhe bırakılmıştır.

²¹²⁴ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 6a.

²¹²⁵ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.II, s.291.

²¹²⁶ Robert, A. Emmons, Raymond F. Palautzian, "Din Psikolojisi", ter. Ali Ayten, *MÜİF Dergisi*, 2001/2, sy. XXI, s.110.

²¹²⁷ "Avârif"te (ss. 207-208), hükemâdan birisine ait olduğu söylenen, mevzuyla ilgili şu sözler kayda değerdir: "Bekârlığın derdine devâ bulmak, (evlendikten sonra) kadınların derdine devâ bulmaktan daha kolay ve daha hayırlıdır." Sehl b. Abdullah'a, kadınların durumu sorulduğunda: "Onların yokluğuna sabretmek, ele geçince sıkıntılarına sabretmekten daha hayırlıdır. Onlara sabretmek de, ateşe

katlanmak için, açlık ve uykusuzluk ile tedâvî olmak hem daha kolay, hem de daha çok sevaptır. Özellikle bu bozulan zamanda, doğru düşüncelerin en a'lâsıdır.²¹²⁸

Özet olarak ifade edecek olursak; evlilik Kur'ân ve sünnette teşvik edilmiş olmakla beraber bazı durumlarda geciktirilmesi veya yapılmaması da doğru bulunmuştur. Eğer mürîd, evliliğe hazırsa ve yukarıdaki özelliklere sahip bir aday bulmuşsa, bu evlilik, onun maneviyât yolunda ilerlemesine takviye bir unsur olacaktır. Eğer kendisi hazır değil veya bu özelliklere sahip bir aday bulamadıysa; onun Allah yolundaki ilerleyişini devam ettirmesi oldukça güç olacaktır. Bu sebepten şartlar olgunlaşana kadar bekâr kalması, onun adına faydalı olacaktır.

Hâfî, bazı dönemlerde evlenmemenin faydaları hakkında, hadîs-i şerîften delil getirir. Buna göre; Hz. Peygamber (s.), bir gün ashâbına, **'Hicretten iki yüz yıl sonra en hayırlınız, yükü hâfîf olanınızdır'**, der. Bunun üzerine, **'Ey Allah'ın Resûlü (s.) yükü hafîf olan kimdir?'** diye sorulduğunda da, **"Kimsesi, eşi ve çocukları olmayan kişidir."**²¹²⁹ buyurmuştur.²¹³⁰ Mekkî, bekâr kalmakla ilgili yapılan tavsiyelerin, zinaya düşmekten korkmayanlar için olduğunu söylemektedir. Aksi takdirde evlenmesi daha hayırlıdır.²¹³¹

Hâfî'ye göre; eğer bir sâlik, evlendikten sonra tarîkata girerse ve hanımı da, kendisine uyum gösteren, tevbe etmiş ve ibâdetle meşgul olan birisi olursa ondan ayrılmamalıdır. Zira sâliha ve uyumlu hanım, ona ibâdetiyle meşgul olması hususunda yardım eder. Şayet hanımı uyumlu olmaz, dar geçim sebebiyle kocasını horlar ve onun kazancına kanaat etmezse, evlenirken söz verdiği mehri vererek, onu Allah rızâsı için terk eder. Eğer ona mehir olarak vereceği şeyin tamamı yoksa elinde, bulduğu kadarının tamamını verir. Bu şekilde az da olsa açığını kapatmış ve ondan kaçmış olur. Ancak, niyetinde, mehrinin

sabretmekten daha hayırlıdır." şeklinde cevap vermiştir. Ayrıca "Kûtu'l-Kulûb" (ss. 279-280)'da, bekârlıkla uğraşmanın kadınlarla uğraşmaktan daha hayırlı olduğu konusunda yorumlara yer verilmektedir.

²¹²⁸ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 6a.

²¹²⁹ Aliyyü'l-Kârî, *Esrâru'l-Merfûa*, ss.461-462; Hatib, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdadî, *Tarih-i Bağdad*, Beyrut trz., c.VI, s.198; Beyhâkî, *Şuabu'l-İman*, c.VII, s.292, had. no: 10350; Deylemî, *Firdevsü'l-Ahbar*, c.II, s.271, had. no:2673; Hindî, *Kenzu'l-Umâl*, c.XI, s. 222, had. no: 31302; Zebidî, *İthafu's-Sâde*, c.VI, s.22. Bu hadîs "Avârif"te (s.208) "Sûfîlere Göre Evlilik ve Bekarlık" bölümünde, "Kûtu'l-Kulûb"da (c.II, s.279) ise yine "Evlilik" faslında geçmektedir. "Ma'rifetnâme"de ise, Hz. Peygamber (s.)'in, **"180 yıl sonra ümmetimin üzerine bir zaman gelecek ki, bekârlık, yalnız ve dağ başında bir rahip gibi yaşamak daha çok sevicektir."** şeklinde buyurduğu nakledilmektedir. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Ma'rifetnâme*, s.154.

²¹³⁰ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 6a. "Vasâyâ"nın Darul mesnevi Osmanlıca tercümesinin yan tarafında ayrıca şu bilgi vardır: (a.s) buyurdu ki: **"Beni ümmetim 180 yıl sonrasına varırsa onlar için bekârlık, uzlet ve dağ başlarına rağbet etme serbest olacak."** Şafîi'den rivâyet edildi (r.a). **"İbâdet için yalnız kalma daha faziletlidir."**

²¹³¹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.II, s.279.

tamamını vermek olmalıdır. Hak Teâlâ, ona, dünyadan ne verirse, onunla mehrini ödemeye çalışmalı ve kolaylığı gözetmelidir.²¹³²²¹³³ Yani sâlik, her işinde edebe uygun hareket etmelidir. Dolayısıyla boşanma gibi bir hadîse de bile, Allah'ın hoşnut olacağı en uygun davranışı göstermelidir. Elindeki imkânlarını kullanarak eşinin mehrini verip hakkını ödeme gayreti içerisinde olmalıdır. Tamamını verecek imkânı yoksa da; en yakın zamanda ödeme amacını taşımalıdır.

İslâm fıkında mehir, kadının nikâh akdi veya cinsî ilişki sebebiyle hak ettiği, şeklinde tarif edilmiştir. Kur'ân'da, **“Evleneceğiniz kadınlara mehirlerini gönül hoşluğu ile verin.”**²¹³⁴ buyrulmaktadır. Yani bu, Allah tarafından verilmiş bir armağan ve hediyedir. Mehir, akitte vâcib olmasına karşın; evliliğin ne bir şartı, ne de bir rûknüdür. Ayrıca mehrin ertelenmesi konusunda fâkihler ittifak etmiştir.²¹³⁵

Her türlü işte niyetin sâlih olmasına çok önem veren Hâfî, evlilikle ilgili özel durumlarda da, niyetin Allah rızâsının dışında olmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Örneğin sâlik, helâliyle yatarken, onun Allah'ın şerîatında belirlenmiş olan hakkını yerine getirmeye niyet etmelidir. Cinsî münasebetteki niyeti de, şehvetini yatıştırmak ve kendinin ve helâlinin nefslerinin uyum sağlaması olmalıdır. Öyle ki; bu şekilde harama düşmekten kurtulsunlar. Ayrıca umulur ki; bu birleşme, onların, Yüce Allah'a kulluk eden bir çocuk dünyaya getirmesine sebep olur. Yoksa çiftlerin niyeti, nefslere lezzet aldırma olmamalıdır.²¹³⁶

Kanaatimizce; evlilik de, tıpkı dostluk gibi, vasıflarını taşıyan kişilerle gerçekleştirildiğinde, bireyin dinî ve maneviyâtı adına doğru ve destekleyici bir adım olarak kabul edilebilir. Şeyhler, evliliğin faydalarının yanında; onun zararlarına da değinerek, mürîdlerini bu konuda bilinçli hareket etmelerini istemişlerdir. Evliliğin doğru kişiyle yapılması gibi, doğru zamanda yapılmasının da önemi vardır. Çünkü Hâfî'ye göre, gerekli manevî olgunluğa ulaşamamış insanların yaptıkları evlilikler, onlar için nefslere uyma ve maneviyat kaymalarına sebep olabilmektedir. Hâfî'nin, evlendikten sonra tarîkâta giren birisine de bir takım tavsiyeleri olmuştur. Buna göre; böyle birisinin hanımı, uyumsuz ve

²¹³² Bakara, 2/280.

²¹³³ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 6b.

²¹³⁴ Nisâ, 4/4.

²¹³⁵ Zuhaylî, Vehbe, *İslâm Fıkı Ansiklopedisi*, Risâle Yay., (Zaman Gazetesi Yay.), İstanbul 1994, c.IX, ss.198- 199, 220.

²¹³⁶ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, Tâhir Efendi, vr. 12a. Aynı şekilde sâlik, ne iş yapıyorsa yapsın, nihaî hedefi ve niyeti, kulluk görevini yerine getirmeye yönelik olmalıdır. Böylece bütün bu âdetler/günlük işler, sâlih niyetlerden dolayı, ibâdetlere dönüşecektir. Hâfî, *Aynı yer*.

kanaatsiz birisi ise, dinî ve manevî hayatına zarar vermesine engel olmak için, onun mehrini ödemek kaydıyla, en güzel şekilde ayrılabilir. Eğer eşi, kanaatkâr, geçimli ve ibâdetinde birisi ise, onunla olan evliliğini devam ettirmesi gerekir.

K- SÂLİKİN GÜNLÜK PROGAMI

İnsanın ömrü sınırlı, bunun yanında yapılacak işler de sınırsız olunca, Allah (c.)'ın rızâsına uygun olarak zamanı iyi kullanmanın önemi daha çok ortaya çıkmaktadır. Zamanı iyi kullanmak ise, ancak öncelikleri yerli yerince tespit edilmiş iyi bir programla mümkündür. İnanan bir insanın günlük programında, Allah'a karşı kulluk vazifeleri daima öncelikli sıradadır. Hatta böyle bir kul, bütün işlerini, ibâdet ve ubûdiyetine bağlı gerçekleştirme çabasıdadır. Hâfî, sâliklerim vakit tanzimi yaparak, her vakti lâyük olduğu biçimde yaşamlarını tavsiye etmektedir. Ona göre; bir sâlik, 24 saatini, namaz vakitlerine bağlı olarak şu şekilde planlamalı ve yaşamalıdır:

a- Sabah Namazından Önce Yapılması Gerekenler:

Hâfî'ye göre, sâlikler, güne tan yerinin ağırmasıyla başlamış olurlar. Sâlikler, bu vakit girince, kelime-i şehâdetlerini yeniler ve şöyle dua ederler: “اللَّهُمَّ إِنِّي أَصْبَحْتُ أَشْهَدُكَ وَأَشْهَدُ مَلَائِكَتَكَ وَرُسُلَكَ وَجَمِيعَ خَلْقِكَ بِأَنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ وَحْدَكَ لَا شَرِيكَ لَكَ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُكَ وَرَسُولُكَ اللَّهُمَّ إِنِّي أَصْبَحْتُ لَا أَسْتَطِيعُ دَفْعَ مَا أَكْرَهُ وَلَا أَمْلِكُ نَفْعَ مَا أَرْجُو وَأَصْبَحْتُ الْأَمْرُ بِيَدِ غَيْرِي وَأَصْبَحْتُ مُرْتَهَنًا بِعَمَلِي فَلَا فَقِيرًا فَقْرًا مِنِّي اللَّهُمَّ لَا تُشَمِّتْ بِي عَدُوِّي وَلَا تُسَوِّءْ بِي صَدِيقِي وَلَا تَجْعَلْ مُصِيبَتِي فِي دِينِي لَا تَجْعَلِ الدُّنْيَا أَكْبَرَ هَمِّي ۝۝۝”²¹³⁷

²¹³⁷ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 13a-b. Anlamı: “Allah'ım! Kesin olarak Sana ve meleklerinin, peygamberlerinin, resûllerinin ve tüm mahlûkâtın Seninle olduğuna şehâdet ederim. Sen, kendisinden başka ilah olmayan, bir olan ve ortağı olmayan Allah'sın. Hz. Muhammed (s.)'in, Senin kulun ve resûlün olduğuna şehadet ederek sabahladım. Muhakkak ki ben, ne hoşlanmadığım bir şeyi def etmeye, ne de bana faydası olacağını umduğum bir şeye sahip olmaya gücüm yeter olarak sabahladım. Amelimle karşılık görmeye bağlı olarak sabaha girdim. Benden daha fakir hiç kimse yoktur. Allah'ım! Beni düşmanımın karşısında gülünç duruma düşürme. Ve benden dolayı dostumu da mahzun etme! Dinim hususunda başıma musîbet getirme! Dünyayı en büyük düşüncem kılma!...” Bu dua, biraz farklı bir şekilde “Avârif”te de yer almaktadır. Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, s.54.

اللَّهُمَّ مَا أَصْبَحْتُ بِي مِنْ نِعْمَةٍ أَوْ أَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ فَمِنْكَ “ Ondan sonra üç defa şöyle derler: ²¹³⁸“وَحَدَّكَ لَا شَرِيكَ لَكَ فَلَكَ الْحَمْدُ وَ لَكَ الشُّكْرُ اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا دَائِمًا مَعَ دَوَامِكَ وَ لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا خَالِدًا مَعَ خُلُودِكَ وَ لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا لَا مُنْتَهَى لَهُ دُونَ عِلْمِكَ وَ لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا مُنْتَهَى لَهُ دُونَ مَشِيئَتِكَ وَ لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا لَا جَزَاءَ لِقَائِهِ إِلَّا رِضَاكَ وَ لَكَ الْحَمْدُ عِنْدَ طَرَفَةِ كُلِّ عَيْنٍ ²¹³⁹“تَنْفُسُ كُلِّ نَفْسٍ وَ لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا يَوَافِي نِعْمَكَ وَ يَكْفِي مَزِيدَكَ Bu dualardan sonra şöyle derler: ²¹⁴⁰“سُبْحَانَ اللَّهِ وَ بِحَمْدِهِ عَدَدَ خَلْقِهِ وَ رِضَاءَ نَفْسِهِ وَ زِنَةَ عَرْشِهِ وَ مِدَادَ كَلِمَاتِهِ“

Sâlikler, yukarıdaki dualardan sonra fırsat bulurlarsa, kolaylarına geldikçe şu duâyı yaparlar: “سُبْحَانَ اللَّهِ وَ بِحَمْدِهِ أَضْعَافَ مَا سَبَّحَهُ وَ يُسَبِّحُهُ جَمِيعُ خَلْقِهِ وَ كَمَا يُحِبُّ رَبُّنَا وَ يَرْضَى وَ كَمَا يَنْبَغِي لِكَرَمِ وَجْهِ عَزِّ وَ جَلَالِهِ وَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَضْعَافَ مَا هَلَّلَهُ وَ يُهَلِّلُهُ جَمِيعُ خَلْقِهِ وَ كَمَا يُحِبُّ رَبُّنَا وَ يَرْضَى وَ كَمَا يَنْبَغِي لِكَرَمِ وَجْهِ عَزِّ وَ جَلَالِهِ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ أَضْعَافَ مَا كَبَّرَهُ وَ يُكَبِّرُهُ جَمِيعُ خَلْقِهِ وَ كَمَا يُحِبُّ رَبُّنَا وَ يَرْضَى وَ كَمَا يَنْبَغِي لِكَرَمِ وَجْهِ رَبَّنَا عَزِّ وَ جَلَالِهِ وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ أَضْعَافَ مَا مَجَّدَهُ وَ يُمَجِّدُهُ جَمِيعُ خَلْقِهِ وَ كَمَا يُحِبُّ رَبُّنَا وَ يَرْضَى وَ كَمَا يَنْبَغِي لِكَرَمِ وَجْهِ رَبَّنَا عَزِّ وَ جَلَالِهِ”²¹⁴¹

Uyumak için yatağına girdiğinde son sözleri dua olan sâlik, aynı kulluk bilinciyle, uyanınca da ilk iş olarak yine Rabb’ini hatırlamakta ve ona hamd içerikli dualar etmektedir. Sâlik, özellikle de, benzerliklerinden dolayı yarı ölüm olarak ifade edilen uyku halinden sağ olarak uyandırdığı için, Allah’a sonsuz hamd etmektedir. Ancak şu da var ki; eğer sâlik, uykusundan sağ olarak uyanamayacak ise, zaten yatmadan önce, dua ve zikirlerle, şuurlu bir şekilde buna hazırlanmaktadır. Ayrıca yatmadan önce okunan dualar, kişinin uykusunun bile

²¹³⁸ Hâfî, Vasâyâ’l-Kudsiyye, vr. 13b. Anlamı: “Allah’ım! Senden, Senin mahlûkâtından bir nimet veya bir kişi olarak sabahladım. Sen, bir olan ve ortağı olmayansın. Hamd ve şükür Sana mahsustur.”

²¹³⁹ Hâfî, Vasâyâ’l-Kudsiyye, vr. 13b-14a. Anlamı: “Allah’ım Senin devamınla devam eden ve Senin sonsuzluğunla sonsuz olan hamd da Senin içindir. Senin ilminle nihayetsiz olan hamd da Senin içindir. Senin dilemenle olan hamd da Senin içindir. Hamd Senin içindir. O (hamdı) söyleyene, ancak Senin rızânla mükâfat vardır. Her göz açıp kapayanların, göz açıp kapaması sayısı kadar ve bütün soluk alıp verenlerin solukları sayısınca hamd Sana olsun. Yetirerek ve artırarak verdiğin nimetler kadar hamd Sana olsun.”

²¹⁴⁰ Hâfî, Vasâyâ’l-Kudsiyye, vr. 14a. Anlamı: “Onu tesbîh ederim. Yarattıklarının adedince, Kendisinin râzı olduğu kadar, arşın ağırlığına ve kelimelerinin mürekkebi adedince hamd O’nadır.”

²¹⁴¹ Hâfî, Vasâyâ’l-Kudsiyye, vr. 14a-b. “Bütün mahlûkâtın yaptığı ve yapıyor olduğu tesbîhin katları kadar ve Rabbimiz (azze ve celle)’in hoşnut olduğu, keremi ve vechinin gerektirdiği gibi tesbîh ile ve bütün mahlûkâtın yaptığı ve yapıyor olduğu hamdın katları kadar ve Rabbimiz (azze ve celle)’in hoşnut olduğu, keremi ve vechinin gerektirdiği gibi hamd ile Allah’ı tesbîh ederim. Bütün mahlûkâtın ettiği ve ediyor olduğu tehlîlin katları kadar, Rabbimiz’in hoşnut olduğu, keremi ve vechinin gerektirdiği ölçüde “Lâ ilâhe illallah” (derim). Bütün mahlûkâtın getirdiği ve getiriyor olduğu tekbîrin katları kadar ve Rabbimiz (azze ve celle)’in hoşnut olduğu ve Rabbimiz (azze ve celle)’in kerem ve vechinin gerektirdiği şekilde “Allahu Ekber” (derim). Bütün mahlûkâtın övdüğü ve öveceği miktarın katları kadar Rabbimiz’in hoşnut olduğu kadar, kerem ve vechinin gerektirdiği gibi “Ve lâ havle ve lâ kuvvete illa billâhi’l- aliyi’l- azîm”

ibâdete dönüşmesine vesile olmakta, kulun Allah’a güvenle ve huzurlu bir şekilde uyumasını sağlamaktadır. Bu şekilde, Allah’ın muhafazasına girmiş bir kul, her türlü zarar ve belâlardan da uzaklaşmış olacaktır. Uyanan sâlik, yukarıdakilerine benzer dualarla, zihin ve kalb olarak, kısa sürede, Allah’la olan beraberlik şuurunu yenilemekte ve sabah namazını kılmaya hazır hale gelmektedir.

b- Sabah Namazı ve Sonrasında Okunacak Dualar

Yukarıdaki duaları sabah namazına kadar tamamlayan sâlikler, sabah namazını şu şekilde kılar:

Sabah namazının sünnetini kılarken, birinci rekatinde, “Fâtîha”dan sonra “Kâfirûn Sûresi”ni; ikinci rekatte ise, “İhlâs Sûresi”ni okurlar.²¹⁴² Sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra, yüz defa veya söyleyebikleri kadar şöyle derler: “سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ وَ”²¹⁴³ Ondan sonra da, yapabildikleri kadar Hz. Peygamber (s.)’e salavât getirirler.²¹⁴⁴ Daha sonra ise sabah namazının sünnetiyle farzı arasında Peygamber (s.)’den nakledilen (*dua-i me’sûr*) şu duayı okurlar: “اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِكَ تَهْدِي بِهَا قَلْبِي”²¹⁴⁵ إِلَى آخِر

Hâfî, sâliklerin, sabah namazının farzını²¹⁴⁶ cemâatle²¹⁴⁷ kıldıktan sonra²¹⁴⁸, sûfiler açısından okunmasının çok faydalı olduğunu belirttiği, evrâdı okumalarını istemektedir.²¹⁴⁹

²¹⁴² Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, 14b; Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.I, s.9. “Avârifü’l-Meârif”te de bu ibâre aynen yer almakta olup; istenirse, ilk rekâtta, “Bakara Sûresi”nin 136. âyetinin, ikinci rekâtta da, “Âl-i İmrân Sûresi”nin 53. âyetinin okunabileceği bilgisi yer almaktadır. Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.II, s.47.

²¹⁴³ Anlamı: “Allah’a hamd ederek O’nu tesbîh ederim, hamd O’nadır. Azîm olan Allah’ı tesbîh ederim. Hamd ile O’na istiğfâr ederim.” şeklindedir. “Avârifü’l-Meârif”te, bu istiğfâr, küçük bir farkla, şu şekilde yer almaktadır: “أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ لِذُنُوبِي سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ رَبِّي” (Anlamı: *Günahım için Allah’tan af dilerim. Rabbime hamd ederek O’nu tesbîh ederim.*) Eğer, sâlik, bu zikri yaparsa; maksatlanan tesbîh ve istiğfârı yerine getirmiş olur. Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.II, s.47.

²¹⁴⁴ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, 14b-15a; Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.II, s.47.

²¹⁴⁵ Anlamı: “Allah’ım Senin katından, kalbimin hidayet bulacağı bir rahmet isterim...” Tirmizî, *Deavât*, 29; Suyûtî, *el-Câmiü’s-Sagîr*, s. 90, had. no: 1477. Hâfî, “Avârifü’l-Meârif”te geçtiğini söylediği bu duanın sonuna kadar okunup ezberlenmesini istemektedir. Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, vr. 15a. Bu duanın tamamı için bkz. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.I, s.10; Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.II, ss. 47- 48.

²¹⁴⁶ “Avârifü’l-Meârif”te (c.II, ss. 51-52), sabah namazının farzını kılmak için evinden mescide gitmesi gerektiği; evinden çıkarken de şu duayı okuması gerektiği bilgisi vardır: “De ki: Rabbim! Beni dâhil edeceğin yere hayır ve bereketle dâhil et. Beni çıkaracağın yerden de hayır ve bereketle çıkar. Katından beni destekleyecek bir kuvvet ver.” (İsrâ, 17/80). Yolda ise şu dua okunur: “Allah’ım! Senden isteyenler aşkına ve Senin için attığım adımlar hürmetine! Çünkü ben, şer, kibir, gösteriş ve riyâ için çıkmadım. Ancak azabından korkarak ve rızânı umarak çıktım. Beni cehennemden korumanı ve günahlarımı bağışlamanı diliyorum. Zira Senden başka günahları affedecek kimse yoktur.” Bu duaların dışında,

Evrâddan sonra yapılması gereken; her sâlikin, söz verdiği “*hizb-i ma’hûd*”u okumasıdır. Ondan sonra ise, her sâlik, kendisine telkîn edildiği şekliyle “*Lâ ilâhe illallah*” zikriyle meşgul olur.²¹⁵⁰ Allah Resûlü (s.) de, sabah namazını kıldıktan sonra, güneş yükselineceye kadar, dünya kelamı konuşmadan, zikir ve tefekkürle geçirilmesini teşvîk etmiştir.²¹⁵¹ Zikir ve tefekkür, selef âlimleri tarafından, ibâdet ehlinin en faziletli ibadeti ve Allah’a ulaştırıcı en kestirme yol olarak görülmüştür.²¹⁵²

Allah Teâlâ’yı çokça zikreden sâlik, zikirden dolayı bir bıkkınlık hissederse ve güneş de bir veya iki mızrak boyu yükseldiyse, hemen zikri bırakıp; zikrettiklerini murâkabeye başlamalıdır. Bunu yaparken, vücudunun her zerresine, Allah Teâlâ’nın her yönden nazar ettiğini düşünmelidir. Bunu yaparsa; onun zatı, Hakk’ın nazarıyla kuşatılmış olur.²¹⁵³ Murâkabe; kalbin, Allah Teâlâ’nın kendisine baktığını bilmesidir. Sâlik, kalbiyle bu anlayış üzere devam ettiği müddetçe murâkabe halindedir. Murâkabe bizzat zikirdir, hatta en

sâlikin, mescide gireceği yahut seccadesine geldiği zaman okuyacağı dua da vardır. Bunun için bkz. *Aynı yer*.

²¹⁴⁷ Tasavvufun kaynak eserlerinden “*Lüma*” (s.10)’da geçen bir hadîse göre; Hz. Peygamber (s.), sabah namazının cemâatle kılınmasının, bütün gecenin ibadetle geçirilmesinden daha faziletli olduğunu ifade etmiştir (değişik hadîsler için bkz. Buharî, *Ezan*, 34; Nes’âî, *Salat*, 19; İbn Mâce, *Mesâcid*, 18). Namazların camide ve cemâatle kılınması, toplumsal eşitliğin sağlanmasında önemli bir yere sahiptir. Camide Allah’ın huzurunda sağlanan sonsuz eşitlik havası, özellikle gençlerin eşit şartlar altında şahsiyetlerini bulmalarına yardımcı olacağı gibi, kendi bünyesinde toplumun çeşitli sınıflara mensup fertleri arasında “*eşitlik fikri*”nin gelişmesine, dolayısıyla mutlak bir eşitliğe yönelip, onu gerçekleştirmeye çalışmalarına sebep olacaktır. Bu çalışma ve gayret de, onların cami dışı hayatlarına tesir edecektir. Eşitliği özümsemiş bir toplumda da, haksızlığın, iltimasın adam kayırmaların mevzubahis olmaması yani yok olması, aksine insanların istidat, kabiliyet, faziletlerine göre değer kazanmaları mümkün olacaktır (Daryal, Murat Ali, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, MÜİF Yay., İstanbul 1999, s.89). Bunun yanında namazlarını camide ve cemâatle kılmayan insan, dünyevî meşguliyetleri, yalnız kendi menfaatini düşünmesi sebebiyle etrafında olup bitenlerden habersiz olabilir, hatta çevresini rahatsız edebilir. Bunun için onun yaşadığı sosyo-kültürel çevresiyle irtibat halinde olması gerekir. O, namazlarını cemâatle kılmak suretiyle etrafındakilerle yakın ilişki kuracak ve olup bitenlere bigâne kalmayacaktır (Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998, s. 191).

²¹⁴⁸ Sâlikin, sabah namazının farzının selamını verdikten sonra okuyacağı dualar için bkz. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.I, ss. 10-11; Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.II, s. 52.

²¹⁴⁹ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, vr. 15a

²¹⁵⁰ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, vr. 15a; Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.II, s. 52.

²¹⁵¹ Bkz. Münzirî, *et-Tergîb ve’t-Terhîb*, c.I, ss. 294-302; Sühreverdî, *a.g.e.*, c.II, s. 52. *Kûtu’l-Kulûb*” (ss.19-20)’da müridin tefekkür etmesi gereken konular detaylı olarak izah edilmiştir. Bunlardan bir kısmı şunlardır: “*Mürîd, sabah namazını kıldıktan sonra Kur’ân okumaya ve çeşitli şekillerde zikretmeye, hamd, tesbîh ve senâ etmeye başlar. Yüce Allah’ın azametini, nimetlerini, insanın hesap ettiği ve edemediği, bildiği ve bilemediği yerlerden O’nun lütûf ve ihsânın kendisine nasıl kesintisiz olarak geldiğini tefekkür eder. Aynı zamanda mükellef olduğu taati yerine getirmede ve nimetlere karşı devamlı şükremedeki âcizliğini düşünür. Yine gelecekte yapmakla memur olduğu emir ve görevleri düşünür...*”

²¹⁵² Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.I, s. 20.

²¹⁵³ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, vr. 19a.

faziletlisidir.²¹⁵⁴ Bu yüzden, Hâfî'nin de yukarıda ifade ettiği gibi; zikri bırakıp, murâkabeye başlayan zâkir, aslında zikirden uzaklaşmış olmuyor. Sadece, bir zikirden başka bir zikre geçmiş oluyor.

Serrâc'a göre; kulun murâkabesi, kalbinde ve gönlünde bulunan şeylere Allah'ın muttali' olduğunu bilip yakînen kavramasıdır. Bu sûretle kul kalbini, Allah'ın zikrinden alıkoyan kötü havâtıra karşı murâkabe eder.²¹⁵⁵ Demek ki; kul lisânî zikre ara verse de, murâkabeyle Allah'a yönelişini devam ettirmekte ve başka düşüncelerin kendisini meşgul etmesini engellemektedir.

Sâlik, murâkabeden sonra düşünmeye başlar; eğer cismaniyeti yükselir de cihetler yok olursa; o zaman “*kurb sıfatını*” mülâhazaya başlar. Onun, bu mülâhaza esnasında, zorlanmasına hiç ihtiyaç yoktur. Çünkü rûhlar âlemi cihetlerden münezzehtir. O yüzden sâlik, Allah'a olan yakınlığını, mânâ ve sıfatla idrâk eder. Bunu idrâkten sonra, onun daha da üzerine terakkî eder. Bundan sonra ise, gönlünde havâtır kıpırdanmaya başlarsa, bunu yenmek için, ezberinde olan fukarâ katında meşhur olan dualardan okur.²¹⁵⁶ Serrâc da, murâkabenin kurb hâlini gerektirdiği görüşünde olan sûfîlerdendir. Ona göre kurb hâli, kişinin önce kalbiyle Allah'ın kendisine yakınlığını müşâhade etmesi, sonra tâatla ve bütün himmetini Allah'a yönelterek ve gizli ve âşikâr zikre devam ederek Allah'a yaklaşmasıdır.²¹⁵⁷ Demek ki; kulun Allah'ın yakınlığını hissetmesi, cismâniyyet ve yön içeren bir tarzda olmamalıdır. Bu tevhi'd ilkesine aykırı bir durumdur. Bunun yanında sâlik, Allah'ı mülâhaza etmesine engel olacak havâtır, zihnini ve gönlünü meşgul etmeye başlarsa, okuyacağı zikir ve dualarla buna engel olabilir. Yani kul, Allah'a yakınlaşmak için, bulunduğu hâlet-i rûhiyyeye uygun ibâdetleri yerine getirmelidir.

c- İsrâk Namazı

Gönlüne gelen havâtırları dualarla izâle eden sâlik, ondan sonra iki rekât işrâk namazı kılar. Bu namazın ilk rekâtında, “Fatihâ”dan sonra “*Allahu nûru's-semâvâti ve'l-ard...*”²¹⁵⁸ âyetini “*bi külli şey'in alîm.*” kısmına kadar okur. İkinci rekâtta “*fî buyûti*

²¹⁵⁴ Sühreverdî, *a.g.e.*, c.II, s. 55.

²¹⁵⁵ Serrâc, *Lüma'*, s. 82.

²¹⁵⁶ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 19b.

²¹⁵⁷ Serrâc, *Lüma'*, ss. 83-84.

²¹⁵⁸ Nûr, 24/36.

ezinallah...”tan *“bi gayri hisâb.”*a²¹⁵⁹ kadar okur.²¹⁶⁰ Sonra defalarca zikirde bulunur ve dua eder.²¹⁶¹

Kul, düşüncesini toplayarak ve okuduğunu derin bir tefekkürle anlayarak bu iki rekâtı kıldığı zaman, eğer sâdık ise; bâtınında ilâhî bir etki, nûr, rahatlık ve ünsiyet bulacaktır. Elde ettiği bu bereket, ona, yaptığı bu amele karşılık olarak âcilen verilmiş bir sevâbdır.²¹⁶²

İşrâk namazını kılan sâlik, Kur’ân tilâvetine geçer. Kur’ân’ı okurken, düşünerek, nasihat alarak, tertil üzerine, nefsine hasrederek, sanki Allah’a okuyor veya Allah kendisiyle konuşuyormuş gibi, kalb huzuruyla, şuurlu bir şekilde, arınmış ve edebli bir şekilde, işittiğini ezberleyecek şekilde, kulağını o kelâma vererek, huşû ile bir veya iki hizip kadar okur. Amacı, çok okuma değil; ibret ve nasihat alarak okumak olmalıdır. Ayrıca, **“Nice Kur’ân okuyucular vardır ki, Kur’ân onlara lânet eder.”** sözünü gözönüne almalıdır. Çünkü öyleleri vardır ki, harflerine ve duraklarına riâyet etmez ve onun nasihatlarından ibret almaz. Verdiği misaller ve yasakladığı konularda tefekkür etmez.²¹⁶³ Sâlik, bu şekilde Kur’ân okuyanların durumuna düşmemek için, yukarıdaki tilâvet edeblerine dikkat etmelidir.

Hâfî’nin tavsiye ettiği yukarıdaki programa göre, sâlik, uyandıktan sonra zikir, dua ve tefekkür ile zamanını en iyi şekilde değerlendirme imkânı yakalamaktadır. İşrâk namazını kılarak, iç aydınlanması adına önemli bir rahatlık ve huzur elde eden, sâlik, Kur’ân tilâvetiyle Rabbi’yle konuşma şerefine yükselmektedir. Ancak Hâfî’ye göre, burada asıl önemli olan, kaç hizip okuduğu değil, tecvid kuralları içerisinde, tertîl üzere, huşûlu ve anlamını idrak ederek okumasıdır.

d- Kuşluk (Duhâ) Namazı

Sâlik, Kur’ân okuma işini bitirdiği zaman, iki veya dört rekât²¹⁶⁴ olarak kuşluk (duhâ) namazı kılar. Bu namazın ilk iki rekâtında, “Fatiha”dan sonra “Duhâ” ile “İnşirâh”

²¹⁵⁹ Nûr, 24/38.

²¹⁶⁰ “Avârifü’l-Meârif” (s.501)’de, Hâfî’nin okunmasını istediği âyetler aynen geçmekle birlikte, bu âyetlerin yerine, alternatif olarak, ilk rekâtta “Fatiha”dan sonra “Âyete’l-Kürsî” ve ikinci rekâtta da “Âmenerrasûlû”nın de okunabileceği bilgisi geçmektedir.

²¹⁶¹ Hâfî, *a.g.e.*, vr.19b-20a.

²¹⁶² Sühreverdî, *a.g.e.*, c.II, s. 53.

²¹⁶³ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 20a.

²¹⁶⁴ Mekkî, bu namazın sekiz rek’at olduğunu söylemektedir. Bkz. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.I, s. 22. Hadîslerde ise, bu namazın on iki rek’ate kadar veya dilediği kadar kılınabileceği ifade edilmiştir. Bkz. Buhârî, *Teheccüd*, 31; Müslim, *Müsâfirîn*, 78-79.

sûrelerini okur. Eğer dört rekât kılıyorsa, o zaman bu iki sûreden başka “Şems” ve “Leyl” sûrelerini de okuyabilir. Bu dört rekât, onun için yeterlidir.²¹⁶⁵

Hâfî'ye göre, kuşluk namazı için en iyi vakit; güneşin yükselip de vaktin, sabah ile öğle arasına geldiği zamandır. Rasûlullah (s.), bu vakitle ilgili olarak şöyle buyurmuştur: **“Kuşluk namazı; deve yavrularının güneşin sıcaklığı bastırınca, analarının gölgeleri altına yatıp uyudukları zamandır”**²¹⁶⁶

Allah'ın sonsuz nimetlerine mazhar olan insanın, bu nimetlerin şükrünü edâ etmesi ve sadaka vermesi gerekmektedir. Ancak bunu tam olarak yerine getirmek kişinin gücünün üzerinde bir iştir. İşte tam bu sırada kulun kıldığı kuşluk namazı şükrün ifâsı adına ona kolaylık sağlayan bir ibâdet olmaktadır. Bu durum Hz. Peygamber (s.)'in hadîslerinde şöyle dile getirilmiştir: **“Her gün, bedeninizdeki her bir kemiğiniz ve mafsalınız için bir sadaka gerekmektedir. Her bir tesbih bir sadakadır, her bir tahmîd bir sadakadır, her bir tehlil bir sadakadır. Bütün bunlara karşılık kişinin kuşluk vakti kılacağı iki rek'at namaz kâfi gelir.”**²¹⁶⁷ Bu hadîsin de ortaya koyduğu gibi; kuşluk namazı, kulun ibâdet hayatında, üzerindeki nimetlerin şükrünü yerine getirmesi için önemli bir yere sahiptir.

e- Sâlikin İlim Öğrenme ve Öğretmeyle Uğraşacağı Vakit

Sâlikin, kuşluk namazını kıldıktan sonra, eğer ilim öğrenme veya öğretme gibi bir zorunluluğu varsa, bu konudaki niyetini nefsin kusurlarından kurtararak korur ve sadece Allah rızâsını gözeterek, daha önce sözü edilen faydalı ilimleri tahsîl eder. Eğer zeki, anlayışlı, Kur'ân ve sünnetten bir şeyler çıkarmaya (istihrac) kabiliyetli ise, o zaman ehil olanlardan bunun uygulamasını (istilah), ancak ihtiyacı olduğu kadarı öğrenebilir. İhtiyacından fazlasını öğrenmesi gerekmez. Çünkü bu durumda, onun, fazladan elde ettiği ve kendisi için gerekli olmayan bu ilmi, kötüye kullanarak, akranlarına karşı öğünmesi veya sultanlara yakınlık sağlama aracı yapması söz konusu olabilir. Öğretmenin durumu da aynıdır. Yani o da, sadece Allah rızâsı için ilim öğretip niyetini halis tutmalıdır. Öğretmen, halkın sorularını yorumlayıp değerlendirmek gayesiyle eğitim işini yerine getirmelidir. Yoksa onlarla münakaşa etmek ve itiraz etmek amacıyla değil. Zira itiraz etmek kalbi bulandırır ve zihni sersemleştirir. Öyleleri var ki; itiraz yolu olmayan bir yerde itiraz ederek istidadlı (yetkin) kişiler önünde gülünç

²¹⁶⁵ Hâfî, a.g.e., vr. 20a-b.

²¹⁶⁶ Müslim, *Müsâfirîn*, 143; Ahmed, *Müsned*, c.IV, ss. 366-367; Ali Nâsîf, Mansûr, *et-Tâc*, Beyrut 1986, c.I, s.320.

²¹⁶⁷ Müslim, *Müsâfirîn*, 84.

düşer ve ilmiyle amel eden âlimlerin yanında maskara olurlar. Şu unutulmamalıdır ki: Her kim halkın hatasını gözler önüne sermek niyetinde olursa, kendi yanlışını ortaya çıkarır. Sen insanlara ne şekilde muamelede bulunursan, insanlar da sana öyle muamelede bulunur.²¹⁶⁸

Gazâlî'ye göre, ilim ve amelde önemli bir mevkiye gelmiş bazı insanlar, zâhirî ibâdetlere devam etmeleri ve günahları da terk etmelerine rağmen, kalblerini kontrol altına almamışlardır. Bundan dolayı da kendilerini kibir, hased, riyâ, reislik, yüce olmak, akranları için kötüyü istemek ve şöhret sahibi olmak gibi kötü huylardan sıyıramamışlardır. Yine ona göre; mağrûr bir âlim, akranı bir kimseyle hasedinden dolayı tartışırken, bunun hasedinden dolayı olduğunu anlamaz; hak için kızdığını söyler. Bazıları da, kitap telif ederken, başkasını tenkid etmesi gerekmediği halde, kendisinin ondan üstün olduğunu göstermek amacıyla insanları yererek ilmî kıymetini düşürmek ister. Bunlar her ne kadar ilim ve amel sahibi olsalar da, kalblerinin bir köşesinde, şeytanın gizli hilelerinden ve nefsin gizli desiselerinden fark edilmesi güç bir şeylerin kaldığını gösterir.²¹⁶⁹ Kısacası ona göre, yeryüzünde kendisine âlim denmesine lâyık olan ve ilmin gururu ve büyüklüğü kendisini harekete geçirmeyen bir kimse pek nadirdir. Eğer böyle bir kimse bulunursa, bu kimse zamanının sıddîki demektir.²¹⁷⁰

Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki, ilim, kalbini kontrol altına alamamış kimselerde, büyüklük hastalığına sebep olabilmektedir. Ayrıca ön plana çıkma ve mevki sahibi olmak gibi davranışları kapsayan bu hastalık, insanların kalblerinden en zor temizleyeceği huydur. Bu sebeplerden dolayı, Hâfî'nin ilim tâlibi sâlikleri ciddî bir şekilde uyardığını söyleyebiliriz.

Hâfî'nin ve Gazâlî'nin kibir ve gurura kapılmış ilim ehli hakkındaki sözleri, psikolojideki paronaya ve megalomania terimlerini hatırlatmaktadır. Paronaya hastalığına tutulan, çok mağrurdur ama bunu sahte bir tevazuun altında gizler. Çok akıllı olduğunu zanneder; her türlü liyakati, açık zihinliliği ve bütün faziletleri kendine atfeder. Hak iddia edicisidir; büyüklere yapılan hürmetin kendisine de yapılmasını ister. Paranoyak, kindar, kibirli, mütehakkim ve aşağılayıcı bir hisle doludurlar.²¹⁷¹

Bir diğer büyüklük hastalığı ise megalomaniadır. Bu ruhsal hastalığa sahip bir kişi, bedenî kuvvet, iktidar, zekâ ve yetenek, zenginlik, soyluluk gibi özelliklerini sabit fikir haline

²¹⁶⁸ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 20b-21a. Hâfî'nin ilim ve ilim âdâbıyla ilgili detaylı bilgiler “*İlim*” başlığı altında verildiği için burada bu kadar bilgiyle iktifâ ediyoruz.

²¹⁶⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c.III, ss. 389, 390, 392.

²¹⁷⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c.III, s.349.

²¹⁷¹ Altuntaş, Hayrani, *İnsan ve Psikoloji*, ss. 211-212.

getirerek kendini herkesten üstün ve büyük görmeye başlar. Bunlar herkesi küçük gördüklerinden dostları yoktur, toplum hayatına uyamaz ve sürekli bir huzursuzluk içerisinde yaşarlar.²¹⁷² Birer büyüklük hastalığı olan megalomania ve paronayanın belirtileri, çok ileri düzeyde olmasa da, belli bir oranda, yukarıda belirtilen mağrur âlimlerde de olduğunu söyleyebiliriz. Hâfî, sâliklerin bu tür tehlikelere kapılmamaları için, ilimle uğraşanları, büyülenmeye ait her türlü duygudan ve davranıştan uzak tutmaya çalışmıştır.

Görüldüğü üzere, Hâfî, ilim peşinde koşan sâliklerin, ilme zaman ayırmalarını istemektedir. Ancak öğrenilecek bu ilim, daha önce açıklanan özelliklere sahip olmalıdır.²¹⁷³ Sâlik, ilgisi olmayan ve gereksiz olan bilginin tahsîliyle vakit kaybetmemelidir. Böyle yaptığı takdirde, kaybettiği sadece vakit olmayacaktır. Bu bilgi, onun, nefsin bazı tuzaklarına takılmasına da sebep olabilmektedir. Sınırlı bir ömre sahip insanın, yararlı da olsa, her türlü bilgiyi öğrenecek zamanı zaten yoktur. Bu durumda, Hâfî'ye göre yapılması gereken, en elzem ve faydalı olan ilimleri öncelikli olarak edinmeye çalışmak olmalıdır.

f- Kaylûle Uykusu ve Şükür Namazı

Sâlik, özellikleri açıklanan niyet üzerine ve âdâba riâyet ederek yemek yeme işini bitirirse, gece kalkmasına yardımcı olması için kaylûle uykusuna yatar.²¹⁷⁴

“Avârif”te, kuşluk namazı ve diğer namazlardan sonra biraz uyumanın güzel olduğu vurgulandıktan sonra, Süfyân-ı Sevrî (ö.161/778)’nin “*Selef-i sâlihîn, ibâdetlerini bitirdikleri zaman, din ve bedenlerinin selâmeti için uyumayı severlerdi*” sözü nakledilmektedir.²¹⁷⁵ Öğle uykusu, en az gece uykusu kadar insan vücuduna yarar sağlamaktadır. Gece yeteri kadar uyumuş, gündüz de öğle uykusu uyuyan bir kişinin vücudu tazelenir, performansı artar, düşünme ve problem çözme yeteneği hız kazanır.

Mürîd, kaylûle uykusundan kalktığı zaman, abdest alır ve iki rekât şükür için namaz kılar. Sonrasında ise, güneşin zevâline kadar zikirle meşgul olur.²¹⁷⁶ Kuşluk namazı da şükür için edâ edilen bir namaz olmasına karşın; Hâfî’nin ayrıca şükür namazının kılınmasını

²¹⁷² Hökelekli, “Tevazu (Alçak Gönüllülük)”, *DEM Dergi*, sy: 2, s.116.

²¹⁷³ Hâfî’nin, öğrenilmeye layık ilimle ilgili düşünceleri için, tezimizin “İlim” bölümüne bakılabilir.

²¹⁷⁴ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 24b.

²¹⁷⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, s. 55. Sühreverdî'ye göre; mürîd, bu kaylûleden, zevâl vaktinden bir saat evvel uyanması gerekir. Tâ ki; güneş tam zevâl vaktine (tepe noktasına) gelmeden tahâretini tamamlayıp abdestini alsın ve kibleye dönmüş, zikir veya tesbîh çeker yahut Kur’ân okur bir vaziyette vakti karşılayabilsin (*Aynı yer*).

²¹⁷⁶ Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 24b.

tavsiye etmesi, onun, Allah’a şükür borcunun ödenmeye çalışılmasına ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Yine ona göre; kul, bir dahaki namaz vaktine kadar olan aradaki zamanı, en güzel ibadetlerden olan zikirle geçirerek zayi etmemektedir.

g- Zevâl Namazı

Sâlik, güneşin zevâliyle birlikte, bir selamla olmak üzere dört rekât nâfile²¹⁷⁷ namaz kılar. Hâfî, bu namazın, sâlik ister Hanefî veya isterse de Şafiî olsun bu şekilde olduğunu ve Allah Resûlü (s.)’nün de böyle kıldığını, nakletmektedir.²¹⁷⁸ Sâlik, bu namazda, “Fâtîha”yı okuduktan sonra, Kur’ân’dan kolayına neresi gelirse, bir hizib kadar (bundan daha az veya daha çok olabilir) okur. Eğer ezberinde bu kadarını okuyacak kadar Kur’ân yoksa bu durumda, her rekâtta “Fâtîha”dan sonra üç kere “Âyete’l-Kürsî” okuyabilir.²¹⁷⁹ “*Kûtu’l-Kulûb*”da Allah Resûlü’nün, zevâlden sonraki bu namazı asla terk etmediği ve mümkün olduğunca uzun tutarak, gök kapılarının bu saatte açıldığını, kendisinin de bu saatte bir amelinin ortaya çıkmasını istediği ifade edilmiştir.²¹⁸⁰ Hadîsin²¹⁸¹ ifade ettiğine göre bu namaz, nâfilelerin arasında oldukça, büyük bir değere sahiptir. Sühreverdî ise; bu namazın, kalblerde meydana gelen olumsuz ve lüzumsuz etkileri temizleyip, insanın bâtınını öğle namazına hazırladığını söylemektedir.²¹⁸²

²¹⁷⁷ Bu namazın adı “zevâl namazı” olsa da, zevâlden önce kılınır. Malum olduğu üzere; zevâlde namaz kılmak, Hz. Peygamber (s.)’in namaz kılmayı yasakladığı beş vakitten birisidir. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.I, s. 23.

²¹⁷⁸ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 24b.

²¹⁷⁹ Aynı eser, vr. 25a. “Avârif” (c.II, s. 56)’te bu namaz için; uzun günlerde “Bakara Sûresi” miktarınca âyetler okur; kısa günlerde ise, kolayına gelen âyetlerden okuyabilir, denilmektedir. “*Kûtu’l-Kulûb*”da ise bu namazda zammı sûre olarak “Bakara Sûresi” veya iki yüz âyetlik iki sûre veya da “Mesânî” diye isimlendirilen (ve âyetleri yüzden az olan sûrelerden dört sûre okunabileceği bilgisi vardır. Bu namaz hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.I, ss. 22-23.

²¹⁸⁰ Tirmizî, *Salât*, 347; Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.I, s. 34.

²¹⁸¹ Bu namaz, Hz. Ömer’in naklettiği bir hadîste şöyle ifade edilmiştir: “*Öğleden önce ve zevâlden sonra kılınan dört rek’atlık sünnet, seher vakti kılınan namazın iki katına denk sevap kazandırır. O saatte, Allah’ı tesbîh etmeyen hiçbir varlık yoktur.*” Resûlullah (s.)’ın, bu hadîsin devamında şu âyeti okuduğu rivâyet edilir: “*Görmüyorlar mı ki Allah’ın yarattığı şeylerin gölgeleri bile nasıl sağdan soldan sürünüp Allah’a secde ederek dönmektedir?*” (Nahl, 16/48). Tirmizî, bu hadîsin, sadece Ali b. Âsım rivâyetiyle geldiği için “garîb” olduğunu bildirmektedir. Bkz. Tirmizî, *Tefsir, Nahl*, 17, had. no: 3128. Bu namaz için ayrıca bkz. Zuhaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, c.II, ss.194, 199.

²¹⁸² Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.II, s. 56.

h- Öğle Namazı

Zevâl namazını kılan sâlik, öğle namazının sünnetini kılmaya başlar. Öğle namazının farzını ise cemâatle kılar. Daha sonra iki rekâtlık son sünnetini kılar.²¹⁸³ Bundan sonra ise, geçimiyle ilgili önemli bir işi varsa veya okuyacağı ve yahut yazacağı bir şeyler varsa, ikindiye kadar onunla meşgul olur.²¹⁸⁴ Hâfî, öğle ile ikindi arasındaki zamanı, sâlikin özel durumuna bırakmıştır. Yani sâlik, talebe ise; bu süre, onun eğitim görmesi ve kendini geliştirmesi için uygun bir zaman dilimidir. Ya da ilmi birikime sahip bir âlim ise; bu süre içerisinde kitap telif etmek veya öğrenci yetiştirmek, onun için en uygun alternatif olmaktadır. Sâlik talebe veya âlim değil de; esnâf, tâcir vs. gibi iş sahibi ise, bu vakit, onun geçiminin sağlanması gereken zaman olmaktadır.

i- İkinci Namazı

Vakti girdiğinde, ikindinin dört rekât sünnetini kılan sâlik, farzını cemâatle kılar. Sonra ise, zikirlerden kendisi için belirlenen hizbi okur. Zikir bahsinde de ifâde edildiği şekilde, güneşin batma vaktine kadar “*Lâ ilâhe illallah*” zikriyle meşgul olur. Eğer zikrini tamamladıysa ve güneş de batmadıysa, *tesbîh ve istiğfâr* ile meşgul olabilir.²¹⁸⁵ Mekkî, Hâfî’ye ilave olarak, bu vakitte yapılacak en faziletli amellerden birisinin de, her âyetin hakkını vererek ağır ağır Kur’ân okumak olduğunu söylemektedir.²¹⁸⁶ Demek ki; Hâfî’ye göre sâlik, ikindiden sonraki nâfile ibâdetlerine, mürşîdinin kendisi için belirlediği zikri okuyarak başlamaktadır. Özellikle de kelime-i tevhîd zikri, daha önce bahsedildiği gibi, zikirler arasında özel bir öneme sahiptir. Kelime-i tevhîd zikrini tamamlayan sâlik, eğer akşam namazı daha gelmediyse, vaktini zayi etmemek için tesbîh ve istiğfarla akşamı beklemektedir.

²¹⁸³ Mekkî, öğle namazının son sünnetini kıldıktan sonra, dört rek’atlık bir namazın kılınabileceğini söylemektedir. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.I, s. 23.

²¹⁸⁴ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 25a. “*Avârif*” (c.II, s. 56.)’te öğle ile ikindi namazı vakti arasında kılınan, yüz veya yirmi rekât olan nâfile bir namaz tarif edilmektedir.

²¹⁸⁵ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, vr. 25a. Malum olduğu üzere ikindi namazının farzı kıldıktan sonra, nâfile namaz vakti çıkmış olur.

²¹⁸⁶ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.I, s. 24.

j- Akşam Namazı

Sâlik, akşam namazının farzını cemâatle edâ ettikten sonra, iki rekatlık sünnetini kılar. Sonra ise, imanının bekâsı için, iki rekât daha nâfile namaz kılar.²¹⁸⁷ Bu namazın her rekatinde, “Fâtîha”dan sonra bir “Âyete’l-Kürsî”, bir “İhlâs” ve bir “Muavizeteyn (Felak-Nâs)” okur. Bu namazın selamını verdikten sonra, Hz. Peygamber (s.)’e on kere salavât getirir. Ondan sonra da şu duayı üç kere okur: “اللَّهُمَّ إِنِّي اسْتَوْدِعُكَ دِينِي فَأَحْفَظْهُ عَلَيَّ فِي حَيَاتِي”²¹⁸⁸ Hâfî, bu duanın, kişinin, imanı üzere sâbit kalmasında ve yardımsız kalmaktan korunmasında etkili olduğunu ifade ettikten sonra, bu duayı şeyhinden öğrendiğini belirtmektedir.²¹⁸⁹ Hâfî, bu durumda akşam namazının sünnetiyle birlikte toplam dört rekat evvâbîn kılınmasını önermektedir.²¹⁹⁰

Akşam namazını kılan, salavât ve dualarını yerine getiren sâlik, eğer ilim talebesi ise, akşamla yatsı arasında dersini mütâlâa ve tekrarlar meşgul olur. Bu vakit içerisinde, dünyevî sözler söylemez. Çünkü o esnada konuşmak, kalbi bulandırır ve vaktin tazeliğini giderir. Öyle ki; kalb ertesi geceye kadar berraklaşamaz. Aynı durum, yatsı namazından sonra da geçerlidir. Yani sâlik, yatsı namazından sonra da dünyevî söz söylememeye dikkat etmelidir.²¹⁹¹ Ancak şer’î bir meselenin kendisine arz edilmesi gibi bir durum söz konusu olursa; o zaman, ihtiyaç miktarı kadar konuşabilir. Bu şekilde konuşmanın bir zararı yoktur.²¹⁹² Sûfîler, susmanın kişinin hâlini muhafazadaki yerine önemle değinmişlerdir. Çünkü yeri geldiğinde konuşmak nasıl insanı hayra iletiyorsa; sükût da şerden korur demişlerdir. Ancak konuşmanın gerektiği yerde susmak da doğru bulunmamıştır.²¹⁹³ Yani susmak (sükût), içi boş ve iletişimi sekteye uğratan olumsuz bir şey olabileceği gibi olumlu ve “doğurgan bir sükût” olabilir. Söz gelimi

²¹⁸⁷ Bu namazın altı rek’at olduğunu söyleyen Mekkî, ilk iki rek’atin hiç kimseyle konuşmadan ve başka bir şeyle meşgul olunmadan kılınması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü bu ilk iki rekatin akşam namazıyla birlikte yükseleceği ve kabul göreceği ifade edilmiştir. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.I, s. 25.

²¹⁸⁸ Anlamı: “Allah’ım! Dinimi Sana emanet ettim. Sen onu hayatımda, vefatımda ve ölümünden sonra benim için koruyucu kıl.” Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, vr. 25b.

²¹⁸⁹ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 25b.

²¹⁹⁰ Bu namazın, en azı iki rekat olup, yirmi rekata kadar kılınabileceği bildirilmiştir. Bkz. Zühaylî, *İslâm Fıkıhı*, c.II, s.194. Şu hadîs, evvâbînin önemini ortaya koymaktadır: “*Kim akşam namazından sonra altı rek’at nâfile namaz kılar ve aralarında da kötü söz söylemezse on iki yıllık ibâdet sevâbına denk sevap kazanmış olur.*” Bkz. İbn Mâce, *İkame*, 113; Ebû Dâvûd, *Tatavvu*, 15; Tirmizî, *Salat*, 321.

²¹⁹¹ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 25b-26a; Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c.II, s.39.

²¹⁹² Hâfî, *a.g.e.*, vr. 26a.

²¹⁹³ Kuşeyrî, *Risâle*, s.68, 70.

sevgilinin karşısında yaşanan ya da olağanüstü güzel bir tabiat manzarası karşısında “nutku tutulan” birinin sessizliği doğurgan bir sükût olabilir. Bu îtibârla tasavvufî söylemin aslî mahiyetine (*apophatic*) de uygun olarak dile gelmeyen, daha doğru bir şekilde ancak sessizliğin diliyle ifade edilebilir. Öyleyse anlamı sadece sözel olanda aramak yanıltıcı olabilir.²¹⁹⁴

Akşam namazını kılan, salavât ve dualarını yerine getiren sâlik, eğer ilim talebesi değilse, onun için evlâ olanı, abdestli bir şekilde, öğretildiği üzere “*Lâ ilâha illallah*” zikriyle meşgul olmaktır. Çünkü bu vakitte yapılan zikir, gündüz tabîî işlerden dolayı kalbe takılan şeyleri temizler. Gece yapacağı işler için de, kalbi temizleyip huzurunu sağlar.²¹⁹⁵ Burada ilim talebelerinin, her sâlik için gerekli olan ibâdetlerin dışında, diğer sâliklerden farklı bir programa tabi tutulduklarını görmekteyiz. İlimle meşgul olmayanlar, kalan bütün zamanlarını zikirle değerlendirirken; ilim talebeleri, bu zamanda ilim tahsîli yaparak vakitlerini en iyi şekilde geçirmiş olmaktadır.

k- Yatsı Namazı

Sâlik, dört rekâtlik yatsı namazının sünnetini kıldıktan sonra, diğer namazların farzlarında olduğu gibi, bu namazın da farzını cemâatle kılar. Ondan sonra ise dört rekât olarak son sünnetini edâ eder. Ancak isterse, yatsı namazının son sünnetini, iki rekât da kılabilir.²¹⁹⁶

Yatsı namazından sonra, evine gittiğinde de, bir selamla dört rekât namaz kılar.²¹⁹⁷ İlk rekâtında “Fâtiha”dan sonra, “Ayete’l-Kürsî”yi okur. İkincisinde ise, diğer sûreye (Âl-i İmrân Sûresi’ne) kadar “Amene’r-rasûlû”yü okur. Üçüncü rekâta gelince, “Hadîd Sûresi”nin evvelini “...alîmun bizâti’s-sudûr”a kadar okur. Dördüncü rekâta da, “Haşr Sûresi”nin sonunu

²¹⁹⁴ Bkz., Baç, Murat- Güneş, İtir, “Sükût ve Kelam: Geçmişin ve Geleceğin Sessizlikleri İçin Görüngübilimsel Önsöylemler”, *Felsefe Tartışmaları, Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı*, haz. Doğan Özlem-Hayrettin Ökçesiz-Şükrü Arın, Everest Yay., İstanbul 2002, s.157; Çakmaklıoğlu, “Muhyiddin İbnü’l-Arabi’ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Ma’rifetin İfadesi Sorunu”, *AÜSBE*, s.429.

²¹⁹⁵ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 26a.

²¹⁹⁶ *Aynı eser*, vr. 26a-b.

²¹⁹⁷ Hz. Peygamber (s.)’in yatsı namazını kılıp hâne-i saadetlerine döndüklerinde, oturmadan önce dört rekât namaz kılmasıyla ilgili ayrıca bkz. el-Münzirî, *et-Tergîb*, c.I, s.406.

“Lev enzelnâ”dan itibaren okur. Bu nâfile namazı kılan sâlik, zikirle meşgul olur ve gördüğü şekilde vazifesini yerine getirir. Yani üç kez “Fâtiha Sûresi”ni okur.²¹⁹⁸

Şahsî zikrini bitiren sâlik, daha sonrasında diğer sâliklerle bir araya gelerek zikre devam eder. Ancak isterse, zikrini yalnız da yapabilir. Eğer kalb zikirden hazzını alır ve nefsi de usançlık duyarsa; zikrettiklerini murâkabeye başlar. Ondan sonra, zihninde havâtır hareketlenirse, duaya başlar ve Hz. Peygamber (s.)’e yüz kere salavât getirir. Sonra da Cebrâil’e, Mikâil’e, İsrâfil’e, Azrâil’e, arşı taşıyan (hameletü’l-arş) meleklerle, mukarrebûn meleklerine, bütün peygamberlere ve resûllere, fukarâ meclisinde gördüğü gibi üç kere salâvât getirir. Ondan sonra yetmiş kere istiğfâr eder. İstiğfar ederken, kendisinin o günkü yahut önceki günde olan boşa geçen zamanlarını ve gafletlerini düşünür. İstiğfardan sonra, Anababasının rûhu için dua eder ve bir miktar Kur’ân okur. Ondan sonra tekbir getirerek şeyhi, hocaları, arkadaşları, ihvânları, mümin erkek ve kadınların rûhları için de ayrıca Kur’ân okur. Sonra da fukarâdan gördüğü gibi, Hz. Peygamber (s.)’e salâvât getirir.²¹⁹⁹

Hâfî’nin ibâdet hayatında salavâta oldukça önem verdiği görülmektedir. Hadîslerde de, Allah’ın rahmetine ve peygamberin yakınlığına ulaşmakta, salavât getirmenin önemli bir yeri olduğu ifade edilmiştir.²²⁰⁰ Ayrıca salavâtın duanın kabulündeki etkisi de vurgulanmıştır.²²⁰¹

Eğer ilim talebesi ise ve mevsimlerden de kış ise, gecelerinde uykusu gelene kadar mütâlâa ile meşgul olur. Eğer sâlik ise, uykusu gelene kadar “*Lâ ilâhe illallah*” zikriyle meşgul olur. Bu vakitte uykusu gelirse, uykusunu açmaya çalışmaz, uyur. Uyumazsa bu onun teheccüdüne zarar verir.²²⁰² Hz. Peygamber (s.), Ebû Tâlib Mekkî’nin de naklettiği bir hadîste, **“Sizden biri, gece kolayına geldiği kadar namaz kılsın. Uykusu ağır bastığında uzanıp yatsın.”**²²⁰³ buyurmaktadır.²²⁰⁴ Ayrıca sâlik, uyumadan önce, gerekli olan bütün âdâbı yerine getirmelidir.²²⁰⁵ Burada sâlikin dikkat etmesi gereken hususun; uykusu geldiği halde, uyumamak için kendisini zorlamaması olduğu görülmektedir. Çünkü bir ibâdetin ifâsı, diğer

²¹⁹⁸ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 26b.

²¹⁹⁹ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 26b-27a.

²²⁰⁰ Bu konuyla ilgili hadîsler için bkz. Müslim, *Salat*, 70; Tirmizî, *Vitr*, 21.

²²⁰¹ Ebû Dâvûd, *Vitr*, 23.

²²⁰² Hâfî, *a.g.e.*, vr. 27a-b.

²²⁰³ Benzer bir hadîsler için bkz. Buharî, *Deavât*, 7; Müslim, *Müsâfirûn*, 139.

²²⁰⁴ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.I, s. 27.

²²⁰⁵ Uykudan önce yerine getirilmesi gereken bütün edebler, çalışmamızın “Âdâb” bölümünde yer aldığı için burada tekrara girmek istemiyoruz.

bir ibâdetin ihmaline yol açmamalıdır. Bedenin bazı vakitlerdeki çok fazla yorulması ve gerekli istirahatin sağlanmaması neticesindeki yorgunluğu ve bitkinliği, sâlikin geri kalan ibâdet ve virdlerinin yerine getirilmesinde ona, çok zorluk çıkaracaktır.

Şayet Allah, onu uyandırırsa, kalkması ve Allah'ı zikrederek şöyle demesi gerekir:

Bundan sonra ise Allah'a karşı tesbîh ve istiğfârda bulunur. Akabinde abdest alıp iki rekât namaz kılar.²²⁰⁷ Sühreverdî, “*Abdest Şükür Namazı*” olarak adlandırdığı bu namazın, iki rekat olduğu konusunda Hâfî ile aynı görüştedir. Ona göre, bu namazın ilk rekatında, “Fâtiha”dan sonra, “*Nisâ Sûresi*”nin 64. âyeti,²²⁰⁸ ikinci rekatında ise aynı sûrenin 110. âyetini²²⁰⁹ okur. Bundan sonra ise, çokça istiğfar eder.²²¹⁰

Genel bir değerlendirme yapacak olursak; Hâfî'ye göre sâlik, sünnette de ifade edildiği gibi, yatsı namazının son sünnetini iki rekat kılabilirdiği gibi, dört rekat da kılabilmektedir. Ayrıca yatsıdan sonra evine dönen sâlikin dört rekat nâfile namaz kılması, Hz. Peygamber (s.)'in bir uygulamasıdır. Hâfî, sâliklerini belli bir nâfile ibâdetin uzun süre yapılması konusunda ısrarcı olmamalarını istemektedir. Örneğin sâlik, zikirden bıkkınlık duyduğunda, murâkabeye geçtiği gibi; zihnini havâtır meşgul etmeye başladığında da, salâvât, istiğfar ve dua ile kulluk şuurunu canlı tutmaya çalışmalıdır.

I- Teheccüd Namazı

Uyandıktan sonra tesbîh ve istiğfârını tamamlayan ve abdest namazını kılan sâlik, duruma bakar, eğer Yüce Allah'ın fazlını ve minnetini görebileceği, uyanık kalması gereken bir vakit ise ve de kendisini teheccüdü eda edecek güçte hissediyorsa, hemen teheccüde başlar. Önce, “Âyete'l-Kürsî” ve “Amene'r-Rasûlü” ile iki rekât namaz kılar. Sonra defalarca

²²⁰⁶ Anlamı: “*Bizi ölümümüzden sonra dirilten, rûhlarımızı bize geri veren, dirilmenin (ba's ve nuşur) kendisine ait olduğu Allah'a hamd olsun.*” Hâfî, *Vasâyâ'l-Kudsiyye*, vr. 28a.

²²⁰⁷ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 28a. Uykudan önce ve sonra okunması müstehab olan bir kısım dualar için bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.I, ss. 40-44.

²²⁰⁸ Bu âyetin meâli şöyledir: “*Biz hiç bir peygamberi, Allah'ın izni ile, kendisine itaat olunmaktan başka bir gaye ile göndermedik. Eğer onlar kendilerine zulmettikleri vakit sana gelip de Allah'tan af dileseler, sen de resul olarak onların affedilmelerini isteseydin, elbette Allah'ı tövbeleri kabul eden, pek merhametli bulacaklardı.*”

²²⁰⁹ Âyetin meâli şu şekildedir: “*Kim kötülük eder veya günah işleyerek nefesine zulmeder de sonra Allah'tan af dilerse, Allah'ı gafur ve rahim (affı ve merhameti bol) bulur.*”

²²¹⁰ Sührevedî, *Avârifü'l-Meârif*, c.II, s.44.

tesbîh ve zikirde bulunur. Sonra Hz. Peygamber (s.)’e salavât getirir. Sonra uzunca iki rekât daha namaz kılar. Bu namazda, “Secde” ve “Duhân” sûrelerini okur. Sonra iki rekât daha namaz kılar. Bu namazda ise, “Yasin” sûresiyle “Fetih” sûresini ya da “Zümer” sûresiyle “Hadîd” sûresini veya istediği herhangi bir sûreyi okur. Sonra iki rekât daha namaz kılar. Bu namazda da “Mülk” ve “Müzemmil” sûrelerini okur. İlave olarak iki rekâtlik namaz daha kılar. Bu namazda ise, “Tâhâ” sûresinin tamamını veya bir kısmını okur.²²¹¹ Kısaca; sâlik, bu şekilde toplam on rekât teheccüd namazı kılmış olur.

m- Vitir Namazı

Teheccüdünü edâ eden mürîd, vitir namazını kılar.²²¹² Vitir namazında sırasıyla, “Sebbihisme” ile başlayan sûre ile “Kâfirûn” ve “İhlâs” sûrelerini okur. Kunut dualarında ise, Hanefî ve Şafiîlerin dualarını birleştirerek okur. Vitr namazı bitince, salavâta geçer. Daha sonra ise, gecenin kalan altıda birinde, öğretildiği şekilde zikirle meşgul olur. Sonra, kendisi, anne-babası ve tüm ölen veya yaşayan mümin erkek ve kadınlar için Allah’a istiğfâr eder. Ve 25 kez şöyle der: “استغفر الله لي و والدي ولجميع المؤمنين والمؤمنات الاحياء منهم والاموات”.²²¹³ Bu istiğfâr ile kendisi üzerindeki, bütün mü’min erkek ve kadınların haklarını yerine getirmiş olur. Sabah olması yaklaşıncı muhabbet ve yüce himmet sahiplerine layık olan dualarla Allah’a yalvarır. Zira o zaman dilimi, özel bir vakit olup; o sırada yapılan dualar kabule şayandır.²²¹⁴

Sâlik, tanyeri ağırdığında, daha önce zikredilen ibâdetleri yapar ve duaları okur. “والحمد لله علي التوفيق واستغفر الله من كل ذنب” duası, gece- gündüz, Allah’ın muvaffakiyetlerini artırması ve günahlarını affetmesi için, sâlikin bir âdeti olur.²²¹⁵

²²¹¹ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 28a-b.

²²¹² Şayet kişinin, gece kalkıp namaz kılma alışkanlığı yoksa bu durumda, vitir namazını, yatsının ardından ve uyumadan önce kılabilir. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c.I, s. 26-27. Hz. Âişe (r.a.)’den gelen şu rivâyet, bu namazın vaktinin oldukça geniş bir zaman dilimine yayıldığını ifade etmektedir: “**Rasûlullah (s.) gecenin her vaktinde vitir namazı kıldı. Bazen gecenin ilk vakitlerinde, bazen gece yarısı, bazen de gecenin sonuna doğru kılarlar ve seher vaktinde vitir kılması sona ererdi.**” Bkz. Buhari, *Vitir*, 2; Müslim, *Müsaferin*, 136.

²²¹³ Mânâsı: “Allah’ım Sana, kendim, ana-babam ve ölen veya yaşayan tüm mümin erkek ve kadınlar için istiğfârda bulunurum.”

²²¹⁴ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 28b-29a.

²²¹⁵ Aynı eser, vr. 30a. Anlamı: “Yardımından dolayı Allah’a hamdolsun, noksanlıklardan dolayı da Allah’a istiğfâr ederim”

Vitr namazı, ittifakla kılınması istenen bir namazdır.²²¹⁶ Çünkü Hz. Peygamber (s.), bu namazın kılınmasını emretmiştir.²²¹⁷ Vitr namazı, Ebû Hanîfe'ye göre, bayram namazları gibi vâcib bir namazdır. İmam Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve diğer fakihlere göre sünnet-i müekkededir.²²¹⁸

Şunu da ifade etmek gerekir ki; Hâfî'nin, kunut dualarının okunmasında, Hanefî ve Şâfiî dualarının birleştirilmesini istemesi, onun mezhepleri kuşatan bir ibâdet anlayışının olduğunu göstermektedir.

n- Vakitleri Değerlendirmenin Önemi

Sûfîler, vaktin değerlendirilmesi meselesi üzerinde hassasiyetle durmuşlardır. Her vaktinde, o vaktin içinde işlenmesi en hayırlı olan şeyle meşgul olan ve o vakitte kendisinden istenen görevi yerine getiren sûfiye “*ibnü'l-vakt*” denmiştir. Bu ta'birin bir mânâsı da, kulun içinde bulunduğu zamanı/anı en verimli şekilde değerlendirmesidir. Yani sâlik, düşüncesini, gelecek ve geçmiş zamana vererek, ânı yaşamaktan geri kalmamalıdır.²²¹⁹ Aksi halde erteleme, tecil etme, savsaklama, bekleme ve temenni etme gibi haller ortaya çıkar ki; bunlar da İblis'in askerleridir. İblis, bu askerlerini kullanarak mürâdlik yoluna düşenleri yoldan çıkarır. Bu da, aldanmışların makâmı ve Allah'ın hükümlerini geçersiz kılanların hâlidir.²²²⁰

Hâfî, vaktin değerlendirilmesiyle ilgili olarak, Ebu Bekir Dîneverî'den şöyle bir nakilde bulunmaktadır: Dîneverî'ye sûfinin alâmetinin ne olduğu sorulduğu zaman, cevap olarak; evlâ olan şeylerle meşgul olmak ve diğer işlerden uzaklaşmak; her işin yerini ve zamanını bilmek; itaat vakti itaat, nasihat vakti nasihat etmek; münacaat vakti onu yerine getirmek, Hazret-i İzzet'i anmak ve her hareket, söz ve hâlinde şerîata uymak diye cevap verir.²²²¹

Hâfî, Merzifonî'ye verdiği icâzette, genel olarak genel olarak üç vaktin gözetilmesini emretmektedir. Bu vakitler: sabah, ikindi ve yatsı namazının evrâdını bitirdikten sonraki

²²¹⁶ Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, c.II, ss.129.

²²¹⁷ Vitrin vâcib kılınması ile ilgili hadîsler için bkz. Müslim, *Zikr*, 5, 6; Tirmizî, *Vitr*, 2; Nesai, *Kıyâmu'l-Leyl*, 27; İbn Mâce, *İkâme*, 114.

²²¹⁸ Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, c.II, ss.129.

²²¹⁹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.I, s.128; Kuşeyrî, *Risâle*, s.37.

²²²⁰ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c.I, s.128.

²²²¹ Hâfî, *Menhecü'r-Reşâd*, vr. 27a.

vakitlerdir. Sâlikler, bu vakitlerini “*La ilahe İllallah*” zikrine sarf etmelidirler.²²²² Görüldüğü gibi, vakitlerin değerlendirilmesinde, “*kelime-i tevhîd*” zikrinin özel bir yeri vardır.

Hâfî’ye göre, günahları üzerinde gevşeklik göstermeyenler ve kendi nefesine karşı zanda bulunanlar, tüm vakitlerini, Hak Teâlâ’nın hizmetine ve taatine harcarsa, sırların açığa çıktığı günde, “*Gizlilerin ortaya dökülüp yoklanacağı gün*”²²²³ âyetinin de ifade ettiği gibi, her şeyi gören ve her şeyin kontrolünde olduğu Allah’ın huzurunda mahcup olmayacaklardır.²²²⁴ İmam-ı Rabbânî’ye göre de, insan kul olduğu ve Sâhibi’nin emrinde olduğu düşüncesinde olmalıdır. Çünkü insan, başıboş değildir. Bundan dolayı da her istediğini yapma konusunda serbest olamaz. Buna göre insan, aklını kullanıp uzağı görebilmelidir. Yoksa Hâfî’nin de dediği gibi, kıyâmet günü utanmaktan, pişman olmaktan başka, ele birşey geçmez. İnsan, her çağın hakkını vererek değerlendirmelidir. Örneğin, gençlik çağı, kazanç zamanıdır, o yüzden bu vaktin kıymetini iyi bilmek lazımdır. İhtiyarlık ise, herkese nasip olmaz. Nasip olsa da, rahat, elverişli vakit ele geçmez. Vakıt de bulunsa, kuvvetsizlik, hâlsizlik zamanında, yarar iş yapılamaz. O yüzden âhirete müteallik işleri ertelememek lazımdır.²²²⁵

Hâfî, eğer Yüce Allah bize, ibâdetlerimizden dolayı azâb edecek olursa, bu, bize azâb vâcib olduğu içindir, görüşünü savunmaktadır. Çünkü ona göre; birçok insan, Allah’ın kendisine verdiği zamanı, güzel bir kulluk sergileyerek, değerlendirememektedir. O, bu durumu, sultanla kapıkulu arasındaki ilişkiyle örneklendirmektedir. Buna göre; bir kul, sultanına yöneldiğinde ve onunla konuşup yalvardığında, sultan da o kula, keremiyle iltifât etse, yakarışını işitip onu görse, bu arada kul da, yüzünü sultandan çevirip başka bir kula yönelse, örneğin orada bulunan bir câriyeye baksa yahut sultanının ona yasakladığı bir yere baksa ve yahut da sultanının ona yönelişinin gerektirmiş olduğu hürmete riâyet etmese, sultanının kahrını ve gazâbını hak edecektir.²²²⁶

Yani kul kendisine lütfedilen her gün ve her saatte, Rabbi’nin kendisine yönelişini duymalı ve hissetmelidir. Yoksa zamanını ve ilgisini dünyevî şeylere takılı durumdan kurtaramazsa; Allah’a karşı hürmetin gereğini yapamamış ve bu edepsizliğinden dolayı da azâba müstehak olmuş olur. Hâfî’nin 24 saatlik programının büyük kısmının ibâdetlerle

²²²² Hâfî, *İcazetname-i Merzifonî (Beyazıt)*, vr.2b.

²²²³ Târık, 86/9.

²²²⁴ Hâfî, *Vasâyâ’l-Kudsiyye*, vr. 30a-b.

²²²⁵ İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c.I, ss.74-75 (73. Mektup).

²²²⁶ Hâfî, *a.g.e.*, vr. 30b- 31a.

yoğunluk kazandığı görülmektedir. Bu oldukça doğal bir durumdur. Çünkü insanın dünyaya gönderilişinde ona yüklenen vazife budur. Geri kalan işler, kulluğu tamamlamak için birer vesile konumundadır.

Özetle diyebiliriz ki; sûfiler, vaktin iyi değerlendirilmesi hususuna çok önem verirler. Tasavvuf, bir bakıma doğru bir zamanlama yapmaktan ve vakti iyi bir biçimde değerlendirmekten ibarettir.²²²⁷ Seriiyyü's-Sakatî'ye göre, zamandan ibret almalı; gündüzler ve geceler arzu ve zevklere dalmış bir halde geçirilmemelidir. Kişi geçen zamanından geleceği hesaplamalı; geçen günlerinde bozduklarını geri kalan ömründe düzeltmeye çalışmalıdır.²²²⁸ Bunun için de, Ebû Süleyman Darânî'nin ifadesiyle; recâ ve ümit hâli, havf ve korku hâline galip gelmemelidir. Yoksa kişinin hâli bozulur. Zira vakit hâle riâyet etmektir. Hâle riâyet ettiği müddetçe havf hâli, onun kalbini istilâ eder. Korku hâli ortadan kalkınca, riâyetkâr olma hâlini terk eder ve vakti bozulmuş olur. Şayet korku hâli recâ hâline galip olursa, onun tevhîdi bâtil olur. Çünkü havf hâlinin galebe çalması ye's ve ümitsizliktendir. Yani vaktin muhafazası, havf ve recâ hâlinin dengesine bağlıdır.²²²⁹ Ancak Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre; velî durumundaki birisi, ibnü'l-vakt olduğu için, onun gelecek adına korku ve ümidi olmaz. Çünkü geleceği yoktur ki, ondan korksun. Aynı şekilde recâ da vaktin ikinci parçasına ait bir beklentidir. O ise, ânı düşünmelidir.²²³⁰ Cüneyd'in vaktin korunmasına dair bu düşüncesi, havâsa ait bir bakış açısını yansıtmaktadır. Çünkü avam için havf ve recâ, mü'mini kulluk konusunda harekete geçiren iki önemli dinamik olmaktadır.

²²²⁷ Özköse, Kadir, *Dervişin Günlüğü*, Ensar Yay., Konya 2008, s.52.

²²²⁸ Ateş, *Tasavvufun Ana İlkeleri, Sülemî'nin Risâleleri*, s. 56.

²²²⁹ Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 211.

²²³⁰ Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 333.

SONUÇ

Zeynüddîn-i Hâfî ve tasavvuf düşüncesini araştırmaya çalıştığımız bu tezde elde ettiğimiz sonuçları, şu şekilde özetleyebiliriz: Hayatını mürîd yetiştirme ve eser telif etmeye vakfetmiş olan bu sûfînin ailesi hakkında, kaynaklarda verilen malumat oldukça sınırlıdır. Bununla beraber, eşinin Melîk İhtiyâruddin es-Selûmedî'nin kızı Fâtıma Cânî Hân olduğu ve Nureddin Muhammed, Burhaneddin İbrahim, Şihabüddin İsmail, Yahyâ, Âişe, Fâtıma ve Mübâreke isminde yedi çocuğunun olduğunu bilmekteyiz. Ayrıca Hind Moğol İmparatorluğu'nun kurucusu Bâbü'r'ün yüce danışmanlığını yapan ve onun meşhur eseri, “*Tabakât-ı Bâbü'rî*”yi Farsçaya tercüme eden torun Zeynüddîn'in de, bu ailenin önemli ve meşhur isimlerinden birisi olduğu görülmüştür.

Müellifimizin ömrünün büyük bölümünü geçirdiği Herat, bugün geri kalmış şehirler içerisinde yer alsa da, XV. asırda, Horasan'da bulunan şehirlerin en büyüğü olma özelliğine sahipti. Öyle ki; Timurlular zamanının edip ve şairlerinden Tâc Salmânî, bu şehrin azamet ve ihtişamını ifade etmek için, “*Herat, dünya şehirlerinin göz bebeği, dünya bir vücut ise, Herat, onun canıdır*” şeklinde bir nitelemeye bulunur. Herat ve çevresi, Timur (ö.17 Şaban 807/18 Şubat 1405) tarafından varlığına son verilene kadar *Kertler*'in yönetiminde kalır. Hâfî'nin gençlik zamanı Kert İdaresi'nin son dönemlerine rastlar. Ayrıca bu şehir, Hâfî'nin yaşadığı zaman diliminde, Timur Devleti'nin başşehirliğini yaparak tarihte önemli bir rol oynamıştır. Timurlular'ın, özellikle de Sultan Şahruh (ö.850/1447)'un, sünnî ve Hanefî olması ve bu anlayıştaki ulemâyı desteklemesi, bu şehirdeki ilmî ve kültürel faaliyetlerin daha rahat bir şekilde yürütülmesine imkân tanımıştır. Bundan dolayı Hâfî gibi birçok âlim ve mutasavvıf, ilim ve tasavvuf faaliyetleri için uygun olan bu zeminde, oldukça büyük hizmetlerde bulunma imkânı yakalamıştır.

İlim tahsîline, önce zâhirî ilimlerden başlayan sûfîmiz, bu amaçla birçok şehir ve ülkeye seyahatlerde bulunur. Örneğin, Memleketi olan Horasan'dan başka Mâverâünnehir, Irak, Azerbaycan, Şam, Mısır ve Hicaz, bunlardan bir kısmıdır. Ayrıca bu yerler arasına, seyahati esnasında “*el-Vasâyâ'l-Kudsiyye*”yi telif ettiği ve Zeyniyye'nin meşhur Anadolu Halîfesi Abdullatif-i Kudsî ile tanıştığı yer olan Kudüs'ü de ilave edebiliriz.

Hâfî, İran ve Orta Asya'yı da ziyaret etmesine rağmen, hayatının ikinci kısmını Mısır ve Arap Dünyası'nda geçirir. Bulunduğu yerlerde, Sadr Ebu'l-Berekât Ahmed b. Nasrullah-ı Kazvînî, Celâlüddin Fazlullah et-Tebrîzî, Ebu Tahir Ahmed el-Hocendî el-

Medenî, İbnu'l-Cezerî, Zeynüddîn-i Irakî gibi dönemin ileri gelen ilim erbâblarından icâzet alır. Ayrıca Şihâbüddîn-i Seyrâmî ve Seyyid Şerrif Cürcanî'den ise ders okuduğu nakledilir. Kısaca Hâfî, zâhirî ilimleri, devrin önemli âlimlerinden tahsîl etmiş ve bir donanımlı bir âlim olarak yetişmiştir. Zâhirî ilimlerle yetinmeyen Hâfî, Şihâbüddîn-i Bistâmî, Şerîfüddîn-i İskenderî, Zeynüddîn Ebu Bekir Tâiebâdî ve Şihâbüddîn Ahmed Gaznevî gibi şeyhlerin sohbetlerine katılarak bâtınî ve manevî açıdan da tekâmülünü devam ettirir. Ayrıca bu şeyhlerin dışında, Tebriz'deyken, Kemal-i Hocendî ve İsmail-i Sîsî'den de maneviyât dersleri alır. Buradan Kâhire'ye geldiğinde, Nuruddin Abdurrahman b. Muhammed eş-Şebrîsî'nin sohbetlerine katılır ve ondan telkîn-i zikir alarak tarîkatına intisâb eder. “*Reşahat*”ta, Mısır'da iken, Nakşî Şeyhi Yakub-ı Çerhî'yle beraber Mevlânâ Şihâbüddîn-i Şîrvânî'den de ders aldıkları nakledilir. Ancak Hâfî, bütün bu arayışlarına rağmen, tarîkat icâzetini, Mısır'da oldukça saygı gören ve “*taliblerin kablesi*” olarak isimlendirilen, Sühreverdî Şeyhi Nureddin Abdurrahman-ı Mısırî'den alır. İcâzetini aldıktan sonra, memleketi olan Hâf şehrinin Berâbâd köyüne döner ve burada bir hankâh ile bir ribat yaptırarak irşâd faaliyetlerine başlar.

Hâfî, mürşidliği süresince, ilim ve tasavvufta gelmiş olduğu yüksek derecelerin câzibesıyla, dünyanın birçok yerinden çok sayıda talebeyi kendine çekmeyi başarır. Öyle ki, XV. Asrın tasavvuf dünyasında büyük bir şöhret kazanan ve kendi adına nisbet edilen “*Zeyniyye Tarîkatı*”nın bânîsi olur. Bu tarîkat, çok kısa bir sürede âlimler başta olmak üzere birçok Hak yolcusunun ilgi odağı haline gelir. Özellikle üst düzey yönetici ve âlimlerin rağbeti, Zeyniyye'ye entellektüel bir tarîkat imajı kazandırır. Zeynüddîn-i Hâfî, kendisine mürîd olmak için Herat'a gelenleri yetiştirip icâzet verdikten sonra, hizmet etmeleri için kendi memleketlerine göndermiştir. Bu yöntemle, tarîkat, kısa sürede dünyanın birçok yerinde temsil edilmeye başlar.

Hâfî'den istifâde etmiş olan mürîdlerin tamamını anlatmak mümkün olmasa da, onun belli başlı hâlifeleri ve hizmet bölgelerini hatırlatmak, manevî tesirini göstermesi açısından faydalı olacaktır. Örneğin; Anadolu'da, Abdullatîf-i Kudsî, Şeyh Muhammed ve Abdurrahîm-i Merzifonî ile Zeynîlik kısa sürede şöhret bulmuştur. Öyle ki; Hâfî'nin ilim ve tasavvuf konusundaki şöhretini duyan âlim-sûfîlerden Akşemseddîn de, Merzifonî ile birlikte Hâfî'ye intisâb etmek ister; ancak bu amaçla çıktığı yolculuktan, gördüğü meşhur rüyâ üzerine vazgeçer ve Ankara'ya dönerek Hacı Bayram-ı Velî'ye mürîd olur. Zeynîlik, Anadolu'nun dışında, Hâfî'nin hâlifelerinden Nuruddin Ebu'l-Fütûh Abdülmü'tî ile Hicâz Bölgesi'nde; Abdülkerim Halîfe ile Halep Bölgesi'nde; Emînüddîn-i Aksarâyî, Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, Ahmed b. Fakih Ali Dimyâtî ile Mısır'da; Sirâcüddîn el-Multânî ile Hindistan

Bölgesi'nde ve ismini sayamayacağımız diğer halîfeleriyle de çok farklı coğrafyalarda faaliyet göstermiştir.

Zeynîlik, Herat'ta, Hâfî'den sonra, halîfelerinden Muhammed-i Tebâdegânî ile devam etmiştir. Tebâdegânî'ye, zamanında, ilmiye mensupları ve idareciler başta olmak üzere muhtelif kesimlerden rağbet edenler giderek artmıştır. Bunlar arasında, Ali Şir Nevâî gibi meşhur âlim ve şâirleri de sayabiliriz.

Hâfî'nin Herat'tan başlayarak kısa zamanda Horasan, Hicaz, Suriye ve Hindistan gibi, dünyanın birçok yerinde etkinlik kazandırdığı Zeyniyye Tarîkatı, Anadolu'da en parlak dönemine, Abdullatif-i Kudsî zamanında ulaşmıştır. Şeyh Muslihüddin İbn-i Vefâ zamanında ise kemal devrini bulmuş ve onun tekkesi birçok mütefekkir Osmanlı âlimlerinin toplantı yeri olmuştur. Ancak bu tarîkat, Molla Gürânî'nin de talebesi olan Zeynî Şeyhi Seyyid Velayet devrinden sonra, hâiz olduğu önemi kaybetmeye başlamış ve XVI. Yüzyılın ortalarında inkıraza uğrayarak, başka tarîkatların bünyesinde eriyip kaybolmuştur.

Hâfî, tasavvufî fikirlerini ve tarîkatını, sadece yetiştirdiği mürîdleriyle değil, ilmî açıdan oldukça değerli olan eserleriyle de gerçekleştirmeye çalışır. Onun bu mümtaz eserlerinden üç tanesi Farsça telif edilmiş olup, geri kalanı Arapça'dır. Bunlardan en meşhuru, 825/1422'de yazılan ve kısaca “*el-Vasâyâ*” olarak bilinen, “*el-Vasâyâ'l-Kudsiyye li't-Tâlibîne's-Sâlikîn*” adlı eserdir. Dünyanın değişik kütüphanelerinde yüz civarında istinsah nüshası bulunan bu eser, aynı zamanda Hâfî'nin, Osmanlıca'ya tercümesi yapılan tek eseridir. Allah dostlarının yolundan yürümek isteyen sâliklere, tarîkatın düsturlarını anlatan bu eserde, çok farklı konularda yapılmış mühim tavsiyelere de rastlayabiliriz. Eserin sonunda ise, vâkıa ve rüyâ konusu ele alınmakta ve rüyâ ta'birlerinden örnekler verilmektedir. Hâfî'nin rüyâ yorumundaki mahareti, devrinde birçok âlim ve mutasavvıfın dikkatini çekmiştir. Örneğin; Nakşî Tarîkatı'ndan Sadeddin-i Kaşgarî de gördüğü bir kısım rüyâların ta'biri için, şeyhi Nizâmüddin Hâmûş tarafından Hâfî'ye gönderilmiştir.

Hâfî'nin bir diğer eseri de, sâliklerin okuyacağı günlük vird ve duaların yer aldığı “*Evrâd*” adlı eseridir. Kutbuddîn-i İznîkî ve Alâuddîn-i Koçhisârî tarafından çok sayıda şerhi yapılan bu eserin, Zeynî mürîdlerin ibâdet hayatlarının düzenlenmesinde ve değerlendirilmesinde vazgeçilmez bir yeri vardır.

Hâfî'nin tasavvufî açıdan önemli bir yere sahip olan diğer bir eseri ise, “*Mühimmâtü'l-Vâsılîn*” adlı Arapça eserdir. Onun bu eserde, ele aldığı ilk konunun aklın

önemi ve tasavvuftaki yeri olması ve yine onun bu mevzuda “*el-Aklü ve'l-Âkil*” adlı müstakil bir eser kaleme alması, tasavvufta akla ve düşünmeye verdiği önemin bir kanıtıdır. Ayrıca şunu da bilmek gerekir ki: Tasavvufun bazen akıl-üstü mevzulara temas etmiş olması, onun akıl dışı bir disiplin olduğunu anlamına gelmez. Tam tersine, tasavvufu anlamak için, akla ehemmiyet vermenin yanında kalbe de duyulan ihtiyacı gösterir. Bu eserde ayrıca, sâlikî, seyr u sülûktan alıkoyacak, bazı tehlikelere değinilmiş ve bunlara karşı çözüm yolları ve çareler sunulmuştur. “*Menhecü'r-Reşâd*” ise ehl-i sünnet inancının yerleşmesi ve yaygınlaşması için telif ettiği Farsça bir eserdir. Bu eserde, Hâfî'nin bâtıl mezhep ve itikadlara karşı amansız mücadelesini görmek mümkündür.

Zeyniyye Tarîkatı'nda âdâba oldukça önem verilmiştir. Bu amaçla Hâfî'nin iki eser kaleme alındığı görülmektedir. Bunlardan bir tanesi Arapça yazılan “*Âdâbun fî's-Sülûk*”, diğeri ise, Farsça olan “*Risâle fî Âdâbi's-Sofiyye*”dir. Bunlardan ilki bâtınî edeblere yer verirken; ikincisinde, konuşmaktan hasta ziyaretine kadar çok çeşitli konuda, mürîdin dikkat etmesi gereken zâhirî âdâb yer almaktadır.

Hâfî'nin Farsça kaleme alınan eserlerden bir diğeri ise, “*Risâle der Ma'rifeti't-Tevbe*”dir. Bu risâlede, hakîkate ulaşmak isteyen sâliklerin, bâtınında sahip olması gereken hasletler ele alınmıştır. Ayrıca bu eserde, hakikat yolcularının, kalblerinde ve zâhirlerinde nûrun zuhûr etmesi için yapmaları gerekenler anlatılmaktadır. Hâfî, bir başka Farsça eseri olan “*Der Beyân-ı Letâif-i Seb'a*”da ise, tasavvufî açıdan önem arzeden latîfeler hakkında önemli bilgiler vermektedir. Hâfî'nin, yukarıda saydığımız eserleri dışında, Sühreverdi'nin meşhur eseri “*Avârifü'l-Meârif*”e ve meşhur Şeyhü'l-İslâm Heratlı Abdullah-ı Herevî'nin “*Menâzilü's-Sâirîn*” adlı eserine yapılmış şerhleri de bulunmaktadır. Diğer eserlerinin isimleri ise şöyledir: “*Silsiletü't-Tarîk ve Lübsü'l-Hırka ve'l-Musâfaha*”, “*Men Kâne Aliyye'l-Himme fî Sülûki't-Tarîki'l-Mukarrebîn*”, “*Mir'âtü't-Tâlibîn*” ve “*Reyhânü'l-Kulûb fî Tavassüli ile'l-Mahbûb*”. Bu saydıklarımızın dışında, Hâfî'nin değişik vesilelerle referansta bulunduğu ve varlığını bildirdiği, ancak kütüphanelerde tespit edemediğimiz, özellikle Kelâm ve Ahlâk konularında yazılmış daha başka eserleri de vardır.

Bazı kaynaklar, zâhir ve bâtın ilimlerini kendinde toplayan Hâfî'yi, şeyhlerin şeyhi bir mutasavvıf olmasının yanı sıra, Kur'ân ve sünnetin, en titiz bağlılarından birisi olarak zikretmiştir. Yine Hâfî'nin ilmi ve faziletli kişiliği hakkında söylenen sözler, onun derin ilmî birikiminin yanı sıra, ibadetlerinde takvâ sahibi, vakte riâyet eden, zühd hayatını benimseyen ve haram ve şüpheli şeylerden çokça kaçınan kâmil bir mürşîd olduğunu göstermektedir.

Sohbetlerinin, dinleyenlere tesir ettiği ve hasta ruhlar için bir şifâ vesîlesi olduğu nakledilmiştir. Dönemin önemli sûfîlerinden birçok kişi, ondan hep övgü ile bahsetmiştir. Bu övgülerden en çok dikkat çeken ise; kerâmetlerin en büyüğü olarak bilinen, sünnet-i seniyyeye ittibâsının oldukça kuvvetli olmasıdır.

Hâfî, devrin sadece âlim ve sûfîleri değil, hükümdar ve idârecileri üzerinde de hatırı sayılır bir manevî otorite sağlamıştır. Örneğin; 812/1409-10 yılında Horasan’a döndüğünde, Sistan idarecilerinden Kutbuddin Ali b. Melik Mahmud ve Şah Mahmud, Timurlu Sultan Şahrûh’a teslim olduğunda, Hâfî’den ara bulucu olması için ricacı olmuşlardı. Bunun yanında, Şahrûh ile Tebriz Sultanı İskender arasında olması muhtemel bir savaş da, yine onun araya girmesiyle engellenmiştir. Onun devrin önde gelen idarecilerinden Kivâmüddîn Sincanî ile yazışmalarda bulunması da, bu konuda vereceğimiz başka bir örnektir. O, yukarıdaki misâllerde de görüldüğü gibi, manevî nüfûzunu kullanarak toplumsal barış ve huzurun teminine büyük katkılar sağlamış bir mutasavvıftır. Hâfî’nin, yaşadığı dönemin olaylarına karşı tepkisiz kalmadığı görülür. Örneğin bâtil mezheplere karşı açık bir şekilde mücâdele ederken, Şahrûh gibi, bu tür oluşumlara karşı koymaya çalışan hükümdarlara karşı da desteğini esirgememiştir. Hâfî, her ne kadar dönemin idarecileriyle etkili bir iletişim içerisinde olsa da, onlardan herhangi bir şekilde beklentiye girmeme konusunda tavizsiz hareket etmiştir.

Onun beklentisiz olma ve kimseye minnet etmeme prensibinin, tasavvuf düşüncesinin de temelinde yer aldığı görülmüştür. Ona göre; tasavvuf yolcuları, himmetlerini yüksek tutmalıdır. Ehlullah, sadece dünya nimetlerine karşı değil âhiret nimetlerine karşı da beklenti içerisine girmemesi gerekir. Çünkü bir sûfînin, âhiret adına bile olsa, Allah rızâsı dışında, hiçbir amaç ve talebi olamaz. Bununla ilgili olarak Allah Resûlü (s.)’nın şu hadîsini nakleder: “*Dünya âhiret ehline haramdır. Âhiret ise, dünya ehline haramdır. Ve bu ikisi de Ehlullah’a haramdır.*” Ancak ona göre; bu zühd hayatını elde etmek çok da kolay değildir. Mürîdin, bunun için, kanaat, kasru’l-emel, dünyaya iltifat etmemek ve tevekkül gibi bazı manevî değerleri kazanması gerekir.

Hâfî’nin tasavvuf düşüncesinde, önemli olan diğer bir konu da nefis terbiyesidir. O, nefsi, ibâdetle dizginlemenin önemine işaret eder. Şöyle ki; insan, bir günah işlediğinde nefsine ceza olsun diye, fazladan bir ibâdet yapmalıdır. Yine günah işlediğinde, o oranda ibâdet yükünü de artırmalıdır. Öyle ki; nefis, ibâdet yükünden dolayı günah işleyecek güç ve cesareti bulamaz bir hale gelsin. Kalbin, dünya ve dünya nimetlerini sevmesinin haram

olduğu kanaatinde olan Hâfî, heva ve hevese uymanın da yasak olduğunu, nefsi, içerisinde bulunduğu her türlü bağıllık ve esaretten kurtarmak gerektiğini savunur. Ona göre; yaşamın bağılı olmadığı her şeyi terk etmek gerekir. Çünkü ebedî hayata bağılı olmayan, insanın kalbinin bağlandığı her şey, sâlikin yolunda engel ve kalbinde hicâbdır.

Hâfî, tevâhid-i hakîkîye ulaşmak için nefse töhmet edilmesinin gereğine inanmaktadır. O, kişinin nefsine töhmette, uygulaması gereken çok hassas bir ölçü sunmaktadır. Bir sûfî, günaha düştüğünü, hizmetçisinin veya üzerine bindiği hayvanının huysuzlanıp isyankâr davranmasından anlayacak kadar ince düşünceli ve nefsiyle hesaplaşma içerisinde olmalıdır. Hâfî'nin, naklettiği şu hâdise, nefsin sorumluluk çerçevesinin aslında ne kadar geniş olduğunu ortaya koymaktadır: Bir gün, sûfilerden birisinin komşusunun malı çalınır. Bunun üzerine o sûfî, komşusuna giderek, *“Çalınan malın bedelini ödemek bana düşer; o çalınan malı ben ödeyeceğim. Zira komşumun malı, benim günahımın bereketsizliği sebebiyle çalındı. Çünkü dün gece ben şalvarımı ayakta giymiştim”*, şeklinde oldukça inceliklerle dolu bir söz söyler. Demek ki; sünnete ait küçük bir edebi bile terk etmek, hassas ölçülere sahip sûfiler için, günah olarak yeterlidir. Ayrıca bu günâhın bedeli de, kişinin kendisinde değil, yakın çevresindeki herhangi bir kimsede de zuhûr edebilir. Bu durumda, bu zararın tazmini, kendi nefsinden başka suçlu görmeyen o sûfîye düşmektedir. Hâfî, tasavvuf ehli olanların hallerini böyle koruduklarını hatırlatarak, insanların ise birbirleriyle çekişmekle uğraştıklarını söylemektedir. O, bunun üzerine, Yüce Allah'ın, bazı kişileri, günahlarından dolayı, kişinin üzerine musallat edebileceğini hatırlatmakla maneviyât yolcularını uyarmaktadır.

EKLER

Ek 1: Zeynüddîn-i Hâfî'nin "Mühimmâtü'l-Vâsılîn" adlı eserinin Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu, 1391 kyt. numarasında yer alan nüshasının ilk varakı.



Ek 2: Zeynüddîn-i Hâfî'nin "Menhecü'r-Reşâd râ Vâsıta-i Salâh-ı İtikâd-ı İbâd" adlı eserinin Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, 2829 kyt. numarasında yer alan nüshasının ilk varakı.



Ek 3: Zeynüddîn-i Hâfî'nin “Evrâd” adlı eserinin, Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde, 1002 kyt. numarasında bulunan bir nüshasının son varakı.



ÖZET

Zeyniye Tarîkatı'nın kurucusu Zeynüddîn-i Hâfî, 757/1356'da Horasan Bölgesi'nin Bûşenc ile Zevzen arasında yer alan Hâf şehrinde doğmuş ve 838/1435'de Herat'ta vefat etmiştir. Kendisine *Hâfî* denilmesi, doğduğu bu şehre nispetledir. Ayrıca, vefat yeri Herat'tan dolayı da, *Herevî* denilmiştir. Yaşadığı devir, Kert Hükümdarı Gıyaseddin Pir Ali, Timur ve Şahrûh zamanlarını kapsamaktadır.

Hâfî, zâhir ilimlerini, dönemin ileri gelen ve meşhûr âlimlerinden tahsîl ettikten sonra, seyr u sülûk denilen manevî yolculuğuna başlamıştır. Bu amaçla birçok şehir ve ülkeye seyahatta bulunan bu sûfî, kısa zamanda döneminin en çok itibar gören meşhûr şeyhleri arasında gösterilmiştir. Hâfî, telif ettiği eserler ve yetiştirdiği çok sayıda müridlerle, kendi adıyla anılan (*Zeyniyye*) yeni bir tarîkatın da temellerini atmıştır.

Zeyniyye Tarîkatı, kısa zamanda dünyanın birçok yerine yayılma imkânı bulmuştur. Tarîkatın bu kadar çok rağbet görmesinde, Hâfî'nin engin ilmî ve tasavvufî birikiminin büyük etkisi olmuştur. Diğer bir etki ise, Hâfî'nin yetiştirerek dünyanın dört bir yanına gönderdiği halîfeleri ve müridleri aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu halîfeler, şeyhleri Hâfî'den, icâzetlerini aldıktan sonra, geri döndükleri memleketlerinde “Zeyniyye”nin şubelerini oluşturmuşlardır. Örneğin; Abdüllatîf Kudsî, Abdürrahîm Merzifonî ve Şeyh Muhammed, Anadolu'da, Sadreddin-i Revvâsî, Celâleddin-i Kâyinî, Muhammed Tebâdegânî ve Dervîş Ahmed-i Semerkandî, Herat ve Horasan bölgesinde, Abdülmü'tî, Hicâz bölgesinde, Nuruddin Ebu'l-Fütûh, Medine'de, Abdülkerîm Halîfe, Haleb'de, Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, Safiyüddin Îcî ve Dimyâtî, Hicaz, Suriye ve Mısır bölgelerinde ve adını zikredemediğimiz diğer halîfeleri de dünyanın değişik coğrafyalarında, Zeyniyye'nin yayılmasını sağlamışlardır.

Hâfî'nin zâhir ve bâtın ilimlere olan vukûfiyeti, Kur'ân ve sünnete uymadaki titizliği ona haklı bir şöhreti getirmiştir. Bu yüzden, dönemin ileri gelen birçok âlimi, Hâfî'ye mürid olmada hiç tereddüt göstermemiştir. Akşemseddin de, bu büyük mutasavvıfa mürid olmak isteyen âlimlerdendir. Ancak bir kısım sebeplerden dolayı bu intisâb gerçekleşmemiştir.

Dönemin devlet adamları tarafından da büyük ilgi ve saygı gören Hâfî, onlarla prensiplerinden taviz vermeden, iyi ilişkiler içerisinde olmuştur.

SUMMARY

Zain al-Din al-Khawafi, the founder of Zainiyya order, was born in Haf city, which is between Buşenc and Zevzen, on the site of Khurasan in 757/1356 and he died at Herat in 838/1435. He was called as *Khawafi* as he was born in Khawaf city and also he was called as *Herevi* as he died at Herat. He lived in the time of Gıyaseddin Pir Ali, the suzerain of Kerts, Tamerlane and Shahruh.

After Khawafi had learned exoteric wisdom from the notable and well-known savants of the age, he started his spiritual peregrination which is called *seyr u sülûk*. For his aim he travelled many cities and countries and in a short time he was shown as a one of the well-known sheikhs at his time. Khawafi established Zainiyya order, which is called with his name, with the books he compiled and the pupils he educated.

Zainiyya order spread out in many places in a short time. Khawafi's immense wisdom and mystical knowledge have a great effect on people's demand at Zainiyya order. Khawafi educated caliphs and pupils and sent them to every corner of the world. Zainiyya order was also spread out by these people. After these caliphs had taken their madrasa diplomas from Khawafi, they went back to their home cities and founded the branches of *Zainiyya* order. For example, Abdüllatîf Kudsî, Abdürrahîm Merzifonî and Sheikh Mohammed in Anatolia, Sadreddin-i Revvâsî, Celâleddin-i Kâyinî, Mohammed Tebâdegânî and Dervîş Ahmed-i Semerkandî in Herat and Khurasan, Abdülmu'tî in the Hejaz, Nuruddin Ebu'l-Fütûh in Medina, Abdülkerîm Halîfe in Aleppo, Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, Safiyüddin Îcî and Dimyâtî in the Hejaz, Syria and Egypt and the other calips of Khawafi whom we cannot aforementioned spread *Zainiyya* order at a lot districts in the world.

His cognizance on both exoteric and esoteric wisdom and his fastidiousness to Koran and the Suna make him a well-known sheikh. So many notable savants did not hesitate to become a murid of Khawafi. Akshemseddin also wanted to be a murid to him but because of some reasons this membership did not come true.

Khawafi was regarded and respected by the statesman of his age and he had amity with them by giving no concession to his principles.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullayev, Övezmuhammed, “Seyyid Şerîf Cürcânî’de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, *UÛSBE*, Bursa 2005.

Abdülaziz Debbâğ, *el-İbrîz, Şerîat, Tarîkat, Marife, Hakikat*, ter. C. Yıldırım, Demir Kitabevi, İstanbul 1976, c.I, s. 272.

Aclûnî, İsmail Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs ammâ's-Tehera Mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, Risale Yay., İstanbul 2004, s.118.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, I-X, Beyrut1991, c. V; İstanbul 1982, Çağrı Yayınları, c. I, IV.

Ahmed Münib, *Mir'âtü't-Turûk*, Dersââdet 1306.

Ahmet Rif'ât b. İsmail, *Lügat-ı Târihiyye ve Coğrafiyye*, Keygar Yay. (Tıpkı Basım), Ankara 2004, c.VII.

- *Mir'âtü'l-Makâsîd fî Def'i'l-Mefâsid*, yay. Şahin Kitabevi, İstanbul 1293.

Algar, Hamid, “Political Aspects of Naqshbandi History”, ed. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, Thierry Zarcone, Institut Français d'études Anatoliennes, İstanbul et les Editions Isis, İstanbul-Paris 1990.

Aka, İsmail, *Timur ve Devleti*, yay. TTK, Ankara 1991.

- *Timurlular*, yay. TDV, Ankara 1995.

- *Mirza Şahruh ve Zamanı*, yay. TTK, Ankara 1994.

Akbıyık, Hayrünnisa A., “Timurlular’ın Bilim ve Sanata Yaklaşımları ve Bazı Son Dönem Sanatkârları”, *bilig*, yaz/ 2004, sy. XXX, ss.151-171.

Akdeniz, Kemal, *Tasavvuf ve Ma'rifetullah*, İstanbul 1985.

Akot, Bülent, “Rüyâ Tecrübesinin Psikolojik ve Dini Temelleri”, *AÛSBE*, Ankara 2005.

Akün, Ömer Faruk, “Bâbürnâme”, *DİA*, İstanbul 1991, c.IV.

Alan, Hayrünnisa, *Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular*, yay. Ötüken Neşriyat, İstanbul 2007.

Algar, Hamid “A Brief History of the Naqshbandî Order” *Naqshbandis*, ed. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, Thierry Zarcone, *Institute Français d'Études Anatoliennes*, İstanbul et les Editions Isis, İstanbul-Paris 1990.

- “Alâeddin Attâr”, *DİA*, c.II.

Ali Cevdet, *Reşahât Tercümesi*. Matbaa-i Âmire, 1269.

Ali Nâsîf, Mansûr, *et-Tâc*, Beyrut 1986.

Aliyyu'l-Kârî, Ebu'l-Hasan Nureddîn Ali b. Sultan Muhammed, *el-Masnû' fî Ma'rifeti'l-Mevzû*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1395.

- *Esrâru'l-Merfûa fî Ahbâri'l-Mevdûa*, thk. Muhammed Lutfi es-Sabbâğ, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1986.
- *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, ter. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Altınışık, Yusuf, *Ali Şîr Nevâyî'de Tasavvuf*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Şanlıurfa 2002, Doktora Tezi.

Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİF Yay., Ankara 1991.

- "Tasavvuf", *AÜİFD*, Ankara 1989, sy. XXI.
- *Ma'rifetnâme'de Tasavvuf*, Cımtay Matbaası, İstanbul 1981.
- *İnsan ve Psikoloji*, Kültür Bakanlığı Yay, Ankara 1989.
- "Dehriyye", *DİA*, c.IX.

Altıntaş, Ramazan, "İslâmî Anlayışa Göre 'el-Hayâtü'd-Dünya' Kavramını Yorumlama Biçimleri", *CÜİFD*, c.VII/1, Haziran 2003, ss.129-159.

- "Mevlânâ'da İrade Hürriyeti" *CÜİFD*, c. VIII/2. ss. 1-15.

Amasyalı Abdizâde Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, Matbaa-i İslâmiyye, Dersaadet-1328-1330, c.I.

- *Amasya Tarihi*, Necm İstikbal Matbaası, İstanbul 1927, c. III.
- "Molla Fenarî", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası (TTEM)*, İstanbul 1926-28, c.XCV-XCVI.

Amoretti, Biancamaria Scarcia "Religion in the Timurid and Safavid Periods", *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson ve Laurence Lockhart, Cambridge University Press, Cambridge 1986, c. VI.

Armaner, Neda, *Din Psikolojisine Giriş*, yay. Ayyıldız Matbaası, Ankara 1980.

Ardoğan, Recep, *Kur'ân ve İnsan Psikolojisi*, yay. İlkadım, Ankara 1998.

Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, Cemâl Efendi Matbaası Yay., İstanbul 1305.

el-Askalânî, Şihabuddin Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, yay. Müessesetü'l-İlmiyye Li'l-Matbûât, Beyrut 1986-1406, 3.baskı, thk. Dairetü'l-Muarri'î'n-Nizâmiyye, el-Hind, c. II.

- *Fethu'l-Bârî bi Şerhi'l-Buhârî*, Kahire 1987, c. XI.

Âşıkpaşazâde Derviş Ahmed, *Âşıkpaşazâde Târihi*, yay. Âlî Bey, İstanbul 1332.

Aşkar, Mustafa, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, Ankara 1993.

- *Kaynakları Açısından Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Ankara 1999.

Ataî, Nev'îzâde, *Hedâiku'l-Hakâik fî Tekmiletî's-Şekâik (Şekâik-i Numaniyye ve Zeyilleri)*, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989.

Atay, Hüseyin, "Nefs", *AÜİFD*, c.XXXVII.

Ateş, Ahmed, "Bâtîniye", *İA*, c.II.

Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.

- *Tasavvufun Ana İlkeleri, Sülemî'nin Risâleleri*, AÜİF Yay., Ankara 1981.

Avcı, Seyit, *Sûfîlerin Hadîs Anlayışı / Bursevi Örneği*, Ensar Yay., 2004.

Aydın, Ayhan, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, Alfa Yay., İstanbul 2001.

Aydın, Ferit, *Tarîkatta Râbîta ve Nakşibendîlik*, İstanbul Vakfı Yay., İstanbul 2000.

Aydın, Hüseyin, *Muhâsibî'nin Tasavvufî Felsefesi*, Pars Matbaacılık, Ankara 1976.

Aydın, Ömer, *Türk Kelâmcıları*, İstanbul 2001.

Aynî, Mehmet Ali, "Nefs Kelimesinin Manaları", *DFİFM*, c.XIV, İstanbul 1930, ss.46-52.

- *Tasavvuf Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Yananlı, yay. Kitabevi, İstanbul 1992.

Ayten, Ali, "Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma", *MÜİF Dergisi*, 2005/2, sy. XXIX, ss.185-204.

Ayverdi, İlhan- Topaloğlu, Ahmet, *Türkçe Sözlük, Kubbealtı Lügatı*, Kubbealtı Yay., İstanbul 2007.

Azamat, Nihat, "Abdürrahîm-i Rûmî", *DİA*, İstanbul 1988, c. I.

Azîz Neseî, *Zübdetü'l-Hakâik (Hakîkatin Özü)*, ter. Seyyid H. Hüseyinzâde, sad. Vahdet Mahir, yay. Kitsan, İstanbul 2000.

Bacanlı, Hasan, *Gelişim ve Öğrenme*, Nobel Yay., Ankara 2004.

Baç, Murat- Güneş, İtir, "Sükût ve Kelam: Geçmişin ve Geleceğin Sessizlikleri İçin Görüngübilimsel Önsöylemler", *Felsefe Tartışmaları, Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı*, haz. Doğan Özlem-Hayrettin Ökçesiz-Şükrü Arın, Everest Yay., İstanbul 2002.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Mısır trz.

- *el-Fark beyne'l-Fırak*, ter. Ethem Ruhi Fıglalı, Kalem Yay., İstanbul 1979.

Bağdatlı İsmail Paşa, “*Hediyyetü’l-Ârifîn Esmâi’l-Müellifin ve Âsâri’l-Musannifin*”, MEB Yay., İstanbul 1955, c.II.

Bahadır, Abdülkerim, “Modernitenin Yıkıcı Etkisi Karşısında Savunmasız İnsan”, *SÜİFD* 2002.

Baldırzâde Mehmed, *Vefeyâtnâme*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Kol., kyt. no: 1381.

Barthold, Wilhelm, *Uluğ Beg ve Zamanı*, ter. İsmail Aka, TTK Yay., Ankara 1997.

- *An Historical Geography of Iran*, trans. Svat Soucek, ed. C.E. Bosworth, Princeton University Press, Princeton 1984.
- *Four Studies on Central Asia*, trans. V. and T. Minorsky, Leiden E. J. Brill 1963.
- *İslâm Medeniyeti Tarihi*, açıklama ve düzeltme: M. Fuad Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 5. Baskı, Ankara trz.

Bebek, Adil, “Hayâlî” *DİA*, c. XVII.

Bedüzzaman, Said Nûrsî, *Lem’alar*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 1998.

Bennigsen, Alexandre - Lemerrier, Chantal, *Sûfî ve Komiser, Rusya’da İslam Tarikatları*, ter. Osman Türer, Akçağ Yay., Ankara 1988.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn, *Kitâbu’z-Zühdi’l-Kebîr*, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiyye, thk. Şeyh Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1996, 3. baskı, c. II.

- *el-Kırâatu Halfe’l-İmam*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1405, 1. baskı, c. I.

Bilgin, İ. Ethem, “Afrika’da İslam’ın Yayılmasında Tasavvufun Rolü”, *İlim ve Sanat Dergisi*, Mayıs/Haziran 1986, sy. VII.

Bilgiz, Musa, “Kişiliğin Oluşumunda Fıtrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi (İsra, 17/84. Ayeti Ekseninde)”, *Atatürk Üni. İla. Fak. Dergisi*, Erzurum 2006, sy. XXV, ss.129-148.

Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Akımı Olarak Melâmetilik*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *DİA*, c.II.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, Leiden E.J. Brill 1949, c.II.

Brown, Porter John, *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, Oxford, London 1927, Appendix II, ss. 452-453.

Buehler, Arthur F., “The Naqshbandiyye in Timurid India: The Central Asian Legacy”, *Journal of Islamic Studies*, July 1996, c. VII, no: 2.

- *Sûfî Heirs of the Prophet*, University of South Carolina Press, USA 1998.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu’l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, c.I-VIII.

- *Edebü'l-Müfred*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, thk. M. Fuad Abdülbaki, Beyrut 1989, 3. baskı, c. I.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, c.I.

Bursalı İsmail Belig, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân*, yay. Abdülkerim Abdulkadiroğlu, Ankara trz.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Temâmu'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl*, Koyunoğlu Kol., kyt. no: 15013.

- *Tuhfe-i Vesîmiyye*, İstanbul trz.
- *Kitâbu'n-Netîce*, haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş, İstanbul, 1997, c.I.
- *Rûhu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, İstanbul 1389, c. II.

Canan, İbrahim, *Hadîs Ansiklopedisi (Kütüb-i Sitte)*, Akçağ Yay. (Zaman Gazetesi), İstanbul 1993, c. XVII.

- Carl F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, (Princeton: Princeton Univ. Press, 1981.

Carrel, Alexis, *Dua*, ter. M. Alper Yücetürk, Yağmur Yay., Ankara 1967.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul 2005.

- *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1989.
- “Hallâc-ı Mansûr”, *AÜİFD*, Ankara 1988, c.XXX, ss.329-350.

Cerrahoğlu, İsmail, “Garânîk”, *DİA*, c.XIII.

Cevdet, Naci Hüseyin, *el-Ma'rifetü's-Sûfiyye, Dirâsetün Felsefiyetün fî Müşkilati'l-Ma'rife*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992.

el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Tâcü'l-Lügati ve Sıhâhi'l-Arabiyyeti*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır trz., c.II.

- *es-Sıhâh fî'l-Lügati ve'l-Ulûm*, Beyrut 1974, c.I.

Chittick, William, *Tasavvuf*, ter. Turan koç, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

el-Cîlî, Abdülkerim b. İbrahim, *İnsân-ı Kâmil*, ter. Abdurrahman Ayyıldız, Ulu Çınar Yay., İstanbul 1972.

Cüceloğlu, Doğan, *İyi Düşün Doğru Karar Ver*, Sistem Yay., 5. Baskı, İstanbul 1994.

el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *el-Kâmilu fî Duafâi'r-Ricâl*, thk. Yahya Muhtar Gazavî, yay. Dâru'l-Fikr, Beyrut 1409/1988, 3.baskı, c. II.

- *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. Abdulmun'im Hafnî, Kahire trz.
- *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1321, c.III.

Çağatay, Neşet- Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Üni. Basımevi, Ankara 1976.

Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük*, Ötüken Neş., İstanbul 2007, c.II.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Ma’rifetin İfadesi Sorunu”, *AÜSBE*, Ankara 2005.

Çamdibi, Hasan Mahmud, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî*, Han Neşriyat, İstanbul 1983.

Çavuşoğlu, Ali, “Yusuf Hakikî’nin Tasavvuf Risâlesi”, *EÜSBE Dergisi*, 2002, sy. XIII, ss. 125-149.

Çelik, Adem, “Dini Değerler Bağlamında Kişilik Gelişimi”, *AÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2004.

Çelik, İsa, “Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı”, *Tasavvuf*, Haziran 2004, sy. XII.

Çetin, Osman, *DİA*, c.XVIII.

Çoruh, Şinasi, *Emir Sultan*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul trz.

Çuhadar, Mustafa, “Fesahat”, *DİA*, c.XII.

Daftary, Farhad, *The Isma’ilis: Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

Damar, Abdullah, “Abdullah Herevî ve Menâzilü’s-Sâirîn”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. XVIII, Ocak-Haziran 2007, ss.321-334.

Dârimî, Ebû Ahmed, *Sünenü’l-Dârimî*, thk. Fevvaz Ahmed Zemreli, Halid es-Seb’ el-Alemî, Beyrut 1987.

Daryal, Murat Ali, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, MÜİF Yay., İstanbul 1999.

Demirci, Mehmet, “Hâl”, *DİA*, c. XV.

- “Hakikat-ı Muhammediyye”, *DİA*, c.XV.

Demirel, Harun Reşid, “Şihâbuddin es-Sivâsî’nin Hayatı, Eserleri ve Hadis Usûküne Dair Riyâdu’l-Ezhâr fî Cilâi’l-Ebsâr İsimli Eseri”, *CÜİFD*, c. IX/2.

Derin, Süleyman, “Annemarie Schimmel’in Tasavvufun Kökenlerine Dair Görüşleri”, *Tasavvuf*, Ankara 2003, sayı: 11.

el-Destbayâdî, Ebu’l-Feyz Muhammed, *İcâze*, St. Petesburg, Institut vostokovedeniia, B 2158.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi Yay., Ankara-1999.

Deweese, Devin, “The Mashâ’ikh-ı Turk and Khojagan”, *Journal of Islamic Studies*, July 1996, c. VII, no: 2.

- Deylemî, Muhammed b. el-Hasan, *Beyânu Mezhebi'l-Bâtîniyye ve Butlânüh*, (Kavâidu Akâidi Âli Muhammed kitabından ayrı basım), nşr. R. Strothmann, İstanbul 1938.
- De Boer, J. T., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, ter. Yaşar Kutluay, Anka Yay., İstanbul 2004.
- Dihlevî, Şah Velîyullah, *Hüccetu'l-Bâliğa*, ter. Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1994, c.I.
- Dökmen, Üstün, *Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak Gelişmek Uzlaşmak*, Sistem Yay., İstanbul 2000.
- Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle İslam Hukuku*, yay. Mistaş Matbaası, Konya 1977.
- Düzen, İbrahim, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinât ve İnsan*, Şanlıurfa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Geliştirme Vakfı Yay., (Doktora Tezi), Ankara 1991.
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, c.I-V; Matbaatü's-Saâde, Mısır 1369/1950, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, c.IV.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Beyrut 1987.
- Ebu'l-Feyz Muhammed el-Destbayâdî, *İcâze*, St. Petesburg, Institut vostokovedeniia, B 2158, vr. 115b.
- Ebu'l-Bekâ Hâce Cânî b. Hâce Bahâeddin b. Mahdûm-i A'zam, *Câmi'u'l-Makâmât*, Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt Kol., kyt no: 9339.
- Ekin, Yunus, "İhlâs Kavramının Semantik Analizi" *Tasavvuf*, Temmuz-Aralık 2002, sy. IX.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Silseletü'l-Ehâdîsi'd-Daîfe ve'l-Mevzûa ve Eserûha's-Seyyiu fi'l-Ummeh*, Riyad 1988, c. I.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. Komisyon, Feza Yay., İstanbul trz., c.VI.
- Emir Hüseyin Enisî, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, yay. Ali İhsan Yurd- Mustafa S. Kaçalın, İstanbul 1994.
- Emir Seyyid Abdullah, *Mezârât-ı Herât*, yay., Fikri Selçukî, Kâbil 1344.
- Enver Fuâd Ebû Hazâm, *Mu'cemu'l-Mustalâhâtî's-Sûfiyye*, thk. George Mutri Abdülmesih, Beyrut 1993.
- Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, MÜİF Yay., İstanbul 1994.
- Erbili, Esad, *Mektûbât*, İstanbul 1983.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Ma'rifetnâme*, Matbaatü'l-Kübrâ, Kahire 1255/1854; sad. Turgut Ulusoy, İbrahim Hakkı Camii Yaşatma Derneği Yay., Hasankale/Erzurum trz.

Esfezârî, Muinüddin Muhammed Zemçî, *Ravzatu'l-Cennât fi Evsâf-i Medîneti'l-Herât*, thk. İmam Seyyid Muhammed Kazım, yay. Danişgâh-ı Tahran, Tahran 1338-39, c.II.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâmâtü'l-İslâmiyyin ve'Htilâfü'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.

Eşrefoğlu Rûmî, Şeyh Abdullah, b. Eşref b. Muhammed el-Mısırî el-İznîkî, *Müzekki'n-Nüfûs*, yay. İbrahim Efendi Matbaası, 1291.

Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, c. II.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ankara 1995.

Fîruzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, yay. Matbaa-i Saadet, Mısır 1332/1913, c. I-IV.

Fromm, Erich, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan, yay. Arıtan Yayınevi, İstanbul 1997.

Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1402/1982, c. I-IV.

- *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, el-Matbaaü'l-A'lâmiyye, Kâhire 1303.
- *Mukâşefetü'l-Kulûb*, Matbaatü'l-Kübrâ'l-Mîriyye, Mısır 1300.
- *Mîzânü'l-Ahlâk (Ahlâk Ölçüleri)*, ter. H. Ahmed Arslanyürkoğlu, yay. Sağlam Kitabevi, İstanbul trz.
- *Minhâcü'l-Âbidîn*, ter. En-Nihani İlyas b. Abdillâh, Tercümân-ı Ahvâl Matbaası, İstanbul 1280.
- *Kimyâu's-Saâdet*, Kürdistânü'l-İlmiyye Matbaası, yay. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî, (Mecmûâtü'r-Resâil içinde) Mısır 1328; ter. A. Fârûk Meyân, Bedir Yay., İstanbul 1969.
- *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1964; ter. Avni İlhan, TDV Vakfı Yay., Ankara 1993.

Gazzî, Necmeddin, *el-Kevâkibü's-Sâire bi A'yâni'l-Mieti'l-Âşire*, yay. Cebrâil Süleyman Cebbûr, Beyrut 1979, c.I.

Gencosman, M. Nuri, "Takdim Yazısı", *Baharistan*, MEB, İstanbul 1990.

Geylânî, Abdülkâdir, *Füyûzât-ı Rabbâniyye*, ter. Celal Yıldırım, Beyda Yayınevi, İstanbul 1995.

- *el-Gunyetü't-Tâlibîn*, Dâru't-Tıbaati'l-Âmire, Bulak 1288.
- *Fütûhu'l-Gayb*, 1281, basım yeri yok.

Göztepe, Yüksel, "Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar", *AÜSBE*, Ankara 2006, Doktora Tezi.

Gross, Jo-Ann- Urunbaev, Asom, *The Letters of Khwaja ‘Ubayd Allah Ahrar and his Associates*, Brill Academic Publisher, September 2002.

Grousset, René, *Bozkır İmparatorluğu (Attila, Cengizhan, Timur)*, çev. M. Reşat Uzmen, Ötüken Yay., İstanbul 1980.

Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, yay. İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1984.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaeddin, *Camîu’l-Usûl*, Mısır 1328; ter. R. Serin, Pamuk Yay., İstanbul trz.

Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000.

Gündüz, İrfan, “Tasavvufî Bir Kavram Olarak Rabîta” *Tasavvuf*, Temmuz- Aralık 2007, sy. XIX, s. 24.

Gürol, Ender, *Carl Gustave Jung*, Cem Yay., İstanbul 1977.

Gürses, İbrahim, “Jugn’cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufî Öykülerin Değerlendirilmesi: Sîmurg Örneği”, *UÜİFD*, c.XVI, sy. I, 2007, s.88.

- *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din*, Arasta Yay., Bursa 2001.

Gürün, Kamuran, *Türkler ve Türk Devletleri Tarihi*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1984.

Hâfız Ebru, *Zubdetü’t-Tevârih-i Baysungurî*, Süleymaniye Ktp., Fatih Koleksiyonu, kyt. no. 4370/1.

Hâfî, Zeynüddîn Ebu Bekir b. Muhammed, *Menhecü’r-Reşâd*, Süleymaniye Ktb., Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, kyt. no: 002829.

- *el-Vasâyâ’l-Kudsiyye li’t-Tâlibîne’s-Sâlikîn*, Süleymaniye Ktp., Tahir Ağa Kol., kyt no. 99328; Ayasofya Kol., kyt. no: 37/3-2155; Carullah Efendi Kol., kyt. no. 2054; Fatih Kol., kyt. no: 2891; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdayi Efendi Kol., kyt.no. 3496 (eski kyt.no.329); Köprülü Mehmet Asım Bey Kol., kyt. no: 197.
- *Evrâd*, Topkapı Sarayı Ktp., kyt. no: 9487.
- *Mühimmâtü’l-Vâsılîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Kol., kyt no: 1391.
- *Risâle fi’l-Vasâyâ*, İstanbul Beyazıt Devlet Ktp., kyt no: 4911 (eski kyt no: 4462).
- *Silsiletü’t-Tarîk ve Lübsü’l-Hırka ve’l-Musâfaha*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, kyt. no: 243.
- *Hâşiye fi’t-Tasavvuf*, Manisa İl Halk Ktp., kyt. no: 45 Hk 1156.
- *Men Kane Aliyye’l-Himme fi Sülûki Tarîki’l-Mukarrebûn*, İstanbul Beyazıt Devlet Ktp., kyt. no: 4911; Süleymaniye Ktp., Musalla Medresesi Kol., kyt. no: 152/5.
- *Şerhu Menâzili’s-Sâirîn*, Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Cami Koleksiyonu, arşiv no: 16 Or 641.

Hakîm, Suâd, *el-Mu'cemu's-Sûfî: el-Hikme fî Hudûdi'l-Kelime*, nşr. Dâru Nedre, Beyrut 1981.

Haksever, Ahmet Cahid, *XV. Yüzyıl Bir Türk Sufisi Yakub-ı Çerhî*, Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2007.

Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî- İbrahim Sâmirî, Beyrut 1988.

Hammer, Baron Joseph, *Osmanlı Devleti Tarihi*, ter. Mehmet Ata Bey, İstanbul 1983, c. II.

- *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, ter. Zuhuri Danışman, yay., Zuhuri Danışman Yayınevi, İstanbul 1972, c.II.

Harirîzâde, M. Kemaleddin, *Tibyânu Vesâili'l-Hakâik fî Beyâni Selâsili't-Tarâik*, Süleymaniye Ktp., Fatih Kol., kyt. no: 431, c.II.

el-Hasenî, Abdülhay b. Fahreddin, *Nüzhethü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi'i ve'n-Nevâzır*, (yay. Dairetü'l-Meârifi'l-Osmaniyye), Haydarâbad 1371-74/1951-54, c.III- IV.

Hatib, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdadî, *Tarih-i Bağdad*, Beyrut trz., c.VI.

Hayta, Akif, “İbadetler ve Ruh Sağlığı”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, Edt. Hayati Hökelekli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

Hellmut Ritter, *The Ocean of the Soul*, translated: John O’Kane, Brill 2003.

Heysemî, Ali b. Ebû Bekir, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trz., c. X.

Hikmet, Ali Asgar, *Câmî, Hayatı ve Eserleri*, çev. Mehmed Nuri Gencosman, Ankara 1963.

Hoca Sadeddin Ahmed Münib Efendi, *Tâcu't-Tevârih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992, c.V.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 1996.

- *Hayati, Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
- “Tevazu (Alçak Gönüllülük)”, *DEM Dergi*, yıl: 1, sy: II.

Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, İngilizceden Arapçaya ter. İsmail Mâzî Ebu'l-Azâim, thk. İbrahim Düsûkî, Kahire 1974.

- *Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1982.

Hughes, Thomas Hywel, “Psikoloji ve Dini Hayat”, ter. A. Vahit İmamoğlu, Ömer Gültekin, *SÜİFD*, 2004, sy. X.

Hulvî, Mahmud Cemâleddin, *Lemezâtı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*, yay. Mehmed Serhan Tayşî, İstanbul 1993.

Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, kyt. no: 2306, c.I

- *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, yay., Seha Neşriyat, İstanbul 1391, c.I.

Hvandmir, Gıyaseddin, *Târîh-i Habîbi's-Siyer*, ed. Celaleddin Humayî, Tahran 1333/1954-55, c. IV.

Irâkî, Ebu'l-Fazl Abdurrahim b. el-Huseyn, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr fi' Tahrîci mâfi'l-İhyâi mine'l-Ahbâr*, Beyrut- 1992, c. I- IV.

- *Tenzîhu's-Şerîa*, 2. baskı, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1401, c. I.

Izutsu, Toshihiko, *İbn-i Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar*, ter. Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 1998.

İbn Arabşah, *Acâ'ibü'l-Makdûr fi Nevâ'ibi Teymur*, yay. Ahmet Fayız el-Hımsî, Beyrut 1986.

- *Acâ'ibü'l-Makdûr fi Nevâ'ibi Teymur*, Kahire 1285.

İbn Arrâk, Ebu'l-Hasen el-Kinânî, *Tenzîhu's-Şerîati't-Merfûa ani'l-Ahbâri's-Şenîati'l-Mevzûa*, c. I-II, Beyrut 1981, c. I.

İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnâmesi*, Bakırcı Paşa Muhammed Efendizâde Süleyman Efendi'nin Matbaasında Basılmış, 1291.

İbn Hacer, el-Hâfız el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-Gumr bi-Enbâ'ü'l-'Umr*, yay. Hasan Habeşî, Kahire 1998, c. I.

- *Hedyü's-Sârî Mukaddimet Fethi'l-Bârî*, Mısır 1347, c. XIII.

İbn-i Haldun, *Mukaddime*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut trz.

İbn Hibban, Ebû Hâtım el-Bustî, *el-İhsân fi Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân*, thk. Şuayb el-Arnâvut, 2. baskı, Müessesetür'r-Risâle, Beyrut trz., c. V.

İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Abdülaziz b. İbrahim eş-Şehvân, Riyad 1993, c. II.

İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâiu'z-Zuhûr fi Vekâi'i-Dühûr*, yay. Muhammed Mustafa, Kâhire 1984, c.III.

İbn Kâdı Şuhbe, *Târîhu İbn Kâdı İbn Kâdı Şuhbe*, yay. Adnan Derviş, Dimaşk 1997, c. IV.

İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, Beyrut 1997, c.II.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, c.I-II.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1990.

İbn Meserre, *el-Müntekâ (Muttakilerin Yolu)*, çev. M. Necmettin Bardakçı, İnsan Yay., İstanbul 1999.

İbn Teymiyye, *el-İstikâmet*, thk. M. Reşad Sâlim, Medine 1403, c. II.

İbnü'l- Arabî, Muhyiddin, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire 1988, c. XIII; Mısır 1329, c. II.

- *Ma'rifet ve Hikmet*, ter. Mahmut Kanık, Yay. İz Yayıncılık, İstanbul 1995
- *Tuhfetü's-Sefere*, ter. A. Akçiçek, Rahmet Yay., İstanbul 1971.
- *Füsûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-A'lâ Afîfî, Beyrut 1980.
- *İlahî Aşk*, ter. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 2006.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, Cemâlüddîn, *Kitâbu'l-Mevzûat*, Medine 1966, c. I-III.

- *Hasan Basrî*, ter. Mustafa Kaya, Erkam Yay., İstanbul 1992.

İbnü'l-Hanbelî Radıyüddin Muhammed Halebî, *Dürrü'l-Habeb fî Târîhi Âyâni Haleb*, thk. Mahmud el-Fâhûrî- Yahyâ Zekerıyye Ubbâde, Dımaşk 1973, c. I (ikinci kısım).

İhsan İlâhî Zahîr, Neşir, *et-Tasavvuf Menşe' ve'l-Mesâdir*, İdaretü Tercümânî's-Sünneti, Lahor- Pakistan 1986.

İlhan, Avni, "Bâtıniyye", *DİA*, c.V.

İmam Rabbânî, *Mektûbât*, ter. Müstakimzâde Süleyman Sadedddin, Matbaa-i Litografya, İstanbul 1277.

İsfizârî, Muînüddîn Muhammed Zemcî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Evsâfi Medîneti Herat*, nşr. M. İshak, Kalkûta 1380, c.I.

İz, Mahir, *Tasavvuf*, İstanbul 1997.

İzmirli İsmail Hakkı, *Siyer-i Celile-yi Nebeviye*, İstanbul 1332.

Jordham, Frieda, *Jung Psikolojisi*, ter. Cengiz Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Joshua Loth Liebman, *Kalb Huzuru*, ter. Sofi Hûri, İstanbul 1962.

Jung, Carl, Gustave, *Din ve Psikoloji*, ter. Cengiz Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1997.

el-Kâdirî, Muhammed b. Tayyib, *Neşru'l-Mesânî li Ehli'l-Karni'l-Hâdî Aşer ve's-Sânî*, yay., Muhammed Haccî- Ahmed Tevfîk, Rabat 1986, c. III.

Kâhtalı, Ramazan Fevzî, "Muzaffer Ozak'ın Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Tesirleri", *AÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1997.

Kam, Ferid- Aynî, M. Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan Yay., İstanbul 1992.

Kara, Kerim, *Karabaş Velî Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Kara, Mustafa, “Havf”, *DİA*, c.XVI.

- "Daranî", *DİA*, c. VIII.
- “Abdüllatif Kudsî” *DİA*, c.I.

Karaçoşkun, Mustafa Doğan, “İbnü’l-Arabî’de İnsan Psikolojisine Yaklaşımlar ve Kişilik Çözümlemeleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, c.VII, sy. II.

- “Kur’ân Bağlamında Olumsuz Davranışlara Psikolojik Yaklaşımlar”, *CÜİFD*, Haziran 2005, c.IX/1, ss. 87-100.

Karaman, Hüseyin, *Ebû Bekir Râzî’nin Ahlak Felsefesi*, İz Yay., İstanbul 2004.

Kartal, Abdullah, “Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?”, *UÜİFD*, 2007, c.XVI, sy.1, ss.99-120.

Kartopu, Saffet, “Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama”, *ÇÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana 2006.

Kasapoğlu, Abdurrahman, “Bir Dinî Tecrübe Olarak Kur’ân’da Huşû”, *Tasavvuf*, 2005, sy. 15, ss.177-190.

Kasımî, Muhammed Cemalüddin, *Mehâsinu’t-Te’vil*, Kahire 1957, c.XIV.

Kâşânî, Kemâleddin Abdürezzâk b. Ahmed, *İstılâhâtü’s-Sûfiyye*, Dımaş 1995.

Kaşgarlı Mahmud, *Divan-ı Lügati’t-Türk*, ter. Besim Atalay, Ankara 1985, c. I-IV.

Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn an Esâmî’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, Meârif Matbaası, İstanbul 1941-1943, c. I-II.

el-Kavukçî, Muhammed b. Halil, *el-Lü’lü’ül-Mevzû fî mâ Asle lehû ev biaslihî Mevzû’*, Daru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, Beyrut 1994.

Kazvînî, Muhammed b. Hüseyin, *Name-i Emir Timur Gürgân, Bist Makale-i Kazvanî*, Tahran 1332.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu’cemü’l-Müellifin*, Mektebetü’l-Mesnâ, Beyrut trz., c.XI.

Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshak Buharî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, yay. Matbaa-i Saâdet, Mısır 1352-1933.

Kepecioğlu, Kamil, *Bursa Kütüğü*, BEEK, Genel Kitaplık, kyt. no: 4519-22, c.I.

Keskiner, Osman, “İbn Kutluboğa el-Hanefî ve Kitâbu Takribi’l-Garib Adlı Eseri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, 2002, sy: 4.

Kılıç, Erol, “Bir Mekanın Şerefi, Orada Bulunan İnsana Göredir”, *İnanç Turizmi Günleri*, Türsab Yay., İstanbul 2002, ss. 96-97.

Kimter, Nurten, “Dini İnanç, İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine”, *Gençlik , Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.

Kissling, Hans Joachim, “Einiges über den Zejnîje Orden im Osmanischen Reiche”, *Der Islam*, c.XXXIX, 1964, ss.143-179.

Kiyânî, Muhsin, *Tarih-i Hankâh-i der İran*, Kitabhâne-i Tahuri, Tahran 1990.

Koca, Ferhat “İbnü’l-Hümâm”, *DİA*, c.XXI.

Koçyiğit, Talat, *Hadîşçiler İle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay., Ankara 1989.

Komisyon (Ömer Çelik, Mustafa Öztürk, Murat Kaya), *Üsve-i Hasene*, Erkam Yay., İstanbul 1424/2003.

Komisyon (İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan ez-Zeyyâd, Hâmid Abdulkâdir, Muhammed Ali en-Neccâr), *el-Mu’cemu’l-Vasît*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, c. I-II.

Komisyon, *Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu (TÜYATOK)*, Milli Ktp. Basımevi, Ankara 1996, c. I, III, IV, V.

Kondo Nobuaki, *Persian Documents: Social History of Iran and Turan in the Fifteenth – Nineteenth Centuries*, Published 2003 Routledge.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I-IV, (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İstanbul 1987.

Konukçu, Enver, “Bâbürnâme”, *DİA*, İstanbul 1991, c.IV.

Köknel, Özcan, *Günlük Hayatta Rûh Sağlığı*, Alfa Yay., İstanbul 1999.

Köle, Bekir, *Zeynüddîn Hâfî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Anlayışı ve el-Vasâyâ’l-Kudsiyye” Adlı Eserinin Tahkiki*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001.

Köprülü, Fuad, “Ahmed Yesevî”, *İA*, İstanbul 1978, c.I.

Kuşçuoğlu, H. Galip Hasan, *Tasavvuf ve Zikrullah*, Kuşçuoğlu Kültür ve Eğitim Vakfı Yay., İstanbul 1999.

Kudsî, Abdüllatif, *el-Vesîle li’l-Galat Müzîlet*, BEEK, Genel Kol., kyt. no: 1479/2.

- *Hâdî’l-Kulûb, il’l-Likâi’l-Mahbûb*, BEEK, Orhan Kol., kyt. no: 651/2.
- *Keşfü’l-İ’tikâd*, BEEK, Genel Kol., 1479/5.

Kufralı, Kasım, *Nakşebendîliğin Kuruluş ve Yayılışı*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, (Doktora Tezi, T337), İstanbul 1949.

Kuşâşî, Safiyüddin Ahmed, *es-Simtu’l-Mecîd fî Selâsili Ehli’l-Bey’ati ve İl bâsi’l-Hırkati ve’t-Tasavvufi ve Sülûki Ehli’t-Tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Kol., kyt. no: 1197.

Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâle*, yay. Matbaatü Âmireti’ş-Şerefiyye, Mısır 1318.

- *Mensûru'l-Hitâb fî Meşhûri'l-Ebvâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Kol., kyt. no: 4128.

Kutub, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, ter. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1987.

Küçük, Osman Nuri, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı”, *Tasavvuf*, Temmuz-Aralık 2002, sy. 9.

- “Mevlânâ’da Benliğin Dönüşümü: Sülûk”, *AÜSBE*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2007.

Küçük, Raşid, *DİA*, “Abâdile”, c.I.

Lamiî, Mahmud Çelebi, *Nefahâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, Marifet Yay., İstanbul 1980.

Lawson, Todd, “Reason and Inspiration in Islam”, *The Institute of Ismaili Studies*, I.B. Publishers, London 2005.

Le Bon, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, ter. Selâhattin Demirkıran, Yağmur Yay., İstanbul 1979.

Levend, Agâh Sırrı, *Ali Şir Nevâî*, Ankara 1965, c.I.

Lewis, Bernard, “Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam” *Studia Islamica* 1, 1953.

Lewisohn, Leonard, “A Critical Edition of the Diwan of Maghribî,” Ph. D. dissertation, *School of Oriental and African Studies*, University of London, 1988.

Louis, Massignon, “Nûr-ı Muhammedî” *İA*, c.IX.

Macit, Nadim, *Şirk ve Müşrik Toplum*, Damla Yay., Konya 1992.

Mahmud Fâzıl Yezdî Mutlak, “Vâkıfnâme-i Zeynüddîn Ebû Bekir Hâfî”, *Mişkât*, XXII, 1989.

Manz, Beatrice Forbes, *Power Politics and Religion in Timurid Iran*, Contributor: David Morgan, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Marçais, Georges, “Ribât”, *İA*, Ankara 1978, c. IX.

Margoliouth, D. S. - Furat, A. S, “Zeynüddîn Hâfî”, *İA*, MEB Yay., İstanbul 1986, c.XIII.

Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâikü’ş-Şekâik*, *Şekâik-i Nu’mâniyye ve Zeyilleri*, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989.

Mehmed b. Sa’dî, *Bursa Vefeyâtı*, (yay. Kadir Atlansoy, “Edebiyat Tarihi Kaynağı Olarak Bursa Vefeyât-nâmeleri I” adlı makalenin içinde, *Osmanlı Araştırmaları*, 1998, c. XVIII.

Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz. Nuri Akbayan, sad. Seyit Ali Akbayan, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul- 1996, c.I.

Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî (Bursa Dergâhları)*, haz. Mustafa Kara- Kadir Atlansoy, Uludağ Yay., Bursa 1997.

Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333.

Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtu'l-Kulûb*, yay. Envârü'l-Muhammediyye Matbaası, Kahire 1405/1985, c.I-II.

Merter, Mustafa, *Dokuz Yüz Katlı İnsan, Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi (Transpersonal Psikoloji)*, Kaknüs Yay., İstanbul 2007.

Mevdûdî, Ebu'l-Al'â, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, ter. Komisyon, İnsan Yay., İstanbul 1996, c.I.

Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrar (Havârik-ı Âdât-ı Ahrâr)*, Beyazıt Devlet Ktp. Beyazıt Kol., kyt. no.: 3624.

Mir Abdülevvel, *Mesmû'ât*, İhlas Vakfı Yay., İstanbul 1996.

Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, ter. Osman Keskiöğlu, yay. Can Kitabevi, Konya 1981.

Muhammed Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-Nübelâ bi Târîhi Halebi's-Şehbâ*, Haleb 1923-1925, c.V.

Muhammed Kâdî-i Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn ve Tezkiretü's-Sıddîkîn*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Kol., kyt. no: 2830.

Muhammed, Kadir Recep- Karadaş Cağfer, "Ebû'l-Muîn en-Neseffî'ye Göre Allah ve Mekân", *UÜİFD*, c. XVII, sy. 1, 2008.

Muhammed Nûrî Şemsüddîn, *Miftâhu'l-Kulûb*, Esad Efendi Matbaası, İstanbul 1301.

Muhammed Şucâî, *Makâlât*, ter. Ali Eren, İnsan Yay., İstanbul 2004.

Muhâsibî, Ebu Abdullah el-Hâris b.Esed, *er-Riâye li Hukûkillah*, thk. Abdurrahman Abdulhamid Berr, yay. Dâru'l-Yakîn, Mısır 1999.

el-Muhibbî, M. Emin, *Hulâsatü'l-Eser fî Âyâni'l-Karni'l-Hâdî Aşer*, yay., Dâru Sâdır, Beyrut trz., c.I.

Muînüddîn Natanzî, *Müntehâbü't-Tevârihi Natanzî*, yay. Jean Aubin, Tahran 1335.

Mutçalı, Serdar, *el-Mu'cemu'l-Arabiyyu'l-Hadîs*, Dağarcık Yay., trz.

Münâvî, Muhammed Abdurrauf, *Feyzü'l-Kadir*, Beyrut 1972, c. II, IV.

- *Feyzü'l-Kadir*, el-Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübrâ, 1. baskı, Mısır 1356, c. IV.

Münzirî, Abdülazîm, *et-Tergîb ve't-Terhîb*, Beyrut 1986, c.I.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, c.I-III.

Nablûsî, Abdülganî, *Tahrîku'l-Iklîd fî Fethi Bâbi't-Tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Kol., kyt. no: 2324.

Nazmîzâde Efendi, *Târîh-i Timurlenk*, yay. Cerîdehâne, 1277.

en-Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil, *Câmiu Kerâmâtî'l-Evliyâ*, yay., İbrahim Atve Ivaz, Beyrut 1989, c.I.

Necati, M. O., *Kur'ân ve Psikoloji*, ter. H. Aydın, Fecr Yay., Ankara 1998.

Necmüddin-i Kübrâ, *Usûlü Aşere Risâle ile'l-Hâim Fevâihu'l-Cemâl, (Tasavvufî Hayat)*, ter.. Mustafa Kara, İstanbul 1980.

Nefîsî, Said, *Târîh-i Nazm u Nesir der Îrân ve der Zebân-ı Fârisî*, Tahran 1363, c.I.

Nesâî, Ebû Abdîrrahman, *Sünen-i Nesâî*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, c. I-VIII.

Nesefî, Aziz b. Muhammed, *Keşfü'l-Hakâik*, nşr. Ahmed Damgânî, Tahran 1344/1965.

Nevâî, Ali Şîr, *Mahbûbu'l-Kulûb*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1279.

- *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, haz. Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1979.

Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Darul-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trz., c. XI.

Nicholson, Reynold A., "Sülûk" *İA*, c.XI.

Nişancı Mehmed Efendi, *Nişancı Tarihi*, İstanbul 1290.

Nizamüddin Sâmî, *Zafernâme*, ter. Necati Lugal, yay. Jean Aubin, TTK Basımevi, Ankara 1949.

Norris, H. T., "The Mir'ât al-Tâlibîn", By Zain al-Dîn al-Khawâfî of Khurasân and Herat", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (JSTOR)*, University of London 1990, c. LIII, no: 1, ss. 57-63.

- "Mir'âtü't-Tâlibîn", ter. Âzer Midhat, *Mecelle-i Tahkîkât-ı Târîhî: İlmi ve Araştırma Dergisi*, yay. Müessese-i Mutâlaât ve Tahkîkât-ı Ferehnegî, Tahran 1369, sy. 4-5 Bahar- Yaz, ss. 81-99.

Nur, Rıza, *Türk Tarihi*, Kutluğ Yay., İstanbul 1972, c.II.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, TTK, Ankara 2005.

- "Hızırnâme", *DİA*, c.XVII.

Oğuz, Muhammed İhsan, *İslâm Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd*, Oğuz Yay., İstanbul 1995.

- *Arifler Silsilesi*, Oğuz Yay., İstanbul 1997, c.II.

O'kane, Atum, “*Manevî Rehberlik Sanatı*”, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, ed. Spielgeman, İnayet Han, Fernandez, İnsan Yay., İstanbul 1994.

Okumuş, Ejder, “Gösterişçi Dindarlık”, *SBArD*, Eylül 2006, sy. 8.

Okumuş, Namık Kemal, “Kur’ân’a Göre Şirk”, *AÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Ankara 1993.

Onat, Hasan, “İbâhiyye”, *DİA*, c.XIX.

Öngören, Reşat, *Tarihte Bir Aydın Tarîkatı Zeynîler*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Özçelik, Sadettin, “Ali Şir Nevâyî Mecâlisü’n-Nefâyis”, *GÜSBE*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1986.

Özdoğan, Öznur, *Mutluluğu Seçiyorum*, Lotus Yay., Ankara 2006.

- *İsimsiz Hayatlar, Manevî ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş*, Özden Öze Yay., Ankara 2007.
- “Ruhsal Yaklaşım ve İnsan, Türkiye’de Bir Uygulama Örneği”, *Tasavvuf*, sy. 15, Temmuz- Aralık 2005.

Özelsel, Michaela Mihriban, “Hz. Mevlânâ’nın Güncelliği”, *Türk Yurdu*, ter. Yılmaz Koç, Mevlânâ Özel Sayısı, Temmuz 1964.

Özgüdenli, Osman Gazi, *Turca-Iranica Ortaçağ Türk İran Tarihi Araştırmaları*, Kaknüs Yay., İstanbul 2006.

Özköse, Kadir, “Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika’da İslam ve Tasavvuf”, *Tasavvuf*, Eylül- Aralık 2001, sy. 7.

- Özköse, Kadir, *Dervişin Günlüğü*, Ensar Yay., Konya 2008.

Öztuna, Yılmaz, *İslâm Devletleri*, yay. Kültür Bakanlığı, Ankara 1989, c.I.

- *Büyük Türkiye Tarihi*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1997, c.II.

Öztürk, Mustafa, “Kur’ân’ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı”, *Tasavvuf*, Ocak- Haziran 2006, sy. 16.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur’ân ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1993.

- *Din ve Fıtrat*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1992.
- *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri (Kitabu’t-Tavâsin)*, İstanbul 1976,

Pârsâ, Muhammed, *Tuhfetü’s-Sâlikîn*, yay. Ali Ahmed Şâh Herevî, Delhi 1970.

- *Tevhide Giriş*, ter. Hasan Kamil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul 1988.

Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, yay. Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.

Peker, Hüseyin, *Din Sosyolojisi*, yay. Sönmez Matbaa ve Yayınevi, Samsun 1993.

Petrushevsky, Il'ya Pavlovich, *İslam in Iran*, trans. Hubert Evans, Athlone Press, London 1985.

Petry, Carl F., *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 1981.

Pezdevî, İmam Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, ter. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1980.

Popoviç, Alexandre- Veinstein, Gilles, *İslam Dünyasında Tarikatlar*, ter. Osman Türer, yay. Sûf Yayınları, Erzurum 2004.

Rafiqi, Abdul Qaiyum, *Sûfizm in Kashmir from The Fourteenth to The Sixteenth Century*, Bharatiya Publishing House, Varanasi India New Delhi trz.

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât Elfâzi'l-Kur'ân*, ter. Yusuf Türker, Pınar Yay. İstanbul 2007.

Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn, *el-Muhassal (Kelam'a Giriş)*, ter. Hüseyin Atay, yay. Kültür Bakanlığı, Ankara 2002.

- Tefsîr-i Kebîr, *Mefâtihi'l-Gayb*, Akçağ Yay., ter. Komisyon, Ankara 1991, c.X.

Rifâî, Ahmed, *Hâletü Ehli'l-Hakîkati mea'llah (Onların Âlemi)*, ter. Abdulkadir Akçiçek, Bahar Yay., İstanbul 1964.

Robert, A. Emmons, Raymond F. Palautzian, "Din Psikolojisi", ter. Ali Ayten, *MÜİF Dergisi*, 2001/2, sy. 21, ss.105-124.

Roemer, Hans Robert, *Persian auf dem die Neuzeit: Iranische Geschichte von 1350- 1750*, Franz Steiner Verlag, Beirut 1989.

- *Staatsschreiben der Timuridenzeit: Das Saraf-nama des 'Abdallah Marwarid in kritischer Auswertung*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1952.

Roux, Jean-Paul, *Aksak Timur İslâm'ın Kutsal Savaşçısı*, çev. Ali Rıza Yalt, Milliyet Yay., İstanbul 1994.

Sâbir, Muhammed, *Nevâî, Hayretü'l-Ebrâr, İÜSBE*, Doktora Tezi, Türkiyât Enstitüsü., tez no: 567, VII. Makale.

Safâyî, *Manzûme-i Vasâyâ-yı Şeyh Vefâ*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Kol., kyt. no: 2154.

Safer Baba, *İstîlâhât-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye (Tasavvuf Terimleri)*, Heten-Keten Yay., İstanbul 1998.

Sâfi, Ali b. Hüseyin Vâiz el-Kâşîfî, *Reşahâtü Ayni'l-Hayat*, ter. Ahmed Raif Çelebi, İstanbul 1279.

Sakallı, Talat, “İbn Kutluboğa”, *DİA*, c.XX.

Sâmî, Şemseddin, *Kâmusu'l-A'lâm*, yay. Mihran Matbaası, İstanbul 1310-1316, c. IV, VI.

Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd fi'l-Mendei ve'l-Meâd*, İstanbul 1288.

Sayar, Kemal, *Sufî Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2004.

Schimmel, Annemarie, *A. Mystical Dimestions of Islam*, The University of North Carolina Press 1975.

- *Tasavvufun Boyutları*, Adam Yay., 1982.

es-Sehavî, Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav' ul-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut trz, c.I-XII.

- *el-Mekâsıdu Hasene fi Beyâni Kesîrin Ehâdîsi'l-Müştehere ale'l-Elsine*, I.baskı, Daru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1987; Mısır 1375/1407.

Selmâsî, Mehdî, “İbn Kutluboğa” (Farsça Makale), *Dâiretü'l-Meârif-i Bozork-i İslâmî*, Tahran 1370/1950, c. IV.

Semerkindî, Abdurrezzâk, *Matla'ı Sadeyn ve Mecma'ı Bahreyn*, yay. Muhammed Şefî', Lahor 1946-1949.

Semerkindî, Ebu'l-Leys, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, Bedir Yay., İstanbul 1975.

Serin, Rahmi, *İslam Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetîler*, Petek Yay., İstanbul 1984.

Sert, H. Emin, *Kur'ân'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, Bilge Yay., İstanbul 2004.

Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İnsan Yay., İstanbul 2008.

Sıddîkî, Muhammed Âlim, *Lemehât min Nefahâti'l-Kuds*, (yay. Muhammed Nezâr Rânchâ), Lahor 1986.

Simnânî, Alâüddevle, *el-Urve li Ehli'l-Halve ve'l-Celve*, thk. Necîb Mâyil Herevî, Tahran 1362/1983.

Sirhindi, Bedreddin b. İbrahim, *Hazarâtü'l-Kuds*, Özbekistan Fenler Akademisi (Bîrûnî) Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi, kyt. no: 76.

Soysaldı, H. Mehmed, “İslam'da Tevbe”, *Tasavvuf*, Mayıs 2001, sy. 6.

Spuler, Bertold, “The Mongol Period” *The Muslim World-A Historical Survey*, trans. F.R.C. Bagley, Leiden E. J. Brill 1960, Part II.

Subtelny, Maria Eva, Universty of Toronto, Khalidov, Anas B., Institute of Oriental Studies, “The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in The Light of Sunni Revival

Under Shah-Rukh”, (JOAS) *Journal of the American Oriental Society*, St. Petesburg 1995, sy. 115.2.

- “A Timurid Educational and Charitable Foundation: The Ikhlaṣiyya Complex of ‘Ali Shir Nava’i in 15th-Century Herat and its Endowment,” (JOAS) *Journal of the American Oriental Society*, 1991, sy. 111.

Surtî, Muhammed İbrahim. Hafız, *Kur’ân’da Şirk Kavramı*, ter. Ali Zengin, Akabe Yay., İstanbul 1985.

Suyûtî, Ebû Bekir Celâleddîn Abdurrahman, *el-Hâvî li’l-Fetâvâ*, Daru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, trz., c. II.

- *el-Câmiu’s-Sagîr fî’l-Ehâdisi’l-Beşîri’n-Nezîr*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1981, c. I.
- *Tedrîbu’r-Râvî fî şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, thk. M. E. Şibrâvî, Kahire 2004.
- *Husnû’l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve’l-Kâhire*, yay. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhim 1967-1968, c.I.
- *Nazmu’l-Ikân fî A’yânî’l-A’yân*, yay. el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut trz.
- *el-Leâlii’l-Masnûa fî Ehâdisi’l-Mevzûa*, (I-II), Mısır, tsz., c.I.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer, *Avârifu’l-Meârif*, yay. Matbaa-i Vehbiyye el-Behiyye, Mısır 1292, c. I-II.

- *İrşâdü’l-Mürîdîn ve Mecdu’t-Tâlibîn (Müritliğin Temel Öğretileri)*, ter. Mehmet Emin Fidan, Hâcegân Yay., İstanbul 2000.

Sülemî, Muhamed b. Hüseyin el-Ezdî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, Mısır 1969.

es-Sünbülî, Mehmed Sâmî’, *Esmâr-ı Esrâr*, (Meârif Nezâreti’in izniyle Cemâl Efendi Matbaası’nda basılmış), Bâb-ı Âlî 1316/1900.

Şatır, İhsan Yar, *Şi’r-i Farsî der Şahrüh*, Tahran 1334.

Şehristânî, Muhammed Abdülkerim, *el-Milel ve’n-Nihal*, ter. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

Şentürk, Hâbil, *Psikoloji Açısından Hazreti Peygamber’in İbadet Hayatı*, Bahar Yay., İstanbul 1984.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *el-Fevâidu’l-Mecmûa fî’l-Ehâdisi’l-Mevzûa*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, Beyrut 1987.

- *el-Fevâidu’l-Mecmûa fî’l-Ehâdisi’l-Mevzûa*, (Mevzû Hadîsler), ter. M. Emin Akın, Medarik yay, Ankara, 2006.
- *Fethu’l-Kadir el-Cami beyne Fenneyi’r-Rivâyeti ve’d-Dirayeti min İlmi’t-Tefsir*, Beyrut, trz., c.IV.

Şihâbüddin Sivâsî, *Cezzâbü'l-Kulûb*, Bâyezid Devlet Ktp., Velîyüddin Efendi Kol., kyt. no. 3257.

Şimşek, Mehmet, “Bid’at Ehlinin Hadîs Rivâyeti”, *AÜİF*, Doçentlik Tezi, Ankara 1982.

Şükûn, Ziya, *Gencinei Güftar Ferhengi Ziya, Farsça-Türkçe Lügat*, yay. MEB Basımevi, İstanbul 1996, c.II.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, Beyrut trz., c. VIII.

Tabîbî, Abdulhakim, *Tarih-i Muhtasar-ı Herat der Asr-ı Timuriyân*, Tahran 1368.

Tabîbzâde Dervîş Mehmed Şükrü b. İsmail, *Silsilenâme-i Âliyye-i Meşâyih-i Sûfiyye*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdayî Efendi, kyt. no: 1098.

Tan, M. Turhan, *Timurlenk*, Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi, İstanbul 1935.

Taşan, Berin Nizameddin, *Şeyh Abdürrahîm Rûmî*, İzmir 1975.

Taşköprîzâde, Ahmed Isamuddin, *eş-Şekâiku’n-Nu’maniyye fi Ulemâi’d-Devleti’l-Osmaniyye*, yay. Ahmed Subhi Furat, İstanbul 1985.

Tatçı, Mustafa-Çeltik, Halil, *Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüyâ Ta’birnâmeleri*, Akçağ Yay., İstanbul 1995.

et-Tehânevî, Muhammed A’la b. Ali el-Farukî, *Keşşâfu Istilahât-ı Fünûn*, tashih: el-Mevlevî Muhammed Vecîh ve el-Mevlevî Gulam Kadir el-Veys, yay. Dâru Kahraman, İstanbul 1984.

Tek, Abdurrezzak, *Abdullatif-i Kudsî Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, Emin Yay., Bursa 2007.

- *Osmanlılar’da Zeyniyye Kültürü ve Abdüllatîf Kudsî’nin Tasavvufî Görüşleri*, UÜSBE, Doktora Tezi, Bursa 2005.

Tenik, Ali, “Sosyo-Psikolojik Açıdan Zikir ve Şanlıurfa Dergâh Câmîî Örneği”, *Tasavvuf*, Ocak-Haziran 2002, sy. 8.

Tirmizi, Ebû İsa b. Muhammed, *Sünen-i Tirmizi*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, c.I-V.

Togan, A. Zeki Velidi, “Herat”, *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1977, c.V/I.

Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yay., İstanbul 1981.

Tosun, Necdet, “Timur ve Timurlular’ın Tasavvuf Ehli ile Münasebetleri”, *Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, ed. Abdulvahap Kara- Ömer İşbilir, yay. Doğu Kütüphanesi, İstanbul 2007.

- *Bahâeddin Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı XII-XVII. Asırlar*, yay. İnsan Yay., İstanbul 2002.
- *Tasavvufta Hâcegân Ekolü (XII- XVII. Asırlar)*, Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 2002.

Trimingham, J. Spencer, *The Sûfî Orders in Islam*, Oxford University Press, London- New York 1998.

Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lûma' (İslam Tasavvufu)*, yay. Altınoluk, İstanbul 1996.

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara 1988, c.II.

Türer, Osman, “Latife”, *DİA*, c.XXVII.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., Bursa 1990.

- *İslâm'da Mürşîd ve İrşad Faaliyetleri*, İrfan Yay., İstanbul 1975.
- “Nefs”, *DİA*, c. XXXII.
- “Avârifü'l-Meârif”, *DİA*, c. IV.
- “Akıl”, *DİA*, c. II.
- “Abâdile”, *DİA*, c.I.
- “Kerâmet”, *DİA*, c.XXV.

Uslu, Recep, “Herat”, *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII.

Vaughan F., *Path Beyond Ego*, J. P. Tarcher Inc., Los Angeles 1980.

Wilcox, Lynn, *Sufizm ve Psikoloji*, ter. Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul 2001.

Woods, John E., “Turco-Iranica II: Notes on a Timurid Decree of 1396/798,” *Journal of Near Eastern Studies*, 43/4 (1984).

Yakıt, İsmail, “Mevlânâ'da Akıl ve Aklın Kritiği”, *SDÜİF Dergisi*, Isparta 1996, sy. 3.

- *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, Ötüken Yay., İstanbul 2000.

Yapıcı, Asım, İslam'da Tövbe ve Dini Yaşayıştaki Rolü, Beyan Yay., İstanbul 1997.

Yaran, Rahmi, “Bid'at”, *DİA*, c.VI.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Kelâm”, *DİA*, c.XXV.

- “Ahval”, *DİA*, c.II.
- “Hulûl”, *DİA*, c.XVIII,

Yazar, Sadık, “Seyyid Şerîfî Mehmed Efendi ve Hilyesi”, *Turkish Studies*, Volume 2/4 Fall 2007.

Yezdî, Şerefüddin Ali, *Zafername*, yay. Muhammed Abbasi, Tahran 1336/1957, c.I- II.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Öğretilerinin Hadîslerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2000.

Yılmaz, Kadriye- Çetin, Kamile, “Rüyâlar ve Niyazî-i Mısrî'nin Ta'bîrâtü'l-Vâkı'ât Adlı Eserinde Rüyâların Dili”, *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 2/4, Fall 2007.

Yılmaz, Ömer, “Tasavvuf Kültüründe İnsan- Dünya İlişkisi”, *Tasavvuf*, Ocak- Haziran 2007, sy. 18.

- “Toplumun Birlik ve Beraberliğine Katkı Sağlayan Bazı Sûfî Deneyimler (Kesrette Vahdet)”, CÜİFD, sy. 12/1, 2008.

Yusuf Hakîkî, *Tasavvuf Risâlesi*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Kol., kyt. no: 2974.

Yüksel, Hasan Avni, *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüyâ*, MEB Yay., İstanbul 1997.

Yüksel, Musa Şamil, “Arap Kaynaklarında Timur”, *Bilig*, Ahmet Yesevî University Board of Trustees, Sonbahar 2004.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Huseynî, *Tâcü'l-Urûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dârûl-Fikr, Beyrut 1414/1994, c.IX.

- *İthâfu's-Sâdeti'l-Muttekîn*, Beyrut 1989, c. VII.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Mizanu'l-Îtidal fî Nakdi'r-Ricâl*, yay. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, 1.baskı, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz ve Şeyh Ahmed Abdulmevcud, c. II.

Zelkina, Anna, *In Quest For God and Freedom*, Hurs& Company, London 2000.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed, *et-Tezkira fi'l-Ehâdis'il-Müştehirâ*, Beyrut trz.

Zuhaylî, Vehbe, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, Risâle Yay., İstanbul 1994, c.IX.