

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

**‘AFİFUDDİN ‘ABDULLAH B. ES‘AD EL-YÂFÎ’NİN HAYATI ESERLERİ VE
TASAVVUFÎ DÜŞÜNCESİ**

Doktora Tezi

Mesut AKDOĞAN

Ankara- 2020

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

**‘AFİFUDDİN ‘ABDULLAH B. ES‘AD EL-YÂFÎ’NİN HAYATI ESERLERİ VE
TASAVVUFÎ DÜŞÜNCESİ**

Doktora Tezi

Mesut AKDOĞAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ahmet Cahit HAKSEVER

Ankara- 2020

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
(TASAVVUF ANABİLİM DALI)**

**AFİFUDDİN 'ABDULLAH B. ES'AD el-YÂFÎ'NİN HAYATI
ESERLERİ ve TASAVVUFÎ DÜŞÜNCESİ**

DOKTORA

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

1-PROF. DR. AHMET CAHİD HAKSEVER

2- PROF. DR. İHSAN ÇAPCIOĞLU

3- PROF. DR. VAHİT GÖKTAŞ

4- PROF. DR. HAYRİ KAPLAN

5- DOÇ DR. MAHMUT ESAT ERKAYA

İmzası



Tez Savunması Tarihi: 22/01/2020

Beyan Sayfası

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER'in danışmanlığında hazırladığım "Afifuddîn 'Abdullah b. Es'ad el-Yâfi'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Düşüncesi (Ankara-2020)" adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 22/01/2020
Mesut AKDOĞAN

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	II
BEYAN SAYFASI.....	III
İÇİNDEKİLER	IV
KISALTMALAR	IX
ÖNSÖZ.....	XI
GİRİŞ	1
‘ABDULLAH YÂFÎ’NİN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BAKIŞ	1
I. SİYASİ VE EKONOMİK DURUM.....	1
II. İLMÎ, TASAVVUFİ VE KÜLTÜREL DURUM	4
BİRİNCİ BÖLÜM.....	7
‘ABDULLAH YÂFÎ’NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ	7
1. HAYATI	7
1.1. DOĞUMU, ÇOCUKLUĞU VE GENÇLİĞİ	7
1.2. EĞİTİMİ.....	10
1.2.1. Zâhirî Eğitimi	10
1.2.2. Manevî Eğitimi	13
1.2.2.1. Mensup Olduğu Tasavvuf Ekolü.....	13
1.2.2.2. Mürşidleri.....	17
1.3. SEYAHATLERİ	19
1.4. İRŞAD YILLARI	21
1.5. VEFATI	22
1.6. ÇOCUKLARI	22
1.7. TESİRLERİ	24
2. ‘ABDULLAH YÂFÎ’NİN İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ.....	27
2.1. KELÂMÎ YÖNÜ VE KELÂMA DAİR ESERLERİ	29
2.1.1. Zikru mezâhibi’l-firaki’l-isneteyn ve’s-seb‘în el-muhâlefeti li’s-sünneti	36
2.1.2. Merhemu’l-‘ileli’l- mu’dile fî def‘i’ş-şubehi ve’r-reddi ale’l-Mu’tezile	36
2.1.3. Şemsu’l-imân fî tevhîdi’r-Rahmân akîdetu ehli’l-Hakki ve’l-îkân.....	37
2.1.4. Tuhfetu’l-‘ibâd (el-Kasidetu’r-raiyye).....	38
2.2. HADİSÇİ YÖNÜ VE HADİSE DAİR ESERLERİ	38
2.2.1. et-Tergîb ve’t-terhîb.....	39

2.2.2.	Me‘âli‘r-rif‘a fî hadîsi’s-seb‘a.....	40
2.3.	TEFSİRCİ YÖNÜ VE TEFSİRE DAİR ESERLERİ	40
2.3.1.	ed-Durru’n-nazîm fî havâsi‘l-Kur‘âni‘l-‘Azîm.....	44
2.3.2.	el-Envâru‘l-lâiha fî esrârî‘l-Fâtîha	44
2.4.	FIKHÎ YÖNÜ VE FIKHA DAİR ESERLERİ	45
2.4.1.	ed-Dureru‘l-mustehsene fî tekrârî‘l-‘umre.....	46
2.4.2.	Behcetü‘l-budûr fî vasfî‘l-hûr	47
2.4.3.	Risâle fî erkâni‘n-nikâh.....	47
2.5.	TARİHÇİLİĞİ VE TARİHE DAİR ESERLERİ	47
2.5.1.	Mirâtü‘l-cinân ve ibretü‘l-yekzan fî ma‘rifeti ma yu‘teberu min hevâdisi‘z-zaman.	49
2.6.	MENKİBE YAZARLIĞI VE MENÂKİBA DAİR ESERLERİ	50
2.6.1.	Muhtasaru menâkıbi‘ş-Şâfi‘	52
2.6.2.	Menâkıbu‘l-mieti mine‘l-eimmeti‘l-Eş‘ariyye (Eşrefu‘l-mefâhiri‘l-‘aliyye fî menâkıbi‘l-eimmeti‘l-Eş‘ariyye)	52
2.6.3.	Tiryaku‘l-uşşâk fî medhi habîbi‘l-halki ve‘l-Hallâk	52
2.7.	EDEBÎ YÖNÜ.....	53
2.8.	DİĞER ESERLERİ	56
2.8.1.	Du‘â-i tâ‘ûn.....	57
2.8.2.	Ed‘iyetu sabâh ve‘l-mesâ‘	57
2.8.3.	Cevâhiru‘n-nifâs fî beyân-i sıfâtî‘s-seyyidi mine‘n-nâs.....	57
2.8.4.	ed-Du‘â âdâbuhu ve esbâbuhu	58
2.8.5.	Manzûmetun fî ebrâci‘s-şemsi ve‘l-şuhûr.....	58
2.9.	TASAVVUFÎ YÖNÜ VE TASAVVUFA DAİR ESERLERİ	59
2.9.1.	el-İrşâd ve‘t-tatrîz fî fadli zikrillâhi ve tilâveti Kitabîhi‘l-‘Azîz	64
2.9.2.	Ravdu‘r-reyyâhin fî hikâyâtî‘s-sâlihîn	65
2.9.3.	er-Risâletü‘l-Mekkiyye fî tarîki sâdâtî‘s-sûfiyye	67
2.9.4.	Neşr-u mehâsini‘l-ğâliyye fî fadli meşâyihî‘s-sûfiyye.....	68
2.9.5.	Hulâsâtü‘l-mefâhir fî menâkıbi Şeyh ‘Abdulkâdir.....	69
2.9.6.	Risâletun müştemiletun ‘alâ nebze min akvâli‘l-meşâyih.....	71
2.9.7.	Hizbu‘l-Yâfi‘.....	71
2.10.	KAYNAKLARDA ZİKREDİLEN ANCAK GÜNÜMÜZE ULAŞMAYAN ESERLERİ.....	72
	GENEL DEĞERLENDİRME.....	72

İKİNCİ BÖLÜM	75
‘ABDULLAH YÂFÎ’NİN TASAVVUFÎ DÜŞÜNCESİ	75
1. TASAVVUF VE TARİKATLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ.....	76
1.1. Tasavvuf ve Sûfî	76
1.2. Bidâyet ve Nihâyet.....	81
1.3. Riyâzet ve Mücâhede	84
1.4. Tarikatta Uyulması Gereken Sekiz Şart	89
1.4.1. Tahâret	90
1.4.2. Oruç.....	92
1.4.3. Sükût	94
1.4.4. Halvet.....	96
1.4.5. Zikir.....	101
1.4.5.1. Zikrin Keyfiyeti.....	104
1.4.5.2. Zikrin Çeşitleri.....	105
1.4.5.3. Zikrin Şartları.....	106
1.4.5.4. Zikrin Telkîni.....	108
1.4.6. Havâtır’ın Kalpten Çıkarılması	109
1.4.7. Rabîta	111
1.4.8. Allah’u Teâlâ’ya İtirazın Kalpten Çıkarılması.....	114
1.5. İbadet, Ubûdet ve Ubûdiyyet	116
1.6. Letâif	118
1.7. Nûrânî ve Zulmânî Hicâb (Perdeler).....	122
1.8. Cezbe	125
1.9. Semâ’	130
2. MÜRŞİD - MÜRÎD İLİŞKİSİNE DAİR GÖRÜŞLERİ.....	134
2.1. Mürşid	134
2.1.1. Kamil Mürşid ve Sıfatları	134
2.1.2. Bir Mürşidin Gerekliği Meselesi	138
2.2. Mürîd.....	143
2.2.1. Mürîd ve Kısımları.....	143
2.2.2. Mürîdin Görevleri	144
2.2.3. Mürîdin ‘Hırka’ Giymesi	146
3. MAKAMLAR VE HALLER.....	148

3.1. Makamlar	149
3.1.1. Tевbe.....	149
3.1.2. Vera'	155
3.1.3. Zühhd	156
3.1.4. Sabr	162
3.1.5. Fakr	165
3.1.6. Şükür	167
3.1.7. Havf ve Recâ.....	169
3.1.8. Tevekkül.....	171
3.1.9. Rızâ	173
3.2. Hâller	175
3.2.1. Muhabbet	175
3.2.2. Şevk.....	178
3.2.3. Kurbiyyet	180
3.2.4. Sekr-Sahv	182
3.2.5. Fenâ-Bekâ	186
3.2.6. Vasl-Vüsûl	188
4. MA'RİFET VE BİLGİ KAVRAMLARI	190
4.1. İlim.....	190
4.2. Şeriat-Tarikat-Hakikat.....	195
4.3. Ma'rifet	198
4.4. Yakîn	203
4.5. Müşâhede	205
4.6. Nefs	207
4.7. Vakıâ	211
4.8. 'Anâsır-ı Erba'a	214
5. AHLAKÎ KONULARLA İLGİLİ KAVRAMLAR	216
5.1. Takva.....	216
5.2. Sehâ/Cömertlik.....	218
5.3. Kanaat	221
5.4. Sıdk-Sadakât.....	222
5.5. İhlas	224
5.6. Tevâzu	225

6. VELİ VE VELÂYET İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ.....	227
6.1. Velâyet ve Nübüvvet	227
6.2. Keramet ve Mucize	231
6.3. Keşf ve Mükâşefe.....	236
6.4. İstidrâc ve Hulûl.....	240
GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	244
KAYNAKÇA	251
ÖZET.....	261
ABSTRACT	262



KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

a.g.m. : Adı geçen makale

a.s. : Aleyhi's-Selam

a.y. : Aynı yer

AÜİF: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

b. : Bin

Bkz. : Bakınız

Bs. : Baskı

bsy. : Basım yeri yok

C. : Cilt

c.c. : Celle celâlûh

Çev. : Çeviren

Der. : Dergisi

DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi

h. : Hicri

Haz. : Hazırlayan

Hz. : Hazreti

Krş. : Karşılaştırınız

m. : Miladî

MEB : Milli Eğitim Bakanlığı

Mad. : Maddesi

no. : Numara

Nşr. : Neşreden

r.a. : Radıyallahu anh

S : Sayı

s. : Sayfa

s.s. : Sayfalar arası

s.a.s. : Sallallâhu aleyhi ve sellem

TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı

Terc. : Tercüme eden

Thk. : Tahkik eden

Tsh. : Tashih eden

TTK : Türk Tarih Kurumu

trs. : Tarihsiz

v. : Vefat

vr. : Varak

vv. : Varaklar arası

vs. : Vesair

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve diğerleri

Yay. : Yayınları/Yayınevi

ÖNSÖZ

Kaynağını Kur’ân ve Sünnetten alan, insanın ‘halifetullah’ vasfına sahip olması için uğraş veren, İslâm’ın rûhânî ve bâtinî boyutu olan tasavvuf, saadet devrinden beri vücut bulmuş bir disiplin ve ilim dalıdır. Nübüvvetin manevi varisleri ve kültürümüzde önemli bir yer teşkil eden rabbânî âlimler, yaşantıları ve sonraki nesillere bıraktıkları miras niteliğindeki eserleriyle her çağda varlıklarını devam ettirmişlerdir. Tesirleri çağları aşmış, yönünü kaybeden insanlığa yol gösterici olmuşlardır. Tasavvuf ilminin usûl ve esaslarını belirleyerek tasavvufun teşekkülünü sağlamışlardır. Zira tasavvufun usûl ve esaslarını, bu disiplinin önemli şahsiyetlerinin yaşantılarını ve ilmî birikimlerini incelemeden ortaya koymak mümkün görünmemektedir.

Ruhun tekâmülünü esas alan tasavvufun, insanın anlam arayışındaki yeri ve insan ruhuna olan katkısı yadsınamaz. Zâhir ilimlerin ve ruhu temel referans alan diğer bilim dallarının insan ruhunun tekâmülünde yetersiz kaldığı aşikârdır. Günümüz insanına bir anlam katacak, insanın kirlenen gönül aynasını cilalayacak ve derununda saklı olan cevherleri çıkarıp onu ‘insan-ı kâmil’ olma hüviyetine haiz kılacak temel faktör ruhumuzun yitiği olan hikmettir. Tasavvufun muhtevası olan hikmet, kişinin mana âlemindeki aslî yaratılışına ve vatanına dönmesidir.

Hikmet ve rabbânî âlimlerin yaşadığı manevî tecrübe günümüz insanı için bir rehberdir. Zira maneviyattan soyutlanmış, maddeyle bütünleşmiş günümüz insanı için tasavvufu şahsında yaşayan bu zatların yol göstericiliği ve rehberliği her zaman önemli bir alternatiftir. Çalışmamızda İslâm kültürünün önemli isimlerinden, VIII.-XIV. asırda yaşamış, Yemen, Mısır ve Hicaz bölgelerini tesiri altına almış, sûfililiğinin yanı sıra zâhirî ilimlerde de yetişmiş, Kâdirî Tarikatı’nın önemli şahsiyetlerinden ‘Afîuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad el- Yâfiî’nin (v.768/1367) hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşlerini ele aldık.

Tarikatların teşekkül ederek sosyal hayatın bir parçası haline geldiği bir dönemde yaşayan ‘Abdullah Yâfiî, Kâdiriyye Tarikatı’nın önde gelen şeyhlerindendir. O, Kâdiriliğin Yâfiîyye kolunun kurucusu ve Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Medyeniyye, Şâzeliyye, Rıfâiyye ve Ekberiyye tarikatlardan icazetlidir. Kendisine nispet edilen kol da bu tarikatların bir terkibi olarak görülür.

Câmi’u’l-ulûm bir âlim-sûfî olmasına mukabil hakkında yeteri kadar çalışma yapılmaması, zâhirî ilimlerde olduğu kadar bâtinî ilimlere de vukûfiyeti, tarihteki önemli tarikatlardan biri olan Kâdiriyye’nin önde gelen isimlerinden olması ve kurduğu tarikatın halen -kısmen de olsa- devam etmesi gibi sebepler fikirlerinin akademik düzeyde tespit edilmesinin zarureti ortaya koymaktadır. Bu çalışmadaki temel amacımız Yâfiî gibi bir şahsiyeti, eserleriyle bıraktığı mirası, tasavvuf alanındaki görüşlerini ve tasavvufî yaşantısını diğer âlim ve ârifler gibi ilim dünyasına kazandırmaktır. Ehl-i Sünnet’e bağlılığı ve Eş’arîliği müdafaası ile tanınan Yâfiî, tasavvufî düşüncesinde mütekaddim sûfîleri, özellikle İbnü’l-‘Arabî’yi takip etmiş, onun görüşlerine yeni yorumlar getirmiştir. Tasavvufî kişiliğinin yanında kendisi kelâm, fıkıh, tefsir, hadis, arûz, tarih ve diğer ilim dallarıyla işgal edip eserler telif etmiştir.

‘Abdullah Yâfiî hakkında gerek yurt içinde gerekse yurt dışında tespit edebildiğimiz kadarıyla yapılan çalışmalar sınırlı düzeydedir. Türkiye’de 2018 yılında Sezer Aydınlık tarafından *Müezzinzâde Ahmed Çelebi, Ravdu’r-Reyyâhîn fi Hikâyâti’s-Sâlihîn Tercümesi; Metin-İnceleme* başlığıyla ve 2017 yılında Rıdvan Kabak tarafından *Gelibolulu Muslihuddîn Mustafa b. Şaban Surûri’nin Ravdu’r-Reyyâhîn fi Hikâyâti’s-Sâlihîn Adlı Eseri; Metin-İnceleme* adıyla iki Yüksek Lisans tezi hazırlanmıştır. Ayrıca ‘Salihlerin Hikâyeleri’ başlığıyla İlk Harf Yayıncılık’tan neşredilen Ali Rızâ Kaşeli ile Bekir Sırmabıyıkoglu tarafından tercümesi yapılan *Ravdu’r-reyyâhîn fi hikâyeti’s-salihîn* eseri dışında Yâfiî’yi konu almış kayda değer herhangi bir çalışma mevcut değildir. Yurt dışında ise iki yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bunlar Yâfiî’nin şairlik yönünü ele alan,

İman Ali Belvâ'nın hazırladığı *el-Yâfiî Şâiran* başlıklı tez ile Abdunnâsır Su'da'nın hazırladığı, Yâfiî'nin *Neşru mehâsînu'l-aliyye* isimli eserinin tahkikidir. Ayrıca kelâm, hadis, tarih ve tasavvufa dair birkaç kitabının tahkik ve tashihiinin yanı sıra Eric Geoffroy, Claude Gilliot, Erik S. Ohlander'in madde ve makale çalışmaları mevcuttur.

Farklı branşlarda çok sayıda eser veren Yâfiî'nin yurt içindeki ve yurt dışındaki kütüphanelerde tespit ve temin ettiğimiz telifatı, bu araştırmanın temel kaynaklarını oluşturacaktır. Onun hayatının ve şahsiyetinin tanıtımı için başta kendi eserleri ve terâcîm kitapları olmak üzere ulaşabildiğimiz bütün eserlerden istifade ettik.

Yâfiî'nin hayatı, eserleri, şahsiyeti ve tasavvufî anlayışına dair bu araştırma giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte Yâfiî'nin âlim-sûfî vasfı dikkate alınarak yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal hayat tarzını inceledik. Aynı zamanda insanın ilmî ve sosyal hayatına tesir etmesinden hareketle yaşadığı dönemin ilmî, tasavvufî ve kültürel durumunu ortaya koymaya çalıştık. Birinci bölümde, kendi eserleri başta olmak üzere tabakât ve terâcîm kitaplarından derleyerek oluşturduğumuz hayatına dair malumatın yanı sıra eserlerinin tanıtımına yer vererek ilim dünyasının istifadesine sunmayı hedefledik. Hayat hikâyesinde onun sosyal ve ilmi hayatını, seyahatlerini, irşad yıllarını, hocalarını, müşidlerini, talebelerini, tesirlerini ve şahsiyetini inceledik. İlmî şahsiyetine değinirken aynı zamanda bir mütekellim, müfessir, fakîh, şair ve tarihçi olan Yâfiî'nin bu yönlerine de dikkat çektik. İkinci bölümde ise 'Abdullah Yâfiî'nin tasavvufa dair yazmış olduğu eserlerden hareketle tasavvufî bakış açısını, sûfilîği yaşayış tarzını ve yorumlayışını ele aldık. Bu görüşlerini sadece aktarmakla kalmayıp aynı zamanda günümüzde hakikat arayışı içinde bulunan insan için nasıl bir fayda sağlanabileceğini ortaya koymaya çalıştık.

Araştırmamın başından itibaren bana rehberlik yapan muhterem hocam Prof. Dr. Ahmet Cahit Haksever'e kalbî hürmet ve şükranlarımı sunarım. Çalışma süresince desteklerini esirgemeyen değerli hocalarım Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu, Prof. Dr.

Mehmet Akkuş, Prof. Dr. Vahit Göktaş, Prof. Dr. Hayri Kaplan, Doç. Dr. Mahmut Esad Erkaya ve Ankara İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim dalında görev yapan hocalarıma müteşekkirim. Ayrıca çalışmamda kullanacağım kaynaklara ulaşmamda ve eksik yönlerini tamamlamam konusunda destek sağlayan Abdurrahman Mihçioğlu'na ve ismini sayamadığım dostlarıma sonsuz teşekkürlerimi iletirken, çalışma süresince ilmî katkılarıyla, dualarıyla yanımda olan Babam Molla Nezir'e ve tüm aile fertlerine minnet ve şükranlarımı arz ederim.

Allah'a hamd ve senâ olsun. Tevfik ve hidâyet yalnız O'ndandır.

Mesut AKDOĞAN

Ankara-2020

GİRİŞ

‘ABDULLAH YÂFÎ’NİN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BAKIŞ

‘Abdullah Yâfiî, VIII/XIV. asırda (698- 768/1298-1368) Yemen ve Hicaz’da ömür sürmüştür. Yâfiî, Bahrî Memlûkler (648-784/1250-1382) hâkimiyet devrine tanıklık etmiştir. Yâfiî’nin yaşadığı dönemde Yemen ve çevresinde, ilkin Eyyûbîler’e daha sonra Memlûkler’e bağlanacak olan Resûlî hanedanı hüküm sürmüştür. Bundan ötürü Memlûkler’den ziyade Yemen ve çevresinde hüküm sürmüş Resûlî hanedanından ve faaliyetlerinden bahsetmek meseleyi anlamaya daha ziyade katkı sağlayacaktır.

I. SİYASÎ VE EKONOMİK DURUM

Yemen¹, Main Devleti (Ad Kavmi), Sebe Krallığı, Himyerîler, Sasanîler, Emevîler, Abbasîler, Memlûkler ve Osmanlı’ya ev sahipliği yapmış bir coğrafyadır. Yâfiî’nin yaşadığı dönemde, Yemen’de h. VII. ve VIII./ m. XIII. ve XIV. asırlarda ‘Benî Resûl/Resûlîler’ hâkimiyet sürmektedir.² Resûlîler’i, Gassânîler’e nispet edenler olduğu gibi bunları Türk asıllı kabul eden tarihçiler de mevcuttur.³ Abbasîler bu aileden Muhammed b. Harun’u Eyyûbîlere birkaç defa elçi olarak gönderir. Bir müddet sonra Muhammed b. Harun Eyyûbîlerin hizmetine girer. Resûlîler, Tuğtekin’in Yemen’e yaptığı sefer esnasında gelirler. Yemen ve çevresine yerleşen oğulları ve torunları Eyyûbî

¹ Yemen bölgesi, genel itibarıyla Arap Yarımadasının güneybatı kısmından ibaret olan bir ülke konumundadır. Güneyden Aden Körfezi ve Batıdan Kızıldeniz ile çevrili olup iç kısımlarda Dehna Çölü’ne kadar uzanmaktadır. Doğusunda Hadra-ı Mevt, kuzeyinde ise ‘Asir bölgesi bulunmaktadır. Aden Körfezi, Hindistan, Habeşistan, Umman ve Arap Yarımadası’nın bir kavşağı sayılmaktadır. Bu yönüyle Yemen stratejik bir öneme sahiptir. Bkz. Yahya Yeşilyurt, **Medeniyetler Beşiği Kadim bir Osmanlı Ülkesi Yemen**, İstanbul, Bky Yay., 2011, s. 39-44.

² Mahmûd Şâkir, **et-Târihu’l-İslâmî**, Beyrut, 2000, C. VII, s. 103.

³ Bkz. Yeşilyurt, **a.g.e.**, 2011, s. 54; Mahmûd Şâkir, **a.g.e.**, 2000, s. 103.

Devleti tarafından çeşitli şehirlere vali olarak atanırlar. Bunlardan Mekke Valisi Nureddin Ömer b. Ali, Yemen Eyyûbîlerin son sultanı Melik Mes‘ûd’un (v. 626/1229) ölümünden sonra Yemen’i atabeg vasfıyla idaresi altına alır. Böylece Mısır Eyyûbî Sultanı I. Muhammed’in tabiiyetinde Yemen’e hâkim olan Nûreddin Ömer durumunu sağlamlaştırıp el-Melikü’l-Mansûr unvanıyla bağımsızlığını ilan eder. Zamanla sınırlarını genişletip Hicaz bölgesinin idaresini de ele geçirir.⁴ Böylece Yemen’de Resûlîler dönemi başlar.

Nureddîn Ömer 647/1249 yılında öldürülünce ilmi, adaleti ve dinî hassasiyetiyle tanınan oğlu el-Meliku’l-Muzaffer Yusuf idareyi eline alır. 648/1250’de Memlükler Mısır’da iktidarı ele geçirip bilahare hâkimiyet sahalarını çevre coğrafyalara doğru genişletince, Memlük sultanlarıyla ilişkilerini yıllık belirli bir miktar vergi göndererek düzeltme yoluna girer. Yâfiî onu “akıllı, zarif, âlimlerle oturmayı seven, sûfilere değer verip onlara hürmet gösteren” birisi olarak tavsif eder.⁵ 694/1294’teki vefatından sonra yerine oğlu el-Meliku’l-Eşref II. Ömer geçer. Kardeşinin hâkimiyetini tanımayan el-Meliku’l-Müeyyed Davud Aden’i ele geçirmiş olmasına rağmen daha sonra yenilerek hapse atılır. II. Ömer’in bir süre sonra vefatı üzerine Davud melik ilan edilir. Melik Davud’un 721/1321’de ölümünün ardından tahta geçen oğlu el-Meliku’l-Mücâhid Ali ertesi yıl tahttan indirilir. Fakat çok geçmeden tekrar tahta çıkar. Memlük sultanı Muhammed b. Kalavun’un yardımıyla düzeni sağlayıp kaybedilen yerleri geri alır. Bu dönemde Resûlîler, Memlükler ile Habeşistan arasında iyi ilişkiler kurulmasında önemli rol oynar. 723/1323’te Melik Ali’nin Aden’e vali tayin ettiği İbn Nakkaş ve Emir

⁴ Bkz. Mahmûd Şakir, **a.g.e.**, 2000, s. 103-104; Bkz. Yeşilyurt, **a.g.e.**, 2011, s. 54; Cengiz Tomar, “Resûlîler”, **DİA**, TDV Yay., İstanbul, 2008, C. XXXVIII, s. 1.

⁵ Afifuddîn Abdullah b. Es’ad b. Ali el-Yemenî, el-Yâfiî, **Mirâtü’l-cinân ve ibretü’l-yekzân fî ma’rifeti mâ yu’teberu min hevâdisi’z-zamân.**, Thk. Halîl Mansûr, Dâru’l-Kutûbi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1997, C. IV, s. 169; Mahmûd Şakir, **a.g.e.**, 2000, s. 106; Tomar, **a.g.m.**, 2008, C. XXXVIII, s. 1.

Şucâ‘uddîn Ömer arasında büyük bir mücadele başlar. Bu mücadelenin sonunda Aden Resûlîler’den alınır. Direnen halkın evleri yıkılır. Daha sonra Memlûklerin yardımıyla tekrar alınıp istikrar sağlanır. Melik Ali 751/1351’de Hacc için gittiği Mekke’de şerifin yönlendirmesiyle Muhammed b. Kalavun’un Hacc emiri tarafından tevkif edilerek Mısır’a götürülür ve bir yıl orada hapsedilir. Bu süre içinde annesi idareyi elinde tutmaya çalışsa da devlet neredeyse dağılma noktasına gelir. Ülkesine dönen melik düzeni tekrar kurar. Fakat 764/1364’teki ölümüne kadar oğullarının ve çeşitli kabilelerin isyanlarıyla uğraşır. Ondan sonra tahta çıkan el-Meliku’l-Efdal Abbas’ın dönemi de isyanlarla geçer. Tâhirîler 858’te Resûlî topraklarının tamamını ele geçirip bu ailenin hükümrانlığına son verir.⁶

el-Meliku’l-Muzaffer Yusuf, el-Meliku’l-Müeyyed Davud ve el-Meliku’l-Mücahid Ali dönemlerinde ömür süren Yâfiî onlardan sitayişle bahsetmektedir. Melik Davud’un âlim, fâzıl ve cesur bir kişiliğinin olduğunu söyler. Melik Ali’nin de fıkıh, hadis, astroloji gibi ilimlerde mahir, manzum ve mensur olmak üzere pek çok eser telif ettiğini belirtir.⁷ Yâfiî, Resûlîler arasında çokça vuku bulan taht kavgalarının halkı derinden etkilediğini ifade eder.⁸

Resûlîler devri Yemen’de ticaret önemli bir yeri haizdi. Devlet nezdinde de tüccarlara ehemmiyet verilirdi. Hindistan, Çin, Mısır ve Suriye’den ticaret erbabı gelir bunlardan zanaat ehli olanlara bol keseden ihsanda bulunularak yakın alâka gösterilirdi. İslâm dünyasının XIII. asırda maruz kaldığı Moğol istilasının neticesinde Irak ve Bilâduşşam havalisi harap olmuştu. Bu yüzden önceden Basra Körfezi – Irak üzerinden geçen Hind

⁶ Tâcuddîn ‘Abdülbâkî b. ‘Abdülmeccid el-Yemânî, **Tarihu’l-Yemen**, Thk., Mustafa Hicâzî, Dâru’l-Kelime, San‘â, 1985, ss. 85-131; İsmail Yiğit, **Memlûkler**, Kayıhan Yay., İstanbul, 2015, s. 146; Mahmûd Şâkir, **a.g.e.**, 2000, ss. 107-109; Tomar, **a.g.m.**, 2008, C. XXXVIII, ss. 1-2.

⁷ Yâfiî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, s. 200.

⁸ Yâfiî, 1997, C. IV, s. 205.

Avrupa ticaret yolu, Arabistan – Kızıldeniz – Mısır rotasıyla yeniden şekillendi. Böylece Hind ticaret malları evvela Aden Limanı'na, oradan kara yoluyla Suriye veya deniz yoluyla Kahire'ye, bu merkezlerden de Avrupa'ya sevk edilirdi.⁹ Bu sebeple bahse konu dönemde Aden'de ticarî hayat canlılığını korumuş, taht kavgalarının olduğu zamanlar dışında, Yemen'deki refah düzeyi yüksek seviyede seyretmektedir.

II. İLMÎ, TASAVVUFİ VE KÜLTÜREL DURUM

Yâfiî'nin yaşadığı asırda, farklı yerlerde, İbnü's-Sübkî (v. 771/1369), İbnu'l-Kesîr (v. 774/1372), Safedî (v. 764/1362), İbn Teymiyye (v. 728/1327) gibi zâhir ulemânın yanı sıra Ebû'l-Abbâs el-Mursî (v. 685/1286), İbn Ataullah el-İskenderî (v. 709/1309), Bahâuddîn Nakşbend (v. 791/1388) gibi zâhir ve bâtın ilimlerde derinleşmiş zatlar hayat sürmüştür.

Önemli muhaddis, fakîh, müfessir ve mutasavvıfların yetiştiği bir mıntıka olan Yemen, h. VI ve VIII. asırlar arasında, Resûlîler döneminde de ilmî faaliyetlerin yoğun bir şekilde gerçekleştiği bir bölgedir. Resûlî emirleri ilmî tedrisatın gelişmesi için Yemen'in neredeyse bütün şehirlerine medrese inşa etmiş, âlimlerin bu medreselerde ücret mukabilinde ders vermesini temin etmiştir. Bu müderrislerden birisi de Yâfiî'nin hocası Necmeddîn et-Taberî'dir. (v. 712/1312) Ayrıca Resûlî emirleri ulemâya izzet ve ikramda bulunup onlara maddi anlamda destek olması için vakıflar tesis etmiş,¹⁰ ilmî icazet merasimlerine iştirak edip ilim meclislerinde bulunmuştur. Bu devirde 'usûlu'd-dîn, tefsir, fıkıh, hadis, lügat, tarih, tıp, astronomi, coğrafya, matematik ve edebiyat' gibi sahalarda âlimler yetişip eserler telif edilmiştir. İlme ve âlime verilen bu değer ve itibardan dolayı ilmî faaliyetler Yemen'de gelişme kaydetmiştir. Sultanların bu davranışı

⁹ Yiğit, **a.g.e.**, 2015, s. 230.

¹⁰ Muhammed Rızâ Hasan ed-Decîlî, "Ri'âyetu âli Resûl li'l-hareketi'l-fikriyeti'l-Yemeniyye", **Mecelletu külliyeti'l-terbiyyeti li'l-benât**, 2006, S. 17/2, s. 365.

zamanla diğer memleketlerden duyulmuş ve meşhur âlimlerin Yemen'e yerleşmesine vesile olmuştur.¹¹

Resûlî emirlerinin içinde bizzat ilim ehli olup fıkıh, hadis, astronomi, edebiyat ve tıp gibi alanlarda eser telif edenler de mevcuttur. Öte yandan her emir “Medresetu Mansûriyye, Muzafferiyye, Mücahidiyye, Eşrefiyye, Efdaliyye” gibi kendi isimleriyle anılacak medreseler inşa etmiştir. Bunların yanı sıra “Âsımiyye, Âtabekiyye, Yâkutiyye, Veziriyye, Mucîriyye, Seyfiyye, Reşidiyye” gibi isimlerle Yemen'in her bölgesinde medreseler vardır. el-Meliku'l-Müeyyed Davud'un (v. 694/1294) ilim ehline ve kitaplara olan sevgisinden ötürü kurduğu kütüphanede yüz bin kitap bulundurduğu, bazı kitapları bölge dışından getirttiği, *el-Eğânî* isimli eserin istinsahı için iki yüz dirhem sarf ettiği, ünlü bir âlim geldiğinde veya değerli bir kitap getirildiğinde bunları bizzat katıldığı törenle karşıladığı rivâyet¹² edilmektedir. Bu ve benzeri hareketler ilmin gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur.

Resûlî emirleri imar faaliyetlerine de ehemmiyet vermişlerdir. O dönem bölgelerinde tespit edilebilen saray, cami, mescid, kütüphane, medrese, darûzziyâfe, ribât ve hankâh gibi eserlerin sayısı yüz seksen civarındadır. Bunlara genelde vakıflar tahsis edilmiştir. Günümüze ulaşan eserler arasında Muzafferiyye, Mansûriyye ve Eşrefiyye camileri zikredilebilir. Resûlî hanedanın eserleri, Eyyûbî mimarisi ve yerel Yemen üslûbunun bir karışımıdır.¹³

Zâhirî ilimlerin yanı sıra sultanlar, emirler ve tüccarlar, sûfilere ve sûfliğe yönelmiş, onlar için zaviye ve hankâhlar inşa etmişlerdir. Bu dönemde sûfilerin toplum

¹¹ Yemen'e yerleşen ulemâ için Bkz. ed-Decîlî, **a.g.m.** 2006, ss. 371-374.

¹² ‘Abdullah Mehdî el-Habeşî, **es-Sûfiyyetu ve'l-fukahâu fi'l-Yemen**, Mektebetu'l-Cîl, San'â, 1976, ss. 45-46; ‘Abdulbâkî Yemânî, **a.g.e.**, 1985, ss. 85-100; ed-Decîlî, **a.g.m.** 2006, ss. 367-369.

¹³ Tomar, **a.g.m.**, 2008, C. XXXVIII, s. 2.

üzerindeki nüfuzundan bahsedilebilir. Resûlî emirlerinden el-Melik Mansûr (v. 647/1249) tasavvufa ayrı bir önem vermiştir. Kendisi devrin önde gelen velilerinden Muhammed b. Ebîbekr el-Hikemî (v. 611/1214) ve Muhammed b. Hüseyin el-Becelî (v. 621/1224) ile sıkı bir dostluğu bulunmaktadır. el-Meliku'l-Muzaffer'in de (v. 694/1294) sûfîlerle görüşüp onlara muhabbet duyduğu ve hürmet gösterip onlardan istifade ettiği, el-Meliku'l-Mücahid Ali'nin de (v. 764/1362) İsmail el-Cebertî (v. 806/1394) gibi sûfîlerle aynı ortamlarda oturup sohbet ettiği ve onlara ayrı bir önem verdiği zikredilmektedir.¹⁴

Yâfî'nin yaşadığı bu devirde, Yemen'de tasavvuf önemli bir yere sahiptir. Kâdiriyye başta olmak üzere Rifâiyye, Ekberiyye, Şâzeliyye ve Medyeniyye'nin mevcudiyeti görülmektedir. Silsilesi Kadiriyye'ye ulaşan, Abdullah b. Es'ad el-Yâfî'ye nispet edilen Yâfîyye başta olmak üzere bu tarikatın kollarından Hikemiyye (h. 617/1220), Esdiyye (h. 620/1223), Beceliyye (h.621/1224), Ehdeliyye (h. 650/1252), Gaysiyye (h. 651/1253), Uceyliyye (h. 690/1290), Nehariyye (h. 700?/1300?), Zeyleiyye (h. 704/1304), Tavâşîyye (h. 748/1348), Müşerriyye (h. 760/1360) ve Cebertiyye (h.800/1398) tarikatları Yemen ve çevresinde intişar etmişlerdir.¹⁵

¹⁴ ‘Abdullah Mehdi el-Habeşî, **a.g.e.**, 1976, s. 45-48.

¹⁵ Daha geniş bilgi için Bkz. Dilaver Gürer, **Abdulkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri**, İnsan Yay., İstanbul, 8. Baskı, 2014, ss. 349-355.

BİRİNCİ BÖLÜM

‘ABDULLAH YÂFÎ’NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ ve ESERLERİ

1. HAYATI

1.1.Doğumu, Çocukluğu ve Gençliği

Tam adı ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali. b. Süleyman b. Fellâh eş-Şâfi‘, el-Yâfi‘, el-Yemenî, el-Mekkî’dir. Lakabı ‘Afifuddîn olup Ebû Sa‘âdet, Ebû Seyâdet, Ebû Muhammed, Ebû’l-Berekât, Ebû ‘Abdurrahman gibi künyelerle anılmıştır. Kendisi Yafi’ kabilesine mensup olduğu için “İmam Yâfi‘”, “el-Yâfi‘”, “Afifuddîn Yâfi‘” diye meşhur olmuş, “Kutbu Mekke” olarak da bilinmiştir. Yafi’ Himyer kabilelerinden bir kabiledir.¹⁶

Doğum tarihi belli olmamakla beraber VII./XIII. asrın sonlarında¹⁷ Yemen’in Aden¹⁸ şehrinde dünyaya geldiği nakledilmektedir. Aden’de büyür. Yaşıtlarının oyunla meşgul olduğu vakitlerde zamanının çoğunu evde geçirmiştir. Babası onda dedesi Fellâh’ın ilmî ve manevî eserini görünce onu ilim tahsili için Aden’e gönderir.¹⁹ Aden’de Kuran-ı Kerîm’i öğrenip ardından ilim tahsiline başlar. Küçüklüğünde Kur’ân-ı Kerîm ve

¹⁶ Cemâllüddîn ‘Abdurrahîm el-İsnevî, **Tabakâtu’s-Şâfi‘iye**, Thk: Kemal Yusuf el-Hût, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 1987, C. II, s. 330; Takiyuddîn Muhammed b. Ahmed el- Hasenî, el-Fâsî el-Mekkî, **el-‘İkdu’s-semîn fî târihi beledi’l-emîn**, Thk: Fuad Seyyid, Muessesetu’r-Risale, Beyrut, 1985, C. V, s. 104; Şihâbuddîn Ahmed b. ‘Ali b. Muhammed b. Muhammed b. ‘Ali b. Ahmed b. Hacer el-‘Askalânî, **ed-Dureru’l-kâmine fî a’yâni mieti’s-sâniye**, Daireti’l-Ma‘ârifî’l-Osmaniyye, 1972, C. II, ss. 247–248.

¹⁷ Hicri 697, 698 veya 700 yıllarında doğduğu tahmin edilmektedir. Tabakât yazarlarının geneline göre 698 yılında doğmuştur. Bkz. ‘Askalânî, **a.g.e.**, 1972, C. II, s. 248; Takiyuddîn el-Fâsî, **a.g.e.**, C. V, s. 104.

¹⁸ Yusuf İlyân Serkis, **Mu‘cemu’l-matbûâtî’l-‘arabiyyeti ve’l-mu‘arribeti**, Mektebetu’s-Sakâfeti’d-Diniyye, Kahire, 1928, C.II, s. 1954; Hayreddin ez- Ziriklî, **el- A’lâm, Kamûs-u terâcim li eşheri’r- ricâli ve’n- nisâi mine’l-‘Arabi ve’l-musta‘rebîn ve’l-musteşrikîn**, Dâru’l- ‘İlmi li’l Melâyîn, Beyrut, 2002, 15. Baskı, C. IV, s. 72.

¹⁹ ‘Askalânî, **a.g.e.**, 1972, C. II, s. 248; İsnevî, **a.g.e.**, 1987, C. II, s. 330.

ilim tahsili dışında herhangi bir şeyle meşgul olmadığı rivayet edilir. O, çocukluk döneminden itibaren ilme merak salmış ve daha çocukken “Bassâl” diye tanınan allâme Cemâluddîn Ebû ‘Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Züheybî’nin (v. 748/1347) yanında Kur’ân’ı Kerîm talimi ile Şâfiî fikhî konularını ihtiva eden *et-Tenbîh*’i okur. Yâfiî’nin “ilk hocam” diyerek tavsif ettiği bu zatın yanında bu tedrisi tamamladığı vakit hocası onun namına bir koyun kestirerek büyük bir ziyafet verir. O, bunu müteakip Aden’in kadı ve müftüsü Ahmed b. Ali el-Harrâzî’nin yanında da bazı kitaplar okumuş²⁰ zâhirî ilimlerde belli bir mesafe kat etmiştir.

On iki yaşında Mekke’ye giderek Hacc farızasını yerine getirir. Hacc dönüşü, kendi ifadesiyle Allah Teâlâ ona halveti, insanlardan uzaklaşmayı ve dağlarda yalnız yaşamayı sevdirebilir. Yâfiî, bir müddet sonra, ona tarikatta sülûk yaptıracak Şeyh Ali Tavâşî (v. 748/1347) ile tanışıp bir müddet onun sohbetinde bulunur.²¹ Bir müddet bu halini devam ettiren Yâfiî, artık zâhirî ilimler ile tasavvuf arasında gelgitler yaşamaya başlar. Gençlik döneminde zâhirî ilimleri kısa sürede ikmal ettikten sonra bâtinî ilimlere yönelip tasavvufî terbiyeye yoğunlaşır. Yâfiî bu durumunu şöyle izah eder:

“Kendimi, dünyadan, insanların maruz kaldığı sıkıntılardan, kıylu kâl’den korumak adına ibadet, vera’ ve zühd ile yüce mertebe ve faziletlerin olduğu ilim arasında tercih hususunda tereddüde düştüm. Bu düşüncem ziyadesiyle ilerlediğinden bende büyük bir sıkıntı ve kedere dönüştü. Tefâul ve teberrük niyetiyle Cenâb-ı Allah’ın “el-Melik, el-Azîz, el-Vehhâb” sıfatlarını zikrederek daha önce sürekli mütalaa ve müzakere ettiğim bir kitabı açtım. Kitabı daha önce sürekli mütalaa etmeme rağmen, hiçbir yerde karşılaşmadığım ve hiçbir divanda

²⁰ Yâfiî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, s. 233; Muhammed b. ‘Ali eş-Şevkânî, **el-Bedru’t-tâli’ bi mehâsini’i men ba’de’l-karni’s-sâbi’**, Dâru’l-Kutubi’l-İslâmiyye, Kahire, Trs., C. I, s. 378; ‘Askalânî, **a.g.e.**, 1972, C. II, s. 248; İsnevî, **a.g.e.**, 1987, C. II, s. 330.

²¹ ‘Askalânî, **a.g.e.**, 1972, C. II, ss. 248-249; İsnevî, **a.g.e.**, 1987, C. II, s. 330.

görmediğim şu mısraları gördüm ve manasını bir düşününce kalbimdeki üzüntü ve keder gitti, rahata erdim.”²²

“Üzüntülerini at, işini kazâ’ya bırak

Bazen darlık açılır, bazen dar olur fezâ

Nice iş vardır ki yorucudur yapana

Sıkıntının ardından bakarsın gelir rızâ

Çeşitli mevhibe ve atâya ulaşmak adına

Allah dilediğini yapar sakın itiraz etme O’na”²³

Bahse konu olan hali yaşadıktan sonra zâhirî ilim tahsilini ikmalî önceleyen Yâfiî, on sekiz yaşında tahsilini ilerletmek ve devrin önde gelen âlimlerinden ilim öğrenmek üzere Mekke’ye gider. Buraya yerleşip fakîh ve âbid bir zat olan Şihâbuddîn b. Burhân’ın kızıyla evlenir. Gerek zevcesinin yaşının küçüklüğü gerekse kendisinin Mescid-i Haram’da umre, tavaf ve ibadetle meşguliyeti sebebiyle iki senenin sonunda eşine talak vererek babasının yanına gönderir.²⁴

²² Muhammed Bâkır el-Musevî el-Huvânsârî el-Isbehânî, **Ravdâtu’l-cennât fî ahvâlî’l-‘ulemâ ve’s-sadât**, Thk., Esedullâh İsmâiliyyân, Mektebet-u İsmâiliyyân, Tahrân, 1396, C. V, s. 123.

²³ İsnevî, **a.g.e.**, 1987, C. II, s. 330.

²⁴ Takîyuddîn el-Fâsî, **a.g.e.**, 1985, C. V, s. 105; İbn Batûta, Ebû ‘Abdullah Muhammed b. ‘Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Levâtî et-Tancî, **Rihlatu İbn Batûta, Tuhfetu’n-nuzzâr fî ġarâibi’l-emsâr ve ‘acaibi’l-esfâr**, Thk. Muhammed ‘Abdulmun’im el-İryân, Dâru’l-İhyâi’l-‘Ulûm, Beyrut, 1987, C. I, s. 165.

1.2. Eğitimi

1.2.1. Zâhirî Eğitimi

Mekke’de on sene ilim tahsili ile meşgul olan Yâfiî, *Mirâtu’l-cinân*’da 718/1318’de Mekke’ye gelerek burada çeşitli ilimler öğrendiğini ve Mekke’nin ileri gelen ulemâsının yanında yetiştiğini ifade etmektedir.²⁵

Yâfiî, yirmi bir yaşındayken iki sene müddetle, *Mirâtu’l-cinân*’da kendisinden bahsettiği ikinci hocası Radîyuddîn İbrahim b. Muhammed et-Taberî’nin (v. 722/1322) yanında kaldığını,²⁶ hadis ilmine dair *Kutub-i Sitte*’yi, Darimî’nin *Müsned*’ini, Şâfiî’nin *Müsned*’ini, İbn Hibbân’ın *Sahîh*’ini, İbnu’s-Salâh’ın *Ulûmu’l-hadîs*’ini, Tirmizî’nin *Şemâil*’ini, İbn Hişâm’ın *Siyer*’ini ve Sühreverdî’nin *Avârifu’l-me’ârif*’i ni okuduğunu belirtir. Bunların dışında Herevî, İbn Mesedî, Hâfız Selefi, İbn Nakûr, İbn ‘Arafe, İbn ‘Abdisselâm, İbn Ebi’s-Sayf, İbn Ebî Dünya, Hâfız Hatîb, Âcurrî, Nevevî gibi ulemânın muhtelif alanlarda telif ettiği eserleri de tahsil eder. Ayrıca Radîyuddîn Taberî kendi müellefatından bazılarını da ona okutur.²⁷ Taberî vefat edene kadar onun yanında kaldığını ve muhtelif ilimlerde kendisinden icazet aldığını söyleyen Yâfiî, vefatı esnasında Meğafirî’nin *el-Mulahhas*’ını okuduğunu *Mirâtu’l-cinân*’da zikretmektedir. Radîyuddîn Taberî vefat etmeden önce İmam Yâfiî’ye “Evladım, uzun yıllar elde edemediğim ilmî hususları, seninle beraber bu sene elde ettim.” dediği nakledilmiştir.²⁸

Ebû ‘Ubeyde’nin *Fezâilu’l-Kur’ân*’ını, Ezrakî’nin *Târihu’l-Mekke*’sini, bunların dışında ‘Abdulgaffâr b. ‘Abdulkerîm el-Kazvînî’nin (v. 665/1266) Şâfiî fihhına dair *el-Hâvi’s-sağîr*’i ve Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin (v. 476/1083) *et-Tenbîh*’ini de Mekke kadısı

²⁵ Yâfiî, *Mirâtü’l-cinân*, 1997, C. IV, s. 189.

²⁶ Yâfiî, *a.g.e.*, 1997, C. IV, s. 201.

²⁷ Yâfiî, 1997, C. IV, ss. 201-202.

²⁸ Yâfiî, 1997, C. IV, s. 202.

Kadı Necmeddîn Muhammed b. Cemâliiddîn b. Muhîbiddîn Ahmed b. ‘Abdullah et-Taberî’den (v. 730/ 1330) tahsil eder. Yâfiî, *el-Hâvi’s-sağîr*’i tahsil ederken, daha önce kitabı birkaç sefer okumasına rağmen bu okuyuşunda çok daha iyi anladığını söyleyince Kadı Necmettin “ben senden daha fazla istifade ettim” diyerek meclisteki zevatı etrafında toplayıp; “şâhit olun ki, Yâfiî bu kitapta benim şeyhimdir” demiştir.²⁹ Yâfiî, nahivden de Zeccâc’ın *el-Cümel*’i de dâhil olmak üzere pek çok eseri okur ve ezberler.³⁰ Mekke’de bulunduğu zaman zarfında Kur’ân, hadis, fıkıh, tasavvuf, tarih, edebiyat, usûl ilimleri, nahiv, ferâiz ve astroloji gibi ilimlerde vukûfiyeti kesbetmekle beraber velud bir şair oldu.³¹

Yâfiî’nin zâhirî ilimlerde üstatlarından bazıları şunlardır:

- 1- Cemâluddîn Ebû ‘Abdullah Muhammed b. Ahmed ez- Züheybî el- Bassâl (v. 748/ 1347): Yâfiî’nin *Mirâtu’l-cinân*’da “büyük şeyhlerimden, kendisinden ilk faydalandığım şeyh”³² dediği zattır. Yâfiî, el-Bassâl’ın yanında Kur’ân’ı Kerîm ve *et-Tenbîh*’i okur. el-Bassâl’a Aden kadılığı teklif edildiğini ancak onun bu teklifi geri çevirdiğini söyleyen Yâfiî, el-Bassâl’ın âbid, zâhid, vera’ ve keramet sahibi, âlim bir şahsiyet olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Yâfiî, el-Bassâl’ın Aden’de müderrislik yaptığını, birçok talebesi olduğunu ve eser telif ettiğini kitabında zikretmiştir.³³ el-Bassâl’ın şeyhlerinden de bahseden Yâfiî, onun Ömer b. Saffâr ve Mes‘ud el-Câvî’den bâtinî anlamda faydalandığını zikretmiştir. Ömer b. Saffâr’ı hayattayken gördüğünü ve vefatından sonra rüyada ondan dua istediğini şöyle nakletmektedir: “Şeyh Ömer’i rüyamda

²⁹ Yusuf b. Tağrî Berdî el-Atâbekî, **el-Menhelu’s-safî ve’l-müstevfî ba’de’l-vafî**, Thk. Muhammed Emin, Merkezu Tahkîki’t-Turâs, 1993, C. VII, s. 75; Takîyuddîn el-Fâsî, **a.g.e.**, 1985, C. V, ss. 104-105.

³⁰ ‘Askalânî, **a.g.e.**, 1972, C. II, s. 248.

³¹ Takîyuddîn el-Fâsî, **a.g.e.**, 1985, C. V, s. 105.

³² Yâfiî, **Mirâtu’l-cinân**, 1997, C. IV, s. 202.

³³ Yâfiî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, s. 233.

görüp ondan dua istedim. O da elini göğsüme koyduktan sonra: ‘Allah seni fesadı olmayacak bir şekilde ıslah etsin. Bunu gerçekleştirmesini Allah’tan istiyorum.’ dedi. Daha sonra bende ‘Ya Şeyh sen ölmedin mi? diye sorunca: ‘Beni öldü sanman şaşılacak bir durum.’ diye cevap verdi.” Yâfiî, bu rüyayı ‘sûfî ölmez’ sözü bağlamında değerlendirmektedir. Mes‘ud el-Câvî’nin de tasavvuf yolunda kendisine, manevi bir işarete binaen, ilk ‘hırka giydiren zat’ olduğunu³⁴ belirtir. İsnevî, tabakâtında el-Bassâl’ın keşf ve müşâhede ehli bir zat olduğunu ve h. 745’te vefat ettiğini zikretmiştir.³⁵ Yâfiî de h. 748 yılında Şeyh ‘Ali et-Tavâşî ile aynı günde vefat ettiğini söyler.³⁶

2- Necmeddîn Muhammed b. Cemâlidîn Muhammed b. Muhibiddîn Ahmed b. ‘Abdillah et-Taberî (v. 712/ 1312): 658’de doğan Necmeddîn et-Taberî’nin babası ve dedesi büyük âlimlerden olup soyları Hz. Hüseyin’e dayanmaktadır. Dedesi Muhibbuddîn et-Taberî (v. 694) ve dedesinin amcası Ya’kûb b. Ebîbeker’den ilim öğrenmiştir. Fakîh ve şair bir zattır. Babası Cemâluddîn et-Taberî de (v. 697) Mekke kadılığı yapmıştır.³⁷ Yâfiî onun hakkında şunları söyler: “Mekke’nin kadı ve müftüsü Necmeddîn et-Taberî, büyük ve mahir bir fakîh olup güzel ahlaklı, salih ve mütevazı bir zattır.”³⁸

3- Radîyuddîn İbrahim b. Muhammed et-Taberî (v. 722/1332): Yâfiî’nin hem zâhirî ilimlerde hocası hem de bâtinî ilimlerde mürşidi olan Radîyuddîn et-Taberî 636’da doğmuştur. Yaşadığı devirde Mekke’nin şeyhi ve imamı kabul edilmiş, Mekke’de elli yıldan fazla hadis ilminin önde gelen âlimleri

³⁴ Yâfiî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, ss. 232-233.

³⁵ İsnevî, **a.g.e.**, 1987, C. II, s. 330.

³⁶ Yâfiî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, s. 202.

³⁷ İsnevî, **a.g.e.**, 1987, C. II, ss. 72-74.

³⁸ Yâfiî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, s. 212.

arasındaki yerini almıştır. Hadis ilminin yanı sıra tefsir, fıkıh, siyer, lügat ve tasavvuf alanlarında da muteberdir. Şairlik yönü de bulunan Radîyuddîn et-Taberî *el-Muntehab fî ilmi'l-Hadîs*, *Fihrist*, *Tisâ'ıyyât* gibi birçok eser telif etmiştir. Yâfiî, “kendisinden en fazla istifade ettiğim, büyük şeyhlerimdendir” dediği hocasıdır.³⁹

- 4- Ebû'l 'Abbâs Şerefuddîn Ahmed b. 'Ali el-Harrâzî (v. 718/ 1317): el-Harrâzî hakkında yeterli bilgi bulunmamakla beraber İsnevî, onun fakîh bir zat ve kıraat ilimlerini bildiğini ve h. 718'de Aden'de vefat ettiğini söyler.⁴⁰ Yâfiî el-Harrâzî'den sadece bir yerde bahsedip ondan Kur'ân'ı Kerîm ve Kıraat dersleri aldığını zikretmiştir.⁴¹

1.2.2. Manevî Eğitimi

1.2.2.1. Mensup Olduğu Tasavvuf Ekolü

Mekke'deki tahsilinin ardından on sene boyunca inzivaya çekilen⁴² Yâfiî, tasavvuf ve ma'rifetullahı merak salmış, hayatının sonraki safhasında yıllar boyu sürecek bir mücâhede ve nefis terbiyesine başlamıştır.⁴³ 'Abdullah Yâfiî, birçok şeyhten hırka-i iltizam (tarikât) veya hırka-i teberrük giymiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kendisi Kâdirî, Sühreverdî, Medyenî, Ekberî, Şâzelî ve Rifâî tarikâtlarından hilafet icazetine sahiptir.⁴⁴

³⁹ Yâfiî, **Mirâtu'l-cinân**, 1997, C. IV, ss. 201-202.

⁴⁰ İsnevî, **a.g.e.**, 1987, C. II, s. 327.

⁴¹ Yâfiî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, s. 207.

⁴² 'Askalânî, **a.g.e.**, 1972, C. II, s. 248; Takîyyudîn Ebi'l-Me'âlî Muhammed b. Rafî' es-Selâmî, **el-Vefayât**, Thk. Salih Mehdî 'Abbâs, Muessetu'r-Risâle, Beyrut, 1982, C. II, s. 314.

⁴³ Ebû'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Ahmed b. 'Abdillatif er-Şercî ez-Zebîdî, **Tabakâtü'l-havâs ehlu's-sıdk-i ve'l-ihlâs**, ed-Dâru'l-Yemeniyye, Beyrut, 1986, s. 172.

⁴⁴ Bkz. Yâfiî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, ss. 244-248; Sadık Vicdânî, **Tomâr-ı Turûk-u 'Aliyye (Tarikatlar ve Silsileri)**, Haz. İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, 1995, s. 127.

Tibyânu'l-vesâil'in sahibi Kemâluddîn Harîrîzâde Yâfiî'nin tarikat silsilesini

şöyle sıralar:

- Radîyuddîn İbrahim b. Muhammed et-Taberî (v. 722/1332)
- Necmuddîn ‘Abdullah b. Muhammed el-Isfehânî (v. 721/1331)
- ‘İzzuddîn Ahmed b. İbrahim el- Fârûsî el-Vâsîtî (v. 694/1304)
- Muhyiddîn Muhammed b. ‘Ali el-‘Arabî (v. 638/1240)
- Cemâluddîn Ebû Muhammed Yûnus Kassâr b. Yahya el-‘Abbâsî el-Haşimî
- Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir Geylânî (v. 561/1165)⁴⁵

Bu silsileye göre Yâfiî'nin tarikat silsilesi, ‘İzzuddîn Ahmed el-Vâsîtî vasıtasıyla Ekberîyye tarikatına, Muhyiddîn b. ‘Arabî'ye, Cemâluddîn Yûnus vasıtasıyla da Kâdirîyye tarikatına, Abdulkâdir Geylanî'ye ulaşır.

Safîyuddîn Ahmed b. Muhammed ed-Decânî el-Medenî el-Kuşâşî (v. 1071/1661) bu silsileyi ‘İzzuddîn Ahmed b. İbrahim el- Fârûsî el-Vâsîtî vasıtasıyla Sühreverdiyye ve Rifâiyye tarikatlarına şu şekilde ulaştırır:

Rifâiyye Silsilesi:

- ‘İzzuddîn Ahmed b. İbrahim el- Fârûsî el-Vâsîtî (v. 694/1304)
- İbrahim b. Ömer b. Ferec
- Ebû Hafs Ömer b. Ferec
- Seyyid Ahmed b. ‘Ali er-Rifâî (v. 578/11829)

Sühreverdiyye Silsilesi:

- Necmuddîn Abdullah b. Muhammed el-Isfehânî (v. 721/1331)

⁴⁵ Kemâluddîn Muhammed el-Harîrî, **Tibyânu'l-vesâilu'l-hakâyık fî beyâni's-selâsili't-terâik**, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, no:430, C. III, v. 265; Osmanzâde Hüseyin Vassâf, **Sefine-i Evliyâ**, Haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul, 2015, C. I, s. 143.

- ‘İzzuddîn Ahmed b. İbrahim el- Fârûsî el-Vâsîfî (v. 694/1304)
- Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer b. Muhammed Sühreverdi (v. 632/1234)⁴⁶

Yâfiî, *Mirâtu’l-cinân*’da Sühreverdi ile arasında iki kişinin varlığından bahsedip bu tarikattan icazetli olduğunu belirtmiştir.⁴⁷ Kuşâşî’nin belirttiği silsile de bunu doğrulamaktadır.

Kuşâşî, Necmuddîn ‘Abdullah b. Muhammed el-Isfehânî (v. 721/1331) vasıtasıyla silsileyi Şâzeliyye tarikatına şu şekilde dayandırır:

- Necmuddîn ‘Abdullah b. Muhammed el-Isfehânî (v. 721/1331)
- Ebû’l-‘Abbas el-Mürsî (v. 685/1287)
- Ebû’l-Hasan eş-Şâzelî (v. 656/1258)⁴⁸

Yâfiî Ebû Salah el-Berberî’den (el-Berîrî) tarikat hırkası giydiğini⁴⁹ ifade eder. Harîrîzâde de bunu teyit eder ve onun ‘Medyeniyye’ tarikat silsilesini şu şekilde sıralar:

- Ebû Salah Salih b. ‘Abdillah el-Berberî (Berîrî)
- Ebû ‘Abdullah Kemaluddîn Mahmûd el-Kûfî
- Ebû’l-Futûh ‘Abdullah es-Saîdî
- Ebû Medyen Şuayb b. Hüseyin el-Mağribî (v. 594/1198)⁵⁰

Yâfiî, zikrettiğimiz silsilenin dışında Yemen’de yayılmış Kâdirî tarikatının farklı kolları olan Hikemiyye (Muhammed b. Ebûbekr el-Hikemî), ‘Abbâdiyye (Abdullah b. Muhammed Ebû ‘Abbad), Gaysiyye (Ebû’l-Gays Sa’îd b. Cemîl (v. 651/1253),

⁴⁶ Safiyyuddîn Ahmed b. Muhammed ed-Decânî el-Medenî el-Kuşâşî, **Simdu’l-mecîd fî telkîni’z-zikr li ehli’t-tevhîd**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, no: 1197, v. 53.

⁴⁷ Yâfiî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, s. 65.

⁴⁸ Kuşâşî, **a.g.e.**, no: 1197, v. 53.

⁴⁹ Yâfiî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, s. 244.

⁵⁰ Harîrîzâde, **a.g.e.**, C.III, v. 266.

Tavâşîyye (Nureddin ‘Ali b. ‘Abdillâh et-Tavâşî), Nehâriyye (Muhammed b. Ömer en-Neharî) tarikatlarından icazetli olduğunu söylemiştir. Ayrıca isimlerini zikretmediği birçok sûfiden teberrük hırkası giymiştir.⁵¹

Netice itibariyle, Yâfî’ye nispet edilen Yâfîyye tarikatı Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Medyenîyye, Ekberiyye, Rifâiyye ve Şazeliyye’nin bir terkibi olarak görülebilir. Nitekim Harîrîzâde Yâfîyye, Kâdiriyye-i Ekberiyye’den ayrılmış bir kol olarak zikredilmiştir.⁵² Vicdânî’nin eserinde de Yâfîyye-i Medyenîyye diye anılmıştır.⁵³ Ancak eserlerinde gördüğümüz kadarıyla kendisi Abdulkâdir Geylânî’ye ve onun yoluna büyük muhabbet duyar. O’nun hakkında bir eser ve çok sayıda kaside kaleme almıştır. Abdulkâdir Geylânî’nin hakkında yazdığı kasideler ve *Hulâsâtu’l-mefâhir fî menâkıbi’ş-Şeyh Abdulkâdir* isimli eseri kanaatimizce Yâfîyye’yi, silsilenin irtibatına ilaveten, bir Kâdirî kolu saymamız için yeterli bir delil ve vesikadır.

Yâfî, Radiyuddîn Taberî’nin vefatından sonra Kâdirî-Tavâşîyye kolunun kurucusu Nureddîn ‘Ali b. ‘Abdillâh et-Tavâşî’den hırka giyer. Uzun müddet onun yanında kalır. Eserlerinde ondan övgüyle bahseder. En fazla etkilendiği ve ehemmiyet verdiği üç şeyhinden birisi olduğunu ifade eder.⁵⁴ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, Tavâşîyye’yi, Kâdiriliğin bir kolu olduğunu söyler.⁵⁵ Bu açıdan da Yâfîyye, Tavâşîyye’den ayrılmış bir Kâdirî kolu kabul edilebilir.

⁵¹ Bkz. Yâfî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, s. 244.

⁵² Bkz. Harîrîzâde, **a.g.e.**, C.III, v. 265-266;Gürer, **a.g.e.**, 2014, s. 355.

⁵³ Bkz. Sadık Vicdânî, **a.g.e.**, 1995, s. 127.

⁵⁴ Yâfî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, s. 202.

⁵⁵ Tavâşîye için Bkz. Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *‘İkdu’l-cevheri’s-semîn fî’z-zikr ve turuki’l-ilbâsi ve’t-telkîn*, İSAM, ZEB.1, 8062, v. 85.

1.2.2.2. Mürşidleri

Yâfiî'nin seyr ü sülûk eğitimi aldığı üç mürşidi bulunmaktadır. Bunlar Ali et-Tavâşî (v. 748/1347), Mes'ud el-Câvî ve Radîyüddîn et-Taberî'dir (721/1221).

1- Ebû'l-Hasan Nureddîn 'Ali b. 'Abdillâh el-Yemenî et-Tavâşî (v. 748/1347):

Yâfiî'nin Mes'ud el-Câvî'den sonra elinden tarikat hırkası giydiği ikinci mürşididir. Yâfiî, onun hakkında *Mirâtu'l-cinân*'da tıp ilmi dâhil pek çok ilim dalıyla iştigal ettiğini, özellikle fıkıhla hemhal olduğunu söyler. Yâfiî onun hakkında şunları nakleder:

“O vaktinin çoğunu ilim, ibadet, halvet, zikir ve evliyâyı ziyaret ile geçirir, ismi a'zam'ı ve talimini bilirdi. O, kerametleri apaçık görülen temkin ehli, şariat ve hakikat ilimlerini kendisinde cem'eden, ledün ilmine mazhar, büyük makam ve mertebelere ulaşmış bir zattır. Ona cemâl ve celâl perdeleri açılmış, ma'rifetullâh ve esrara nail olmuş, sülûkla beraber cezbeye ulaşmış büyük bir velîdir. Kerametleri sayılamayacak kadar çoktur. Ona zâhirde nurlu elbiseler giydirilmiş, bâtını da esrar ve ma'rifet hazinesi haline gelmiştir. Onu son gördüğümde akılları hayrette bırakacak haller, ma'rifet ve sırlar, keşf ve nurlara şahit oldum. Manevi işaretlere binaen birçok şeyh ve tarikat erbabından hırka giydim. Ancak Şeyh 'Ali et-Tavâşî'de gördüğüm keşf ve müşâhedeyi, hal ve makamları, nur ve esrarı kimsede göremedim.”⁵⁶

Yâfiî, Şeyh 'Ali et-Tavâşî için “en fazla bereket gördüğüm şeyhlerimden” ifadesini kullanır.⁵⁷ Onunla beraber birçok manevi hal yaşadığını, ona varid olan pek çok havâtıra şahitlik ettiğini, onunla

⁵⁶ Yâfiî, *Mirâtu'l-cinân*, 1997, C. IV, ss. 233-244.

⁵⁷ Yâfiî, *a.g.e.*, 1997, C. IV, s. 202.

münasebetini, diğer salih kimselerin onun hakkındaki düşüncelerini, kendisine yazdığı mektubu, ona dair inşad ettiği 300 beyitlik kasidesinin bir kısmını da *Mirâtu'l-cinân* 'da zikreder.⁵⁸ 'Ali et-Tavâşî 748'de vefat etmiş ve Hilâ mevkiine defnedilmiştir.⁵⁹ Yâfiî, hocası el-Bassâl ve şeyhi 'Ali et-Tavâşî'nin aynı gün vefat ettiğini ve cenaze namazlarını da aynı gün kıldıklarını nakletmiştir.⁶⁰ Kâdiriye'nin 'Tavâşîye' kolu, Nureddîn 'Ali et-Tavâşî'ye nisbet edilir. Silsilesi Sa'deddîn Ebû'l-Feth el-Bağdâdî ile Abdulkâdir Geylânî'ye ulaşan Tavâşîye Yemen'de yayılmıştır.⁶¹

- 2- Ebû 'Abdullah Mes'ûd b. Abdullah el-Câvî: Aden ve yakınlarında meskûn meşâyihın meşhurlarından Mes'ud el-Câvî, ilim ve irfan sahibi bir zattır.⁶² Yâfiî *Mirâtu'l-cinân* 'da ondan sıkça bahsetmekte ve onun büyük makam sahibi ve salih bir insan olduğunu söyler. Kendisine "tasavvuf yolunda ilk hırka giydiren"⁶³ zat olduğunu nakleder. Yâfiî'nin uzlette geçirdiği günlerde Mes'ud el-Câvî, Yâfiî'nin hocası el-Bassâl ile birlikte ona gelerek "bu akşam sana hırka giydirmem konusunda manevi bir işaret aldım" der ve Yâfiî'ye hırka giydirir.⁶⁴ Mes'ud el-Câvî'nin hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır.

⁵⁸ Yâfiî, 1997, C. IV, ss. 233-246.

⁵⁹ Zebîdi, **a.g.e.**, 1986, s. 198-202.

⁶⁰ Yâfiî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, s. 202.

⁶¹ Gürer, **a.g.e.**, 2014, s. 354.

⁶² Zebîdi, **a.g.e.**, 1986, s. 341.

⁶³ "Tasavvuf hırkası, mürîdin terbiyesi altına girdiği şeyhin elinden giydiği hırkadır. Bir mürîd adayı belli bir deneme ve hazırlık döneminden sonra tarikata ehil ve şeyhe layık olduğu görülürse ona tekkede yapılan bir merasimle hırka giydirilir. Hırka giyen artık şeyhin mürîdi, tarikat mensubudur. Hırka giymek, mürîd adayını şeyhin kabul ettiğinin, dolayısıyla Hakk'ın da kendisini kabul ettiğinin alametidir. Hırka giymek iltizam-tahakküm veya teberrük-ihtiram hırkası olmak üzere iki türlü olur." Bkz.. Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012, s. 167; 'Abdurrezzâk Kâşânî, **Mu'cemu ıstılâhâtî's-sûfiyye**, Thk. 'Abdul'âl Şâhîn, Dârul-Menâr, 1992, s. 178.

⁶⁴ Yâfiî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, s. 232.

- 3- Radîyuddîn İbrahim b. Muhammed et-Taberî (v. 722/1332): Yafîi'nin hem zâhirî ilimlerde hocası hem de bâtinî ilimlerde mürşididir. Bahsi daha önce geçmişti.

1.3.Seyahatleri

İlim ve uzlet hayatından sonra otuz dört yaşında Şam'a ve Kudüs'e giden Yâfîi, Kudüs'ü ve el-Halîl'i ziyaret ederek ulemâ ve meşâyıhtan birçok zat ile görüşür. el-Halîl'deki yüz günlük ikametinden sonra Mısır'a geçer ve ilmî durumunu halktan gizler. İmam Şâfîi'nin türbesi başta olmak üzere ulemâ ve meşâyihın merkadlerini ziyaret ile meşgul olur. Halkın kendi halinden haberdar olmaması için genellikle Karafe'de Zünnûn-i Mısırî'nin türbesinde ikamet eder. Burada makamı da bulunmaktadır.⁶⁵ Kahire'nin merkezinde namazgâh olarak kullanılan Hiker mevkiinde Şeyh Hüseyin'nin derslerine ve sohbetlerine iştirak eder. Sâlihiyye Medresesi'nde Şeyh 'Abdullah el-Menûfî el-Malikî'nin ve Saîdü's-Su'edâ'da Huveyzâvî'nin sohbetlerinde bulunur. Huveyzâvî, Yâfîi'nin Mısır'da kendisine intisap ettiği şeyhtir. Tam da o günlerde Yâfîi'nin ilmî konumu ve namı halk arasında yayılır. Bir müddet burada kaldıktan sonra Mısır'ın sahil beldelerini ziyaret eder.⁶⁶

Bu seyahatinde onu birçok halle müjdeleyecek Şeyh Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah b. el-Mecd el-Mürşidî (v. 737/ 1332) ile karşılaşır. Yâfîi, *Mirâtu'l-cinân*'da, el-Mürşidî'nin Ebû'l-'Abbas el-Mursî (v. 685/1287), Ahmed b. Musa b. 'Uceyl (v. 690/1292) gibi evliyânın büyüklerinden yetmişen fazla zatla görüştüğünü, onların sohbetinde bulunduğunu, Kur'ân'ı Kerîm'i ezberleyip temel ilmî bilgileri aldıktan sonra inzivaya çekildiğini, pek çok kerametinin müşâhede edildiğini aktarır. Kendisi de

⁶⁵ Zebîdî, **a.g.e.**, 1986, s. 173.

⁶⁶ İsnevî, **a.g.e.**, 1987, C. II, s. 331; 'Askalânî, **a.g.e.**, 1972, C. II, s. 249.

kerametlerine şahit olduğunu ve onu ziyareti esnasında onda pek çok acayip hâl gördüğünü⁶⁷ aktarmaktadır. Yâfiî, Muhammed Mürşidî ile karşılaşmasını şöyle aktarır:

“Ziyaret için Muhammed Mürşidî’nin zaviyesine gittim. Yerinde yoktu. Bir müddet sonra geldi. Selamlaştık. Bana “sende İmam Gazâlî’yi görüyorum” dedi. Elimden tutup halvet yaptığı yere götürdü. Bir saat boyunca sohbet etti. O gün oruçluydum ancak bunu hiç dile getirmedim. Bana akşam vaktine dek hiçbir şey ikram etmedi. Akşam vaktinde bir topluluğa yetecek kadar çeşitli yemekler getirdi. O sofrada daha önce tatmadığım lezzette yemekler vardı. Yemekten sonra onu ziyarete gelen İmam Şerefuddîn İbnu’s-Sâhib ile görüştük. Orada ilmî meseler müzakere edildi. İlimle meşguliyetim ayan olmaması için onlardan müsaade istesem de bir müddet daha oturmamı istediler. Ne var ki sonraki gün oruçlu olacağımdan ve bunu dile getiremediğimden bir müddet daha kalıp kalmamakta tereddüt ettim. Bana ‘duruma göre hareket ederiz’ dedi. Sahura yakın bana tekrardan yemek getirdiler. Yemekten sonra bana ‘eğer ilim ehliysen falan meclise git’ dedi. Bende oraya gittim. Orada bir grup âlim vardı. Bana fetva gerektiren bir durum sordular ve benden fetvayı yazmamı istediler. Ben de ‘ben ilmî durumumu geldiğim yerde bıraktım’ dedim. Ancak ısrar ettiler. Ben de sadece sözlü olarak ifade edeceğimi söyledim. Fetva isteyen şahıs gelince ona gereken cevabı söyleyip gönderdim. Oradakiler benden yanlarında kalmamı ve benimle ilmî mütalaada bulunmak istediklerini söylediler. Ben özür dileyip çıktım.”

Yâfiî, bu hali anlattıktan sonra Muhammed Mürşidî’nin birçok keramet ve manevi hâlini nakleder. O, Mürşidî’nin “Sende İmam Gazâlî’yi görüyorum” ifadesi için, “Cenâb-

⁶⁷ Yâfiî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, ss. 220-222.

ı Allah'tan İmam Gazâlî'nin ilimlerdeki sîretini, salih amellerine ulaştırmasını, halvetteki ünsiyetini ve uzletini dilerim" şeklinde dua edip buna layık olmadığını ifade eder.⁶⁸

Daha sonra Hicaz'a dönerek Medine civarında bir müddet ikamet eden Yâfîî, bilahare Mekke'ye geçerek ilim ve amelle meşgul olur. Orada evlenerek çocuk çocuğa karıştıktan sonra Şeyhi 'Ali et-Tavâşî ve bölgedeki ulemâyı ziyaret maksadıyla otuz sekiz yaşında Yemen'e döner. Bu yıllarda hac farızasını da ihmal etmez.⁶⁹

1.4.İrşad Yılları

Yâfîî, Yemen'i ziyaretinin ardından kalan otuz senelik ömrünü süreceği Mekke'ye geri döner. Bu zaman zarfında kitap tasnifi, tedrisat ve irşad faaliyetleriyle meşgul olur. Gerek ilmi gerekse kişiliğiyle toplumun neredeyse her kesiminden rağbet görmüştür. O'nun müridlerine ve talebelerine ihtimam gösterip onları bir arada tuttuğu, terbiyeleri için uğraştığı ve ihtiyaçlarını kendi gelirinden karşıladığı nakledilmektedir.⁷⁰

Otuz sekiz yaşından itibaren Mekke ve Medine arasında mekik dokuyan Yâfîî, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Medine-i Münevvere'de ilim halkası tesis ederek ilmî faaliyetlerini bu şekilde yürütmüştür. Burada çok sayıda ilim erbabı ile görüştüğü ve ilmî müzakerelerde bulunduğu nakledilmektedir.⁷¹

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kelâm, fıkıh, tasavvuf, tefsir, hadis, tarih, nahiv, sarf, me'ânî, beyân, bedî', arûz, siyer, astronomi, âdâb gibi muhtelif ilimlere dair kırkı aşkın eser telif eden Yâfîî'nin bu eserlerinden bazıları küçük hacimli olup risale şeklindedir. Yirmi civarında ilim dalını – sarf, nahv, arûz, beyân, bedî' vs.- ihtiva eden

⁶⁸ Yâfîî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, ss. 220-221.

⁶⁹ İsnevî, **a.g.e.**, 1987, C. II, s. 331; 'Askalânî, **a.g.e.**, 1972, C. II, s. 249.

⁷⁰ Zebîdî, **a.g.e.**, 1986, ss. 174-175.

⁷¹ Halid b. 'İsa el-Belevî, **Tâcu'l-mefriḥ fi tahliyeti 'ulemâ'i maşrık**, Thk: Hasab b. Muhammed es-Sâih, Sunduku İhyâi't-Turâsi'l-İslâmiyyi, Trs., ss. 291-293.

divanını⁷² burada telif etmiştir. Bunların dışında çoğunluğu Hz. Peygamber'e (s.a.s.) övgü ve methiyeler ile evliyâullahı metheden, dünyayı zemmeden, tasavvufi konularda ve zühde teşvik etmek üzere yazılan pek çok şiir ve kasidesi mevcuttur.⁷³ Bu eserler sadece bulunduğu bölgeyle sınırlı kalmayıp Arap dünyasında ve diğer bölgelerde de meşhurdur.

1.5.Vefatı

Çok yönlü âlim kişiliğiyle tanınan, ilim tahsili ve uzlet hayatından sonra ömrünün sonuna kadar toplumun irşadı ve ıslahı için çalışan Yâfiî zamanla hastalanıp gecelerini uykusuz geçirmeye başlar. Bu haldeyken 20 Cemaziyelahir 768/1367 yılında Pazartesi günü sabah vaktinde Mekke'de altmış sekiz yaşındayken vefat eder. Mu'allâ Kabristanı'nda Fudayl b. 'İyâd'ın yanında defnedilir.⁷⁴ Yâfiî, elindeki bütün malını hayır işlerinde kullandığı için vefat ederken geriye pek bir şey bırakmadığı, halk nezdindeki itibarına binaen cübbesine üç yüz dirhem verildiği ve bir takkesi de yüz dirhem gibi yüksek bir fiyata satılarak cenaze masrafları karşılandığı rivâyet edilmektedir.⁷⁵

1.6.Çocukları

Yâfiî, ilim tahsili ve uzlet döneminden sonra Mekke'ye yerleşip orada Ahmed b. Radî et-Taberî'nin kızıyla evlenir.⁷⁶ Bu evliliğinden tespit edebildiğimiz kadarıyla 'Abdurrahmân, 'Abdulvehhâb ve Zeynep isminde üç çocuğu⁷⁷ dünyaya gelmiştir.

⁷² Takîyüddîn Ebi'l-Meânî Muhammed b. Râfi' es-Selâmî, **el-Vefâyât**, Thk: Salih Mehdi 'Abbâs ve Beşşâr 'Avvâd Marûf, Muessetu'r-Risâle, Beyrut, 1.baskı, 1982, C. II, ss. 313-315.

⁷³ Zebîdî, **a.g.e.**, 1986, s. 174.

⁷⁴ İsnevî, **a.g.e.**, 1987, C. II, s. 332.

⁷⁵ Zebîdî, **a.g.e.**, 1986, s. 176.

⁷⁶ Şemsuddîn Muhammed b. 'Abdurrahman es-Sehâvî, **ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli karni't-tâsi'**, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1992, C. V, s. 102.

⁷⁷ Bkz. Bedruddîn Ebû 'Abdillâh el-Hüseyn el-Ehdel el-Yemenî, **Tuhfetu'z-zemen fî târihi sâdâtî'l-Yemen**, Thk. 'Abdullah Muhammed el-Habeşî, Mektebetu Merkezi'd-Dirâsâtî ve'l-Buhûsî'l-Yemenî, 2004, C. II, s. 397.

‘Abdurrahman b. ‘Abdullah el-Yâfiî 751 yılında Mekke’de dünyaya gelmiştir. Babası başta olmak üzere birçok âlimden ders alıp ilim öğrenir. İlim tahsili için Dımaşk (Şam) ve Mısır’a gider. Orada ‘Abdullah b. Halîl el-Mekkî ve İbn Emîle’den ders alır. Keskin bir zekâyâya sahip olduğu için kısa sürede ilim tahsilini tamamlayıp zâhidane bir hayat yaşamaya başladığı zikredilmektedir. Dönemin önde gelen âlim ve salihleriyle görüşüp çevresinde “muteber bir zat” kabul edilerek şöhret bulur. Babası gibi şiirleri vardır. 797’de kırk altı yaşındayken el-Cezîre’de vefat eder. ‘Abdurrahman’ın ‘Ümmü Hüseyin’ isminde bir kızı vardır.⁷⁸ En büyük çocuğu olması hasebiyle İmam Yâfiî’ye de “Ebû Abdurrahman” künyesi verilmiştir.

Yâfiî’nin ikinci oğlu olan ‘Abdulvehhâb b. ‘Abdullah el-Yâfiî, “Tacuddîn b. Şeyh ‘Afifuddîn” lakabıyla anılmıştır. 750’li yıllarda doğan ‘Abdulvehhâb fıkıh ilmiyle meşgul olmuş, babası, teyzeleri Ümmü Hasan ve Ümmü Hüseyin⁷⁹ ve diğer bazı âlimlerden Mekke-i Mükerrreme’de ilim tahsil etmiştir. Tahsilini ikmal için Şam’a gitmiş, oradaki âlimlerden de istifade etmiştir. Hayır, hasenat ve vera’ sahibi, âbid, az konuşan, etrafındaki insanlara öğütte bulunan âlim bir şahsiyet olduğu rivâyet edilmektedir. *Tuhfetu’z-zemen fî târihi sâdâti’l-Yemen* kitabının sahibi Bedruddîn Ebû ‘Abdullah el-Hüseyin el-Ehdel el-Yemenî (v. 855/1451) ona çeşitli ilimlerde icazet verdiğini söylemektedir.⁸⁰ 810’lu yıllarda 55 yaşında Recep ayında vefat etmiştir. ‘Abdulvehhâb’ın ‘Abdurrahman, Muhammed ve Ümmü’l-Hayr adında çocukları olmuştur.⁸¹

⁷⁸ ‘Abdullah b. Ahmed b. Muhsin en-Nâhebî, *el-Kevkebû’l-lâmi’ fî mâ ehmele min târihi Yafi’*, Dâru’l-Endülüs, Cidde, 1999, s. 83.

⁷⁹ Sehâvî, *a.g.e.*, 1992, C. V, s. 102.

⁸⁰ Bedruddîn el-Ehdel, *a.g.e.*, 2004, s. 397.

⁸¹ ‘Abdullah b. Ahmed b. Muhsin en-Nâhebî, *Rihletun ila Yafi’ ev Yafi’ fî edvâri’t-târih*, Mektebetu Muhammed Ebûbekr, 1990, s. 40; en-Nâhebî, *a.g.e.*, 1999, ss. 87-88.

Yâfiî'nin üçüncü çocuğu Zeynep'tir. "Ümmü'l-mesâkîn" künyesiyle anılmıştır. 768'de Yâfiî vefat ettiğinde dünyaya gelmiştir. Hadis ilmiyle meşgul olmuş ve 846'da, 78 yaşında iken vefat etmiştir.⁸²

İbn Hacer el-'Askalânî (v. 852/1448) h. 823'de vefat eden Yâfiî'nin torunu Muhammed b. 'Abdulvehhâb el-Yâfiî'nin künyesini "Muhammed b. Musâ b. 'Ali el-Merrâkuşî el-Mekkî" şeklinde verir.⁸³ Yâfiî'nin 'Musa' isminde bir oğlu olmayıp sadece 'Abdurrahman, 'Abdulvehhâb ve Zeynep' isimlerinde üç çocuğu olduğunu daha önce zikredip bunlar hakkında bilgi vermiştik. Ancak sair tabakât kitaplarının naklini de esas alarak vardığımız kanaat, Yâfiî'nin 'Muhammed' isminde sadece bir torunu olduğudur.⁸⁴ O da 'Abdulvehhâb'ın oğludur. Yani tam adı 'Muhammed b. 'Abdulvehhâb b. 'Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî'dir. Tabakât yazarları Muhammed b. 'Abdulvehhâb'tan bahsederken hayatına dair hemen hemen aynı bilgileri vermekte, ancak nisbesi hakkında ihtilafa düşmektedirler.⁸⁵

1.7. Tesirleri

İnsanlar arkalarında bıraktığı eserler ve yetiştirdikleri talebelerle tarihe iz bırakırlar. Arkalarında bıraktığı eserler, onların ilmî temayülü hakkında bize ipuçları verirken, talebeleri de bu mirasın kaybolmaması ve yayılması adına önem arzederler. 'Abdullah Yâfiî, otuz seneye yayılan tedrisat ve irşad faaliyetleriyle, gerek telifatı gerekse

⁸² Nâhebî, **a.g.e.**, 1999, s. 89.

⁸³ Bkz. Şihâbuddîn Ahmed b. 'Ali b. Muhammed b. Muhammed b. 'Ali b. Ahmed b. Hacer el-'Askalânî, **İnbâu'l-ğumr bi-inbâi'l-umr**, Thk: Hüseyin Habeşi, Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmiyye, Kahire, 1998, C. III, s. 234; İsmail Hakkı Ünal, "el-Merrâkuşî, İbn Musa", **DİA**, TDV Yay., İstanbul, 2004, C. XXIX, s. 210.

⁸⁴ Sehâvî, **a.g.e.**, 1992, C. VIII, s. 134; Bedruddîn el-Ehdel, **a.g.e.**, 2004, ss. 397-398; Nâhebî, **a.g.e.**, 1990, s. 40; Nâhebî, **a.g.e.**, 1999, ss. 87-88.

⁸⁵ Karşılaştırma için Bkz. es-Sehâvî, **a.g.e.**, 1992, C. VIII, s. 134; el-'Askalânî, **a.g.e.**, 1998, C. III, s. 234; Bedruddîn el-Ehdel, **a.g.e.**, 2004, s. 397-398; Nâhebî, **a.g.e.**, 1990, s. 40; Nâhebî, **a.g.e.**, 1999, ss. 87-88.

yetiştirdiği talebeleriyle tasavvuf geleneğinde önemli bir yer edinmiştir. Hem tefekkür hem de ilim dünyasıyla çevresini tesiri altına almış ve ardından mühim bir miras bırakmıştır. O, altı tarikattan hırka giymiş, bu yolda çok sayıda âlim ve tasavvuf ehli yetiştirmiştir. Birçok tali tarikat kurucularının yetişmesinde ve manen yükselmesinde büyük rol oynamıştır. Kâdiriyye, Sühreverdiiyye, Medyeniiyye, Rifâiyye, şâzeliyye ve Ekberiyye geleneğini kendisinde cem' eden⁸⁶ önemli bir şahsiyettir.

Bu mirasın en somut örneği yedi sene hem ilim tahsili hem de seyr ü sülûkü ile alakadar olduğu Ni'metullahiyye'nin piri şah Ni'metullah Velî Muhammed b. 'Abdullah el-Hüseynî el-Kirmânî'dir. (v. 834/1431) Yirmili yaşlarda iken hac ziyaretinde 'Abdullah Yâfiî ile karşılaşır ve kısa bir süre sonra ona intisap eder. Yedi sene Mekke'de onunla birlikte kalır. Bu sırada, daha önce hocası Rükneddîn şîrâzî vasıtasıyla tanıdığı İbnü'l-'Arabî'nin fikirlerini daha teferruatlı olarak şeyhinden öğrenme imkânı buldu. Seyr ü sülûkünü tamamlayıp hilafet alır. şah Ni'metullah Velî'nin tarikat silsilesi Yâfiî vasıtasıyla Muhyiddîn İbnü'l-'Arabi'nin feyiz aldığı şeyhlerden Ebû Medyen el-Mağribî'ye ulaşır. Yâfiîyye günümüzde Yemen'de varlığını sürdürmektedir. Ni'metullah Velî, Yâfiî'nin mürîdi olmasına rağmen ona nispet edilen Ni'metullahiyye tarikatı Yâfiîyye'nin şubesi sayılmamıştır.⁸⁷

Yine bu mirasın somut örneklerinden biri, Yâfiî'nin talebelerinden Arap dili, hadis ve tefsir âlimi *el-Ķâmûsu'l-Muĥîṭ*'iyle maruf Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî'yi (v. 817/1415)⁸⁸ zikredebiliriz.

⁸⁶ Yâfiî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, s. 244.

⁸⁷ Bkz. Mahmut Erol Kılıç, "Ni'metullah-ı Velî", **DİA**, TDV Yay., İstanbul, 1995, C. XXXIII, s. 133; Derya Baş, "Yâfiî", **DİA**, TDV Yay., İstanbul, 1995, C. XXXIII, s. 176.

⁸⁸ Fâsî, **a.g.e.**, 1985, C. II, s. 396; Bkz. Hulusi Kılıç, "Fîrûzâbâdî", **DİA**, TDV Yay., İstanbul, 1995, C. XIII, ss. 142-145.

Mekke’de kırk yıl süreyle Mucâhidiyye, Gıyâsiyye ve Resûliyye medreselerinde Takîyyüddîn el-Fâsî ile İbnu’l-Hacer el-‘Askalânî gibi âlimler yetiştiren, Taif, Liyye, Zehran ve Yemen dolaylarında fetva makamına getirilen, Hicaz bölgesinin önde gelen Şâfiî âlimi olmasından dolayı bu mezhep müntesiplerinin “âlimu’l-Hicaz” dedikleri Ebû Hâmid Cemâluddîn Muhammed b. ‘Abdillâh b. Zahîre el-Mahzûmî el-Kureşî el-Mekkî de (v. 817/1414), gençlik çağında Yâfiî’nin rahle-i tedrisatından geçmiştir. İbn Zahîre, aynı zamanda Yâfiî’nin torunlarına hocalık yapmıştır.⁸⁹

Endülüslü seyyah, şair, Kantûriye ve Berşâne’de (Purchena) kadılık görevi yapan, tarihi, edebî, ilmî ve içtimaî cihetten büyük değeri haiz, İbn Nubâte’nin *Divan*’ı ile Şehâbuddîn İbn Ebû’s-Senâ el-Halebî’nin şiir mecmuasını ve daha pek çok esere dair bilgiyi Endülüs ve Mağrib’teki ilmî çevrelere nakleden *Tâcu’l-mefrih fî tahliyeti ulemâ’i maşrik*’ın sahibi Ebû’l-Bekâ Alemuddîn Halid b. ‘Îsâ b. Ahmed el-Belevî, (v. 780/1378) Medine-i Münevvere’deyken Yâfiî’den ders okumuştur. Bir müddet talebeliğini yapan el-Belevî’ye tam bir ilmî icazet veren Yâfiî’den, el-Belevî övgüyle söz eder.⁹⁰ Cemâluddîn Muhammed b. ‘Abdillâh b. Zekerîyya da Yâfiî’den ilim öğrenmiş önemli isimlerdendir.⁹¹

Yâfiî’nin neslinden gelen âlim ve arif zatlar içerisinde özellikle Yâfiî’nin büyük oğlu Abdurrahman, irşadı ile maruf olup bazı önemli tarikatların silsilelerinde ismi

⁸⁹ Fâsî, **a.g.e.**, 1985, C. II, s. 54; Şehâvî, **a.g.e.**, 1992, C. VIII, s. 134; Askalânî, **a.g.e.**, 1998, C. III, s. 234; Bkz. Rızâ Kurtuluş, “İbn Zahîre”, **DİA**, TDV Yay., İstanbul, 1995, C. XX, s. 455-457.

⁹⁰ Bkz. Belevî, **a.g.e.**, Trs., s. 291-293; Mehmet Aykaç, “Belevî, Halid b. ‘Îsâ” **DİA**, TDV Yay., İstanbul, 1992, C. V, s. 406.

⁹¹ Zebîdî, **a.g.e.**, 1986, s. 61.

geçmiştir.⁹² Ayrıca torunu Muhammed b. ‘Abdilvehhâb da ilmi ve kitap tasnifi ile meşhurdur.⁹³

Yâfiî’nin talebeleri dışında ardında bıraktığı telifat türü eserler de tesir halkasına dâhildir. Sadece Aden veya Yemen’le sınırlı kalmayıp dünyanın farklı yerlerinde okunmuştur. Yâfiî’nin en yaygın eseri *Ravdu’r-reyyâhîn*’nin çok sayıda tab’ı gerçekleştirilmiştir. Osmanlı âlimi ve divân şairi olan Muslihuddîn Mustafa b. Şaban Surûrî (h. 969/1562) ve Müezzinzade Ahmed Çelebi (h. 1054/1644) tarafından da Türkçe’ye çevrilmiştir. Eser 1965 yılında da İtalyanca’ya çevrilerek ve Roma’da neşredilmiştir.⁹⁴ Hâlid b. ‘Îsâ b. Ahmed el-Belevî, Yâfiî’den icazet aldıktan sonra *el-İrşâd ve’t-tatrîz*’i ve birçok kasideyi ondan okuduğunu ve dinlediğini, daha sonra rivâyet için izin aldığını söylemektedir. el-Belevî ilim tahsilini tamamladıktan sonra Endülüs’e gitmiştir. Hali hazırda da Yâfiî’nin birçok eseri İspanya kütüphanelerinde mevcuttur.⁹⁵ Yâfiî’nin *el-İrşâd*⁹⁶, *Neşru’l-mehâsinu’l-‘aliyye*, *Ravdu’r-reyyâhîn* adlı eserleri tasavvufun klasiklerinden sayılacak niteliktedir. Yâfiî’nin eserleri içinde özellikle *Târihu’l-Yâfiî*, ilim dünyası tarafından bilinen ve kullanılan kaynaklardandır.

2. ‘ABDULLAH YÂFÎÎ’NİN İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

Yâfiî, döneminde okutulan hemen hemen bütün ilim dallarında yetişmiş, câmi’u’l-ulûm vâfına sahip bir âlim olduğu söylenebilir. Tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, tarih, edebiyat, usûl ilimleri, gramer ve astroloji⁹⁷ gibi ilimlerde eserler telif etmiştir. Yâfiî’yi,

⁹² Bkz. Ebû’l-Feyz Seyyid Muhammed Murtazâ el-Vâsîtî ez-Zebîdî, ‘*İkdu’l-cevheri’s-semîn fi’z-zikr ve turuki’l-ilbâs ve’t-telkîn*, İSAM, ZEB.1, no: 8062, vr. 85 vd.

⁹³ Bkz. Sehâvî, **a.g.e.**, 1992, C. VIII, s. 134; ‘Askalânî, **a.g.e.**, 1998, C. III, s. 234.

⁹⁴ Bkz. Muhammed el-Habîb el-Hîle, **et-Tarîh ve’l-muerrihûn bi-Mekke**, Müessesetü’l-Furkân, Mekke, 1994, s. 68.

⁹⁵ Belevî, **a.g.e.**, trs., s. 293.

⁹⁶ Bkz. Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Klasikleri**, Erkam Matbaacılık, Ankara, 2010, s. 273.

⁹⁷ Takîyuddîn el-Fâsî, **a.g.e.**, 1985, C. V, s. 105.

Taşköprüzâde Ahmet Efendi (v. 968/1561) kitabı *Miftâhu's-sa'âde*'de “ezcümle o, asrının teki, tarihin nadir şahsiyetlerinden, aziz, salih ve mübarek bir adam”⁹⁸ diye tanıtır. *Lügât-i Tarihiyye ve Coğrafiyye* eserinin sahibi Ahmed Rıfat ise Yâfiî'yi “zamanında misli bulunmayan, takva ehli ve velî bir zat” şeklinde tavsif eder.⁹⁹

Yâfiî'nin çağdaşı, Şâfiî fakîhi, tarihçi, şair ve edip Bedruddîn el-Hasan b. Ömer b. Hasan b. Habîb el-Halebî (v. 779/1377) kendi tarih kitabında İmam Yâfiî hakkında şöyle der:

“İlminden iktibas edilmesi, bereketinden istifade edilmesi, yoluna tabi olunması, faziletinden alınması gereken imamlardandır. İlim ve amelde zamanın önde geleniydi. Bütün talepler ona yönelirdi. İmam Yâfiî vera' sahibi, dallanıp budaklanan, yeni açan bir çiçektir. Çok ibadet eden keramet ehli bir zattı. O imam, müftü ve ilimde derinleşen bir âlimdi. Özellikle tasavvuf alanında olmak üzere çeşitli ilim dallarında birçok eser yazmıştır.”¹⁰⁰

‘Abdullah Yâfiî, hayatının büyük bir kısmını tedris, telif ve irşat faaliyetleriyle geçirmiştir. Velud bir yazar olan Yâfiî, kırk küsur eser telif etmiştir. Bunlardan bazıları risale, bazıları da mücelled kitaplardır. Otuz kadar telifatı günümüze ulaşmıştır. Günümüze ulaşan eserlerinden bir kısmı basılmıştır. Basılmayanlar ise çeşitli kütüphanelerde el yazması halinde bulunmaktadır.

O hemen hemen bütün eserlerinde naklî delillerden istifade etmekle beraber aklî yöntemleri de kullanmıştır. Meseleleri sadece naklî delillerle sınırlamayan Yâfiî, çoğu zaman kendi görüş ve düşüncelerini dile getirir. Eserlerinin çoğunda nazma başvuran

⁹⁸ Taşköprüzâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevduâtî'l-ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, C. I, s. 245.

⁹⁹ Ahmed Rıfat, *Lügât-i Tarihiyye ve Coğrafiyye*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1300, C. VII, s. 195.

¹⁰⁰ Bedruddîn el-Hasan b. Ömer b. Hasan b. Habîb el-Halebî, *Durretü'l-eslâk fî devleti'l-Etrâk*, Mektebetu Ayâ Sufiyye, Şebeketu Elukeh, Yazma Eser, vr. 112a.

Yâfiî, bazen bir meseleyi anlatırken konuyla alakalı bir şiir veya kaside serdettikten sonra bu nazmını açıklama cihetiyle izah eder. Eserlerinde Eş‘arî ve Gazâlî etkisi hissedilen müellif, kelâm, hadis, tasavvuf gibi alanlarda yazdığı eserlerinde Ehl-i Sünnet itikadına dair Gazâlî’den misaller getirir.

Çalışmamızın bu kısmında ‘Abdullah Yâfiî’nin eserleri ve eserleri ışığında ilmî şahsiyetini belirlemeye çalışacağız. Yâfiî’nin ilmî hüviyetini belirlemek adına yazmış olduğu eserlerinden hareketle kelâm, hadis, tefsir ve fıkıh alanındaki yerini belirlemeye çalışıp ilgili alanlarda yazmış olduğu eserlerini inceleyeceğiz.

2.1.Kelâmî Yönü ve Kelâma Dair Eserleri

Genel itibariyle Yâfiî, *Neşru’l-mehâsin* ve *Ravdu’r-reyyâhîn* isimli eserlerinde Ehl-i Sünnet imamlarının görüşlerini zikrederken kendisinin de onlar gibi itikad ettiğini söyler. Bir sûfinin taşıması gereken itikadın da mütekaddim imamların söylediği düşünce ve görüşlere muvafık olması gerektiği düşüncesindedir. İmam Eş‘arî, İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Ebû Hanîfe, Ahmet b. Hanbel, Bâkılânî, Isferâyînî, İbn Fûrek, İmam Cuveynî, İmam Gazâlî, Fahreddin Râzî gibi selef ulemânın itimat edilip tabi olunması gereken imamlardan olduğunu belirtir.¹⁰¹

Allah-kâinat-insan ilişkisine dair muhtasar itikadı şöyledir: “Allah için ‘nerede, ne zaman oldu’ ifadeleri kullanılamayıp O, zaman, mekân, yön, sınır ve miktardan münezzektir. Herhangi bir şeyde hulûl etmeyip hiçbir şey de O’nda hulûl etmez. O’nun zatı ve sıfatları değişmeyip fiillerinde her an yaratma halindedir. O’nun Zâtı Mukaddesi’nin kühüne ve sıfâtı uzmâsına hiçbir akıl vakıf olamaz. O cisim, cevher ve araz olmayıp noksanlıktan, mislden, ortakdan, eşten, anneden, babadan ve çocuktan

¹⁰¹‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, el-Yâfiî, *Neşru’l-mehâsinu’l-ğaliyye fî fadli meşâyihî’s-sûfiyye*, Thk. Halîl ‘İmrân Mansûr, Dâru’l-Kutûbi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2000, s. 331 vd.

münezzehdir. O, yaratılmışların özelliklerini taşıyan, Allah'tan nefyedilmesi gereken ancak Kur'ân'ı Kerîm'de geçen “yed, nefis, ayn, vech, istiva” gibi haberi sıfatların¹⁰² zâhirde göründükleri gibi olmadıklarını, Cenâb-ı Allah'a layık bir şekilde tevile muhtaç olduklarını, bu tevilinde kesin olmayıp Cenâb-ı Allah'a tevkil edilmesi gerektiğini söyler. ‘İstiva’¹⁰³ meselesinde de ‘Cenâb-ı Allah’ın söylediği ve murad ettiği şekilde hulûl, istikrar, hareket ve intikalden münezzeh bir biçimde’ istiva ettiğini ifade eder. Zira arş Cenâb-ı Allah'ı taşıyamaz, bilakis arş ve arşı taşıyan melekler O'nun lütfu ve kudretiyle kaimdir. O'nun kadim kelâmı hiçbir harfîn olmadığı zaman vardı. O'na herhangi bir şey vacip olmayıp azabı adalettendir. Ahiret hayatı, yeniden dirilme, mizan, Cennet, Cehennem, sırat köprüsü, ru'yetullah, havz-ı kevser, kabir azabı ve şefaattir. Bütün Peygamberler ve şariatları hak olup Şeriat-ı Muhammediyye diğerlerini neshetmiştir. Hz. Muhammed (s.a.s.) mahlûkatın en hayırlısıdır. Ashabı da bu ümmetin hayırlıları olup efdaliyet konusunda Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra dört halife gelir. Mümin ebediyyen cehennemde kalmayıp ebedilik sadece kâfirler içindir. Ehl-i kible tekfir edilemez.”¹⁰⁴

Yâfiî aklı, teklifin dayanağı, insanı saadete götüren, şekavetten meneden, övülmesi gereken bir cevher kabul eder. Çünkü akıl Cenâb-ı Allah'ı tanımaya vesiledir. Ancak aklın bizatihi ibadeti kavrayamayacağını ve ma'rifetullahı erdiremeyeceğini, ancak şeriatın bildirdiği şekilde Cenâb-ı Allah'ın mutlak kemal sıfatlarıyla O'nu tanıyacağını zikreder. Yâfiî'nin bu düşüncesinin özeti şu şekildedir. “Akıl şeriat (nakil) olmadan Allah'ı tanır” ifadesi yanlıştır. Zira akıl Cenâb-ı Allah'ın sıfatları olmaksızın Allah'ı tanırsa noksanlık hâsıl olur. Noksanlıkta Allah Teâlâ için muhaldir. Aklın bizatihi Cenâb-ı Allah'ı tanıma durumu şu şekillerde reddedilir. Bu tanıma, ya faydasız ve maksatsız bir şey için olur ki bu aklen muhaldir çünkü abesle iştigaldir veya mabudun bir

¹⁰² el-Kasas, 28/88; Tâhâ 20/39, 41; Sad 38/75; Yûnus 10/3

¹⁰³ “Rahman olan Allah arşa istiva etti.” Bkz. Tâhâ, 20/5; Secde, 32/4.

¹⁰⁴ Yâfiî, **Neşru'l-mehâsin**, 2000, ss. 323-335.

faydası ve ihtiyacı vardır. Bu da muhaldır çünkü Allah fayda ve ihtiyaçtan münezzehtir. Ya da bu dünyada, kul için bir fayda ve ihtiyaçtır. Bu da muhaldır zira kul ibadet ve itaatle zorluk çeker. Şehvetlerini ve emellerini terkeder. Bu durumda gösteriyor ki, akıl tek başına ihtida ve ma'rifet için yeterli değildir. Akıl ancak şeriatla beraber görevini icra edebilir.”¹⁰⁵

Yâfiî, kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olamayacağını, ancak kulun ‘cüz’i irade, kesb ve istitaat’¹⁰⁶ sahibi olduğunu zikreder. Cenâb-ı Allah’ın, iyi veya kötü, bütün fiilleri yarattığını fakat bunların meydana gelmesinde insan iradesinin etkili olduğunu ve Allah Teâlâ’nın hiçbir şekilde şerri veya kötülüğü irade etmeyeceğini söyler. Allah şerri yaratır ancak şerden hoşlanmaz. Kul icbar altında olmayıp kendi fiillerinin kâsibidir. Allah Hâlık, kul kâsibtir. Fiilin sonucuna göre ya sevap veya ceza alır.¹⁰⁷

Yâfiî’nin diğer kelâmî görüşleri özetle şöyledir: Hidâyet ve dalâlet sadece Allah’ın elindedir. Ancak kulda ‘akıl, istitaat ve kesb’ olduğu için kul muhayyerdir.¹⁰⁸ Allah kula hiçbir şekilde zulmetmez. Verdiği nimetler O’nun lütfundandır. Cezası da sırf adalettir.¹⁰⁹ Kader muhakkak olup kadere inanmak imanın şartlarındandır. Kadere inanmayanın imanı da olamaz. Allah külliyatı da cüziyyatı da, şerri de hayrı da bilir.¹¹⁰

Yâfiî sûfilerin ve sûfî itikadının bir müdâfiî konumundadır. Özellikle Hanbeli fukahâsından İbn Teymiyye’nin (v. 728/1328) Gazâlî, Kuşeyrî, İbnu’l-‘Arîf, Ebû’l-Hasan

¹⁰⁵ ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, el-Yâfiî, **Merhemu’l-‘ileli’l-mu’dile fî def’i’ş-şubehi ve’r-redd-i ala’l-mu’tazile**, Thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nassâr, Dâru’l-Cil, Beyrut, 1992, s. 56.

¹⁰⁶ Detaylı bilgi için Bkz. Naif Yaşar, **İlk Üç Asır Kelâm Tartışmaları ve Taberî**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2016, ss. 206-224.

¹⁰⁷ Yâfiî, **a.g.e.**, 1992, s. 69.

¹⁰⁸ Yâfiî, 1992, s. 102.

¹⁰⁹ Yâfiî, 1992, s. 52.

¹¹⁰ Yâfiî, 1992, ss. 149-152.

eş-Şâzelî gibi bazı sûfîleri kınaması, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kabir ziyaretini nehyetmesi, evliyâyı ta'n etmesi, fıkhıdaki 'talak' meselesi ve Ehl-i Sünnete zıt bazı itikadî noktalardaki görüşlerinden dolayı Yâfiî tarafından eleştirmiştir.¹¹¹

Yâfiî'nin bazı düşünceleri dolayısıyla kimi zaman tekfirle suçlanmıştır. Yâfiî'nin eleştirildiği noktalardan birisi şu beyitlerin muhtevasıdır.

*“ Ey içinde saadet ve arzu (vuslat) taşıyan gece
Senin yanında Kâdir Gecesi küçük kalır... ”*

Bu beyit zâhire göre yorumlandığında Kâdir Gecesi'ni küçük görme durumu vardır. Zâhir ulemâsından Ziyâ el-Hamevî bu beyti duyduğunda Yâfiî'yi tekfir etmiştir. Daha sonra meselenin aslını öğrenen el-Hamevî, Yâfiî'nin yanına gelerek ondan özür dilemiştir. Ancak Yâfiî, tekfirin basit bir mesele olmadığını ifade etmiş ve el-Hamevî'ye bir Cuma Günü hutbede insanlara yanlışını anlatmasını ve durumu düzeltmesini istemiştir.¹¹²

Yâfiî, sûfî hâllerini bilen ve yaşayan bir zattır. Bu beyitleri ilâhî aşkın galip geldiği bir anda veya sekr halinde söyleme durumu söz konusudur. Sûfî, fenafillaha¹¹³ erip sekr halini¹¹⁴ yaşayınca¹¹⁵ O'nun'la geçirdiği bir ânı hiçbir şeyle değişmez ve bu hâl onun için diğer bütün hâllerin fevkindedir. Bununla birlikte tasavvuf terminolojisinde “leyletü kadri'l-mürîd” (mürîdin Kâdir Gecesi) tabiri vardır. Bu kavram “sâlikin ma'rifette ermişlerin makamına ve 'aynu'l-cem' mertebesine ulaşması”¹¹⁶ şeklinde tarif edilmiştir.

¹¹¹ Bkz. Yâfiî, **Mirâtu'l-cinân**, 1997, C. IV, s. 209.

¹¹² Takîyuddîn el-Fâsî, **a.g.e.**, 1985, C. V, s. 107.

¹¹³ “Salikin kendi sıfat ve vasıflarından sıyrılıp Allah'ın sıfatlarıyla bezenmesidir.” Bkz. Hasan Kamil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, Ensar Yay., 14. Baskı, İstanbul, 2011, s. 217.

¹¹⁴ “Sekr, kuvvetli bir tecelli ile kulun kendinden geçip ruhî zevklere dalmasıdır. Vecd ehlinin sıfatıdır. Sekrin zıddı olan Sahv, manevî sarhoşluktan ayılmak anlamına gelir.” Bkz. Yılmaz, **a.g.e.**, 2011, s. 214.

¹¹⁵ Yılmaz, **a.g.e.**, 2011, s. 208.

¹¹⁶ Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, s. 93.

Yâfiî'nin de bu anlamı kastetmiş olması muhtemeldir. Sûfî, yaşadığı halin ağır basması ve içinde bulunduğu akıl ötesi durumu ile şer'î teklife muhatap olmaz. Zira din akla hitap eder. Şer'î hükümlerin binası ayıklık/sahv üzerinedir. Dolayısıyla mazur olan kişiye hüsnü zanla yaklaşp, kınama ve reddetme yoluna gidilmemelidir.¹¹⁷

Şatahât¹¹⁸ hakkında Yâfiî'ye gelen tek eleştiri bu değildir. Yâfiî'nin *Neşru'l-mehâsin* 'de sûfilerin şatahâta düşme nedenleriyle¹¹⁹ alakalı şu soruya verdiği cevap ve bu minvalde kaleme aldığı beyitler de onun eleştirilmesine neden olmuştur. Yâfiî, “İnsanı fesada götürecek iki günah yani küçük ama kesin bir haram ile büyük ancak şüpheli bir zarar karşı karşıya kalırsa hangisini defetmek evladır?” sorusuna binaen “bunlardan birini mekruhla defetmek mümkünse mekruhla defedilir. Ancak mekruhla defedilemiyorsa ‘hafif haram’ tercih edilir” cevabını verir.¹²⁰ Yâfiî'nin kullandığı beyitler ise şunlardır:

¹¹⁷ Ahmet Cahid Haksever, “Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmâm-ı Rabbânî'nin Şatıyye Anlayışı Örneği”, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2004, S. 1, s. 115.

¹¹⁸ “Vecd ehli bazı velîlerin vecd halleri kuvvetlendiği zaman, muhatabını şaşkınlıkta ve garabette bırakacak bazı hareketlerde bulunması veya bazı sözler sarfetmeleri halidir. Bazı özel vakitlerde muhakkik sûfilerden sadır olan ta'bir ve tasarruflardır. Bu garip söz veya davranışlar için zâhîrîn dışında bir anlam aramak gerekmektedir. Zira bu söz ve davranışlar istem dışı ve vecd halinde kullanılmış, kolay kolay anlaşılmayan sembolik ifadelerdir. İlâhî feyz ve kuvvetli tecellilerle kendilerinden geçen, coşan ve taşan velîlerin gayrî ihtiyarî söyledikleri sözler olan şatahâtın çoğu şeriata aykırı gibi görünür. Bu yüzden bu hali yaşayan velîler kendilerine geldikleri zaman pişman olup tevbe ederler.” Bkz. Memdûh ez-Zûbî, **Mu'cemu's-Sûfî**, Dârü'l-Cil, Beyrut, 2004, ss. 230-231; Uludağ, **a.g.e.**, 2012, ss. 327-328.

¹¹⁹ “Şatahât, sûfinin ulûhiyyet dergâhında ilk defa karşılaştığı olağanüstü hâlin, istem dışı, dış dünyaya aktarıldığı durumdur. Sûfî, kendi nefsinden ve çevresinden hiçbir şeyi hissetmez. Muhatap alındığı ve mülâki olduğu Zât'ın huzurunda kendi varlığını hissetmeyip kendisi ortadan kalkar. Dil de ıztırârî olarak yaşadığı hâli açıklar. Vuslat halini yaşayan sûfî ile Mevsûlu olan Allah arasındaki sırlar ortaya çıkmaya başlar. Sûfî o anda Hakk diliyle tekellüm eder. O esnada, kendi iç dünyasında, sûfî ile Hakk tek şey gibi olmuştur. Konuşma da bu durumda ‘müttekellim’ siğasına göre vücut bulur. Bu durumda sûfinin konuşmaması gerekir. Şayet konuşursa şataha düşer.” Bu konuda Bkz. ‘Abdurrahmân Bedevî, **Şatahâtü's-sûfiyye**, Vekâletü'l-Matbû'a, Kuveyt, 1978, C. I, s. 10; Ethem Cebecioğlu, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2006, S. 17.

¹²⁰ Yâfiî, **Neşru'l-mehâsin**, 2000, s. 294.

“ Kalp hafif bir haram ile tedavi edilir,
Hastalıklı beden gibi, kalbin tedavisi daha evladır.
Bedenin hastalığı sevap ve rahmet iken
Kalbin hastalığı dinin helakidir”¹²¹

Yâfiî, havâs¹²² evliyâdan sadır olan şatahâtın sebeplerini izah ederken bu durum için “tahrip şatahâtı”¹²³ kavramını kullanır. Bu şatahât çeşidi, havâs evliyânın bazen haklarında iyi şeyler düşünüldüğünde, makamlarını korumak ve gizli şirkten muhafaza olmak adına onların kötü ve kendilerinde iyilik olmadığını gösteren şeriata aykırı bazı fiiller yapmaları durumunda meydana gelir. Bu, zâhirde kişinin dini hafife aldığını gösteren çeşitli fiillerle olur. Nefislerini yalnız havâsın korunduğu gizli şirkin şaibelerinden korumak ve tam ihlasa ulaşmak için insanları methetmezler veya kötülemezler. Bunların hiçbirisi Allah katında sadık olduğu sürece halkın gözünde zındık kabul edilmekten rahatsız olmaz. Bunlardan bazıları insanların yanında uyuduğunda çöp yığını arasında bevl eder görünür ancak aslında ne uyuyordur ne de bevl ediyordur; bilakis yatsı abdestiyle sabah namazını kılmıştır. Bazıları insanlar arasında namaz kılar ancak iyilikleri gizlemek amacıyla namazda görünmezler. Bazıları ayaklarının arasına çubuk koyup ata binmiş gibi üstüne geçer.¹²⁴

Yâfiî yazdığı beyitlerdeki şatah ifadeler için şu açıklamaları getirerek meseleyi izah eder:

“Vücudun hastalıktan necis bir şeyle tedavisi caizse nurun ve ma’rifetin
yeri olan kalbin yasak bir şeyle tedavi edilmesi caiz olmaz mı? Bu iki hastalık

¹²¹ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, ss. 294-297.

¹²² “Hak Teâlâ’nın kendilerine hakikatler, haller, makamlar, tahsis ettiği veliler zümresi.” Bkz. Uludağ, **a.g.e.**, 2012, s. 175.

¹²³ Bu kavram tarafımızdan isimlendirilmiştir. Yâfiî, konuyu izah eder ancak herhangi bir kavram kullanmaz.

¹²⁴ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 295.

birbirinden çok farklıdır. Vücudun hastalığı, kişiye rahmet ve hasenât iken kalbin hastalığı öfke ve helaktır. Vücudun helak olması nerede, dinin helak olması nerede? Dinin helak olması Allah'ı öfkelenlendirmek ve Rahman'dan uzaklaşıp şeytana yaklaşmaktır. Vücudun hastalığı ve helak olması ise bu durumla alakalı değildir. Öyleyse kalbe zarar veren bir hastalığın tedavi edilmesi daha evladır. Nitekim hastalıklar illetlerinin zıtlarıyla tedavi edilirler: Sıcak soğukla, soğuk sıcakla tedavi edilir. Havâs da iyilik şöhreti hastalığını, kötülük şöhretiyle tedavi etmiştir.”¹²⁵

Yâfi'nin cevap ve açıklamalarında harama cevaz verildiği anlaşılmamalıdır. Zira fıkıh usûlünde de “iki fesad tearuz etdikde, ehaffı irtikâb ile a'zâmının çaresine bakılır”, “Ehven-i şerreyn ihtiyar olunur”, “Zarar-ı eşedd zarar-ı ehaff ile izâle olunur”¹²⁶ gibi hükümler bu gibi durumlara delil sayılmıştır.

Yâfi, *Zikru mezâhibi'l-fıraki'l-isneteyn ve's-seb'in el-muhâlefeti li's-sünneti* isimli eserinde Ehl-i Sünnet'e muhalif olan fırkaları izah ederken “hiçbir şekilde, şer'i hükümlerin ve teklifin düşmeyeceğini, haramların helal sayılmayacağını, hükümlerin inkâr edilemeyeceğini” söyler.¹²⁷ *Neşru'l-mehâsin*'de de teklifin/mükellifiyetin ıskatını savunan fırkaların sûfilerle ilişkilendirilmemesi gerektiğini ifade eder. Ona göre, bu düşüncüyü taşıyanlar zındıktır. Bunlar, hiçbir şekilde tasavvufla bağdaştırılamaz.¹²⁸

¹²⁵ Yâfi, *Neşru'l-mehâsin*, 2000, ss. 294-297.

¹²⁶ Bkz. 'İzziddîn b. 'Abdilazîz b. 'Abdisselâm, *Kavâ'idu'l-ahkâm fî ıslâhi'l-enâm (el-Kavâ'idu'l-kübrâ)*, Thk. Nezîh Kemâl Hammâd-Osman Cuma Damiriyye, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 2000, ss. 130-135; Ahmet Şimşiriligil, Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*, KTB Yay., İstanbul, 2008, ss.111-112.

¹²⁷ 'Afîfuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî, el-Yâfi, *Zikri mezâhibi'l-fıraki'l-isneteyni ve seb'ine el-muhâlefeti li's-sünneti*, Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutûbi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2004, ss. 106-113.

¹²⁸ Yâfi, *Neşru'l-mehâsin*, 2000, s. 350.

2.1.1. Zikru mezâhibi'l-firaki'l-isneteyn ve's-seb'în el-muhâlefeti li's-sünneti

'Abdullah Yâfiî'nin itikat ve inançta Ehli Sünnet'e muhalif olan fırkaları beyan etmek için yazdığı kelama dair bir eseridir. Yâfiî, temel olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Beni İsrail yetmiş iki fırkaya ayrıldılar. Benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan sadece biri kurtulacaktır."¹²⁹ hadisinden yola çıkarak Hâriciyye, Mutezile, Şia, Bâtınîyye, Mürcie, Cehmiyye gibi fırkaları ve bunlardan neşet eden diğer itikadî fırkaların temel düşünce ve itikatlarını izah eder. Bu fırkaların aslını ve kaynaklandığı düşünceleri açıklar. Yâfiî bunları sadece açıklamakla kalmaz, Ehl-i Sünnet itikadı ile bağdaşmayan düşünceleri, aklî ve naklî delillerle uyuşmayan yönlerine dikkat çeker. Eser, 2004 yılında Ahmed Ferîd el-Mezîdî tarafından tahkik edilip Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye tarafından basılmıştır.¹³⁰

2.1.2. Merhemu'l-'ileli'l- mu'dile fî def'i's-şubehi ve'r-reddi ale'l-Mu'tezile¹³¹

Yâfiî bu eseri, 'Zeydiyye' mezhebine mensup bazı fukahânın usûluddîne taalluk eden bazı ihtilaflı soruları¹³² kendisine yöneltmeleri üzere kaleme almıştır. Kendisi kitabı yazdığı dönemde tasnif ve telif işini bırakmış olmasına rağmen Ehl-i Sünnet itikadına olan bağlılığı sebebiyle onların itiraz ve reddiyelerine karşılık bu kitabı telif etmiştir.¹³³

¹²⁹ Ebû Dâvud, Süleyman es-Sicistânî el-Ezdî, **Sünen, Sünne**, 1, Hadis No: 4596.

¹³⁰ Bkz. 'Afifuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî, el-Yâfiî, **Zikru mezâhibi'l-firaki'l-isneteyni ve seb'ine el-muhâlefet-i li's-sünneti**, Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

¹³¹ Bkz. Muhammed 'İsâ Sâlihiyye, **el-Mu'cemu's-şâmil li't-turâsi'l-'arabiyyi'l-matbu'**, el-Munazzametu'l-'Arabiyyeti, Kahire, 1995, C. V, s. 350; Serkis, **a.g.e.**, 1928, C.II, s. 1955.

¹³² 'Afifuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî, el-Yâfiî, **Merhemu'l-'ileli'l-mu'dile fî def'i's-şubehi ve'r-redd-i ala'l-Mu'tezile**, Thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nassâr, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1992, s. 29.

¹³³ Yâfiî, **a.g.e.**, 1992, s. 42.

Eserde “kulların fiillerini kendileri yaratmadığı, bu fiillerin Cenâb-ı Allah’ın kudretiyle vuku’ bulduğu, ancak kullarda ‘istitaat ve kesb’ olduğu, Cenâb-ı Allah’ın şerri yarattığı ancak bu şerrin Allah Teâlâ’ya isnat edilemeyeceği, hidâyet ve dalâletin sadece O’nun elinde olduğu” gibi meseleler anlatılmaktadır. Ayrıca ilim, ma’rifet, arifin sıfatları, aklın dindeki yeri gibi önemli konuları da izah eder. Bütün bu meseleleri Kitap, sünnet, icma’ ve aklî delillerle izah edip muhaliflere cevap vermeye çalışır.

Eserde İmam Gazâlî’yi ve kitabı *İhyau ‘ulûmuddîn*’i ele alır. Onun İslâm’daki yerini ve önemini belirtir. Kendisi Ehl-i Sünnet’i ve İmam Gazâlî’yi metheden bir kaside de yazmıştır. *Akdu’l-lâî el-mufasssal bi’l-yâkûti’l-ğâlî fî medh-i akîdeti ehli’l-hakk’i ve mezhebihim* diye adlandırıldığı bu kasideyi *Hediyyetu’l-‘Arifîn*’de Bağdatlı İsmail Paşa “müstakil bir kitap” olarak değerlendirmiştir. Eser tespit edebildiğimiz kadarıyla iki defa basılmış olup ilk baskısında muhakkik, basım tarihi ve basım yeri bulunmamaktadır. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nassâr’ın tahkik ettiği eserin ikinci baskısı, 1992’de Beyrut’ta Dâru’l-Cîl tarafından yapılmıştır.¹³⁴

2.1.3. Şemsu’l-imân fî tevîdî’r-Rahmân akîdetu ehli’l-Hakki ve’l-îkân¹³⁵

Yâfiî’nin yazmış olduğu bir kasidesidir. Bu ve başka kasideler ‘Abdullah Yâfiî’nin müstakil bir eseri şeklinde telakki edilmiştir. Eser yaklaşık iki yüz beyitten müteşekkil olup genelde Ehl-i Sünnet’in temel itikadî konularını ihtiva etmektedir. Cenâb-ı Allah’ın vahdaniyyetini, sıfatlarını, ahiret, Cennet, Cehennem vb. konuları içerir. Kaside Yâfiî’nin farklı kitaplarında da geçmektedir.¹³⁶

¹³⁴ Bkz. Yâfiî, *Merhemu’l-‘ilel*, 1992, s. 33; İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyyetu’l-‘arifîn esmâu’l-müellifîn ve âsâru’l-musannifîn*, Medresetu’t-Turâsi’l-Arabiyye, trs., C. I, s. 466.

¹³⁵ Bağdâdî, *a.g.e.*, trs., C. I, s. 466.

¹³⁶ Yâfiî, *el-İrşâd ve’t-tatrîz*, 2003, ss. 278- 286; Bkz. ‘Afîfuddîn ‘Abdullah b. Es’ad b. ‘Ali el-Yemenî, el-Yâfiî, *Ravdu’r-reyyâhîn fî hikâyâti’s-sâlihîn*, Thk. Muhammed Edîb Câdır, ‘Adnan ‘Abdurabbîhi, Dâru’l-Beşâir, Dimaşk, 2006, s. 591-600.

2.1.4. Tuhfetu'l-'ibâd (el-Kasidetu'r-raiyye)

Yâfiî'nin *el-Kasidetu'r-raiyye* diye de adlandırılan kelâm ilmine dair yazdığı diğer bir risalesidir. Yazma haldeki bu risalenin tam adını tespit edemedik. Risalenin başına “bu kaside Allâme Cemâlu'd-dünya ve'd-dîn ‘Abdullah el-Yâfiî’nin uzun bir kasidesinden kısaltılmıştır” ibaresi geçmektedir. Müstensih en sonda “*Tuhfetu'l-'ibâd adlı risale tamamlanmıştır*” şeklinde bir ibare eklemiştir.¹³⁷ İki kaside bir aradadır. İkinci kaside sadece ‘Besmele’ ile ayrılmıştır. Toplam yirmi üç varak olan eser, Beyazıt Kütüphanesi’nde, 7939 demirbaş numarası ile kayıtlıdır.

Risalenin muhtevası ‘tevhid, istiva, istiğase, ru’yetullah, Cenâb-ı Allah’ın sıfatları, nüzulü, kabir azabı, peygamberler, melekler, dört büyük halife, aşere-i mübeşşere, diğer sahabeler, imamet ve rabbani âlim ve ariflerin faziletleri hakkındadır.¹³⁸

2.2.Hadisçi Yönü ve Hadise Dair Eserleri

Yemen, Mekke ve Medine gerek Yâfiî’nin yaşamış olduğu gerekse ondan önceki dönem itibariyle İslâmî ilimlerin etkili bir biçimde öğrenildiği önemli ilim merkezleridir. Nitekim bu bölgelerde pek çok mümtaz ulemâ yetişmiştir. Yâfiî de bu ortamdan tabiatıyla etkilenmiştir. Diğer ilimlerde olduğu gibi hadise de vukûfiyeti tam bir âlim vasfını haizdir. O, hadis öğrenimini hadis dinlemek¹³⁹ suretiyle tamamlamıştır. Hadis ilmindeki hocası, Yâfiî’nin, “kendisinden en fazla istifade ettiğim, büyük şeyhlerimdendir” dediği Radîyuddîn et-Taberî’dir. (v. 722/1332) Kudüs ziyaretinde görüştüğü, yirmi küsur eseri bulunan, Kudüs’ün muhaddisi Selahuddîn Ebû Saîd Halîl b. Kîkeldî b. Abdullah ed-Dımaşkî’nin (v. 761/1359) “Benim (hadis ilminde) binden fazla şeyhim var ancak senin

¹³⁷ Bkz. ‘Afîfuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, el-Yâfiî, **Tuhfetu'l-'ibâd**, Beyazıt Kütüphanesi, 7939, vv. 7- 30.

¹³⁸ Bkz. Yâfiî, **a.g.e.**, Beyazıt Kütüphanesi, 7939.

¹³⁹ Bkz. ‘Askalânî, **Dureru'l-kâmine.**, 1972, C. II, s. 248.

şeyhin gibisini görmedim” dediğini aktarır. Taberî’nin yanı sıra Kudüs, Şam ve Mısır’a yaptığı seyahatlerde de dönemin ulemâsından hadis dinlemiştir.¹⁴⁰

Yâfiî gerek Mekke’de gerekse yaptığı diğer ilmî seyahatlerde birçok âlimden hadis dinlemiştir. Farklı yer ve zamanlarda kendisinin yanında sadece hadis dersleri alan çok sayıda talebesi olmuştur. O, hadis dersleri vermekle kalmamış aynı zamanda hadisle alanında bir kitap¹⁴¹ da telif etmiştir. Bununla birlikte eserlerinde herhangi bir meseleyi anlatırken mutlaka hadislerle başvurduğu ve ilgili konuya hadisler ışığında yorum getirdiği görülmektedir.

2.2.1. et-Tergîb ve’t-terhîb¹⁴²

Yâfiî’nin çeşitli fikhî ve ahlaki meseleleri, ‘terğîb ve terhîb – iyiliğe teşvik, kötülükten sakındırma-’ tarzındaki hadisleri kullanarak izah ettiği matbu kitabıdır. Eser müstakıl bir hadis kitabı olarak değerlendirileceği gibi içerdiği ahlakî meselelerden dolayı bir tasavvuf kitabı da kabul edilebilir. Otuz bölümden müteşekkıl olan eser, farz ve nafîle namazlar, zekât, sadaka, cömertlik, infak, yemek yedirme, merhamet, şefkat, güzel ahlak sahibi olma, sıla-ı rahim, cimrilik, zina, içki, ihanet, sahtecilik, haramdan uzak durma ve kâfirleri dost edinmeme gibi konuları ihtiva eder.

Eserde toplam sekiz yüz on dokuz hadis nakledilmiştir.¹⁴³ Hadislerin çoğu sahih olmakla beraber, hasen ve zayıf hadisler de mevcuttur. Kullanılan hadisler genellikle *Kutub-u Sitte*’den seçilmiştir. *Kutub-u Sitte* dışında İmam Ahmed, Beyhâkî, Hâkim, Ebû Nuaym, Taberânî gibi ulemânın eserlerinden istifade etmiştir. Ele aldığı meselelerle ilgili

¹⁴⁰ Yâfiî, *Mirâtu’l-cinân*, 1997, C. IV, ss. 201-202.

¹⁴¹ Bkz. Fâsî, *a.g.e.*, 1985, C. II, s. 54; Sehâvî, *a.g.e.*, 1992, C. VIII, s. 134; ‘Askalânî, *İnbâu’l-ğumr*, 1998, C. III, s. 234.

¹⁴² Eser için Bkz. ‘Afîfuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî el-Yâfiî, *et-Tergîb ve’t-terhîb*, Thk. Ebû ‘Abdurrahman el-Mısırî el-Eserî, Dârü’s-Sahabeti li’t-Turâs, Tanta, 1. Baskı, 1994.

¹⁴³ Bkz. Yâfiî, *a.g.e.*, 1994.

hadisleri zikrettikten sonra konuyla ilgili kendi görüş ve düşüncelerini dile getirir, tavsiye ve nasihatlerde bulunur.

2.2.2. Me‘âli’r-rif‘a fî hadîsi’s-seb‘a

‘Abdullah Yâfiî’nin yazdığı bir kasidedir. Müstakil bir eser olarak da zikredilmiştir. Bu kasideyi ‘Âli’r-rif‘a fî hadîsi’s-seb‘a ismi ile kullananlar¹⁴⁴ olsa da asıl adı, kendisinin de belirttiği üzere *Me‘âli’r-rif‘a fî hadîsi’s-seb‘a*’dır.¹⁴⁵ Yâfiî’nin, “Yedi sınıf insan vardır ki, Allah Teâlâ onları kendi (arşının) gölgesinden başka hiçbir gölgenin bulunmadığı (Kıyamet) gününde arşının gölgesinde gölgelendirir. Adaletli yönetici, Allah’a ibadetle büyüyen genç, kalbi camilere bağlı kimse, Allah için birbirini seven, bu uğurda bir araya gelip bu sevgi ile ayrılan iki kimse, mevki sahibi olan güzel bir kadın tarafından birlikte olmaya çağrıldığı halde, “Ben Allah’tan korkarım” cevabı ile karşılık veren kimse, sağ elinin verdiği sadakayı sol eli duymayacak şekilde gizli sadaka veren kimse, تنها yerde Allah’ı anarak gözleri yaşla dolup taşan kimse.”¹⁴⁶ hadisi çerçevesinde yazdığı bir şiirdir.¹⁴⁷

2.3. Tefsirci Yönü ve Tefsire Dair Eserleri

Yâfiî’nin Kur’ân’ı Kerîm ve tefsirine dair iki eseri bulunmaktadır. Bunlar “*ed-Durru’n-nazîm fî havâsi’l-Kur’âni’l-‘Azîm* ve *el-Envâru’l-lâiha fî esrâri’l-Fâtiha*”dır. Bu eserlerini esas alarak aktaracağımız bazı görüşleri, onun ilmî şahsiyetinin tanınmasına daha ziyade katkı sağlayacaktır.

¹⁴⁴ *Hediyyetu’l-‘ârifîn* ve *Divânu’l-İslâm*’da ‘Âli’r-rif‘a fî hadîsi’s-seb‘a’ diye kullanır. Bkz. Bağdâdî, **a.g.e.**, trs., C. I, s. 466; el-Ğazî, *Divânu’l-İslâm*, C. IV, 1990, s. 405.

¹⁴⁵ Yâfiî, **Ravdu’r-reyyâhîn**, 2006, s. 38.

¹⁴⁶ Buhârî, “Ezan”, 36; “Zekât”, 16; “Rikâk”, 24; Müslim, “Zekât”, 30; Tirmizî, “Zühhd”, 53.

¹⁴⁷ Bkz. Yâfiî, **a.g.e.**, 2006, s. 38.

Yâfiî *el-Envâru'l-lâiha*'da tefsir ilminin tanımını ve müfessirlerin taşıması gereken özellikleri zikreder. Tefsir ve te'vil kelimelerinin lügat anlamlarını vererek tefsir ve te'vil arasındaki ortak ve farklı noktalara değinir. Tefsir kelimesinin ıstılah anlamını, çağdaşı ve şeyhim dediği Ebû Hayyân Esîruddîn Muhammed b. Yûsuf el-Endülüsi'ye (v.745/1344) uyararak “Kur'ân'ı Kerîm'in lafızlarını okuma keyfiyetinden, lafızlarının delalet ettiği manalardan, ifradî ve terkebî hükümlerden, terkebî halde manaların taşıdığı ahkâmdan bahseden ilim” şeklinde verir. Yâfiî, bir müfessirin taşıması gereken ilmî hüviyeti izah ederken ‘lügat, sarf, nahiv, beyân, bedî’, hadis, usûlu'l-fıkıh, kelâm ve kıraat’ ilimlerinde mahir olması gerektiğini¹⁴⁸ vurgular.

Yâfiî, tefsir ve te'vil kelimelerinin anlamlarını verirken Kur'ân'ı Kerîm'in tefsirini naklî ve re'ye dayalı olmak üzere ikiye ayırır: Nakl ve rivâyete dayalı tefsirin asıl tefsir olduğunu ancak naklin olmadığı yerlerde re'yin belli şartlar altında tercih edilebileceğini söyler. Yâfiî'nin bu söylemi, tefsir ilminin ıstılahına göre rivâyet¹⁴⁹ ve dirâyet tefsiridir.¹⁵⁰ Yâfiî, rivâyeti sahih veya hasen olmak kaydıyla, hakkında Hz.

¹⁴⁸ Bkz. ‘Afîfuddîn ‘Abdullah b. Es’ad b. ‘Ali el-Yemenî, el-Yâfiî, **el-Envâru'l-lâiha fî esrâri'l-Fâtiha**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no: 79, İstanbul, vv. 6a-6b.

¹⁴⁹ “Rivâyet, sözlükte, *birini su kaynağına götürmek ve su içirmek* gibi anlamlara gelir. Buna göre rivâyet, bir kaynağa gitmek, başka bir ifadeyle nakle dayanmak demektir. Terim olarak ise “Kur'ân'ı Kerîm’i; Kur'ân, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sünneti ve selefîn açıklamaları ile tefsir etmek” diye tanımlamak mümkündür. Rivâyet tefsirine bu yüzden *me’sûr* veya *naklî* tefsir de denilmektedir.” Bkz. İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, TDV Yay., Ankara, 2009, s. 228; Muhsin Demirci, **Tefsir Tarihi**, 2.baskı, İfav Yay., İstanbul, 2006, s. 29;

¹⁵⁰ “Kelime olarak *dirâyet*, bir şeyin mahiyetini bilmek, kavramak, idrak etmek demektir. Dil uzmanları aynı manaya gelmek üzere dirâyet kelimesinin ‘ilim’ demek olduğunu ifade ederler. Terim olarak ise dirâyet tefsiri, “yalnızca rivâyetlere bağlı kalmayıp dil, edebiyat, mantık, kıyas ve daha başka ilimlere dayanılarak yapılan Kur'ân tefsiri” demektir. Buna *rey* ve *aklî tefsir* de denir. Rivâyet tefsiri verileri yanında dil, edebiyat, mantık ve diğer ilimler doğrultusunda oluşan görüş ve çıkarımlara göre tefsir yapan bir dirâyet müfessirinin hataya düşmemesi, yanlış görüş ve yorum bildirmemesi için müteşâbih alana ait hususiyetlerin farkında olmak, yorumlarında delil ve karineye dayanmak, kişisel ve subjektif yorum yapmaktan kaçınmak, mezhep taassubundan uzak durmak, delilsiz olarak Allah’ın muradı konusunda kesin yargıya varmamak gibi bazı şartlar koymuşlardır.” Bkz. Mustafa Muhammed ez-Zehebî, **et-Tefsir ve'l-müfessirûn**, Daru'l-

Peygamber (s.a.s.), sahabeler ve tâbi'ünün ilklerinden gelen bir rivâyet olması durumunda âyetin kişisel görüşle açıklanmaması gerektiğine dikkat çeker.¹⁵¹

Yâfi bu iki tefsir çeşidinin yanı sıra sûfi müfessirlerin yaptığı işârî¹⁵² yorumlarda, kimisinin isabet ettiğini kimisinin hataya düştüğünü söyler. Bu tevillerin yapılabilmesi için yorumun âyetin manasına ve maksadına delâleti ya umûmî ya iltizâmî¹⁵³ veya iştirakî¹⁵⁴ olmasının önemine değinir. Bu delâletler âyetin zâhirî yönü ile yapılan yorum arasında mutlak bir bağlantının varlığını göstermelidir. Ona göre ilmî tedebbüre, nazârî tefekküre ve vecdî zevke dayanan 'rabbânî ilim ve ilâhî fetih' sayılabilecek muhakkik sûfiler tarafından yapılan işârî yorumlar kabul edilebilir. Bu yorumları yapanların, akidesinin sahih, şer'î terbiye ve İslâmî riyâzetleri yaşamış, âlim, arif, feraset ve basiret ehli sûfiler olmasına dikkat çeker. Ancak ilimden yoksun, gerçek tasavvufu anlayamamış, Şeytan'ın kendilerine verdiği dürtülerden hareketle bazılarının Kur'an'ı tefsir ettiklerini belirtir. Bunların âyetin mefhumuna delâlet eden başka bir delil olmasına rağmen, tahsise

Hadîs, Kahire, 2012, C. I, s. 17; Muhammed 'Abdulazîm ez Zerkânî, **Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an**, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2006, s. 329; Demirci, **a.g.e.**, 2006, s. 151; Cerrahoğlu, **a.g.e.**, 2009, s. 230.

¹⁵¹ Bkz. Yâfi, **el-Envâru'l-lâiha**, vv. 19-21.

¹⁵² “ ‘شار’ fiilinin ‘افعال’ babından masdarı olan işaret lafzı; sözlükte “bir nesneyi gösterme, bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme, dolaylı ve kinayeli bir sözle anlatma” gibi anlamlara gelir. Bir terim olarak işârî tefsir; “Kur'an'ı Kerim âyetlerinin zâhir manasından farklı olarak, seyr ü sülûk ehline vakıf olunan birtakım gizli işaretlere göre tevil edilmesi” anlamına gelir. Âyetin zahirinden kastedilen mana ile bu tevilin arasını birleştirmek mümkündür. Âlûsî, işârî tefsir anlamında ‘te'vîl’i şöyle tanımlamaktadır: “Te'vîl, ibârelerin üzerindeki örtülerin kalkmasıyla saliklere aşikâr olan ve ariflerin kalplerine gayb bulutlarından yağın kutsî bir işaret ve ilâhî kaynaklı bilgilerdir.” Bkz. Zerkani, **a.g.e.**, 2006, s. 379; Ebû'l Fadl Şihâbuddîn Seyyid Mahmud el-Alûsî el-Bağdâdî, **Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l Kur'an'i'l-'Azîm ve seb'i'l-mesâni**, Dâru İhyai't-Turâs, Beyrut, 1994, C. I, s. 5.

¹⁵³ “Lafzın, konulduğu mananın dışında başka bir manaya delalet etmesidir. Bu delalet ettiği mana asıl manayla ilişkili olup zihnin sözü edilen lafzın doğrudan içerdiği anlamdan hareketle başka bir anlama intikal etmesi sonucu gerçekleşir. İnsan lafzının ‘yazan ve gülen’ anlamlarına delaleti gibi.” Seyfuddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, **el-Mübîn fî şerhi me'anî elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn**, Çev. Bila Taşkın, Osman Nuri Demir, İz Yay., İstanbul, 2016, s. 58.

¹⁵⁴ “Bir mana ile birçok şeye delalet eden lafızdır ki, o şeyler arasında lafzın delalet ettiği mana itibariyle nitelik farkları vardır.” Bkz. Âmidî, **a.g.e.**, 2016, s. 59.

işaret edecek herhangi bir delil olmaksızın ‘âmm’ı hâss’a tercih ettiklerini söyler. Sadece luğavî ve örfî medlullarına göre hareket ederek, şer‘î ve akli kaidelere zıt batıl yorumlar getirmelerinin kabul edilemeyeceğini söyler. İlmî bir dayanakları olmadan Kur’ân’ı Kerîm’e yaptıkları bu yorumlarında hataya düştüklerini ve bu yorumların Kur’ân’ın makâsıd ve manasına uymadığını zikreder. Bu tarz tevillerin özellikle akidesi bozuk, bidat ehli ve İslâmî düşünceyle uyuşmayan bazı felsefî akımların etkisinde kalmış tarikat ehli kişiler tarafından yapıldığını belirtir.¹⁵⁵

Sûfilere göre Kur’ân’ın kelime, lafız ve cümlelerinin ilk bakışta akla gelen zâhirî anlamlarının dışında, sûfinin tasavvuftaki ma’rifet derecesine göre, halka halka genişleyen bâtinî manaları da vardır. Kur’ân’ın zâhirî anlamını Arapça ve diğer ilimlere vakıf âlimler; bâtinî anlamını ise tasavvufta makam sahibi arifler bilirler. Bâtinî anlama ulaşmak, bilgi birikimi ve tefekkür kabiliyetinin yanında, ahlakî olgunluk ve ledünnî ilim, keşf ve ilham mertebesini gerektirir. Sûfî, tasavvuf geleneğinde mürşidin terbiyesinde seyr ü sülûk mertebelerini aşarak manevî tarafını güçlendirir, bu duruma devam ettiği zaman kendisine ilâhî sırlar açılır, ilham yoluyla kendisine ledünnî ilim verilir ve kendisine verilen bu manevî ilimle âyetleri tefsir eder.¹⁵⁶ Ancak şeriate, âyet ve sahih hadislerin zâhirine ters düşen her bâtinî düşünce, hal ve söz batıldır.

Yâfiî, Kur’ân’ı Kerîm’in pek çok meramına dikkat çekip bu meramı, mühim ve asıl kabul ettiği yedi maksatta birleştirir. Bunlardan Fatiha suresinin tefsirini yaparken bahseden Yâfiî, Fatiha’nın bu makâsıdı icmalen barındırdığını söyler. Kendisi bu makâsıdı “ulûhiyetin ma’rifetine ulaşmaya çalışmak, ubudiyetin bilincine varmak, Allah’la kul arasındaki vasıtaları bilmek, bu vasıtaların insana yüklediği sorumlulukların

¹⁵⁵ Yâfiî, **el-Envâru’l-lâiha**, no: 79, vv. 27-30.

¹⁵⁶ Demirci, **a.g.e.**, 2006, s. 141.

farkında olmak, Allah'tan uzaklaştırıcı sebepleri, küfre taalluk eden meseleleri ve kulun sorumluluklarını bilmesi”¹⁵⁷ şeklinde sıralar.

2.3.1. ed-Durru'n-nazîm fî havâsi'l-Kur'âni'l-'Azîm¹⁵⁸

Yâfiî'nin Kur'ân-ı Kerîm'in fazileti, havâsı ve esrarı hakkında yazmış olduğu eseridir. Eser, en son 2017 yılında Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye tarafından Beyrut'ta basılmıştır. Müellif eserini İmam Gazâlî'nin *Havâsun mine'l-Kur'ân ve fevâtihu's-suver* ve Ebûbekr el-Ğassânî'nin *Berku'l-lâmi' ve'l-ğaysü'l-hâmi* adlı kitaplardan cem' ettiğini söyler.¹⁵⁹

Yâfiî eserde evvela Kur'ân-ı Kerîm'in fazilet ve tilavetinden bahseder. Daha sonra Kur'ân-ı Kerîm'i okuma ve dua âdâbına değinir. Sonra sırasıyla surelerin fazilet ve içerdiği esrarı izah eder. Yâfiî'nin diğer eserlerin aksine burada şiire hiç yer vermemiştir. Eser, Arif Pamuk tarafından, *Kur'ân-ı Kerîm'in Havâs ve Esrarı (Havâssu'l-Kur'ân)* ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir.¹⁶⁰

2.3.2. el-Envâru'l-lâiha fî esrâri'l-Fâtîha¹⁶¹

'Abdullah Yâfiî'nin Fatiha Sûresi'ni tefsir etmek üzere yazdığı bir eseridir. Yazma halde seksen bir varaktan müteşekkildir. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya/79 demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Eserin Yâfiî'ye aidiyeti eserde bahsedilmese de tabakât

¹⁵⁷ Yâfiî, *el-Envâru'l-lâiha*, vv. 18-20.

¹⁵⁸ Bkz. Muhammed 'İsâ Salihîyye, *a.g.e.*, 1995, s. 350; Serkıs, *a.g.e.*, 1928, C.II, s. 1955.

¹⁵⁹ Bkz. 'Afîfuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî, el-Yâfiî, *ed-Durru'n-nazîm fî havâsi'l-Kur'âni'l-'Azîm ve'l-Âyât ve'z-Zikri'l-Hakîm*, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut, 2017, s. 3.

¹⁶⁰ Bkz. Arif Pamuk, *Kur'ân-ı Kerîm'in Havâs ve Esrarı (Havâssu'l-Kur'ân)*, Pamuk Yayıncılık, İstanbul, 2003.

¹⁶¹ 'Âdil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâmi hatta'l-'asri'l-hâdir*, Muessetu Nuveyhidi's-Sekâfiyyeti, 3. Baskı, 1983, C. I, s. 305; Bağdâdî, *a.g.e.*, trs., C. I, s. 466.

kitaplarında zikredilmesi¹⁶² ve Aslan Karaoğlu'nun¹⁶³ tespiti eserin Yâfiî'ye aidiyetini kuvvetlendirmektedir.

Yâfiî Fatiha Sûresi'ni tefsir ettiği eseri yedi bölüme ayırır. Birinci bölümde; Fatiha'nın fazileti, ubûdiyetin ahkâmı, rubûbiyetin kemâli ve Kur'ân'ı Kerîm'in sırrı, ikinci bölümde; Fatiha Suresi'nin isimleri, içerdiği zâhirî ve bâtınî manalar, üçüncü bölümde; Kur'ân'ın Fatiha Suresi ile başlamasının hikmeti, dördüncü bölümde; Fatiha'nın icmalen Kur'ân'ın makâsıdını içermesi, beşinci bölümde; Fatiha'nın ihtiva ettiği engin manalara ulaşma keyfiyeti, altıncı bölümde Kur'ân'ı Kerîm'in *yedi harf* üzere nazil oluşu, yedinci bölüm Kur'ân'ı Kerîm'in 'zahr, batn, had ve matla' diye kısımlandırıldığı ve bunların izahâtı hakkındadır.¹⁶⁴

2.4.Fıkhî Yönü ve Fıkha Dair Eserleri

Yâfiî mezheben Şâfiî, itikaden Eş'arî'dir. Şâfiî mezhebi çerçevesinde, namaz, oruç, zekât, hacc, nikâh gibi konularda eserler telif etmiştir. Hatta İmam Şâfiî (v. 204/820) ile başlayan mezhebinin İmam Yâfiî ile kemale erdiği söylenir. Şeriata bağlılığı ile bilenen Yâfiî, fıkıh ilmini ma'rifet ilminden sonra en faziletli ilim olarak değerlendirir. Zira ona göre şeriata ahkâmını barındıran fıkıh ilmi amele vesiledir. Amel de marifetullahı vesiledir.¹⁶⁵

¹⁶² Bkz. Şemsuddîn Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. 'Abdirrahmân İbnü'l-Ğazî, **Dîvânü'l-İslâm**, Thk., Seyyid Kesrevî Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, C. IV., Beyrut, 1990, s. 404; Âdil Nuveyhid, **a.g.e.**, 1983, C. I, s. 305; Bağdâdî, **a.g.e.**, trs., C. I, s. 466.

¹⁶³ Yemen tefsir kültürünün genel hatlarıyla ele alındığı, Yemen'de ortaya çıkan tefsir ve müfessirlerin ilk nüvelerinin irdelendiği makale için Bkz. Aslan Karaoğlu, "Yemen Tefsir Kültürü Üzerine Bazı Mülâhazalar", **Kent Akademisi**, C.10, S.10, 2017.

¹⁶⁴ Bkz. Yâfiî, **el-Envâru'l-lâiha fî esrâri'l-Fatiha**, no: 79, vv. 3a- 3b.

¹⁶⁵ Yâfiî, **Neşru'l-mehâsin**, 2000, s. 65.

Şeriatı hakikate giden bir yol olarak gören Yâfiî, şeriat ve Sünnet-i Seniyye'ye sıkı sıkıya bağlıdır. Şeriat olmadan tarikat ve hakikatin de tezahür etmeyeceğini savunur. Şeriat, tarikat ve hakikat bütünlüğünü savunan Yâfiî, ubudiyyetin hükümlerini icra etmede şeriat ve hakikat arasında hiçbir fark bulunmadığına değinirken 'rubûbiyyetin sırlarını müşâhede etme'¹⁶⁶ noktasında birbirinden ayrıldığını ifade eder.

Fıkıh alanında üç eser telif eden Yâfiî, bu eserlerini genellikle umre, nikâh gibi belli konulara hasretmiştir. Bazen de kendisine yöneltilen sorulara cevap olarak kaleme aldığı risaleleri de mevcuttur.

2.4.1.ed-Dureru'l-mustehsene fî tekrâri'l-'umre

'Abdullah Yâfiî'nin "umre ve tavafin tekrarından hangisinin daha faziletli olduğu" meselesi hakkında yazdığı bir eseridir. Yazma haldeki bu eser yirmi bir varaktan müteşekkildir. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya/79 demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Eserin ismi ve Yâfiî'ye aidiyeti kitapta zikredilmemiştir. Ancak eserin tabakât kitaplarında geçmesi¹⁶⁷ ve kendisinin isimlendirdiği, ona ait olduğunu bildiğimiz bazı şiirlerin kitapta geçmesi eserin ona aidiyetini teyit etmektedir. Giriş kısmında müellif eseri, ulemâ ve fukahânın umre ve tavaf hakkındaki tartışmaları sonucu kaleme aldığını söyler. Eserde fukahâ ve imamların görüş ve düşüncelerini de aktaran Yâfiî, otuz şekilde umrenin tavaftan daha faziletli olduğunu delilleriyle açıklamaktadır.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, ss. 77-79.

¹⁶⁷ Bkz. Bağdâdî, **Hediyetu'l-'ârifin**, trs., s. 466; İbnü'l-Ğazî, **Divânu'l-İslâm**, C. IV, 1990, s. 405.

¹⁶⁸ Eser için Bkz. 'Affuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî el-Yâfiî, **ed-Dureru'l-mustehsene fî tekrâri'l-'umre fi's-sene**, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya/no: 79.

2.4.2. Behcetü'l-budûr fî vasfî'l-hûr

Yukarda geçtiği üzere bir kaside olan *Behcetü 'l-budûr* tabakât yazarları tarafından müstakil bir eser olarak değerlendirilir.¹⁶⁹ Yâfiî'nin tavaf ve umrenin fazileti hakkında yazdığı *Dureru'l-mustehsene fî tekrâri'l-'umre* eserinin sonunda bu konuyla ilgili yazdığı bir kasidesidir. Yaklaşık 110 beyitten oluşan bu kasideyi Yâfiî, beyit beyit zikredip açıklamasını yapar. Kaside yazma halde bulunmaktadır.¹⁷⁰

2.4.3. Risâle fî erkânî'n-nikâh

Yâfiî'ye yöneltilen 'nikâhın rükünleri' ile ilgili sorular üzerine kaleme aldığı, beş varaktan oluşan küçük bir risaledir. Risale, Melik Suud Üniversitesi'nde el-A'lâm 198/3 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Yâfiî, Şafiîliğe mensubiyeti dolayısıyla bu mezhebe göre nikâhın temel rükünlerinden 'zevc, zevce, şahitler ve nikâh sığaları' kavramlarını ve bunların şartlarını zikreder.¹⁷¹

2.5. Tarihçiliği ve Tarihe Dair Eserleri

Çok yönlü bir müellif olan Yâfiî tarih alanında da eserler telif etmiştir. Tarih alanında *Mirâtu'l-cinân ve 'ibretu'l-yekzan fî ma'rifeti ma yu'teberu min hevâdisi'z-zaman* ve *Etrâfu't-tevârih* isimleriyle iki kapsamlı eser telif eden Yâfiî'nin tasavvuf alanında yazdığı *Ravdu'r-reyyâhîn*, *Hulâsâtu'l-mefâhîr*, tarih ve tabakât müellefâtı arasında değerlendirilebilir. Yâfiî'nin, tarih alanında yazdığı *Etrâfu't-tevârih* adlı eseri günümüze ulaşmamıştır.

¹⁶⁹ İbnü'l-ğazî, *Divânu'l-İslâm*, C. IV, 1990, s. 406; Bağdâdî, *a.g.e.*, trs., C. I, s. 466.

¹⁷⁰ Yâfiî, *a.g.e.*, no: 79, vv. 137-148.

¹⁷¹ Bkz. 'Afîfuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî el-Yâfiî, *Risâle fî erkânî'n-nikâh*, Melik Suud Üniversitesi Kütüphanesi, el-A'lâm, no: 198/3.

Yâfiî'nin *Mirâtu'l-cinân*'ı diğer adıyla *Tarihu'l-Yâfiî'si*, hicretin başlamasından yaşadığı asır olan VIII/XIV. yüzyılın ortalarına kadar özellikle doğu ve batısıyla Arabistan, Anadolu (Selçuklular), Azerbaycan, Mısır, Endülüs, Sudan, Hindistan ve Irak tarihinin siyasi, ictimai, ilmî ve edebî yönlerini kapsayan önemli bir çalışmadır. Hicri VIII./14. yüzyıla kadar İslâm tarihiyle ilgili araştırma yapanlar için önemli bir başvuru kaynağıdır. Tarihî vakaları, kısa monografiler şeklinde veren Yâfiî, sekiz asır boyunca meşhur siyasilerin, şairlerin, sûfîlerin, fakîhlerin, muhaddislerin ve döneminin önemli şahsiyetlerinin tercemeyi hallerini vererek eserine tabakât eseri hüviyeti de katmıştır. Müellif tarihi olayları anlatırken tenkitçi bir yöntem kullanmış, anlattığı olaylarla ilgili rivâyetleri zikrettikten sonra kendi kanaatine yer vermiştir.¹⁷²

Yâfiî'nin tarihçiliği sadece tarihteki hadiselerin aktarılmasıyla sınırlı değildir. Tarihte iz bırakmış şahsiyetlerden bahsederken onlar hakkında geniş malumat vermektedir. Örneğin Hz. Peygamber'i (s.a.s.) anlatırken O'nun şemâili, tevâzusu, hayâsı, ibadeti, mucizeleri, şahsî özellikleri, yaşayış şekli vb. bütün özelliklerini sayar ve bunları hadislerle destekler. O'nu metheden kaside ve naatlara da yer verir. Diğer halife, mezhep imamları, tasavvuf büyükleri ve devlet adamlarından bahsederken de bu metodu kullanır. Yaşadığı devirde hüküm sürmüş İslâm Devletleri olan Selçuk ve Memlük sultanlarından söz eder. Onların dinî kimliğini öne çıkararak önemlerine dikkat çeker.¹⁷³

Yâfiî, tarihi vakaları anlatırken veya tarihî şahsiyetlerden bahsederken İbn Hallikan (v. 681/1282), Zehebî (v. 748/1348) ve İbn Sumrete'den destek alır. Onların

¹⁷² Bkz. 'Afîfuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî, el-Yâfiî, *Mirâtü'l-cinân ve 'ibretu'l-yekzân fî ma'rifeti ma yu'teberu min hevâdisi'z-zamân*, Thk. Halîl Mansûr, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, C. I, II, III, IV.

¹⁷³ Yâfiî, *a.g.e.*, 1997, C. I, ss. 7-8.

tarihçiliğinden istifade eder. Ancak istifade ettiği bu şahsiyetleri de yer yer eleştirir.¹⁷⁴ Onun tarihî şahsiyeti, normal tarihçiliğin yanı sıra bir medeniyet ve kültür tarihçiliğidir.

2.5.1. **Mirâtü'l-cinân ve 'ibretu'l-yekzan fî ma'rifeti ma yu'teberu min hevâdisi'z- zaman.**

'Abdullah Yâfiî'nin tabakât ve tarihe dair kaleme aldığı bir eseridir.¹⁷⁵ Eser matbu olup birkaç kez basılmıştır. Eserin ilk baskısı 1337/1917 yılında Haydarabad/Hindistan'da yapılmıştır. Daha sonra 1997 yılında Halîl Mansûr tarafından tekrar tashih edilmiş ve haşiyeler eklenmiştir.

Yâfiî, eserde Peygamber'in (s.a.s) şemaili, mucizeleri, âli, gazveleri, sıfatları, ashabının hayat ve menâkıbı, halifelerin ve meliklerin vasıfları, nesepleri ve zamanlarında gerçekleşen olayları, siyer ve tarihçilerin zikrettikleri şekilde ancak çok ayrıntıya girmeden, açık ve anlaşılır bir şekilde anlattığını söylemektedir. Kendisi kitabın mukaddimesinde şemail ve menâkıbda, *Câmi'* ve *Sahihayn* ve Tirmizi'nin *Kitabu's-Şemâil*'inden faydalandığını ifade eder. Yâfiî eserinde pek çok şiir kullanmış, kendisi de kitabının mukaddimesinde eserini şiirle süsleyeceğini ifade etmiştir.¹⁷⁶ Kitabın başında Hz. Peygamber'i (s.a.s) öven bir kaside mevcuttur. İmam Şâfiî gibi zatlardan da bahsettiğinde muhakkak şiire başvurur. Ayrıca *Bâhiyetu'l-mahyâ fî medhi şuyûhi'l-Yemeni'l-asfiyâ*, *ed-Durer fî medhi Seyyidi'l-Beşer ve medhi evliyâi'l-ğurer*¹⁷⁷, *Lubabu'l-lubb fî medhi şehîdi'l-hubb* gibi uzun kasidelere de yer verir. Kitabın sonunda da *Kaside-*

¹⁷⁴ Yâfiî, **Mirâtü'l-cinân**, 1997, C. I, s. 7.

¹⁷⁵ Bkz. Muhammed 'İsâ Salihyye, **a.g.e.**, 1995, s. 351; Serkıs, **a.g.e.**, 1928, C.II, s. 1955; Bağdâdî, **a.g.e.**, trs., C. I, s. 466.

¹⁷⁶ Yâfiî, **a.g.e.**, 1997, C.1, ss. 7-8.

¹⁷⁷ Yâfiî'nin eserde geçen ifadesine göre '**ed- Durer fî medhi seyidi'l-beşer ve medhi evliyâi'l-ğurer**' adıyla bir manzum bir eseri mevcuttur. Burada kitabın başındaki kasideyi zikretmiştir. Bkz. Yâfiî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, s. 246.

i *Ğavsiyye* şeklinde meşhur bir kasidesi mevcuttur. Kendi yaşadığı yıllara gelince şeyhleri, ders aldığı hocaları, karşılaştığı büyük zatlari ve başından geçen önemli olayları zikreder.¹⁷⁸ Bedruddîn Ebû ‘Abdullâh el-Hüseyn el-Ehdel el-Yemenî (ö. 855/1451) bu kitabı sadeleştirip özetlemiştir. *Muhtasaru târihi 'l-Yâfi* diye bilinen bu kitap *Ğirbâlu 'z-zamân* ismiyle de tanınmıştır.¹⁷⁹

2.6.Menkıbe Yazarlığı ve Menâkıba Dair Eserleri

Menkıbe (çoğulu menâkıb), tarihî şahsiyetlerin terceme-i hallerini, onların meziyet ve faziletlerini, sûfilerin kerametlerini nakleden küçük hikâyeler¹⁸⁰ manasında kullanılan bir kavramdır. Biçim itibariyle evliyâ menkıbeleri kısa olup genellikle tek bir keramet olayı anlatılır. Ayrıca her türlü üslûp ve edebî kaygıdan uzaktır.¹⁸¹ Menkıbeler bazen gerçekten yaşanmış tarihî olaylara bazen de hayalî olaylara¹⁸² dayanmaktadır.

Yâfi’de keramet dinde aklen ve naklen mümkün bir olgudur. Yâfi, menkıbe kitabı olarak kaleme aldığı *Ravdu 'r-reyyâhîn*’de keramete inanmayanlara karşı reddiyeler ve keramete dair ispatlayıcı deliller sunar. Sûfilerin itikada dair görüşlerini de zikreder.¹⁸³ O, kerametleri manen bir üstünlük vesilesi görmez ancak mucizenin tamamlayıcısı olarak kerametın insanlara manen fayda verdiği düşüncesine sahiptir.¹⁸⁴ O, kerametvarî

¹⁷⁸ Bkz. Yâfi, *Mirâtu'l-cinân*, 1997, C. IV, s. 269.

¹⁷⁹ Bedruddîn el-Ehdel, *a.g.e.*, 2004, s. 8.

¹⁸⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, TTK Basımevi, Ankara, 1992, s. 27.

¹⁸¹ Ocak, *a.g.e.*, 1992, s. 35.

¹⁸² Toplumun sosyal ve psikolojik yönlerini yansıtan bu menkıbeler kendi aralarında da bir takım kategorilere ayrılır: Toplumun içtimai değerler sisteminden kaynaklanan menkıbeler, Ahlaki bir teolojiye dayanan menkıbeler, Propaganda maksadını güden menkıbeler. Bu konuda Bkz. Ocak, *a.g.e.*, 1992, ss. 34-36.

¹⁸³ Yâfi, *Ravdu'r-reyyâhîn*, 2006, s.25 vd.

¹⁸⁴ Bkz. Yâfi, *Neşru'l-mehâsîn*, 2000, s. 11 vd.

hikâyeleri anlatırken sadece vaaz ve nasihat için rivâyet eder. Bu menkıbelerin hiçbir şekilde şer‘î hükümlere menba olmayacağını¹⁸⁵ da belirtir.

Yâfiî, menkıbeleri aktarırken isnatlarını hazfeder. Bunu yapmasındaki amacını “sûfilerin tecrübelerine ve hallerine inanmayanlar için kuvvetli isnatların da yetersiz kalacağı” şeklinde dile getirir. Zira bu menkıbelere dinî bir hüküm terettüp etmez. Bunların inkâr edilmesinin daha uygun bir davranış olduğuna değinir.¹⁸⁶

Yâfiî eserlerinde kerametleri zikrederken sûfilerin “şatah” sayılabilecek ifade ve fiillerine de yer verir. Ona göre sûfilerin hallerini anlayan, muhabbetini gönlünde taşıyan, yollarını ve düşünce tarzlarını bilen kimselerin onların düşüncelerini ve yaşamış olduğu tecrübelerini iyiye yorumlayacaklarını ifade eder. Zâhirine hamletmesi muhal olan bazı ibarelerini, onların hâline layık bir şekilde doğru anlayacaklarını belirtir. Yâfiî, sûfi tecrübeyi yaşamamış, onların ilimlerinden ve yollarından bihaber olanların ise zaten onları inkâr edeceklerine de dikkat çeker. Yâfiî, şatah ibareler kullanan sûfilerin tekfir edilmesini doğru bulmamış, kendi mezhebinin “tevakkuf” (durumları hakkında herhangi bir açıklamada bulunmadan durumlarını Allah’a havale etme) olduğunu belirtmiş, özellikle şer‘î ilimlerden ve ma’rifetten yoksun olanların sözlerine itibar edilmemesi gerektiğini de ifade etmiştir.¹⁸⁷

Yâfiî, sûfilerin menkıbelerini naklederken onların bu sözlerini ve hallerini onlara aidiyeti tam tespit edildikten sonra zâhir ilme muvafık bir teville yorumlanması gerektiğini vurgular. Şayet zâhirde tevili mümkün değilse bâtın da muhakkak bir açıklamasının olduğunu söyler.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Yâfiî, **Ravdu’r-reyyâhîn**, 2006, s. 29.

¹⁸⁶ Yâfiî, **a.g.e.**, 2006, s. 29.

¹⁸⁷ Yâfiî, 2006, s. 555.

¹⁸⁸ Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, s. 280.

2.6.1. Muhtasarı menâkıbî's-Şâfiî

‘Abdullah Yâfiî *Mirâtü'l-cinân*’da Hicretin 204. yılında İmam Şâfiî’yi anlatırken ona özel bir bölüm ayırmış ve *Muhtasarı menâkıbî's-Şâfiî* şeklinde isimlendirmiştir. Kitapta İmam Şâfiî’nin hayatı, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) kadar ki nesebi, ilmî ve tasavvufî şahsiyeti, çocukluğundan vefatına kadar başından geçen olayları, menkıbe ve sözlerini aktarmaktadır. Yâfiî’nin İmam Şâfiî’ye hitaben yazdığı bir kasidesi de mevcuttur.¹⁸⁹

2.6.2. Menâkıbu'l-mieti mine'l-eimmeti'l-Eş'ariyye (Eşrefu'l-mefâhiri'l-aliyye fî menâkıbî'l-eimmeti'l-Eş'ariyye)¹⁹⁰

Tebyînu'l-müfterî’de geçen Eş'arî ulemânın hayatları ve menâkıbının aktarıldığı bir eserdir. *Muhtasarı tebyînu'l-müfterî* diye anılan bu eser de ‘Abdullah Yâfiî, İbn ‘Asâkir’in *Tebyînu kizbi'l-müfterî fî mâ nusibe ile'l-İmâmi'l-Eş'ariyye* adlı kitabını özetleyip eklemeler yapmıştır. Eserde Yâfiî, *Tebyînu'l-müfterî*’de geçen muhtelif şahsiyetleri seçmiştir. Eser yüz Eş'arî ulemâsının hayat ve menâkıbını ihtiva ettiği için *Eşrefu'l-mefâhiri'l-aliyye fî menâkıbî'l-eimmeti'l-Eş'ariyye*¹⁹¹ diye de adlandırmıştır.

2.6.3. Tiryaku'l-uşşâk fî medhi habîbi'l-halki ve'l-Hallâk

‘Abdullah Yâfiî’nin *el-İrşâd ve't-tatrîz* isimli kitabın ‘salavat’ bahsinde Hz. Peygamber’i (s.a.s.) methetmek üzere yazdığı iki yüz beyitlik kasidesidir. Bağdâdî bunu “müstakil bir eser” olarak kaydetse¹⁹² de altı sayfalık bir kasidedir.¹⁹³

¹⁸⁹ Yâfiî, *Mirâtü'l-cinân*, 1997, C. II, s. 11.

¹⁹⁰ Bağdâdî, *a.g.e.*, trs., C. I, s. 466;

¹⁹¹ Bkz. Yâfiî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, 1994, s. 6.

¹⁹² Bağdâdî, *a.g.e.*, trs., C. I, s. 466; Yâfiî, *Ravdu'r-reyyâhîn*, 2006, s. 13.

¹⁹³ Bkz. ‘Afîuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî el-Yâfiî, *el-İrşâd ve't-tatrîz fî fadl-i zikrillahi ve tilâveti Kitâbihi'l-‘Azîz*, Thk. Muhammed Edîb Câdır, Dâru'l-Kutûbi'l-‘İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 226.

2.7. Edebî Yönü

Yâfiî nesirde olduğu kadar nazımda da velud bir müelliftir. Mensur eserleri kadar manzum eserleri de mevcuttur. Mensur eserlerinin çoğunda da nazma başvurmuştur. Özellikle tasavvufî eserlerinde konuları anlatırken şiir kullanır.¹⁹⁴ Yâfiî bazen bir konuyu anlatırken, mevzuyla alakalı bir şiir söyledikten sonra bu şiirini şerh cihetiyle konuyu izah eder. Yâfiî'nin şiirleri açık ve anlaşılır olmakla beraber sekr halinde söylediği şatahât türü şiirlerinden dolayı eleştiri de almıştır.

Sûfîler yaşadıkları tecrübeleri, bu tecrübelere yabancı olanların yanlış şekilde yorumlamalarından endişe duymaları sebebiyle ehil olmayanlardan gizleyerek bu tecrübelerini sembolik ifadelerle izah etmek durumunda kalmışlardır. Sembolik ifadelerin en çok kullanıldığı saha olan şiir, onlar için iyi bir ifade alanı olmuştur.¹⁹⁵ Yâfiî de şiirlerinde genellikle remzî ve sembolik bir dil, hissi ve manevi bir üslup¹⁹⁶ kullanmıştır. O, meramını 'Selma, Leyla, Su'da, Himâ, Ümmü Sâlim, Necd, cemâl, mahbub, sırr ve hamr' gibi sembollerde gizler. Örneğin 'rubûbiyetin esrarı ve ilâhî işaretler' diye tanımladığı 'hakikat' için, Araplar arasında güzel bir kadının ismi olan 'Su'dâ' lafzını kullanırken, 'hakikate götüren yol' şeklinde tanımladığı 'şeriat'ı aynı şekilde bir kadın adı olan 'Selmâ' kelimesiyle ifade eder. Yâfiî, bunları ebedi sanatlarla gizleyerek verir. Şiirlerinde remze başvurduğu yerleri ve sözleri, asıl maksûd kaybolmasın diye şerh ettiği de olmuştur. Bu noktada onun İbnü'l-'Arabî'den etkilendiğini söylenebilir. Zira İbnü'l-'Arabî de kendi şiirlerini kimi zaman kendisi şerh eder.¹⁹⁷ Şairlerin def, ney, maşuk, mey ve hamr gibi kullandıkları ibare ve istiareleri görüp de bunları şarap veya güzel bir kadını

¹⁹⁴ Takîyuddîn el-Fâsî, **a.g.e.**, c. V, s. 105; İsnevî, **a.g.e.**, 1987, C. II, s. 331.

¹⁹⁵ Ali Tenik, "Tasavvufî Şiir Poetikası", **İlahiyat Tetkikleri Dergisi**, S. 48, 2017/2, s. 149.

¹⁹⁶ Zeki Mübârek, **et-Tasavvufu'l-İslâmiyyi fi'l-edebî ve'l-ahlâk**, Muessetu Hindâvî, Kahire, 2012, s. 225.

¹⁹⁷ Bkz. Mahmut Erol Kılıç, **Sûfî ve Şiir; Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası**, Sûfî Kitap, İstanbul, 2017, s. 136.

tavsif ettikleri anlaşılmamalıdır. Tarikat erbabı ve hakikati bilenler nezdinde her lafzın bir manası, her ismin bir müsemması, her kelâmın bir tevili ve her tevilin bir temsili söz konusudur. Sözleri zâhirde güzellerin evsafı gibi görünür ama hakikatte yüce Yaratıcı'ya hamd-ü senadır.¹⁹⁸

Sûfiler bu sembolik üslubu, çoğunlukla gizli tutmak istedikleri sırları saklamak ve tasavvufi tecrübeyi yorumlamak için başka çıkar yol bulamadıklarından ötürü benimserler. Nicholson, İbnü'l-'Arabî'nin; “arifler, duygularını başkalarına nakledemezler. Ancak onlara benzer şeyleri tecrübeye başlayanlara sembolik olarak anlatabilirler.” sözünü aktardıktan sonra bu sembolizmi şu şekilde yorumlar:

“Her sūfinin ne türlü bir sembolizmi tercih edeceği, onun mizaç ve şahsiyetine bağlıdır. Eğer o dindar bir sanatkâr, sūfî bir şair ise hakikat hakkındaki düşüncelerinin, kendiliğinden beşeri aşkın güzellik ve coşturucu hayalleri şekline bürünmesi mümkündür. Ona göre sevgilinin gül yanağı, sıfatlarıyla tezahür eden ilâhî hüviyeti temsil eder. Onun siyah saçlarının bükümleri kesretle perdelenmiş Bir'i işaret eder. “Nefsinden kurtulman için şarap iç,” derken, “ilâhî temaşanın cezbese içerisinde maddi varlığını terket” demek ister. Bu konuda sayfalarca örnek verilebilir. Bu aşk ve muhabbet sembolizmi, şüphesiz, tasavvufî İslâm şiirine mahsus değildir. Fakat bu husus, bu zenginlik ve mükemmellik te başka hiç bir yerde görülmez.”¹⁹⁹

Yâfiî sembol ve remzlerin yanı sıra şiirlerinde beyân, me‘ânî ve bedî’ ilimlerinden de istifade edip istiare, kinaye, tevriye, telmîh, teşbîh, seci’, cem’ ve cinas²⁰⁰ gibi edebi

¹⁹⁸ Kılıç, a.g.e., 2017, s. 138.

¹⁹⁹ Reynold A. Nicholson, **İslâm Sufileri**, Terc. Mehmet Dağ vd., Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1978, ss. 88-89.

²⁰⁰ Bu kavramların tanım ve açıklamaları için Bkz. Sa’duddîn Mes ud b. Ömer et-Teftezânî, **Muhtasarü'l-me‘ânî**, Salah Bilici Kitabevi Yay., İstanbul, trs.; Mustafa Emin, ‘Ali el-Cârim, **el-Belâğatu'l-vâdiha**,

sanatlardan yararlanmıştır. Yâfiî'nin bazı kitaplarını tahkik eden Muhammed Edîb el-Câdir'in belirttiğine göre Yâfiî nazım ölçüsü olarak arûzu kullanmıştır. Arûz'un bahirleri olan 'bahr-ı tavîl, bahr-ı kâmil, bahr-ı vâfir ve bahr-ı recez'i²⁰¹ şiirlerinde uygulamıştır.²⁰²

Arap Edebiyatı'nda en gelişmiş şiir tarzı sayılan 'kaside' türünde de pek çok şiir yazan Yâfiî kasidelerinin kafiyelerini bazen 'lam' bazen 'mim' harfiyle, bazen de 'ra, dal, te ve be' gibi harfleri kullanarak bitirmiştir. Bundan dolayı kasideleri de 'kaside-i raiyye, kaside-i lâmiyye ve kaside-i mimiyye' gibi isimlerle anılmıştır. Yâfiî kıtaları üç, dört ve beş mısra üzerine kurulu manzumeleri ifade için kullanılan, üç, dört ve beş tef'ile'den meydana gelen şiirler için zikredilen 'müselles, murabba' ve muhammes'²⁰³ nazım türlerine de yer vermiştir.²⁰⁴ Yâfiî, çeşitli ilmî konuları anlatmak ve izah etmek için sıkça şiire başvurduğu için bu tarz manzumelerini de didaktik şiirler olarak ele alabiliriz. Arap Edebiyatı'nda "eş-Şi'ru't-ta'lîmî" adı verilen didaktik şiirler okuyucularına ilmî, dinî, tarihî, ahlakî vb. bilgiler vermeyi amaçlayan şiirlerdir. Söz konusu manzumeler duyguları, heyecanları terennümden ziyade, seçtiği konuyu, konuşma diline yakın bir ifade ve birbiri ile kafiye dizeler halinde anlatırlar.²⁰⁵

Yâfiî'nin şiirlerindeki önemli temalardan biri Hz. Peygamber'dir. Yâfiî, O'na (s.a.s.) duyduğu muhabbet ve iştîyak sebebiyle pek çok kaside ve naat yazmıştır.²⁰⁶

Mektebetu'l-İlmi ve'l-Hadîs, 2005; Nusrettin Bolelli, **Belâgat Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı**, İFAV Yay., İstanbul, 2017.

²⁰¹ Manzume de beytin ilk parçasının son tef'ilesine veya nazım bilgisine Arûz denilir. Arûz için Bkz. Ebû Ali el-Hasan b. Reşîk el-Kayrevânî, **el-'Umde fî sanâ'ati's-şi'r ve nakdihi**, Thk. 'Abdulvâhid Şe'lân, Mektebetu'l-Hancı, Kahire, 2000, C. I, s. 218-230.

²⁰² Bkz. Yâfiî, **a.g.e.**, 2003, s. 323-332.

²⁰³ Bkz. İbrahim Yılmaz, "Klasik Arap Edebiyatında Nazım Şekilleri", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 22, 2004, ss. 115-125.

²⁰⁴ Bkz. Yâfiî, **el-İrşâd ve't-tatrîz**, 2003, ss. 323-332.

²⁰⁵ Bkz. Kemal Tuzcu, "Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, S. 47/2, 2007, s. 148.

²⁰⁶ Yâfiî, **Mirâtu'l-cinân**, 1997, C. I, ss. 34-36; Yâfiî, **el-İrşâd.**, 2003, ss. 277-286.

Sahabeye ve evliyâullahı duyduğu şevk ve muhabbet de Yâfiî'yi onlar hakkında kasideler ve methiyeler yazmaya sevk etmiştir.²⁰⁷ Aynı şekilde de tasavvuf yolunun büyüklerini metheden, manevi makam ve hallerinden bahseden şiirler yazmıştır.²⁰⁸ Yâfiî'nin şiirlerinde bir başka tema da hubb-i İlâhî'dir. O, Zât-ı Mukaddes'e duyduğu özlem ve hasretle şiirlerine bir hüzn katmıştır. O'nun cemâlinin celalini müşâhede edemeden dolayı onda, sürekli bir yakınma ve yalvarma hali vardır.²⁰⁹

Yâfiî'nin şiirlerinde ilâhî muhabbetin dışında pek çok tasavvufî unsura rastlamaktayız.²¹⁰ O, tevhid, istiva, istiğase, ru'yetullah, Cenâb-ı Allah'ın sıfatları, nüzulü, kabir azabı, peygamberler, melekler, dört büyük halife, aşere-i mübeşşere hakkındaki şiirler yanında sahabelerin ihtilafa düştükleri konular ve imamet gibi kelâmî konuları²¹¹ izah ederken de sıklıkla nazma başvurur.

2.8. Diğer Eserleri

Yâfiî, mezkûr eserleri dışında lügat, astroloji ve dua alanlarında da küçük risaleler kaleme almıştır. Lügat sahasında kaleme aldığı *Cevâhiru'n-nifâs*'ta sadece bazı kelimelerin tahlilini yapar. Astroloji sahasında yazdığı *Manzûmetun fî ebrâci'ş-şems*'te ise Güneş'in ve Ay'ın hareketlerinden bahsederek insan üzerindeki etkisine değinir. Dua alanında yazdığı risaleler ise genellikle Kur'ân ve sünnette geçen me'sur dualardan oluşur.

²⁰⁷ Bkz. Yâfiî, **a.g.e.**, 1997, C. I, ss. 57-58; ss. 69-70; s. 79; ss. 91-92.

²⁰⁸ Bkz. Yâfiî, **Ravdu'r-reyyâhîn**, 2006, ss. 572-591.

²⁰⁹ Bkz. Yâfiî, **Neşru'l-mehâsin**, 2000, s. 66.

²¹⁰ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, ss. 93-95.

²¹¹ Bkz. Yâfiî, **a.g.e.**, 2006, ss. 591-600; Yâfiî, **Tuhfetu'l-'ibâd**, Beyâzıt Kütüphanesi, 7939, vv. 7- 30.

2.8.1. Du‘â-i tâ‘ûn

Taun (Veba) hastalığı için yazılan Yâfi‘î’ye nispet edilen on varaktan müteşekkil bir yazma risaledir. Eser Üsküdar-Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş/300 demirbaş numarası ile kaydedilmiştir. Duanın her türlü sıkıntı ve hastalığın giderilmesi ve ihtiyaç duyulan şeylerin yerine gelmesi için de okunacağı²¹² söylenirken risalede hastalığın durumuna göre günlük okuma miktarı hakkında da bilgi verilmiştir.

2.8.2. Ed‘iyetu sabâh ve’l-mesâ‘

‘Abdullah Yâfi‘î’nin sabah ve akşam okunacak duaları derlediği yazma halde otuz varaktan oluşan bir eseridir. Eser Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Kütüphanesinde 1611 demirbaş numarası ile kaydedilmiştir.²¹³ Eserin baş kısımlarında Yâfi‘î, evliyâdan menkıbe ve hikâyeler paylaşır. Daha sonra günün belli vakitlerinde okunacak duaları, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) okuduğu günlük zikirleri, evliyâdan bazılarının günlük virdlerini ve insanın başına gelebilecek olaylara karşı okunacak duaları zikreder.

2.8.3. Cevâhiru’n-nifâs fî beyân-i sıfâtî’s-seyyidi mine’n-nâs

Yâfi‘î’nin “es-seyyid” kelimesinin kimler için kullanılacağı hakkında yazdığı küçük bir risalesidir. Eser matbu olup otuz beş sayfadan müteşekkildir. Beyrut’ta Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye tarafından 2010 yılında basılmıştır. Tahkik ve tashihi Hüseyin Muhammed ‘Ali Şükrî tarafından yapılmıştır.

Eserde öncelikle ‘seyyid’ kelimesi hakkında dilbilimcilerin görüşlerini zikreder. Daha sonra müfessir ve sûfilere göre kelimenin tahlilini yapar. Arapların bu kelime ile

²¹² Eser için Bkz. ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî el-Yâfi‘î, **Du‘â-i tâ‘ûn**, Üsküdar-Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş, no: 300.

²¹³ Eser için Bkz. ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî el-Yâfi‘î, **Ed‘iyetu sabâh ve’l-mesâ‘**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Kütüphanesi, İstanbul, no: 1611.

kimleri kastettiklerini açıklar. Yâfiî, kelimenin sözlük ve ıstılahtaki yerini belirtip tahlil ettikten sonra “seyyid”lerin vasıflarını açıklayarak onların taşıması gereken meziyetleri sıralar. Eserde farklı muhtevalarda kasideler de mevcuttur.²¹⁴

2.8.4.ed-Du‘â âdâbuhu ve esbâbuhu

Yâfiî’nin dua hakkında yazdığı yirmi sayfadan oluşan matbu risalesidir. Tahkik ve tashihi Mes‘ed ‘Abdulhamid Muhammed es-Sa’dinî tarafından yapılmıştır. Beyrut’ta Daru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye tarafından 1995/1415 yılında basılmıştır. Eserde dua, âdâbı, sebepleri, şartları, vakitleri, duanın kabul edilmeyişinin sebepleri ve bid’atları gibi konular²¹⁵ işlenmiştir.

2.8.5.Manzûmetun fî ebrâci’s-şemsi ve’l-şuhûr²¹⁶

‘Abdullah Yâfiî’nin güneşin hareketleri, yörüngesi ve burçlarla ilgili yazdığı manzum eseridir. Risale Melik Suud Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır. Astronomi ilmiyle alakalı bu risale dört varaktan müteşekkildir. ‘Sülûs’ hattı ile yazılmıştır. Risalede öncelikle ilimlerin faziletlerinden bahsedilmiştir. Her bir ay, ayrı bir fasılda zikredilmiştir. Yâfiî Rumi takvimi esas alır. Ekim’den başlayarak Eylül’e kadar her ayda güneşin yörüngesi ve değişimlerini, burçların ve yıldızların hareketlerini izah eder. *Urcuzetun fî ma’rifeti şuhûri’r-rûm* diye anılan²¹⁷ ve Yâfiî’ye nispet edilen eser bu risale ile aynıdır.²¹⁸

²¹⁴ Bkz. ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b.’ Ali el-Yemenî el-Yâfiî, **Cevâhiru’n-nifâs fî beyân-i sıfâtî’s-seyyidi mine’n-nâs.**,Thk Hüseyin Muhammed ‘Ali Şükrî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2010.

²¹⁵ Bkz. ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b.’ Ali el-Yemenî el-Yâfiî, **ed-Du‘â âdâbuhu ve esbâbuhu.**,Thk Mes‘ed ‘Abdulhamîd Muhammed es-Sa’dinî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1995.

²¹⁶ Bkz. ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b.’ Ali el-Yemenî el-Yâfiî, **Manzûmetun fî ebrâci’s-şemsi ve’l-şuhûr**, Melik Suud Üniversite Kütüphanesi, el-A’lâm, no: 198/4.

²¹⁷ Muhammed Habîb el-Hile, **et-Târih ve’l-muerrihûn bi Mekke**, 1994, s. 67.

²¹⁸ Bkz. Yâfiî, **a.g.e.**, el-A’lâm, no: 198/4, v. 1.

2.9. Tasavvufî Yönü ve Tasavvufa Dair Eserleri

‘Abdullah Yâfî, VIII./XIV. asrın önemli sûfilerindendir. Daha çocukluk döneminden itibaren başlayan hakikat arayışı onun şahsiyetini şekillendiren en önemli unsur haline gelmiş, bu arayış hayatının her anına yansımıştır. Yâfî’nin altı tarikattan hırka giymesi, Yemen ve Mekke’de ilim ve irfanla müzeyyen bir muhitte yetişmesi ve yaşaması onu zâhirî ve bâtinî ilimlerde devrinin önemli bir âlimi ve mütefekkeri haline getirmiştir.²¹⁹

Yâfî, *Îmâmü’l-Harem, Nezîlu’l-Haremeyn, Îmâmül-Müsellikîn, Şeyhu’s-Sûfîyye* gibi unvanlarla anılmaktadır. Devamlı ilimle meşgul, dünyaya rağbet etmeyen, fakirlere karşı mütevâzı, insanların elindekinden yüz çeviren, onlara karşı çok nazik, ihtiyacı olduğu halde sadaka veren, talebe ve müridlerini terbiye eden, sürekli doğru yol için teşvik eden yönleriyle dikkat çekmiştir. Onun duasının bereketi ile hastaların şifa bulduğu, sıkıntıların giderildiği,²²⁰ dünya ehlinde yüz çevirip onları tenkit ettiği bundan dolayı da onlar tarafından eleştirildiği nakledilmektedir.²²¹

Tarihçi el-Belevî, Medine’de bulunduğu sıralarda kendisinden istifade ettiği Yâfî hakkında şunları zikreder:

“Karşılaştığım en büyük, en faziletli, ma’rifetullahta en mahir, en zâhid ve kemâlâtta zirve zat, Allah’ın velî kulu ‘Abdullah b. Es‘ad el-Yâfî’dir. O âbid âlimlerin en büyüğü, zâhid velîlerin en faziletlisi, belîğ ediblerin en mahiriydi. Zâhirle bütün alakalarını koparmış, insanlara ve dünyaya rağbet etmeyen,

²¹⁹Bkz. ‘Abdullah b. Ahmed b. Muhsin en-Nâhebî, *Rihletun ila Yafi’ ev Yafi’ fi edvâri’t-Târih*, Mektebetu Muhammed Ebûbekr, 1990, s. 38; Bkz. Zebîdî, **a.g.e.**, 1986, s. 162 ve 176; Isbehânî, **a.g.e.**, 1392, s.123; İsnevî, **a.g.e.**, 1987, C. II, s. 332.

²²⁰ İsnevî, **a.g.e.**, 1987, C. II, s. 332; Yusuf el-Atâbekî; **a.g.e.**, 1993, C. VII, s. 75.

²²¹ Takıyuddîn el-Fâsî, **a.g.e.**, 1985, C. V, s. 106.

fakirliği zenginliğe, ahireti dünyaya tercih etmiş bir kişiydi. Kırk veya elli sefer haccetmiş, yaşadığı her saati ilim ve ibadetle geçirmiş, akli ve ilmiyle şöhrete kavuşmuş, fenâ makamında asrının tek imamıydı. Sadece avret yerlerini örtecek kadar mülkü vardı. Açlığını nasıl giderdiğini de kimse bilmez. Eline geçen bütün malı dağıtır, ihtiyacına rağmen cömert davranırdı. Ama ilim onun kadrini yüceltmıştır. O, “Saçı başı dağınık, eli yüzü tozlu, kapılardan kovulmuş öyleleri vardır ki, bu şöyle olacak diye yemin etseler, Allah onların dediğini yapar.”²²² hadisinde zikri geçen zatlardandı.”²²³

İmam Yâfiî hakkında rivayet edilen bazı hatıralara değinmek onun tasavvufi kişiliğinin daha iyi tanınmasına vesile olacaktır. *Tabakâtu'l-havâs*’ın sahibi Ahmet ez-Zebîdî, Yâfiî’nin çağdaşı ve arif bir zat olan Talha b. ‘İsâ el-Yemenî el-Hettârî’nin(v. 780/1378) şöyle dediğini nakleder:

“Bir gün bütün evliyânın mertebeleri bana keşfolundu. Teker teker bütün evliyâyı görüp tanıdım. Ancak kutbiyyet²²⁴ makamının boş olduğunu gördüm. Kendi kendime ‘sübhanallah, bu makam nasıl boş olur’ dedim. Birden baktım ki iki şahıs o makam için yarışıyor. En sonunda birisi öne geçip makama oturdu. Bu iki şahıs ‘Şeyh ‘Abdullah b. Es‘ad el-Yâfiî ve Şeyh Hasan b. ‘Abdullah b. Ebi’s-Surûr’du .²²⁵ Bu makama getirilen kişi ise ‘Abdullah b. Es‘ad el-Yâfiî’ydi.”

²²² Müslim, Birr, 138, Cennet, 48.

²²³ el-Belevî, **a.g.e.**, trs., s. 291-292.

²²⁴ “En büyük velî, gavs. Her zaman âlemde Allah’ın nazar kıldığı, nazarını yönelttiği tek kişidir. Kutb âlemin ruhu, âlemde onun bedeni gibidir. Allah’ın izniyle tasarruf ve tedbir (yönetme) sahibi olup her şey kutbun çevresinde ve onun sayesinde hareket eder, yani her şeyi o idare eder.” Bkz. Uludağ, **a.g.e.**, 2012, s. 223; Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, s. 162; Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul, 2009, s. 385.

²²⁵ Hayatı için Bkz. Zebîdî, **a.g.e.**, 1986, s. 124.

Aynı zat İmam Yâfiî'nin evlatlarına çok düşkün, onları koruyup kollayan, onları en iyi bir şekilde, ilim ve amel yönünden, yetiştiren bir kimse olduğunu ve bu konuda onun gibisini görmediğini²²⁶ de nakleder.

‘Abdurrahman el-Câmî (v. 898/1492) *Nefehâtu'l-üns*’te onun zâhir ve bâtın ilimlerinde âlim bir zat ve asrının büyüklerinden olduğunu belirttikten sonra ‘Alâaddîn el-Harzemî’den²²⁷ nakille şöyle der:

“Bir gece Şam beldelerinden birinde halvette idim. Bulunduğum yerin kapısını içerden kapatmıştım. Nerden geldiklerini anlayamadığım iki kişi yanımda beliriverdi. Birbirimizle velîlerin hallerini konuştuk. Daha sonra; ‘Selamımızı arkadaşın Abdullah b. Es‘ad Yâfiî’ye ulaştır’ dediler. Ben onlara; ‘Abdullah Yâfiî’yi nereden tanıyorsunuz?’ diye sordum. Onlar; ‘onun hali bize gizli değildir’ deyip mihraptan tarafa yürüdüler. Namaz kılacaklarını zannetmiştim. Hâlbuki kible duvarının içinden dışarı çıkıp gitmişlerdi.”²²⁸ “Yine Şam’dayken 1341 Recep ayında öğle namazından sonra nurani iki velî içeri geldi. Nereden geldiklerini ve nasıl girdiklerini göremediğim bu iki zat içeri girince bana selam verdiler ve müsafaha ettiler. Onlara ünsiyet duydum ve nereden geldiklerini sordum. ‘Sübhaneallah, senin gibi birisi bu halden mi sorar?’ dediler. Sonra bir miktar kuru arpa ekmeğini hazırlayıp ikram ettim. Onlar, ‘biz bunun için gelmedik’ deyince niçin geldiklerini sordum. Bana ‘sana selamımızı Abdullah b. Es‘ad el-Yâfiî’ye götürmen için geldik’ dediler ve onu

²²⁶ Zebîdî, a.g.e., 1986, s. 162.

²²⁷ Molla Câmî, ‘Alâaddîn el-Harzemî hakkında eserinde bazı kerametlerinden ve İmâm Yâfiî ile tanışmasından bahseder. Bkz. Nüreddîn ‘Abdurrahman b. Nizamiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *Nefehâtu'l-üns min hadarâti'l-kuds*, Thk. Muhammed Edîb Câdır, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, C. II, s. 773.

²²⁸ ‘Abdurrahman Câmî, *Nefehâtu'l-üns min hadarâti'l-kuds*, 2003, C. II, s. 774.

müjdelememi istediler. Onlara, ‘Yâfiî’yi nereden tanırırsınız?’ dediğimde, ‘biz onunla görüşürüz, o bizimle görüşür’ cevabını verdiler. Sonra onlara, ‘bu müjdeyi ona götürmeye size izin verildi mi?’ diye sorduğumda, ‘evet’ dediler.”²²⁹

İmam Yâfiî Şam’dayken Şeyh ‘Alâaddîn el-Harzemî ile tanışmış, onda gördüğü kemâlât sebebiyle onunla ahiret kardeşi olmuştur.²³⁰

Sadık rüyaların nübüvvetin kırk altı cüzünden biri kabul edilmesi²³¹, tasavvufta önemli bir yerinin olması²³², bilinçaltının bir tezahürü, üst âlemle rahmanî bir temas hali ve insanın temel düşüncesini, rotasını ve kaygılarını belirlemede yardımcı bir yöntem olarak kullanılması²³³ gibi sebeplerle insanı ve karakterini tanıma noktasında bir referanstır. Yâfiî, rüyaya ayrı bir önem vermekte ve eserlerinde gerek kendisiyle alakalı gerekse başkaları hakkında gördüğü rüyaları nakletmektedir. *Mirâtu’l-cinân*’da Hz. Peygamber’i (s.a.s.) ve salih zatlari gördüğü rüyaları aktarır. Ayrıca Yusuf Nebhânî, salih zatlari onu pek çok defa Hz. Peygamber’le (s.a.s.) gördüklerini ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) onu pek çok halle müjdelediğini nakletmektedir.²³⁴ Yâfiî’nin aktardığı rüyalardan birisi şudur:

“Yâfiî, Hicaz’a ilk geldiğinde Medine-i Münevvere’ye girmeden önce ilmi ve edebi gereğince kendi kendine: ‘Hz. Peygamber (s.a.s.) izin vermeyince kadar

²²⁹ ‘Abdurrahman Câmî, **a.g.e.**, 2003, s.775.

²³⁰ ‘Abdurrahman Câmî, 2003, s.773.

²³¹ Buhârî, Ta’biru’r-ru’yâ, 91.

²³² Bu konuda Bkz. Ahmet Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, TDV Yay., Ankara, 2013, s. 309 vd.

²³³ Mustafa Merter, **Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi**, Kaknüs Yay., İstanbul, 2014, s. 615.

²³⁴ Hakkında görülen rüyalar ve kerametleri için Bkz. Yâfiî, **a.g.e.**, 1997, C. IV, ss. 220-235; Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, **Câmiu’l-kerâmâtî’l-evliyâ**, Thk: ‘Abdulvâris Muhammed ‘Ali, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2009, C. II, s. 206-209.

bu şehre giremem' der. On dört gün Medine'nin girişinde bekler. Bir gece rüyasında Hz. Peygamber (s.a.s.) "ey Abdullah, Ben dünyada senin peygamberin, ahirette şefaatçin, Cennet'te ise arkadaşınım. Yemen'de on kişi var ki, onları ziyaret eden beni ziyaret etmiş olur. Onları üzen beni üzer" buyurur. Yâfiî: "Ya Resulallah! Onlar kimlerdir?" diye sorunca, "onların beşi vefat etmiştir. Beşi ise hayattadır" der. Abdullah Yâfiî, "Yaşayanlar kimlerdir?" diye sorunca, "Ali et-Tavâşî, Mansûr b. Ca'dâr, Muhammed b. 'Abdillah, Ömer b. Zeylaî, Muhammed b. Ömer Nehârî'dir. Vefat etmiş olanlar ise Ebû'l-Gays b. Cemil, İsmail b. Muhammed el-Hadramî, Ahmed b. Mûsâ b. 'Acîl, Muhammed b. Ebî Bekr el-Hikemî ve Muhammed b. Hüseyin el-Becelî'dir." buyurur. Hz. Peygamber'in (s.a.s) manevi işareti üzerine Medine-i Münevvere'den ayrılarak Mekke'ye oradan da Yemen'e geçti. Önce şeyhi, 'Ali et-Tavâşî'yi sonra da rüyada ziyaret etmesini tavsiye buyurduğu zatlardan sağ olanları ziyaret eder. Sohbetlerinde bulunur. Ziyaretine gittiği zatlardan Muhammed bin Ömer Nehârî ona; "sana selam olsun ey Resulullah'ın elçisi" diye hitap edince, Yâfiî ona; "bu hale ne ile kavuştun?" diye sorar. "*Allah'tan korkun ki, Allah size öğretir*"²³⁵ âyetini okur. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) rüyada tavsiye buyurduğu zatlardan vefat etmiş olanların da kabirlerini ziyaret edip Medine-i Münevvere'ye döner. Fakat yine Medine'ye girmeden on dört gün Medine kapısında bekler. Bir gece yine Hz. Peygamber (s.a.s.) ona; "ziyaret ettin mi?" diye sorunca, Yâfiî; "evet ya Resulallah, ziyaret ettim. Medine'ye girmeme izin var mı?" diye sorunca, Hz. Peygamber (s.a.s.): "Gir sen emin olanlardan" buyurur."²³⁶

²³⁵ Bakara, 2/282.

²³⁶ ez-Zebîdî, a.g.e., 1986, s. 173.

Bu ve benzeri rüyalar Yâfiî'de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sevgisi ve edebini daha küçük yaşta ruhunda taşıdığının ve dini anlamda derin bir şuur içerisinde olduğunun göstergesi olarak yorumlanabilir. Daha gençliğinden beri ondaki bu dini hassasiyet onun şahsiyetini kuşkusuz etkilemiştir. Yâfiî'nin Hz. Peygamber (s.a.s.) ve velî zatlar hakkına yazdığı şiir ve kasideler, onların hayatını aktarırken kullandığı dil bunun bir delilidir.

2.9.1. el-İrşâd ve't-tatrîz fî fadli zikrillâhi ve tilâveti Kitabihî'l-'Azîz²³⁷

'Abdullah Yâfiî'nin önemli eserlerinden biri kabul edilir. Eserin tahkiki Muhammed Edîb el- Câdir tarafından yapılmış, 1424/2003 yılında Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye tarafından basılmıştır. Kitap, bir mukaddime ve on bölümden müteşekkildir.

Eser mütenessik zikirler, vaaz, nasihat, sabr, fakr, muhabbet, ilim, salihlerin faziletleri, sözleri, riyâzetleri, kerametleri, dünyanın zemmi, zikrin ehemmiyet ve fazileti, Kur'ân-ı Kerîm'in tilaveti ve Kur'ân'la amel etmenin gerekliliği, duanın, istiğfarın, salavatın, hamdın, şükrün önem ve fazileti gibi konuları ihtiva eder.

Eserde iki yüzü aşkın sahih hadis kullanılmıştır. Bu hadisler 'sahîh', 'sünen' ve 'câmi' eserlerden tahriç edilmiştir. Bu hadis kitaplarının yanı sıra İmam Nevevî'nin *el-Ezkâr*'ı ve İbnu'l-Esîr'in *el-Câmi'u'l-usûl*'ü kullanılmıştır. Ayrıca Ebû Nuaym'ın *el-Hilyetu'l-evliyâ*'sı, Hatip Bağdâdî'nin *Târihu Bağdâd*'ı, İbn Asâkir'in *Târihu Dimaşk*'ı gibi kaynak eserlerden faydalanılarak yüzden fazla tasavvuf ehli ve evliyâdan bahsedilmiştir.

Eserde binden fazla beyit kullanılmış olup bunların üçte ikisi Yâfiî'yi aittir. Yâfiî'nin "müstakil" diye sunulan birkaç eseri/risalesi bu kitapta geçen kasidelerdir. Kitapta altı kaside de yer almaktadır. Bunlardan *Behcetü'l-envâr fî medhi'n-Nebiiyyi'l-*

²³⁷ Bkz. Muhammed 'İsâ Salihîyye, **a.g.e.**, 1995, C. V, s. 350; Serkıs, **a.g.e.**, 1928, C.II, s. 1955; 'Yâfiî, **el-İrşâd ve't-tatrîz**, 2003.

*Muhtâr*²³⁸, *Şehdu's-şifâ fi medhi'l-Mustafâ*²³⁹ ve *Tiryâku'l-uşşâk fi medhi habîbi'l-halki ve'l-Hallâk*²⁴⁰ adlı kasideler Hz. Peygamber'e (s.a.s) övgü mahiyetinde yazılmıştır. Kitapta geçen üç yüz beyitten müteşekkil *Şemsu'l-îmân fi tevhidi'r-Rahmân* adlı kaside ise 'tevhid' hakkındadır. Bu kaside, günümüze ulaşmayan ancak Yâfiî'nin kendi ifadesiyle söylediği *ed-Dûrer fi medhi Seyyidi'l-beşer ve'l-ğurer fi'l-va'z'i ve'l-iber*²⁴¹ adlı kitabının birinci bölümüdür.²⁴² *ed-Dûrretu'l-fasîhati fi'l-va'z'i ve'n-nasîhati*²⁴³ *Ğevâlî'l-merâhim*²⁴⁴ adlı kasideler de müridlere nasihatler, evliyânın büyüklüğü ve fazileti hakkındadır. Kitapta Yâfiî'nin çeşitli konularda yazmış olduğu başka kasideleri de mevcuttur.

2.9.2. Ravdu'r-reyyâhin fi hikâyâtî's-sâlihîn²⁴⁵

'Abdullah Yâfiî'nin tanındığı eser olarak bilinen *Ravdu'r-reyyâhin fi hikâyâtî's-sâlihîn* tarikatlar dönemi ilk tabakât kaynaklarından sayılır.²⁴⁶ Yâfiî eserinde kitabın ismini bu şekilde koyduğunu ancak *Nuzhetu'l-uyûni'n-nevâzır ve tuhfetu'l-kulûbi'l-havâtır* şeklinde de adlandırdığını ifade eder.²⁴⁷ Yâfiî'nin farklı bir kitabı olarak da değerlendirmiştir.²⁴⁸

Yâfiî, eserin mukaddimesinde telif sebebini ve kitabında istifade ettiği zevâtı şöyle bildirir:

²³⁸ Bağdâdî, **a.g.e.**, trs., C. I, s. 466.

²³⁹ Bağdâdî, t.r.s., s. 466.

²⁴⁰ Bkz. Yâfiî, **a.g.e.**, 2003, s. 220-226; Bağdâdî, **a.g.e.**, trs., C. I, s. 466.

²⁴¹ Bağdâdî, **a.g.e.**, trs., C. I, s. 466.

²⁴² Bkz. Yâfiî, **a.g.e.**, 2003, ss. 277-286.

²⁴³ Bu kasideyi Bağdâdî kitabında müstakil bir kitap olarak zikretmiştir. Bkz. Bağdâdî, **a.g.e.**, trs., C. I, s. 466; Yâfiî, **a.g.e.**, 2003, s. 151.

²⁴⁴ Yâfiî, 2003, s. 48.

²⁴⁵ Muhammed İsâ Salihîyye, **a.g.e.**, 1995, s. 350; Serkis, **a.g.e.**, 1928, C.II, s. 1955.

²⁴⁶ Mustafa Aşkar, **Tasavvuf Literatürü**, İz Yay. İstanbul, 2. Baskı, s. 145.

²⁴⁷ Bkz. Yâfiî, **Ravdu'r-reyyâhin**, 2006, s. 28.

²⁴⁸ Bağdâdî, **a.g.e.**, trs., C. I, s. 466.

“Zevk ve şevk ehli velîlere, ariflere, salihlere, âşıklara ve sûfilere olan sevgimden, onların sır ve hakikat dolu eserlerinde geçen menkıbe ve sözlerine olan ilgimden dolayı bu kitabı telif ettim ve *Ravdu’r-reyyâhîn fî hikâyâtî’s-sâlihîn* adını verdim. Ebû Hamid Gazâlî, Ebû’l-Kâsım Kuşeyrî, Şihâbuddîn Sühreverdî, İbn Atâullah İskenderî, Ebû’l-‘Abbas Ahmed b. ‘Ali el-Kastalânî, Ebû’l-Ferec ibnu’l-Cevzî, el-Makdisî, es-Semerkindî gibi birçok âlim ve ârif zatın eserlerini taradım, onlardan seçmeler, alıntılar yapıp bu eseri telif ettim.”²⁴⁹

Eser birçok kez basılmış ve Türkçe’ye çevrilmiştir. İlk defa Gelibolulu Muslihuddîn Mustafa b. Şaban Surûrî (v. 969/1562), sonrasında Müezzinzâde Ahmed Çelebi (v. 1054/1644) tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir.

Yâfiî, kitabını beş yüz hikâye ve beş fasıldan oluşturduğunu söyler.²⁵⁰ Bu beş faslın ilk ikisini ‘velî, salih, fakir ve miskinlerin fazileti’ ve ‘velîlerin kerametlerinin isbatı’ konularına ayırarak mukaddimede işler. İki faslını da ‘fakîhlerden bazılarının sûfilerin bazı menkıbelerini inkârlarına reddiye’ ve ‘sûfilerin inanç ve itikatları’ konuları çerçevesinde sonuç kısmını oluşturur. Bir faslı da ‘Hz. Peygamber’i (s.a.s.) metheden bir kaside ile sonucun sonucu olacak şekilde düzenler. O, bu konuları anlatırken naklî delillerin yanı sıra aklî delillerden de faydalanır.

İlk hikâyeye Zünnûn-i Mısırî’den başlayan Yâfiî, menkıbelerin kısalığı veya birbirleriyle münasebetinden dolayı bazen birkaç menkıbeyi tek başlık altında rivâyet eder. Hikâyelerin sonunda kendi görüşüne yer verdiği de olur. Bu eseri diğer menâkıb eserlerinden ayıran temel nokta müellifin itikatta ve tasavvufta bazı ihtilaflı meselelere

²⁴⁹ Yâfiî, **a.g.e.**, 2006, ss. 27-28.

²⁵⁰ Yâfiî, 2006, ss. 28-29.

değınmesi ve daha önce bahsedilmemiş ‘Yemenli’ birçok zatın hayat hikâyesine ve menkıbelerine yer vermesidir.²⁵¹

Eser, kendi döneminden sonra birçok çalışmaya kaynaklık etmiştir. Özellikle son dönemde Yusuf en-Nebhânî (ö. 1350/1931) tarafından yazılmış ‘*Câmi’u-kerâmâtî’l-evliyâ*’nın temel kaynaklarındandır. Nebhânî kitabının başında yararlandığı eserleri ve zatlari belirtirken Yâfiî’nin *Ravdu’r-reyyâhîn* ve *Neşru’l-mehâsin*’ini de zikreder.²⁵² Eser 1965 yılında İtalyanca’ya çevrilmiş ve Roma’da basılmıştır.²⁵³

2.9.3. er-Risâletu’l-Mekkiyye fi tarîki sâdâtî’s-sûfiyye²⁵⁴

‘Abdullah Yâfiî’nin tasavvufî eserlerinden birisidir. Yazma halde bulunan eserin hâlihazırda üç nüshası bulunmaktadır. Birinci nüshası İstanbul-Beyazıt kütüphanesinde 7893 demirbaş numarasıyla kaydedilmiştir. Kitabın ismi bu eserde *Kitâbun fi’t-tasavvuf ve ahvâli’l-mürîd-i li’ş-Şeyhi’l-Ekber* diye geçer. Bu nüsha okunaklı değildir. Bazı kelimeleri silinmiş olup eserin sadece ilk on beş varağı mevcuttur.

İkinci nüsha İstanbul Büyükşehir Atatürk Kitaplığı’nda, O.E. 668 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Kitabın ismi bu eserde *Risâletu’t-ta’rîfi bi- ahkâm-i tarîki’s-sûfiyyeti li’ş-şeyh kutbu’d-dîn Abdullah b. Es’ad el-Yâfiî* diye geçer. Bu ismin yanında da *el-Musemmâ bi-risâleti’l-Mekkiyye* ifadesi de kullanılmıştır. Bu nüsha nesih hattıyla yazılmış olup çok az kelime hariç tamamı okunaklıdır. Nüsha kırk sekiz varaktan

²⁵¹ Yâfiî, **Ravdu’r-reyyâhîn**, 2006, s. 29.

²⁵² Bkz. Yûsuf b. İsmail en-Nebhânî, **Câmi’u-kerâmâtî’l-evliyâ**, Thk. ‘Abdulvâris Muhammed ‘Ali, 4. Baskı, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, C. I, s. 9.

²⁵³ Bkz. Muhammed Habîb el-Hîle, **et-Târîh ve’l-muerrihûn bi-Mekke**, Müessetu’l-Furkân, Mekke, 1994, s. 68.

²⁵⁴ İbnü’l-ğazî, **Divânu’l-İslâm**, C. IV, 1990, s. 405; Bağdâdî, **Hediyyetu’l-ârifîn**, trs., C. I, s. 466.

oluşmaktadır. Bölümlerin ana ve ara başlıkları kırmızı mürekkeple diğer yazılar siyah mürekkeple yazılmıştır.

Kitabın üçüncü nüshası ise Japonya Tokyo Üniversitesi Doğu Kültürü Araştırma Enstitüsü'nde bulunmaktadır.²⁵⁵ Kitabın ismi bu nüshada *er-Risaletu'l-Mekkiyye fî tarîki sâdâti's-sûfiyye* diye geçmektedir. Bu nüsha okunaklı bir yazı ile yazılmıştır. Ancak eserin son birkaç sayfası eksiktir. Bu nüsha ile İBB Atatürk Kitaplığında bulunan nüsha arasında kısmen değişiklikler bulunmaktadır.

Yâfiî eseri Mekke'de yazmaya başladığını, Şam-Dımeşk'ta tamamladığını söyler. Eseri sadık mürîde yol gösterici olması için yazdığını ifade eder.²⁵⁶ Yâfiî esere, tasavvufta sülûk, vusûl, bidâyet ve nihâyet kavramlarını izah ederek başlar. Daha sonra ilim, ilmin çeşitleri, şeriat, tarikat, hakikat, ma'rifet gibi konuları işler. Bir mürşidin gerekliliği ve mürîdin görevleri ile sahip olması gereken sıfatları zikreder. Tasavvufta uyulması gereken şartları açıkladıktan sonra tasavvufun temel konu ve kavramlarını anlatmaya başlar. Yâfiî, eserin son kısmında ibadet, cezbe, yakîn, müşâhede, râbîta, istidrâc, hulûl, 'anâsır-ı erbaâ gibi konuları işleyerek kitabını tamamlar.²⁵⁷

2.9.4. Neşr-u mehâsini'l-ğâliyye fî fadli meşâyihî's-sûfiyye²⁵⁸

'Abdullah Yâfiî'nin temel tasavvufî düşüncesini ortaya koyduğu eserlerden biridir. Eser üç defa basılmıştır. Bunların ilki İbrahim Atve 'İvaz tarafından 1381/1961 yılında tahkik, tashih ve neşri yapılmıştır.²⁵⁹ Daha sonra 1420/2000 yılında Halîl 'İmrân

²⁵⁵ İlgilenen araştırmacılar bu nüshayı 'el-mostafa.com' adresinde bulabilirler.

²⁵⁶ Bkz. 'Afîfuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî el-Yâfiî, **er-Risâletu'l-Mekkiyye fî tarîki sâdâti's-sûfiyye**, İBB Atatürk Kitaplığı, no: 668, vr. 1.

²⁵⁷ Bkz. Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668.

²⁵⁸ Bkz. Muhammed 'İsâ Salihîyye, **a.g.e.**, 1995, s. 351; Serkîs, **a.g.e.**, 1928, C.II, s. 1955.

²⁵⁹ Bkz. 'Afîfuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî el-Yâfiî, **Neşru'l-mehâsini'l-ğâliyye fî fadli meşâyihî's-sûfiyye**, Thk. İbrahim Atve 'İvaz, Şirket-u ve Matba'at-u Mustafa Elbânî el-Halebî, Mısır, 1961.

Mansûr'un dipnot ve diğer bazı eklemeleriyle Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye tarafından Beyrut'ta yeniden basılmıştır.²⁶⁰ En son 'Abdunnâsır Sa'dî Ahmed 'Abdullah tarafından iki cilt halinde -üç yazma nüsha ve İbrahim Atve İvaz'ın matbu nüshası karşılaştırılarak tahkiki ve basımı yapılmıştır.²⁶¹

Eser tasavvuftaki ihtilaflı meselelerin anlatıldığı on soru ve cevaplarını, on makam ve hâl, bir mürîdin taşıması gereken güzel ahlak ve sıfatların anlatıldığı bölüm, sûfilerden sadır olan şeriata aykırı bazı meselelere verdiği cevaplar, mutasavvıfların itikad ve inancı gibi meseleleri ihtiva eder. Kitabın sonunda da sûfi, tasavvuf, mutasavvıf, müteşeyyih gibi bazı tasavvufî terimleri açıklar.

Yâfiî, konuları sade bir üslupla âyet, hadis, sahabe kavli ve büyük imamların görüş ve düşünceleriyle izah eder. Daha sonra da konuyla ilgili kendi görüş ve düşüncesini açıklar. Anlattığı meseleleri delilleriyle zikreder. Kitapta birçok beyit ve kaside bulunmaktadır. Genellikle bir konuyu açıklarken veya açıklamadan önce o konuyla ilgili şiirler yazar. Bu şiir veya kasideleri yeri geldikçe açıklar. Yâfiî meşrep itibariyle birçok farklı tarikattan icazet almış bir zattır ancak bu kitabını belli bir tarikat üzere yazmamış tasavvufî meseleleri nesnel bir dille anlatmaya çalışmıştır.

2.9.5. Hulâsâtu'l-mefâhir fî menâkıbî Şeyh 'Abdulkâdir

'Abdullah Yâfiî, bu eseri *Ravdu'r-reyyâhîn fî hikâyâti's-sâlihîn* adlı eserine tamamlayıcı olması için telif ettiğini belirtir. Eser farklı isimlerle anılsa da *Hulâsâtu'l-*

²⁶⁰ Bkz. 'Afifuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî el-Yâfiî, *Neşru'l-mehâsinu'l-ğaliyye fî fadl-i meşâyihî's-sûfiyye*, Thk. Halîl 'İmrân Mansûr, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

²⁶¹ Bkz. 'Afifuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî el-Yâfiî, *Neşru'l-mehâsinu'l-ğaliyye fî fadl-i meşâyihî's-sûfiyye*, Thk. 'Abdunnâsır Sa'dî Ahmed 'Abdullah, Mektebet-u Sikâfetu'd-Diniyye, Beyrut, 2004, C. I.

mefâhir fî menâkıbi'sh-Şeyh 'Abdulkâdir ismiyle meşhurdur. Yâfiî, bu kitabın mukaddimesinde şu ifadeleri yer verir:

“Bu kitap okuyucuya çok fazla bilinmeyen kerametlerin delillerinin inceliklerini sunan ve bu sebeple okuyanı hayrete düşüren bir kitaptır. Kerametler ki, onlar mucizelerin bir uzantısıdır. Bunları ise *Ravdu'r-reyyâhîn* diye isimlendirdiğim kitabımın ardından tamamlayıcı olarak topladım ve *Hulâsâtu'l-mefâhir fî menâkıbi'sh-Şeyh 'Abdulkâdir ve cemâatun mine'l-meşâyihî'l-ekâbir* diye isimlendirdim.”²⁶²

İlk defa 1427/2006 yılında Dâru'l-Âsârü'l-İslâmiyye tarafından Mısır'da basılan eserin tahkik ve tashihini Ahmed Ferîd el-Mezîdî yapmıştır. Daha sonra aynı baskı 2012 yılında Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye tarafından Beyrut'ta yenilenmiştir.

Yâfiî eserde Kâdiriliğin piri 'Abdulkâdir Geylânî'nin irşada ve mürîdleri terbiyeye yönelik kerametlerini ve menkıbelerini aktarır. Keramet ve menkıbelerin içerdiği sırları açıklayarak mürîdleri hakikate ulaştırmaya çalışır. Yâfiî, bir menkıbeyi aktardıktan sonra 'Abdulkâdir Geylânî'nin irşat ve tasavvufla ilgili sözlerini de nakleder. Dolayısıyla bu eser sadece bir menkıbe kitabı değildir.

Kitapta toplam iki yüz iki menkıbe bulunmakla beraber kitabın sonunda ayrı bir bölümde 'Abdulkâdir Geylânî'nin söz ve sohbetlerinin bir kısmı da aktarılmıştır. Ayrıca 'Abdulkâdir Geylânî'nin tarikat silsilesi, şemai, ilmî ve tasavvufî şahsiyeti de kitapta anlatılmıştır. Yâfiî, diğer kitaplarında âdeti olduğu üzere bu kitapta da şiir kullanmış ve 'Abdulkâdir Geylânî'yi metheden bir kaside yazmıştır. Bu eser *Etrâfu acâibi'l-âyât ve'l-*

²⁶² 'Afîuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemenî el-Yâfiî, *Hulâsâtu'l-mefâhir fî menâkıbi'sh-Şeyh 'Abdulkâdir*, Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Âsârü'l-İslâmiyye, Srilanka, 2006, s. 59.

*berâhîn*²⁶³ ve *Esnâ'l-mefâhir bi menâkibi*'ş-şeyh 'Abdulkâdir el-Cîlî isimleriyle de anılmıştır.²⁶⁴

2.9.6. Risâletun müştemiletun 'alâ nebze min akvâli'l-meşâyih

'Abdullah Yâfiî'nin evliyaullahın sözlerinin, ahlakının, edeplerinin, söylediklerinin veya uyguladıkları fiillerin Kur'ân'ın ve Sünnet'in dışında bir şey olmadığına dair kaleme aldığı risaledir. Risale Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa bölümü, 1998 numarasıyla kayıtlı olup 119-124. varaklar arasında geçmektedir. Dört varaktan oluşan risalede Yâfiî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Osman el- Hirî, Ebû Hüseyin en-Nûrî, Ruveym, Ebû 'Abbas Şirâzî gibi mütekaddim evliyânın sözlerinden, fiillerinden ve ahlakından örnekler vererek tasavvuf, sohbet, vusûl, mürîd terbiyesi gibi konular hakkındaki sözlerini aktarır. Yer yer kendisi de açıklama ve yorumlamada bulunur.²⁶⁵

2.9.7. Hizbu'l-Yâfiî

Yâfiî'nin günlük okunması gereken duaları ve evrâdı ihtiva eden risalesidir. Beş varaktan müteşekkil risale, yazma halinde Milli Kütüphane'de Yz-A 479 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Ebû Muhammed el-Cüveynî es-Sûfî eş-Şâfiî'nin '*Akîdetu Ehl-i's-Sünnet'i ve'l-cemâ'ati*' adlı kitabından bir bölümdür. Altı ila onbirinci varaklar arasında geçmektedir.²⁶⁶

²⁶³ Yâfiî'nin *Etrâfu 'acâibu'l-âyât ve'l-berâhîn* ismiyle anılan eseri Hedîyyetu'l-ârifîn'de müstakil bir kitap olarak zikredilse de *Hulâsâtu'l-mefâhir fî menâkibi*'ş-şeyh 'Abdulkâdir eserinin başka bir ismidir. Bu eserin, Bağdat'ta Mektebetu Evkâfu'l-Amme'de, 10133/2 ve 18016 demirbaş numaralarıyla kayıtlı üç yazma nüshası bulunmaktadır. Bkz. Bağdâdî, **a.g.e.**, trs., C. I, s. 466; Yâfiî, **et-Terğîb ve't-terhîb**, 1994, s. 5.

²⁶⁴ Bağdâdî, **a.g.e.**, trs., C. I, s. 466.

²⁶⁵ Bkz. 'Afîfuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî el-Yâfiî, **Risâletun müştemiletun 'alâ nebze min akvâli'l-meşâyih**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, no: 1998, vr. 120.

²⁶⁶ Bkz. Ebû Muhammed el-Cüveynî es-Sûfî eş-Şâfiî, '*Akîdetu Ehl-i's-Sünnet'i ve'l-cemâ'ati* (**Hizbu'l-Yâfiî**), Milli Kütüphane, Ankara, Yz-A479, vv. 6-11.

2.10.Kaynaklarda Zikredilen Ancak Günümüze Ulaşmayan Eserleri

- *Nefehâtu 'l-ezhâr ve leme 'atu 'l-envâr*²⁶⁷
- *Nihâyetu 'l-mehyâ fî medh-i şuyûhi mine 'l-asfiyâ*²⁶⁸
- *Hilyetu 'l-ahyâr fî ahhâri ehli 'l-esrâr*²⁶⁹
- *Ravdu 'l-besâir ve riyâdu 'l-ebsâr*²⁷⁰
- *Sirâcu 't-tevhid*²⁷¹
- *Neşru 'r-reyhân fî fadli mütehâbbîne fî 'l-lahi mine 'l-ihvân*²⁷²
- *Tacu 'l-rûs fî zeyli 'l-me 'nûs 'alâ sevki 'l- 'arûs*²⁷³
- *Nevâdiru 'l-meânî*²⁷⁴
- *Etrâfu 't-tevârih*²⁷⁵
- *Neşru 'r-ravdu 'l- 'atar fî hayâti seyyidinâ el-Hidr*²⁷⁶
- *ed-Durer fî medh-i seyyidi 'l-beşer ve 'l-ğurer fî 'l-va 'zi ve 'l- 'iber*²⁷⁷

Genel Değerlendirme

Çalışmanın bu bölümünde ‘Abdullah Yâfiî’nin hayatı, şahsiyeti ve eserleri incelenmiştir. Yâfiî, hem zâhirî hem de bâtınî ilimlerde mümtaz şahsiyetlerin yetiştiği VIII./XIV. asırda yaşamış, tasavvufun önemli isimlerindendir. Kâdirî Tarikatı’nın önde

²⁶⁷ Bağdâdî, *Hedyyetu'l-ârifîn*, trs., C. I, s. 466; İbnü'l-Ğazî, *Divânu'l-İslâm*, C. IV, 1990, s. 405.

²⁶⁸ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 466; İbnü'l-Ğazî, *a.g.e.*, s. 405.

²⁶⁹ Muhammed Habîb, *et-Târih ve'l-muerrihûn bi Mekke*, 1994, s. 68; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 466; İbnü'l-Ğazî, *a.g.e.*, s. 406.

²⁷⁰ Muhammed Habîb, *a.g.e.*, 1994, s. 68; Bağdâdî, *a.g.e.*, trs., s. 466; İbnü'l-Ğazî, *a.g.e.*, s. 404.

²⁷¹ Bağdâdî, *a.g.e.*, trs., s. 466; İbnü'l-Ğazî, *a.g.e.*, s. 405.

²⁷² Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 466; İbnü'l-Ğazî, *a.g.e.*, s. 405.

²⁷³ İbnü'l-Ğazî, *a.g.e.*, s. 405.; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 466.

²⁷⁴ İbnü'l-Ğazî, *a.g.e.*, s. 405; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 466.

²⁷⁵ Muhammed Habîb, *et-Târih*, 1994, s. 67; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 466; el-Ğazî, *a.g.e.*, s. 405.

²⁷⁶ Râfi' es-Selâmî, *el-Vefeyât*, C. II, s. 315; Muhammed Habîb, *a.g.e.*, 1994, s. 70; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 466.

²⁷⁷ Bu kitabın bir bölümü ‘*el-İrşad ve't-tatrîz*’de mevcuttur. Bkz. Yâfiî, *a.g.e.*, 2003, s. 277-286; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 466; Ğazî, *a.g.e.*, s. 405.

gelen isimlerinden Yâfiî, ilk gençlik çağından itibaren ilme merak salmış, bu doğrultuda zâhirî ilimleri ikmal ettikten sonra tasavvuf ilmi ile hemhal olup ma'rifetullahı erişmek için yıllarca sürececek mücâhede ve nefis terbiyesine yoğunlaşmıştır. Mekke'de on sene müddetle inzivaya çekilmiş, akabinde ilmî seyahatlerde bulunmuştur. Buna paralel olarak birçok mürşidden tasavvuf ve teberrük hırkası giymiştir.

Sûfî vasfıyla temayüz eden Yâfiî, kelâm, fıkıh, hadis, tefsir, tarih, usûl ilimleri, gramer, astronomi ve Arap edebiyatında, özellikle şiirde yetkindir. Halefleri için her biri birer başvuru kaynağı olan telif ettiği manzûm ve mensûr eserler, yetkin ve velûd bir müellif olduğunu ispata kâfidir. Kaside ve naat formunda yazdığı şiirlerinde en önemli temaları İlâhî aşk ve Hz. Peygamber'in muhabbetidir. Sahabeye ve evliyâullaha duyduğu şevk ve muhabbet de Yâfiî'yi onlar hakkında kaside ve methiyeler yazmaya sevk etmiştir. Yâfiî'nin şiirlerinde bu temaların dışında pek çok tasavvufî unsura da rastlanır.

Hayatı ve eserleri ışığında ilmî şahsiyetini belirlemeye çalıştığımız bu bölümde, daha çocukluk çağından itibaren hakikat peşinde olan Yâfiî'nin şahsiyetini şekillendiren en önemli esasın da bu olduğu görülmüştür. İlim ve uzlet hayatından sonra otuz seneye yayılan tedris ve irşad faaliyetlerinin yanısıra, gerek telifatı gerekse yetiştirdiği talebeleriyle tasavvuf geleneğinde mühim bir mevki kazanmış, ardında izi silinmeyecek bir miras bırakmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

‘ABDULLAH YÂFÎ’NİN TASAVVUFÎ DÜŞÜNCESİ

Çok yönlü bir ilmî şahsiyeti olan Yâfiî, kuşkusuz tasavvuf alanında da önemli bir yere sahiptir. Bu bölümde de Yâfiî'nin tasavvuf anlayışı kendinden önceki sûfilerle benzeyen ve onlardan ayrılan yönleriyle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Yâfiî'nin tasavvufî düşüncesi incelenirken öncelikle kavramların ‘lûgat’ ve ‘ıstılah’ anlamları verilecektir. Kendisinin etkilendiği sûfileri ve tasavvuf anlayışını saptamak adına, konuyla ilgili mütekaddim sûfilerin görüşleri genel hatlarıyla belirtilecektir. Bununla birlikte, Yâfiî'nin tasavvuf anlayışı, yer yer diğer sûfilerin düşünceleriyle mukayeseli olarak tartışılacaktır. Tasavvufî konular insanın nefsiyle, ruhuyla ve ahlakıyla ilişkili olduğundan, konuların anlaşılmasına daha ziyade katkı sağlayacağı düşüncesinden hareketle ‘nefs’in ve ‘davranış’ın ana düşüncelerini oluşturduğu ve insan kişiliğini araştıran ilimlerden de istifade edilecektir.

Yâfiî'nin tasavvufî düşüncesini tespit etmek için tasavvuf alanında telif ettiği eserleri bu bölümün temel kaynaklarını oluşturacaktır. Zira kişinin ardından bıraktığı eserler, onun hayat düşüncesini ve ilmî kimliğini ortaya koyan en önemli bilgi kaynaklarıdır. Yâfiî, tasavvufun hemen hemen bütün konularıyla ilgili görüş bildirmiştir. O, bir konuyu anlatırken ilgili âyet ve hadislere yer verdikten sonra ‘Abdulkâdir Geylânî, Sühreverdi ve Kuşeyrî gibi kendisinden önceki sûfilerin görüşlerini belirtir. Daha sonra kendi düşüncesine yer verir. Bu bölümün başlıkları belirlenirken Yâfiî'nin eserlerindeki bu sistematik yapı dikkate alınmıştır.

1. TASAVVUF VE TARİKATLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Bu başlık altında, Yâfiî'nin tasavvuf ve tarikatla alakalı kavramlara yüklediği anlam ortaya konmaya çalışılmıştır. Tasavvuf ve tarikat kelimeleriyle ilgili kullandığı 'bidâyet, nihâyet, riyâzet, mücâhede, ibadet, ubûdet, ubûdiyyet, letâif, cezbe, semâ', nûrânî ve zulmânî perdeler' ile tarikatta uyulması gerekli şartlardan olan 'tahâret, oruç, sükût, halvet, zikir, havâtır, rabîta' gibi kavramlara yaklaşımı ele alınmıştır.

1.1. Tasavvuf ve Sûfî

Tasavvuf, nefse ve ruha hitap eden bir hâl ilmi olması hasebiyle sûfilerce farklı şekillerde yorumlanıp değişik anlamlar yüklenmiştir. Her sûfî yaşadığı 'hâl'i ve derunî bilgiyi ön plana çıkararak tasavvufu o minvalde yorumlamıştır. Bu tarifler farklı olsa da aralarında bir mana birliğinden söz edilebilir. Genel olarak tasavvufu şöyle özetleyebiliriz: "Tasavvuf, zühd ve takva ile ruhu temizlemek; kendi varlığını Allah'ın sevgisinde eritmek; kalbi, mâsivâdan arındırıp Hakk'a tahsis etmek; nefsi yok edip O'nun rengine boyanmak; şeriatın bütün emirlerine uymak ve yasaklarından kaçınmak böylece en büyük saadete yani Allah'ın cemâlini müşâhedeye varmak ve O'na vâsıl olmaktır."²⁷⁸

Yâfiî, "sûfî ve tasavvuf" kelimesinin etimolojik tahlilini yaparken, bu kelimenin ya Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında 'fakir muhacirler' için kullanılan "suffe/ صفه" den, ya da sûfîlerin kalpleriyle Allah'a yönelmeleri ve himmetlerinin yüceliği sebebiyle Allah katındaki konumlarından dolayı 'ilk saf' anlamındaki "saff-ı evvel / الصف الاول" den veya zühd ve tevâzu ehli mütakaddim sûfîlerin ve peygamberlerin elbisesi olmasından dolayı 'yün' anlamına gelen "sûf/ صوف" tan türediğini söyler.²⁷⁹ Arapça dil grameri açısından

²⁷⁸ Bkz. 'Abdulkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, **er-Risâletu'l-Kuşeyriyye**, Dâru'l- Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 2009, s. 313; Mustafa Kara, **Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı**, Dergah Yay., İstanbul, 2005, s.14; Hüseyin Algül vd., **İlmihal**, İSAM, İstanbul, 2000, C. I, s. 48.

²⁷⁹ Yâfiî, **Neşru'l-mehâsin**, 2000, ss. 375-376.

‘sûf’ kelimesinin ismi mensubu ‘sûfî’, “صوفي”dir. Gömlek giyene (تَقَمَّسَ) dendiği gibi, ‘sûf’(yün) giyene de (تَصَوَّفَ) ifadesi kullanılır. Bu kelimenin mastarı tasavvuf, ismi fâilî de mutasavvıf’tır.²⁸⁰

Yâfiî, tasavvufa özel bir tarif getirmez. Ancak eserinde tasavvufun mahiyeti hakkında selef sûfîler tarafından yapılan şu tanımlara yer verir:

“Tasavvuf, her türlü güzel sıfatla vasıflanmak ve bütün kötü sıfatlardan temizlenmektir. Tasavvuf, kişi kovulsa bile Sevgili’nin kapısından ayrılmamasıdır. Tasavvuf, hakikatleri almak, insanların ellerindekinden yüz çevirmektir. Tasavvufun bütünü âdâbtır. Her vakit için, her hâl ve makâm için edepler vardır. Kişi, vaktin âdâbına riâyet ederse “ricâl” mertebesine erer. Kişi âdâbı zayıf ederse kurbiyetten ve kabulden uzaklaşır.”²⁸¹

Yâfiî, tasavvufun kriterlerinin ve standartlarının, şeriatın ve fıkhnın dört ana kaynağı olan “Kur’ân, Sünnet, icmâ’ ve kıyâs” olduğunu zikreder. Bu kıstaslara uyan, hile ve aldatmalardan uzak kalan tasavvufun sahih ve kabul edilebileceğini ifade eder. Bu dört esasa muhalif, aldatma ve hileye dayalı düşünce tarzlarının kabul edilemeyeceğine, böylesi tarikatların da fasit ve batıl olduğuna dikkat çeker.²⁸²

Yâfiî, aklen ve şer’an tasavvufun kıstaslarını belirttikten sonra tasavvufun beş zâhirî, beş te bâtinî rûknü olduğunu ifade eder. Zâhirî rûkûnler; hizmet etmek, hırka giymek, halvet, sohbet ve fütüvvettir. Bâtinî rûkûnleri ise ilim, amel, hâl, kalp ve ma’rifettir.²⁸³ Bu rûkûnlerin yanı sıra Yâfiî, sâlikin tasavvuf yolunda ilerleyebilmesi için

²⁸⁰ Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2009, s. 312 ; Mustafa Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, Dergâh Yay., İstanbul, 1999, s. 27.

²⁸¹ Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, s. 374.

²⁸² Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 7a.

²⁸³ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 39b.

“tevfik” (Allah’ın kulda itaat ve ibadet kudretini yaratması), “i’âne” (Allah’ın yardımı) ve “cezbe” şartlarını zikreder. Şayet bu şartlar sâlikte toplanmazsa yıllarca Hakk’ın müşâhedesini bekler fakat kendi nefsinden fani olup Hakk Teâlâ ile bekaya eremez.²⁸⁴

O “sûfi” kelimesine ‘Abdulkâdir Geylânî’nin (v. 561/1165) verdiği tanımı nakledip tasavvuf yolunda ilerleyen kimseleri “mutasavvıf ve sûfi” diye ikiye ayırır.

“Mutasavvıf, mübtedîdir yani yola yeni girmiştir. Sûfi ise müntehî, yani yolun sonuna ulaşmıştır. Mutasavvıf vuslat yolunda yeni ilerlemeye başlamıştır. Sûfi ise yolu bitirmiş, vuslatın ve yolun sonunun kendisine çıktığı Zât’a ulaşmıştır. Mutasavvıf mütehammil (taşıyan, yük çeken), sûfi ise mahmûl yani taşınandır. Mutasavvıf hafif, ağır her şeyi taşır. Ta ki nefsi erir, hevâsı yok olur, iradesi kaybolur. Yani saflaşır, her şeyden arınır ve “sûfi” diye isimlendirilir. Sûfi, nefsin afetlerinden arınmış, çirkinliklerinden uzaklaşmıştır. Övülen yola girmiş, mahlûkattan hiçbirine gönlünde yer vermeyerek, hakikate gözünü dikmiş kişidir. En yüksek anlamda sûfi, “ilâhî iradenin ve kaderin icra mekânı, ilim ve hikmet menbaı, emniyet ve kurtuluş kapısı, velîlerin sığınağı, mercii, melcei ve kendisiyle huzûr buldukları ve nefeslendikleri kişidir.”²⁸⁵

Yâfiî, “sûfi” yerine “ârif” kavramını da kullanır. Onun düşüncesine göre ârif; muhabbet, üns, kurbet, hayâ, ta’zim, heybet ve gaybet gibi hâlleri üstünde taşıyan kimsedir. Ârif, Cenâb-ı Allah’a vuslat talebine samimi bir şekilde devam ederse, murâkabe ve müşâhedeyle ulaşır. Zamanla Allah’ın onu sürekli gözettiği, ondan haberdar olduğu şuuruna varır. Sonrasında müşâhedenin nurları kişinin kalbinde parıldamaya

²⁸⁴ Yâfiî, *Neşru’l-mehâsin*, 2000, s. 108.

²⁸⁵ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 384.

başlar, ırfanın ilk ışıkları zuhur eder. İrfan güneşi doğduğu zaman bütün ilimlerin yıldızları söner.²⁸⁶

Ona göre tasavvuf yolunda üç farklı sınıf vardır. Birinci sınıf; muhabbet, şevk, hâl ve zevk ehli sûfilerdir. Bunlar hem meczûb²⁸⁷ hem sâliktir.²⁸⁸ Bunlar nefislerini Allah için terketmişlerdir. Bütün makdûrâta rızâ gösterip belalara sabırla muamele ederler. Onlar sâdık ve siddıktırlar. İkinci sınıf; zâhirî ilim ve tedrisât ile uğraşan fukahâdır ki bunlar şariatın bütün inceliklerini öğrenmişlerdir. Fakat onlarda fıkihtan ve zâhirî ilimlerden meydana gelen bir katılık ve kuruluk mevcuttur. Kalplerinde muhabbetullah ve aşk yoktur. Üçüncü sınıf ise; bu iki kısmın ortasında kalanlardır. Bunlar, ibadet, zühd, vera' gibi manevi hâlleri yaşayıp aynı zamanda zâhirî ilimlerde de bilgi sahibidirler. Bu

²⁸⁶ Yâfiî, **Merhemu'l-İlel**, 1992, s. 58.

²⁸⁷ “Cezbe ehli kimse demektir. Cezbe, Allah'ın kendi nefsi için seçtiği ve kişinin cehd ve gayreti olmaksızın bütün makamâtı geçtiği haldir.” Memdûh ez-Zübî, **Mu'cemu's-Sûfi**, Dâru'l-Cil, Beyrut, 2004, s. 365.

²⁸⁸ “Seyr ü sülûk, sâliklerin vusûle ermede cehaletten ilme, nefislerindeki kötü ve çirkin huylardan güzel ahlâka, kendi vücudundan Hakk'a doğru hareket etmeleridir. Mürîdin bir şeyhin nezaretinde kendi irade ve azmiyle Hakk'a vuslata engel olan alakalardan kurtulması için çıktığı manevi yolculuk olan seyr ü sülûk 'seyr illallah ve seyr fillâh' şeklinde iki kısımda değerlendirilir. Sülûkte ilk merhale olan seyr illallah kişinin özünden ayrı olduğunun farkına varmasıdır. Sâlikin bu özlemi giderme yolundaki çabasının tezahürlerinden biri zikir, diğeri cezbedir. Seyr illallahın çeşitlerinden olan seyr ü âfâkî zikirle; seyr ü enfûsi cezbeyle hâsıl olur. Yakub-i Çerhî'nin Ahrâr'a “İsterseniz, talebelerinizi cezbe ile de yetiştirebilirsiniz” sözü iki seyr ü sülûk yöntemlerinin çeşitliliğine dikkat çeker.” Muhammed b. A'la b. Ali el- Farûkî Tehânevî, **Keşşâfu Istılâhâtı'l-Fünûn**, Dâru sadr, Beyrut, trs, C. II, s. 686; Safî Ali b. Hüseyin Vaiz el- Kâşifî, **Reşahât-ı aynü'l-hayât**, Terc: Mehmed Rauf Efendi, İstanbul, 1291, s.122; Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul, 2009, s. 541; Ahmet Cahid Haksever, **Ya'kub-i Çerhî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı**, İstanbul, İnsan Yay., 2009, s. 103.

kısımdaki kişiler ilmi ve ameli cem’ etmişlerdir. Kalpleri vuslata meyilli olup “havf”ı²⁸⁹ yani korku hâlini yaşarlar. Ancak ilk sınıfın hasleti olan “temkîn”e²⁹⁰ ulaşmamışlardır.²⁹¹

Yâfiî, Şihâbüddîn Sühreverdî’nin (v. 632/1234) söylediği “tasavvuf, fakr ve zühhdün tüm anlamlarını ihtiva etmekle beraber zühdde ve fakrda bulunmayan birçok farklı mana da barındırır. Tasavvuf, fakr ve zühdden, zühhd de fakrdan farklıdır. Fazilet ve üstünlüğü ile beraber fakrın nihâyeti tasavvufun bidâyetidir.” sözünden hareketle sûfinin zâhid ve fakîrden daha üst bir mertebede olduğunu ifade eder. Ona göre zâhidde bulunan güzel sıfat ve davranışlar, fakîrin bazı güzel hasletleridir. Fakîrde bulunan güzel sıfat ve davranışlar ise sûfinin güzel hasletlerinin bir kısmıdır.²⁹²

Yâfiî, Cüneyd-i Bağdâdî’nin (v. 297/909) “-Yaşadığımız- bu ilmin tasdiki velâyettir” sözünü yorumlarken insanların tasavvufa yaklaşımları açısından şu dört kısımda değerlendirilebileceğini belirtir.

“Birinci kısım, bu ilmi tasdik eder, tarikatın usûlünü ve esasını bilir, sûfilerin hâl ve meşreblerinde zevk sahibidir. İkinci kısım, bu ilmi tasdik eder, tarikatın usûlünü, sûfilerin hâl ve meşrebini bilir ancak zevk sahibi değildir. Üçüncü kısım, sadece tasdik eder. Usûl, hâl ve sûfilerin meşrebi hakkında bilgisi yoktur. Dördüncü kısım da bu ilim hakkında bilgisi olmamakla birlikte bu ilmi

²⁸⁹ “Arapça, korku manasınadır. Allah’ın kahrından korkarak dinde sabit olmak demektir. Bunun zıddı recâ (umma, ümidli olma)’dır. Diğer bir tarife göre havf, yasaklanan şeylerden ve günahlardan utanmak ve bu hususta üzüntü duymak demektir.” Cebecioğlu, **a.g.e.**, 2009, s. 257.

²⁹⁰ “Temkîn mekân tutma, sabit olma; telvîn renkten renge girme anlamlarında Arapça iki kelimedir. Telvîn, sûfilerin çoğunluğuna göre eksik bir hâl olup kulun hâlleriyle renkten renge girmesidir. Hakikat alameti, istikametın ortaya çıkmasıyla, telvînın ortadan kalkmasıdır. Temkîn ise istikamet üzere hakikate ulaşmak anlamına gelir. İkisi birbirinin mukabilidir.” Bkz. Muhyiddîn İbnü’l-‘Arabî, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Terc: Ekrem Demirli, Litera yay. İstanbul, 2015, ss. 97-101.

²⁹¹ Yâfiî, **Ravdu’r-reyyâhîn**, 2006, s. 587.

²⁹² Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, s. 297.

tasdik de etmez. Onun düşüncesine göre tasavvuf, bu yolu bilmeyenler için çok zor ve meşakkatlidir. Tasavvuf kılıcın ağzına benzer. Üzerinde yürümek herkesin haddi değildir.²⁹³

Yâfiî, tasavvufu en faziletli ilim ve bu ilmi öğrenip uygulayanları, peygamberlerin varisleri kabul eder. Ona göre ilim zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılır. Vehbî veya bâtınî ilim en faziletlisidir. Bundan nasiplenene, güzel sıfatlarla muttasıf hale gelen, reziletlerden arınan Rabbânî arifler Allah katında en yüksek payeyi almış kişilerdir.²⁹⁴

Netice itibariyle Yâfiî, tasavvufu fakr ve zühd kavramıyla ilişkilendirir ancak tasavvufun bu ikisinden daha yüce bir ilim olduğunu belirtir. O, tasavvufu belli rükün ve şartlar çerçevesinde değerlendirir. Bunlar Kur'ân, Sünnet, icmâ' ve kıyâstır. Bunlara uyan tasavvufun doğru ve kabul edilebileceğini, bunlara muhalif düşünce ekollerin ise İslâm'da yerinin olmadığını söyler. Tasavvuf yolunda sâlikin sadece kesbi yetmez, bireysel çabayla beraber tevfiğ, i'âne ve Hakk tarafından gelen bir cezbeninde gerekliliğini savunur. Tasavvuf un vehbî/bâtınî ilim oluşunu bu sebebe bağlar.

1.2. Bidâyet ve Nihâyet

Bidâyet, sâliklerin konakladığı yüz menzilli²⁹⁵ on kısmın ilki, tasavvuf yolunun ilk merhalesi olarak kabul edilir. Bu kısımdaki 'menziller' başlangıç anlamında 'bidâyet' diye isimlendirilmiştir. Böyle sâlik ve taliplere *ehl-i bidâyet* veya *mübtedî*, tekâmül edenlere de *ehl-i nihâyet* veya *müntehî* gibi adlar verilir. İyi bir sonuca ulaşmak için samimi ve ciddi bir bidâyet şarttır. Sonu iyi olmayanların mutlaka bidâyetlerinde bir

²⁹³ Yâfiî, **Ravdu'r-reyyâhîn**, 2006, s. 30.

²⁹⁴ Yâfiî, **Neşru'l-mehâsin**, 2000, ss. 390-391.

²⁹⁵ Menzil veya makam, sâlikin gösterdiği amellerle ulaştığı, sıkıntılara katlanarak azimli bir şekilde gerçekleştirdiği merhaledir. Bkz. Uludağ, **a.g.e.**, 2012, s. 234.

bozukluk veya aksaklık vardır. Nihâyetle sıddık olmak için bidâyette sadık olmak şarttır.²⁹⁶

Yâfiî, tarikatın başlangıç noktası olan ‘bidâyeti’, “kulun nefsinin en güzel şekilde terbiye etmesi, şer‘î hükümleri uygulamaya önem verip azimetlere bağlı kalması ve ruhsatlardan kaçınması hali” veya “mürîdin anne karnındaki hâline dönmesi” şeklinde tanımlar. Onun düşüncesine göre kul, anne karnında Allah’a karşı tam bir fakr ve tevekkül halini yaşamaktadır. Bu haldeki kul, O’na karşı tevâzu, tezellül ve huşu’ içerisinde. Hased, kibir, ucub, hevâ ve diğer bütün kötü sıfat ve günahlardan uzaktır. Allah dışında herhangi bir mürebbsi ve koruyucusu yoktur. Bu hâl, kulluğun kemal noktasıdır. Mürîd bu hâlde ‘hürriyet’²⁹⁷ derecesindedir. ‘Hürriyet’ ise kulluğun son mertebesidir.²⁹⁸ Benzer bir şekilde bu kavramı kullanan sûfilerden biri de İbnü’l-Arabî’dir. Ona göre hürriyet, Hakk’ın sıfatlarıyla kulun sıfatlarını ortadan kaldırmasıdır. Bu ise kulun işiten kulağın, gören gözünün ve bütün azaların Hakk ile olmasıyla gerçekleşir. Kul ancak Hakk’ın varlığıyla izale ettiği bu niteliklerle kuldur. Bu şekilde hürriyete eren kimse her şeyin gemini elinde tutar. Eşya ona sahip olamaz, o onlara sahiptir. Onlar kendisini yönlendiremez, o onları yönlendirir.²⁹⁹

Yâfiî ‘nihâyet’ kavramına “mürîdin bidâyet hâline dönmesi” anlamını yükler. Bu tarifi yanı sıra Allah, her şeyin evvelî ve mebdî ve her şeyin mercii ve müntehası olunca “Allah’a rücu’ etmek” şeklinde de tarif eder. Zira bidâyet O’ndan, nihâyet te O’nadır.³⁰⁰

²⁹⁶ ‘Abdurrezzâk b. Muhammed el-Kâşânî, *Letâifu’l-a’lâm fi işârâti ehli’l-ilhâm*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İstanbul, 2004, s. 105; Uludağ, *a.g.e.*, 2012, s. 76.

²⁹⁷ En yüksek seviyede Allah’a kul olma haline hürriyet denir. Hakk’a tam kul olanın hürriyeti tam olur. Arifin son makamı hürriyettir. Hürriyet, şehvetlerin, isteklerin, alışkanlıkların ve tesirlerinin boyunduruğundan çıkmaktır. Ariflerin beşeriyetlerinden kaynaklanan karanlıklar, nurların nurunda silinmiştir. Bkz. Kâşânî, *a.g.e.*, 1992, s. 82; Uludağ, *a.g.e.*, 2012, s. 176.

²⁹⁸ Yâfiî, *Risâletu’l-Mekkiyye* 668, vr. 2a-2b.

²⁹⁹ İbnü’l-Arabî, *a.g.e.*, 2015, ss. 107-110.

³⁰⁰ Yâfiî, *a.g.e.*, no: 668, vr. 2b.

Yâfiî yaptığı bu açıklama ile nihâyeti, Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaptığı tanıma göre değerlendirmiştir. Ayrıca “*Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah’a aidiz ve şüphesiz O’na döneceğiz*”³⁰¹ âyetine telmihte bulunmuştur. Yâfiî’nin bu iki kavrama getirdiği yorumlar kişinin kendi benliğini unutmaması ve yeniden O’nda dirilmesine işaret etmektedir.

Nihâyet merhalesindeki sâlik, makam ve hâllerin sonuncusu cem‘u’l-cem³⁰² mertebesine ulaşır. Bu makam, nihâyetin nihâyetidir. Bu makamda sâlik artık ruhlar âlemindeki saf hâline dönmüş olur ki bu da aslında bidâyet hâlidir.³⁰³ Nihâyet erbabı, zâhirleri ve bâtınları müstakim, Allah’ın mahlûkatı içerisinde asker olarak seçtiği, zâhirleri mahfuz, bâtınları ilimle mamur hakikat ehli kimselerdir.³⁰⁴

Yâfiî, tarikatta menziller ve makamlar olduğunu, her menzil ve makam için bidâyet ve nihâyet merhaleleri bulunduğunu söylemektedir. O, Cüneyd-i Bağdâdî gibi, kul bidâyetini tashih etmedikçe nihâyete kavuşamayacağını ifade eder. Bidâyetin tashihini ise tahâret, oruç, sükût, halvet, zikir, havâtırın kalpten çıkarılması, mürîdin kalbini mürşide bağlaması, Allah’a itirazın kalpten çıkarılması gibi şartlara bağlar.³⁰⁵ Yâfiî, bu kavramları tek tek izah eder.

Tasavvuf ilmini bidâyet ve nihâyet kavramlarına göre değerlendirenler tasavvufu “yeniden doğuş sanatı” şeklinde yorumlamışlardır. Onlara göre tasavvuf, bir kimsenin doğallığını yeniden kazanma sürecidir. Tekdüzeliliği aşma yoludur ve yaratıcı vizyon

³⁰¹ Bakara, 2/156.

³⁰² Allah’ta bütünüyle silinmek, halkta Hakk’ı görmek, Birliği çoklukta görmek ve çokluğu Birlikte görmek gibi anlamları ihtiva eder. Kâşânî, **Mu’cemu ıstılâhâtu’s-sufiyye**, 1992, s. 67.

³⁰³ Kâşânî, **Letâifu’l-a’lâm**, 2004, 561; Cebecioğlu, **a.g.e.**, 2009, s. 102.

³⁰⁴ Zübî, **a.g.e.**, 2004, s. 408.

³⁰⁵ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 6a.

aracıdır. Kesreti fark etme ve vahdeti hissetme mesleğidir. Hayata, kozmik yasalara, gerçek fitrata sadakattir. Kültürel benden kurtuluş, kozmik bene varıştır.³⁰⁶

Sonuç olarak Yâfiî, tasavvufun temelini teşkil eden ‘bidâyet’ ve onun kemal noktası olan ‘nihâyet’ kavramlarını, kişinin anne karnındaki günahsızlık ve mutlak acziyet durumuna benzeter. Şu halde tasavvuf yolcusu, anne karnındaki Allah’a güven ve teslimiyet halini yeniden elde etmeli ve Hakk’tan geldiğinin farkına varıp O’na dönme arzusunu taşımalıdır. Kirlenen gönül dünyasını şeriate göre tekrar temizleyip bütün erdemsizliklerden arınmalıdır. Reziletleri erdeme dönüştüren kişi, nefsin ve ruhunu kemal sıfatlarıyla donatmalıdır. Böylece öze sadık, aslî bir Müslümanın taşıması gereken nitelikleri haiz olur.

1.3. Riyâzet ve Mücâhede

Tasavvufun temel prensiplerinden ve bu yolda kişinin eğitimi ve ıslahı için gerekli görülen uygulamalardan birisi de riyâzet ve mücâhededir. Riyâzet, sözlükte “nefsin kötü tabiatını terkedip onu güzel ahlakla süslemek, nefsi amele zorlamak ve gûnahtan uzak tutmak, kötü huyları iyi huylarla tebdil etmek ve şehvânî duygulardan yüz çevirmek”³⁰⁷ şeklinde tarif edilir. Mücâhede ise nefsi, bedenî zorluklara teşvik etmek, onu hevâ ve hevesten kurtarmak, nefis ve şeytanla savaşmak, mâsivâdan yüz çevirerek Allah’a olan gerçek ihtiyaç halinin farkına varmak, Hakk’ın rızâsı için nefsi kurban etmektir.³⁰⁸

İbnü’l-‘Arabî, sûfîlerin riyâzeti “edep riyâzeti ve talep riyâzeti” şeklinde ikiye ayırdıklarını, edep riyâzetini ‘nefsin doğasından çıkmak’, talep riyâzetini ise ‘amacın ve gayenin doğruluğu’ şeklinde tarif ettiklerini söyler. Ancak kendisi ‘edep riyâzeti’ne

³⁰⁶ Kemal Sayar, *Sufî Psikolojisi Bilgeliğin Ruhu, Ruhun Bilgeliği*, (A.Reza Arasteh, Enis A. Sheikh, *Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol*), Timaş Yay., İstanbul, 2013, s. 59.

³⁰⁷ Zübî, *a.g.e.*, 2004, s. 193; Tehânevî, *Keşşâf*, trs. C. I. s. 900.

³⁰⁸ Tehânevî, *a.g.e.*, trs. C. II, s. 1470; Zübî, *a.g.e.*, 2004, s. 364.

verilen anlamın doğru olmadığı kanaatindedir. Ona göre, nefsin doğasının dışına çıkmak doğru değildir. Tabiat (insanın doğası) ancak Hakk'ın belirlediği ölçütler çerçevesinde sınırlandırılır ve kullanılır. Mizaç değişmezdir. Bu açıklamadan sonra İbnü'l-Arabî riyâzeti, “Yaratan'ın belirlediği ölçülerde (haram, helal ve mübah gibi hallerde) nefsi dizginlemek, ondan tasarruf etmek, tabiatın güzelleştirilmesi, sınırsız ve kayıtsız bir kullanımdan sınırlı bir kullanıma yönlendirmek”³⁰⁹ şeklinde tarif eder.

Yâfiî, riyâzet ve mücâhedeyi aynı manada kullanır. Mücâhede, nefs ve şeytanla cihat etmeye yoğunlaştığından kişinin iç dünyasına- bânına- yönelik bir ameliye olarak görülebilir. Riyâzet ise daha çok kişinin zâhirine yönelik uygulamalarda görülmektedir. Yâfiî, riyâzet ve mücâhedenin Kur'ân'ı Kerîm'de geçtiğine³¹⁰ ve hadisi şeriflerde de³¹¹ uyulması gereken bir tavsiye olduğuna dikkat çeker. O, bidâyetteki mürîd için mücâhedeyi, “nefsini Hakk'a bağlaması, O'na yönelmesi ve O'nun dışındaki her şeyden yüz çevirmesi” olarak değerlendirir. Ona göre mürîdin bu aşamadaki iradesi, düşüncesi, susması, konuşması, yemesi, içmesi, insanlarla bir araya gelmesi gibi günlük hayatında geçen bütün hal ve hareketlerinin Hakk Teâlâ için olmasına özen göstermelidir.³¹² Yâfiî, riyâzet ve mücâhede ile ilgili bu hususu zikrettikten sonra şu ifadelere yer verir:

³⁰⁹ İbnü'l-Arabî, **a.g.e.**, 2015, ss. 36-37.

³¹⁰ “Allah uğrunda hakkıyla cihad edin” (Hac, 22/78), “Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza iletacağız. Şüphesiz Allah, mutlaka iyilik yapanlarla beraberdir.” (Ankebût, 29/69), “Kim de, Rabbinin huzûrunda duracağından korkar ve nefsi arzularından alıkoyarsa, şüphesiz, cennet onun sığınağıdır.” (Nâzi'ât, 79/40-41.)

³¹¹ “Resulullah (s.a.s) bir gazveden dönerken oradakilere şöyle hitap etti: “Hayırlı bir yerden döndünüz! Küçük cihaddan büyük cihada döndünüz.” Sahabe: “Ey Allah'ın Resülü! Büyük cihad nedir?” dediler. Resulullah (s.a.s): “Kulun nefsiyle mücadelesidir.” dedi”, “Ümmetim hakkında en çok korktuğum şey, tûl-i emel ve hevâyâ ittibâdır. Tûl-i emel ahireti unutturur. Hevâ ise insanı Hak'tan alıkoyar.” Beyhakî, **Kitabu'z-Zühûd**, Terc. Enbiyâ Yıldırım, Semerkand Yay., 2011, 3. Baskı, s. 354; Hatîb el-Bağdâdî, **Târihu'l-Bağdâd**, Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'ruf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2002, C. III, s. 523-524.

³¹² Yâfiî, **Neşru'l-mehâsin**, 2000, s. 276.

(..)Sâlik, nefsinin isteklerini, zaruret miktarınca yerine getirmelidir. Yani acıkmadıkça yememesi, susamadıkça içmemesi, ihtiyaç hali olmadıkça konuşmaması ve uyumaması gerekir. Az yemeye, az konuşmaya ve az uyumaya dikkat etmelidir. Zaruret olmadan insanlarla bir araya gelmemelidir. Nefsini güzel sıfatlarla süslemeli, kötü sıfatlardan arınmalıdır. Murâkabeye devam etmelidir. Şehvetleri ve tembelliği bırakıp bütün vaktini Allah'ın zikrine sarfetmelidir. Mürîd, talebine kavuşuncaya kadar bütün sıkıntı ve zorluklara göğüs germelidir. Zira talebine ulaşınca artık o, gerçek saadete, asıl zenginliğe, izzet ve şerefe nail olur. Hakikatte bu rütbeye ermeyen kimselerin sultanı olur. Mürîd bidâyet halinde, dünya ehlinin rağbet ettiği, nefsinin hoşuna gitmeyen, ona zor gelen ve nefsi emmâresini öldürecek işlerle meşgul olmalıdır. Bu zor işler ona kolay gelene kadar devam etmelidir. Nitekim kimi zaman şeyhler mürîdlerini, çarşı ve pazarda dilenmek, mezbele yerlerde fukaraya hizmet etmek, necaset bulaşan şeyleri yıkayıp temizlemek, kimsenin rağbet etmediği şeyleri çarşı ve pazarda satmak gibi farklı şekillerde terbiye etmişlerdir. Mürîd de bu işlerle uğraşıp nefsini terbiye etmeye çalışmalıdır.³¹³

Yâfiî, nefs-i emmârenin zehrine maruz kalan kimseye riyâzetin panzehir olacağını söyler. Riyâzet ile hasta kalplerin şifa bulduğunu ve gaflet halinin ortadan kalktığını belirtir. O, riyâzet ve mücâhede sonucunda maruz kalınan sıkıntıların, maksada eriştikten sonra tatlı bir hal aldığını, fakirliğin zenginliğe, hüznün sevince dönüştüğünü ifade eder. Yâfiî, riyâzet ve mücâhededede başarılı olan³¹⁴ sâlikin, dünya ve ahirette izzete ve

³¹³ Yâfiî, *Neşru'l-mehâsin*, 2000, ss. 275-276.

³¹⁴ “Sâlikin temel amacı Hakk'a vuslattır. Riyâzet ve mücâhede bu yolda bir vasıttır. Riyâzetle kişi nefsinin istek ve arzularını dizginlemeyi öğrenir. İnsan nefsi, yeme içme, konuşma, cinsel isteklerin peşinde koşma, uyuma gibi şeylerden lezzet alır. Ancak bu istekler kontrol edilmediği zaman kişiye zarar verebilmektedir. Riyâzet ise bunların tedavisinde sûfilerin kullanmış olduğu bir metottur.” Vahit Göktaş,

zenginliğe kavuşacağını, mana âleminde ‘fakr’ sıfatıyla diğer insanların meliki olacağını, diğer dünya meliklerinin onların hizmetçisi konumuna geleceğini belirtir.³¹⁵ Yâfiî’ye göre kişi, mücâhede ve riyâzetle nefsini, Mevlâ’nın muhabbetine kavuşmak için kurban etse, müşâhede yoluyla Matlûbuna kavuşur. Ona hakikat perdesi açılır. O, âlî himmetlere bürünür ve Cemâl’in korunan gizli sırları ona bariz olur.³¹⁶

Yâfiî, sâlikin seyr ü sülûkte karşılaştığı bir takım tehlike ve zorluklardan bahseder. Bu hususta Yâfiî özgün bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir. Bunlar için “havfu’l-kıtâ’ (خوف القطاع) ve havfu’l-inkıtâ’ (خوف الانقطاع)” kavramlarını kullanır. O, havfu’l-kıtâ’ı, nefis, şeytan, dünya ve halk olarak görür. Seyr ü sülûkte karşılaşılan afetleri ifade eden havfu’l-inkıtâ’ ise zikir azığının olmaması, sâlik maksûduna ulaştıracak asıl cevher konumundaki aklın karışması veya dengesizliği, sâlikin hulûl, ittihâd, tecsim, ibâhiyye ve teklifin sakıt olması gibi düşüncelere kapılarak itikadının bozulması, fetret³¹⁷, vakfe³¹⁸, vahmu’t-tarîk³¹⁹, i’râd³²⁰ ve iltifât³²¹ gibi tehlikelerdir.³²² Havfu’l-kıtâ’, Müslümanın imtihanı için Allah tarafından yaratılan ve sâlikin vusûlüne engel sebepler olarak

“Modern İnsanın Bir İhtiyacı Olarak Riyâzet ve Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Riyâzetle İlgili Görüşleri”, **Ekev Akademi Dergisi** Yıl: 2012/16, S. 50, s. 49.

³¹⁵ Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, s. 276.

³¹⁶ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 402.

³¹⁷ “Gevşeklik, sülûkte gösterilen zaaf ve rehavet anlamındadır. Mücâhededen sonra görülen fetret, bidâyetteki bozukluğun eseridir.” Bkz. Uludağ, **a.g.e.**, 2012, s. 136.

³¹⁸ “İki makam arasında kalma, burada mahpus olma manasına gelir. Bunun sebebi bir önceki makamın gereklerinin tam olarak yerine getirilmemesi, o makamın hakkının verilmemiş olması, bu yüzden de bir sonraki makama yükselme ehliyetinin ve liyakatinin kazanılmamış olmasıdır. Bu durumdaki kişiye de vâkîf denilir.” Uludağ, **a.g.e.**, 2012, s. 372.

³¹⁹ **وخم الطريق** şeklinde yazılır. Yâfiî bu kavramı, “sâlikin sülûkün istikametinde itidalden çıkarak mizacının değişmesi” şeklinde açıklar. Bkz. Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 104.

³²⁰ Hakk’tan yüz çevirmek demektir.

³²¹ Sâlikin Hakk dışındaki şeylere yönelmesidir. Sâlikin makama iltifatı, zâkirin zikre veya zikir esnasındaki hallere iltifatı gibi. (İ’râd ve iltifatın tanımları Yâfiî’nin konuyu bakış açısından çıkarılan sonuca göre yapılmıştır.)

³²² Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 104.

görülebılır. Havfu’l-ınkıtâ’ ise tasavvuf yoluna girdikten sonra sâlikin karşılaşması muhtemel tehlikeler şeklinde yorumlanabilir.

Yâfiî özellikle, sâlikin havfu’l-kıtâ’ın şamil olduğu dört tehlikenin farkına varması ve onlardan korunma yollarını bilmesi gerektiğini söyler. Bu konuda kendisi şu ifadelere yer verir:

“Dünya fitnesine kapılmamanın yolu zühdden geçer. Sâlik gereken şekilde zühdü uygularsa bu beladan emin olur. Halkın fitnesinden uzlet ve halvetle korunabilir. Şeytan’dan korunmanın yolu, Allah’ı devamlı zikiridir. Sâlik bütün himmetiyle O’na yönelip şeytandan korunmayı talep etmelidir. Sâlik, havâtırı bilip nefsanî ve şeytanî havâtıra muhalefette bulunmalıdır. Nefsin belalarından, kötü sıfatlarından ve afetlerinden selamette olmak için sâlik, devamlı bir tazarru’ ile Allah’a yönelmeli, nefse muhalefet etmek suretiyle mücâhedede bulunmalı, onu her türlü güzel sıfata zorlayıp kötü sıfatlardan sakındırmalı, nefsi, hazlardan, şehvetlerden, gafletten ve tembellikten uzak tutmalı ve bunlar dışındaki her türlü riyâzet ve mücâhede yöntemlerini uygulamalıdır. Kim nefsini “kılet-i taam, kılet-i menâm, kılet-i kelâm ve i’tizâl bi’l-enâm”³²³ zorlar ve bu halde devam ederse muhakkak güzel sıfatları kuşanır ve maksûduna ulaşır. Zira şerefli ve değerli bir şeye ulaşmak zorluk ve sabır gerektirir.”³²⁴

Netice itibariyle Yâfiî’ye göre riyâzet ve mücâhede, tasavvuf yolunda ilerlemek isteyen ve temel gayesi Cenâb-ı Allah’a vuslat olan sâlik için önemli bir eğitim metodudur. Mücâhedeyi, mürîdin matlûbuna kavuşması ve O’nun Cemâli’nin müşâhedesine nailiyyet için temel esas olarak görür. Tasavvuf yolunda ilerleme kaydeden

³²³ Bunlar; az yemek, az uyumak, az konuşmak ve halktan uzak olmaktır.

³²⁴ Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, ss. 104-105.

mürîdin bir takım tehlike ve zorluklara da hazır olması gerektiğine dikkat çeker. Bu tehlikeleri saydıktan sonra bunlara karşı önlem alınmasının zarureti işaret eder. Riyâzet ehli mürîdin hem dünyada hem de Allah katında büyük şerefe kavuşacağını da vurgular.

1.4. Tarikatta Uyulması Gereken Sekiz Şart

Yâfiî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufu sekiz şart üzere bina ettiğini söyler. O, bu sekiz şartı Cüneyd-i Bağdâdî'ye isnat etmiştir.³²⁵ Bunlar sırasıyla, tahâret, oruç, sükût, halvet, zikir, havâtırın kalpten çıkarılması, mürîdin tasarrufu şeyhinin tasarrufunda fani olana kadar kalbin mürşide bağlılığı, Allah'a itirazın kalpten çıkarılmasıdır.³²⁶ 'Abdullah Yâfiî de bunları kendi düşüncesiyle yorumlar. Bu sekiz şartın insanı, ilâhî huzûra hazırlaması itibarıyla "insan cevherini" tasfiye edeceğini söyler. Yâfiî'ye göre bu mezkûr şartlar "vücûd, nefis ve şeytandan" teşekkül eden "ağyâr"ı defeder. Vücûd, su, toprak, ateş ve havadan oluşan yoğun bir zulmettir. Bunların tümünün mücâhede ile temizlenmesi gerekmektedir. Nefs, vücudun içinde bulunan latif ama zulmânî bir latîfedir. Bütün bedene yayılmış durumdadır. Bunun da riyâzetle tezkiye edilmesi iktiza eder. Şeytan da,

³²⁵ Bu konuda bir makale yazan Süleyman Gökbulut, "Cüneyd-i Bağdâdî'nin günümüze ulaşan mektup, risâle ve sözlerinde, kendisinin belirlediği ya da atıfta bulunduğu sekiz şart diye bir husus bulunmadığını" söylemektedir. Gökbulut konuyla ilgili şu açıklamalara bulunur: "Fritz Meier (1912-1998), söz konusu sekiz şartın Cüneyd'e ait görülmesini doğru bulmamakta ve bunun anakronik bir tahrif olduğuna inanmaktadır. Konuyla ilgili kaynaklar incelendiğinde, Cüneydiyye ekolünün mürîdleri terbiye yöntemi hakkında tek bir rivâyete rastlanmaktadır. Bu yöntem de kişinin kendisini ve Allah'ı gözetlemesi anlamına gelen murâkabedir. Cüneyd'in sekiz şartla ilgili söyledikleri sadece bunlardan ibarettir. Fakat zikredilen bu sekiz hasletin asırlar sonra Cüneyd'e atfedilen sekiz şartla hiçbir ilgisi yoktur. Peki "Cüneyd'in sekiz şartı" veya "Cüneyd'in tarikatının sekiz esası" gibi söylemler ne zaman ortaya çıkmış olabilir? Bulabildiğimiz kadarıyla bu tür ifadeler, VII/XIII. yüzyıldan itibaren tarikatların ortaya çıkmasıyla başlayan süreçte rastlanmaktadır. Çünkü bu dönemde genel tasavvuf klâsiklerinin ardından her tarikatın usûlünü ve âdâbını tanıtan el kitapları kaleme alınmaya başlamıştır. Kübreviyye, Şâzeliyye, Zeyniyye, Halvetiyye ve Celvetiyye tarikatları ile ilgili telif edilen çeşitli eserlerde ya da bu tarikatlara mensup kişilerin yazdıkları kitaplarda, bahsedilen sekiz şarta atıfta bulunulmuş veya bunlar bazen uzun uzadıya yorumlanmıştır." Süleyman Gökbulut, "Cüneyd'in Sekiz Şartı", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012/2, S. 36, ss. 201-231.

³²⁶ Yâfiî, **Risâletu'l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 6a.

küfrün zulmeti ile dolu, saf olmayan bir ateştir. Bunun da bedenden ayrılması gerekir. Mürîd bu sekiz şarta riâyet ederse, sâlikin kalbine müşahedededen kaynaklanan ‘maiyyet’ (Allah’la beraberlik veya O’nun huzûrunda bulunma hâli) nuru doğar.³²⁷

1.4.1. Tahâret

Arapça “t-h-r (طهر)” fiilinin mastarı olan “tahâret – طهارة” sözlükte ‘temizlik, saflık, iffet ve kutsallık’ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Şeriatta ise özel ve belirli uzuvları özel ve belirli bir nitelikte yıkamaktır.³²⁸ Tahâret, beden ve nefis (iç ve dış) olmak üzere ikiye ayrılır.³²⁹ Dış temizlik (beden temizliği), bedenin somut ve hükmî kirlerden temizlenmesidir. İç temizlik (nefs temizliği) ise uzuvları günah ve hatalardan temizlemektir. Tasavvuf ilminde tahâret; nefis, kalp, sır, bâtın, manevî, hakiki tahâret gibi kısımlara ayrılır.³³⁰ Ayrıca tasavvufî sözlüklerde “ayna temizliği” ibaresi de bulunmaktadır. Bu tabir, ‘kulun ahlakî kirlerden ve yaratılış yönünden kaynaklanan kötü vasıflardan temizlenmiş bir ayna haline gelmesi’³³¹ şeklinde ifade edilir.

Yâfiî’ye göre, tarikatın ilk şartı tahârettir. Mürîd devamlı abdestli olmalı, hiçbir durumda abdestsizliği gerektirecek bir duruma düşmemelidir. Mürîd su bulamayınca teyemmüm almalıdır. Yâfiî “*İlk günden temeli takva (Allah’a karşı gelmekten sakınmak) üzerine kurulan mescit (Kuba mescidi), içinde namaz kılmana elbette daha lâyıktır. Orada temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da tertemiz olanları sever.*”³³² âyetini

³²⁷ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 36b.

³²⁸ Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerif el-Cürcânî, **Kitabu’t-ta’rifât**, Mektebet-u Lübnân, 1985, s. 146.

³²⁹ Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğib el-İsfahânî, **el-Müfredât fî ğarîbi’l-Kur’ân**, Dâru’l Ma’rife, Beyrut, trs., s. 308.

³³⁰ Bkz. Kâşânî, **Mu’cemu ıstılâhâtî’s-sufiyye**, 1992, s. 85.

³³¹ Kâşânî, **Letâifu’l-a’lâm**, 2004, s. 352.

³³² Tevbe, 9/108.

zâhirî ve bâtınî temizliğe delil olarak zikreder. Yâfî, konuyla ilgili hadislerle de yer verir.³³³

Yâfî’ye göre mürîd ancak abdestli olduğu halde yer, içer, konuşur ve uyur. Hiçbir durumda abdestsiz hareket etmez. Zâhirî ve bâtınî temizliğin bereketini görmesi ve kalbinin selamette olması için bu gereklidir. Zira Hakk’ın huzûruna ancak ‘kalb-i selim’ sahipleri girer. Zâhiri şariat kanunlarına göre temizlenmeyen birisinin bâtını da tarikat âdâbıyla temizlenemez. Çünkü zâhir, bâtının ünvanı ve göstergesidir.³³⁴ Yâfî, zâhir ve bâtın temizliğine önem veren ve gereklerini yerine getiren sâlikin kalbini, ilâhî bilgilerin ‘ayna’sı haline geleceğini şu sözlerle ifade eder:

Zâhirî ve bâtınî tahârete devam eden birisine ‘aks’ (yansıma) yoluyla Rabbânî nurlar açılır. Sonra sâlikin kalbinden “hayal ayna”sına (المرآت الخيالية) inikâs (hal ve duyguların transferi) eder. Bu, Allah’tan mürîdin kalbine nurların aksetmesi ve o nurların sâlikin kalbinden diğer âlemlere yansıması şeklinde tezahür eder. Bu durumu kalp gözüyle müşâhede etmeye başlar. Zulmânî perdelerin kalkmasıyla daha önce karşılaşmadığı güzellikleri müşâhede eder.³³⁵

Yâfî burada ‘kalbi’, ilâhî âlemi yansıtan bir ‘ayna’ şeklinde düşünmüştür. İnsan bu aynayı (kalbi) temiz tutarak ilâhî âlemin ilmini ve bilgisini elde etme imkânına ulaşır. Bu temizlik, aynada gözüken ilâhî hakikatlerin nezih kalmalarını sağlar. Böylece ilâhî özellik ve bilgiler mazharda ortaya çıktıklarında, yaratılanların hükümleriyle boyanmazlar.³³⁶ Sûfilerin, ‘kalbi tasfiye’ etmeyi ısrarla vurgulamaları, kalbi bütün kir ve bulanıklardan temizleyerek bu ilâhî bilgilere hazır hale getirmekten kaynaklanır.

³³³ Yâfî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 12a.

³³⁴ Yâfî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 12b.

³³⁵ Yâfî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 13a.

³³⁶ Bkz. Kâşânî, **a.g.e.**, 2004, ss. 350-351.

“Hayal aynası (المرآت الخيالية)” kavramını ilk olarak Yâfiî’de görmekteyiz. İbnü’l-‘Arabî’de “kalp aynası” tabiri yer alsa da bu kavramı tasavvuf terminolojisine onun dâhil ettiği söylenebilir. Yâfiî’nin söylediği “Allah tarafından sâlikin kalbine, oradan da hayal aynasına ilâhî nurların yansıması” kanaatimizce İbnü’l-‘Arabî’nin söylediği “kalp aynası” kavramıyla aynı anlamları taşımaktadır. Bu durumda Yâfiî’nin İbnü’l-‘Arabî’den etkilendiği söylenebilir. Nitekim İbnü’l-‘Arabî “Allah-âlem ilişkisi, insan-ı kâmil ve insanın ilâhî bilgiyle bağlantısını sağlayan kalbi açıklamak üzere”³³⁷ sık sık ayna metaforuna başvurmuştur.

1.4.2. Oruç

Mürîdin tarikatta uyması gereken ikinci şart oruçtur. Arapça da ‘savm’ lafzıyla ifade edilen oruç, sözlükte “imsak/tutmak” anlamına gelir. Şer‘an, “niyetle beraber sabahtan akşama kadar yemekten, içmekten ve cinsî münasebetten nefsi tutmak”³³⁸ anlamındadır. Tasavvufî açıdan, şer‘î manasını ihtiva etmekle beraber avamın, havâsın, havâssu’l-havâsın, tarikat ve hakikat ehlinin orucu³³⁹ gibi çeşitli kısımlara ayrılır.

³³⁷ “Ayna metaforu, Şeyhü’l-Ekber’in sistematik temellerini attığı vahdet-i vücûd düşüncesinin çoğu meselenin çözümünde ve bu çözümün ifadesinde çok önemli bir yere sâhiptir. Ona göre ayna, tek bir hakikat olan Vücûd (Cenâb-ı Hak); onun dışındaki diğer varlıklar ise bu aynadaki görüntülerdir (sûretler). Şeyh-i Ekber, bu metaforu, aynanın *a’yân-ı sâbite*, Hakk’ın ise aynada yansıyan görüntüler olduğunu ifade için de kullanır. Yine o, Tanrı – âlem ilişkisini açıklarken Cenâb-ı Hakk’ın da yaratılmışlar (halk) için bir ayna konumunda olduğunu söyler. Ancak âlem, ne Cenâb-ı Hak ile özdeştir (aynıdır), ne de O’ndan başKâdir (gayrıdır). İşte İbnü’l-‘Arabî, âlemin bu ontolojik aradalık özelliğini, aynadaki görüntü ile bu görüntünün sâhibi arasındaki ilişkiye benzeterek anlatır. İnsan ve evrendeki en yetkin varlık olan insan-ı kâmil konusunu izah etmek için de ayna metaforuna başvuran İbnü’l-‘Arabî, genel anlamda insanı, özelde ise kâmil insanı; bazen kâinat aynasının cilâsı, bazen de bu aynadan ayrı, ama yine de evren aynasının bir prototipi mâhiyetindeki kapsayıcı bir ayna olarak tasvir etmektedir.” Bkz. Ahmet Ögke, “İbnü’l-‘Arabî’nin Fusûsu’l-Hikemi’nde Ayna Metaforu”, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü’l-‘Arabî Özel Sayısı-2), 2009, S. 23, ss. 75-89.

³³⁸ Cürçânî, *a.g.e.*, 1985, s. 141; Isfehânî, *a.g.e.*, trs. s. 291.

³³⁹ Bkz. Kâşânî, *a.g.e.*, 2004, ss. 336-337.

Yâfiî orucu “oruç Benim içindir, onun mükâfatını Ben vereceğim”³⁴⁰ ve “Allah katında oruçlunun ağız kokusu, misk kokusundan daha güzeldir”³⁴¹ hadisleriyle irtibatlandırarak açıklar. Diğer ibadetlerin sevabı yedi yüz katına kadar verildiğini, orucun mükâfatını ise sadece O’nun bilip O’nun verdiğini söyler. Bu durumda oruç diğer ibadetler arasında ayrı bir yere sahiptir. Ona göre, Allah, orucun kabulünü ve yüceliğini kendisine atfederek orucun ne kadar yüce bir rükün ve ibadet olduğunu kullarına göstermektedir. Allah’ın fazlı ve keremiyle kullarına minnet ettiği, İslâm’ın rükünlerinin en hası ve ibadetlerin en biriciği oruçtur. Bununla birlikte Yâfiî, Gazâlî’nin orucun amacı için ifade ettiği “oruçtan maksat, şeytanın kişiyi kötülüğe sevk etme yöntemleri olan kuvvelerin zayıflatılmasıdır” sözünü aktararak “orucun ruhsal yönüne ve etkisine”³⁴² dikkat çekmiştir.

Yâfiî “oruç bir kalkan ve bir zırhtır”³⁴³ hadisi şerifinden hareketle şeytan ve nefisle mücadele eden mürîdin, iblisin oklarından ve nefsin afetlerinden korunması adına bu kalkanı sahiplenmesi gerektiğini vurgular.³⁴⁴ İhlasla, zâhirî ve bâtinî âdâbına riâyet edilerek tutulan orucun kula ma’rifet kapılarını açacağına da dikkat çeker.³⁴⁵

Orucun koruyuculuğu ve gizliliği diğer ibadetlere nazaran uzun süreli oluşu kişiyi ihlasa daha çok yaklaştırır. Oruç tutan insan karşılığını sadece Allah’tan bekler ve oruçlu insan muhtaç olduğu şeylerle arasına mesafe koyar. Yâfiî’nin belirttiği “ma’rifet kapılarını açan bir ibadet olması” hasebiyle orucun iradeyi terbiye etme özelliği bulunur.

³⁴⁰ Buhârî, Savm, 9; Müslim, Sıyâm, 163.

³⁴¹ Buhârî, Savm, 9; Müslim, Sıyâm, 163.

³⁴² Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 13b.

³⁴³ Buhârî, Savm, 9.

³⁴⁴ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 13b.

³⁴⁵ Bkz. Ahmet Cahid Haksever, “Alvarlı Muhammed Lütfî Efe’ye Göre İbadetlerin Manevî Anlamı”, **Uluslararası Hâce Muhammed Lütfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu**, Ed. Cengiz Gündoğdu, Erzurum, 2013, s. 331-339; Vahit Göktaş, **Tasavvuf Yazıları, (İlk Dönem Müellif Sûfilerinden Kelabazi’nin Oruçla İlgili Yorumları)**, İlâhiyât Yay., Ankara, 2014, ss. 289-303.

İradenin terbiyesi insanı özgürleştirmek ve insanı insan kılmak demektir. Oruç Allah'ı tanımanın, ihlası sağlamanın ve insanı özgürleştirmenin aracıdır.³⁴⁶

Mürîdin, iftar anında açlığını yatıştıracak kadar yemesi gerektiğini ifade eden Yâfiî, bunun oruçlu insanda daha güzel bir davranış olduğunu söyler. Mürîd yemekte ifrat ve tefritten kaçınmalıdır. Helakına sebep olacak kadar az yememeli veya çok yiyip onu şımartmamalıdır. Bunları ifade ettikten sonra nefsiyle cihad eden kişinin açlık noktasında mübalağa yapmasının matlup bir hareket olduğunu, onu hakikat yolunda maksadına daha erken varmasına sebebiyet vereceğini belirtir.³⁴⁷

İbadetler arasında mümtaz bir yeri olan oruç, kişiye ma'rifetullahın kapılarını açan bir ameldir. Oruç nefsin negatif yönlerini terbiye eden, pozitif davranışları öne çıkaran, insanı hür kılan ve manen koruyan bir kalkandır. Böylesi oruç âdâbına riayet edilerek ve ihlasla tutulan oruçtur. Sâlik, oructan tam anlamıyla istifade etmesi için iftar anında da aşırılıklardan kaçınması gerekir. İhtiyaçtan fazla yemek yememelidir. Zira seyr ü sülûkte az yemek mücâhedenin şartlarından sayılmıştır.

1.4.3. Sükût

Sükût, kelime olarak 'konuşmaya muktedir olmakla beraber susmak'³⁴⁸ anlamında kullanılır. "Allah'a, Resulüne ve ahiret gününe iman eden ya hayır konuşsun ya da sussun"³⁴⁹ hadisi şerifini zikreden Yâfiî, tarikatın esaslarından birisinin de "kavlen, fiilen ve fikren malayani şeyleri terk etmek" olduğunu söyler.

³⁴⁶ Bu konuda Bkz. Ekrem Demirli, **İslâm Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar "Filler ve Körler"**, Sufi Kitap, İstanbul, 2006, s. 258.

³⁴⁷ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vv. 13b-14a.

³⁴⁸ Cürcânî, **a.g.e.**, 1985, s. 126.

³⁴⁹ Buhârî, Edeb, 31.

Tekellüm insanı hayvandan ayıran önemli bir özelliktir. Allah'ın kullarına büyük bir nimeti olan tekellüm yeri geldiğinde bir afet, insanı Hakk'tan uzaklaştıracak bir bela da olabilmektedir. Kimi sûfiler kelâmı sükûta, kimileri ise sükûtu kelâma tercih etmişlerdir. Ancak tasavvufta dil, daha çok afet olarak görülmüştür. Bu sebepten sûfiler kelâmlarının başını ve sonunu düşünüp ona göre konuşmuşlardır. Şâyet konuşmaları Hak içinse konuşurlar yoksa sükût ederlerdi. Zira onlar Allah'ın bütün sırlardan haberdar olduğu şuuru içerisindeydiler.³⁵⁰

Yâfiî, Hz. Ali'nin (r.a.) “Hayır şu dört şeyde toplanmıştır: Susmak, konuşmak, nazar ve hareket.” sözünü naklederek şu yorumlama da bulunur:

“Allah'ın zikri dışındaki konuşma, boş konuşmadır. İçinde düşünme ve tefekkür barındırmayan sükût, hata ve yanılmadır. İbret gözüyle olmayan her bakış, gaflettir. Allah'a ibadet etme maksadı içermeyen her hareket ise boşa zaman kaybıdır. Konuşması zikir, sükûtu tefekkür, nazarı ibret, hareketi ibadet olan kişi ariftir ve hayırları kendisinde toplar.”³⁵¹

Ona göre, bu dört özelliği kendisinde taşıyan kişinin elinden ve dilinden diğer insanlar emin olup yalan ve nifak gibi kötü hasletlerden korunur. Zira mürîd fazla kelâmı terkederse kalbin kelâmını duymaya başlar. Lisan konuşmaya başlarsa kalp sükût eder. Lisan sükût ederse kalp konuşmaya başlar. Kalp konuşmaya başlarsa hikmet ortaya çıkar.³⁵² Ezcümle kişinin irfanını sükûtuyla ilişkilendiren Yâfiî, hikmetin ortaya çıkışını

³⁵⁰ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Osmân el-Cüllâbî el-Hücvîrî, **Keşfu'l-mahcûb**, Terc./Thk: İs'ad 'Abdulhâdî Kandîl, el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sikâfe (el-Heyetu'l-'Amme li'd-Dâri'l-Kutubi ve'l-Vesâik), Kahire, 2007, C. II, s. 600.

³⁵¹ Yâfiî, **Risâletu'l-Mekkiyye.**, no: 668, vr. 14a.

³⁵² Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 14b.

kalbin konuşmasına bağlar. Kalbin konuşması ise sükût ile hâsıl olur. Sükût, ma'rifet yolunu açan bir haslettir.

1.4.4. Halvet

Tarikatta riayet edilen önemli uygulamalardan biri de halvettir. Halvet, sözlük anlamı itibariyle, “yalnızlık, تنها yer, tenhaya çekilme, تنها bir yerde yalnız başına oturma”³⁵³ gibi anlamlara gelir. Tasavvufî bir terim olarak “mürîdin tarikata girişinden bir müddet sonra şeyhinden izin alarak, تنها bir yerde, belli bir süreliğine tekke vb. bir yerde inzivaya çekilmesi”³⁵⁴ “Hak ile gizlice konuşmak” anlamına gelir. Bu konuşmada ne bir melek ne de insan vardır. Zâhirî halvet, bu manaya ulaşmayı sağlayan bir surettir.³⁵⁵ Halvet ve uzlet, genel anlamlarıyla aynı manaya delaleti olan iki kelimedir. Uzlet ‘nefs’te, halvet ‘ağyar’da yani dış dünyayla ilişkilerin kesilmesiyle gerçekleşir. Halvet daha fazla vuku’ bulurken uzlet daha az görülür. Bu açıdan uzlet daha özel kabul edilebilir. Ancak bu durumun aksini beyân edenler de olmuştur.³⁵⁶ Halvet, kalbi safiyet bulmuş kimselerin sıfatıdır; uzlet ise Hakk’a vâsıl olmuş kimselerin işaretidir.³⁵⁷

Halvetin ana hedefi; “düşünceyi mâsivâdan uzak tutmaktır. Bir kimse, ömrü boyunca halvette kalsa, aklı dünyevî düşünceler ile meşgul olsa, o kimseye ‘halvettedir’ denmez. Bu sebepten, özel bir yere çekilmeden, halkın içinde, (halvet der-encümen)³⁵⁸

³⁵³ Cürçânî, **a.g.e.**, 1985, s. 106; Mehmet Zeki Pakalın, **Osmanlı Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, MEB Yay., İstanbul, 1971, C. I, s.714.

³⁵⁴ Cürçânî, **a.g.e.**, 1985, s. 106; Pakalın, **a.g.e.**, 1971, s.714; Uludağ, **a.g.e.**, 2012, s.156.

³⁵⁵ Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, s. 180.

³⁵⁶ Tehânevî, **a.g.e.**, trs. C. I, s. 764.

³⁵⁷ Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2009, s. 258

³⁵⁸ “Bu esas, Nakşîliğin ‘on bir temel prensipleri’nden bir tanesidir. Nakşbendiyye’ye göre, halvet zâhirde olmayıp kişi her an halvette kabul edilir. Celvette halvet, bâtinî halvet, halk arasında halvet prensibini tercih etmişlerdir. Nakşbendiyye’nin on bir temel prensibinin ilk sekizini Abdulhâlîk-ı Gücdüvânî (v. 575/1179) ortaya koymuştur. Bunlar: Halvet der encümen (Zâhirde halkla, bâtında Hakk’la beraberlik), Hüs der dem (Her nefeste uyanık olmak), Nazar ber kadem (Bakışların ayaklara yönelmesi), Sefer der vatan (kötü

sürekli Allah tefekkürünü korumaya muvaffak olan kişilere de “halvet yapıyor” tabiri kullanılabilir.”³⁵⁹

Yâfiî, halvete “bâtînî duyuların açılması için zâhirî duyuların hapsedilmesi” anlamını yükler. Yâfiî’ye göre mürîd, başkalarının rüyada gördüğü hâlleri, yakaza halinde müşâhede edene kadar halvete devam etmelidir. Kalbî duyuların açılması zâhir duyuların kapanmasına bağlıdır. Zira yakaza halinde, kişinin zâhirî duyuları kapanmışsa artık gaybî bazı sırlar müşâhede etmeye başlar. Bu hususa binaen Hz. Peygamber’e (s.a.s.) yalnızlık sevdirilmiş, bi’setten önce günlerce Hira Mağarasına çekilip ibadet etmiştir. Bazen bir bazen iki hafta bazen de bir ay kalmıştır. Nitekim O (s.a.s.) bi’setten önce hakikate ulaşmıştır. O’nun halvet yeri sadece namaz kılabilceği kadar küçük ve güneş ışığı girmeyen karanlık bir mekândır.³⁶⁰

Yâfiî, halveti “sâlikin nefsinin tamamen Allah’a teslim etmesi” şeklinde de yorumlamaktadır. O, mürîdin halvetteyken şeriatın esaslarına bağlı kalmasını şart koşmuştur.³⁶¹ O, halvete girecek kişinin taşıması ve halvette mürîdin yapması veya yapmaması gereken özelliklerden bahsederken şu ifadelerle yer verir:

ahlaktan iyi ahlaka seyr, seyr-i süluk manaları taşır), Yâd kerd (Zikir), Bâz geşt (Nefy ve ispat ile mâsivâdan uzaklaşmak), Yâd daşt (Her an Hakk’dan haberdar olmak), Nigah dâşt (Kalbe gelen havatırı uzaklaştırıp, murakabe etmek). Bu sekiz prensibe ek olarak Bahaeddin Nakşbend’in eklediği üç prensip te şunlardır: Vukûf-ı zamânî (Sâlikin her an halinden haberdar olması, Cenâb-ı Hakk’ın huzurunda olduğunu düşünmesi), Vukûf-ı adedî (Mürîdin şeyhi tarafından verilen zikrin sayısına riâyet etmesi), Vukûf-ı kalbî (Kalbin Hak’tan haberdar olması, ve zikrin tam şuuruna varmak) Nakşbendiyye’nin tasavvufi düşüncesini bu on bir prensip, hafî zikir, rabîta ve Hatm-i Hâcegân belirler.” Geniş bilgi için bkz. Muhammed Abdullah el-Hâni, **Âdâb**, Çev. Ali Hüsrevoğlu, İstanbul, Erkam Yay., 2009, ss.218-226; Mustafa Kara, **Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi**, Dergâh Yay., İstanbul, 1999, s. 295.

³⁵⁹ Cebecioğlu, **a.g.e.**, 2009, s. 249.

³⁶⁰ Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 14b.

³⁶¹ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 21a.

“Halvete girecek kişi, cesaretli olup korkaklık ve zayıflık göstermemelidir. Matlubu dışında mâsivâdan yüz çevirmelidir. Teveccüh ettiği Zât’a aşk duymalıdır. Kalbi sükûnet üzere, nefsi mutmain, ruhu huzurlu, akli iman dolu, duyuları ibadetle mamur, tabiatı şehvetin esaretinden beri olmalıdır.”³⁶² Şeytan ve nefsin şüphelerinden uzak kalması adına halvete girecek kişi, yiyeceğini ve elbisesini helal yolla temin etmelidir. Halvete hazırlık olması için önceden bir halvet halini yaşaması gerekir. Çok yemekten, konuşmaktan, uykudan ve halkla bir araya gelmekten sakınmalıdır. Mürîd halvetteyken de tam bir riyâzet halini yaşamalıdır. Az yemek yiyip uzun müddet sükût ve tefekkürde bulunmalıdır. Vakitlerini namaz, oruç, sadaka, sabır, şükür, tevekkülle geçirmelidir. Bunları yanı sıra edep, tevâzu, zül, inkisâr, meskenet, hudu’ ve huşu’ gibi vasıfları taşımalıdır. Dünya sevgisi ve riyasetten yüz çevirmelidir. Halvetteyken yemek âdâbına dikkat etmeli, tabiatına uygun hafif yiyecekleri tercih etmelidir. Yemek yerken her lokmada besmele getirip hamd ile bitirmelidir. Yeme ve içme şehvetinin, zikrin nuruyla sönmesi için lokmaları çok çiğneyip kalbiyle devamlı zikretmelidir.³⁶³ Mürîd namazlarını ilk vaktinde kılıp hiçbir zaman cemaati kaçırmamalıdır. Cuma günü sünneti ihmal etmemek için su soğuk olsa bile gusletmelidir. Sadece acıktığında yemek yemeli, uykusu bastırıldığında uyumalı, zaruret olduğunda konuşmalıdır. Allah’la olan hukukunda hüsn-i edebi gözetmeli, devamlı murâkabede bulunup ihlasla ibadet etmelidir. Talebinde sıdk ehli olup hudu’, huşu’ ve Allah’la beraberlik duygusu içerisinde O’na olan ihtiyacını unutmamalıdır. Bunların yanı sıra riya ve süm’adan kaçınmalıdır.³⁶⁴

³⁶² Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 15a.

³⁶³ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 15b.

³⁶⁴ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vv. 21a-21b.

Yâfiî, sâlikin halvette bir ay veya kırk gün durması gerektiğini belirtir. Ancak kendisi kırk günü tercih eder.³⁶⁵ O, mürîdin iki halvet arasında bir veya iki hafta ara vermesinin uygun olduğunu belirtir. Mürîd sürekli halvette kalırsa şeytan beden ve nefsin zayıflığından istifade edip ona vesvese vereceğini, bu durumda da mürîdin halvet vb. uygulamalardan nefret edebileceğini söyler. Nefsin muarızlık yönünün az da olsa yıpratılmasından dolayı istirahatten sonra yeniden halvete girmenin daha kolay olduğunu belirtir.³⁶⁶

Mürşidlerin sâlikleri terbiye etme metotlarının farklıdır. Nefs odaklı, inzivaya dayalı tarikatlar zâhirî halveti önerirken, ruhun tekâmülünü esas alan tarikatlar “halk içinde Hakk ile olma” prensibini benimsemişlerdir. Yâfiî’ye göre, Sahabe zamanından sonra ilâhî nefhaları solumak için halvet gereklidir. Sahabelerin halvet yapmaması, Hz. Peygamber’den (s.a.s.) dolaydır. O’nun bir nazarı saadet-i uzmadır. Sahabe bir nazarla ma’rifete, gaybî ilimlere ve ilâhî fütuhâta mazhar oluyor, beşerî sıfatlarını terkedip ilim ve irfana kavuşuyorlardı. Ancak kalbi parçalanmış, nefsiyle boğuşan, hüznüleri çoğalmış kimseler için halvet en iyi devadır.³⁶⁷ Bu açıklamalara göre Yâfiî’nin düşüncesinde ‘inzivâyı esas alan’ nefsânî tarikatların ayrı bir önem arzettiği söylenebilir. O, mürîdlerini de terbiye ederken ‘halvet’i tercih etmiştir.

Yâfiî halvetin gerekliliğini “İnsanların arasına karışan ve onların eziyetine sabreden mümin, insanların arasına karışmayan ve onların eziyetine sabretmeyen müminden daha hayırlıdır.”³⁶⁸ hadisi şerifiyle irtibatlandırarak şöyle açıklar:

³⁶⁵ Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 20b.

³⁶⁶ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vv. 22b-23a.

³⁶⁷ Yâfiî, no: 668, vr. 19b.

³⁶⁸ Buhârî, **Edebû’l-Müfred**, 388.

“İnsanların arasına karışan ve onların eziyetine sabreden mümin” ahlakını güzelleştiren, nefsini tezkiye ve tabiatını teskin etmiş kişidir. Zira böyle kişiler öfkelerini kontrol eden, insanların cefasına katlanan, işlerinde iktisat ehli, sabır, hilm, meveddet, vera’, kanaat ve vakar sahibi kimselerdir. Bunlar hırs, gazap, kibir, ucb, hevâ ve heves gibi olumsuz davranışları terk etmişlerdir. İnsanların arasına karışıp eziyetlerine katlanabilirler. Ancak ahlakı ve tabiatı değişmemiş, nefisleri tezkiye edilmemiş kişilerin toplumla bir araya gelmesi düşünülemez. İnsanların eziyetlerine katlanmak yerine nefislerindeki ‘yırtıcılık ve kötülük’ topluma sadece zarar verir.”³⁶⁹

Nitekim bu husus ‘Ahlâk Klasikleri’nde de zikredilmiştir. Toplumun içine karışmak iki sebepten ötürü kerih görülmüştür. Birincisi fazla samimiyetten dolayı tehlikeli ve öldürücü sırların yayılma durumu, ikincisi ise üstünlük yarışının içine düşme tehlikesidir. Bu iki tehlikeden korunmanın yolu toplumla biraraya gelmemek³⁷⁰ veya Yâfiî’nin düşüncesinden hareketle ahlâkını tehzip ve nefsini tezkiye ettikten sonra toplumla bir araya gelmektir.

O, “İnsanlar, altın ve gümüş madenleri gibidir”³⁷¹ hadisinden mülhem insanların içindeki kötülükleri gidermeleri ve sahip oldukları cevherleri çıkarmaları için halvetin ehemmiyetine dikkat çeker.³⁷²

Yâfiî, halvet konusunu işlerken “ ‘amâ kalp” tabirini kullanır. Ona göre ‘amâ yani körleşmiş kalp, Allah’ın azametini müşâhede etmez. Körlüğün sebebi, Allah’ın zikrinden uzak kalması, şeytanın vesveseleri ve nefsin tezkiye edilmemesidir. Allah’la kişi

³⁶⁹ Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 18b.

³⁷⁰ İbn Hazm, **Ahlak ve Davranış Tarzları, Nefslerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi**, Çev. Mustafa Çağrı, TDV Yay., Ankara, 2012, s. 73.

³⁷¹ Buhârî, Enbiyâ, 2

³⁷² Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 18b.

arasındaki perdeler kalkana kadar O'nun zikriyle kalbi temizlemek ve nefsi tezkiye etmek gerekir. Kalbini temizleyip nefsini tezkiye eden kişide cem'iyet hâli hâsıl olup tefrika hâli³⁷³ kaybolur. Kişi bu cem'iyet hâline ancak uzlete ve halvete devam ederek ulaşır. Halvetin neticesi ma'rifetullahtır. Sâlik halvetin sonunda Allah'ın azametini müşâhede edecek gönül gözüne kavuşur. İlâhî fütuhâtı olmayana 'rical' denilmez. Onun kalbi kördür.³⁷⁴

Buna göre, bireyin sağlıklı bir kişiliğe sahip olabilmesi için nefsin negatif yönlerini pasivize etmesi gerekmektedir. Bu ise kişinin bir müddet kendisini toplumdan soyutlaması halinde mümkündür. Kendindeki olumsuz davranışları terbiye eden kişinin toplumla bir araya gelmesinde bir sakınca olmadığı gibi topluma faydalı bir birey haline gelir. Ancak nefsinin tabiatını değiştirmemiş, kalpleri kör kimseler topluma sadece zarar verir. Bu duruma paralel şekilde halvet, kişinin bütün düşüncesini Allah'ta toplama özelliğine sahiptir. Bu da kişiyi ma'rifetullahı götüren sebeplerdendir. Ma'rifetin, gaybî müşâhedenin ve bâtinî duyuların açılması halvetle mümkündür. 'Kalp aynası' kirlenmiş, nefsiyle boğuşan insan için en iyi deva halvettir. 'Amâ kalp, gaybî âlemlere açılmayan, üzerinde günahın kiri ve cehaletin pası bulunan kalptir. Kalbin ilâhî âleme bakan yönünü, riyâzet ve mücâhede ile açmak gerekmektedir.

1.4.5. Zikir

Arapça bir kelime olan zikir, sözlükte "hatırlama, anma, söz veya kalp ile yâd etme, unutmama, şan, şeref, yücelik, bir şeyi unutmamak üzere zihinde tutmak" gibi

³⁷³ Cem', Hak ile meşgul olmak, mahlûkatın mukaddes âleme yönelmesi ve onun sayesinde duyular âleminden yüz çevirmesidir. Hakk'ın mertebesine yönelmek sayesinde himmet birleşir ve düşünceler kaybolur. Fark, düşüncenin bu özelliğini kaybetmesidir. Tefrika ise, nefsin bedeninin kuvvetleriyle ilgilenmesi, bedende tasarruf ve lezzetlerle kendini kaybetmesi halidir. Bkz. Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, s. 67.

³⁷⁴ Yâfî, **a.g.e.**, no: 668, vv. 22a- 22b.

anamlarda kullanılır.³⁷⁵ Bir şeyi zikretmek ya unutmaktan dolayıdır ya da unutmamak üzere sürekli hatırlamak ve tekrarlamaktır.³⁷⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de, türevleriyle birlikte altmış üç yerde bahsi geçen zikir, ‘dua, niyaz, Kur’ân’ gibi anlamlara gelirken ‘Allah’ı anmak, zihinde saklamak, taat, şeref, beyân, şükür, namaz’ gibi on yedi farklı manada kullanılmıştır.³⁷⁷ Tasavvufî bir ıstılâh olarak zikir, “korku ve muhabbet vesilesiyle gafletin meydanından çıkıp müşâhedenin fezâsına varmak”³⁷⁸, “kalbin Hakk’la devamlı huzûr halinde olması, nisyana düşmemesi”³⁷⁹ anlamındadır.

Kuşeyrî, zikir konusunda şu hususlara dikkat çeker: “Zikir, Hakk Teâlâ’ya giden yolda kuvvetli bir esastır. Hatta bu yolda temel şarttır. Hiç kimse, zikrullah dışında başka bir şekilde Allah’a ulaşamaz. Derler ki Allah’ı kalp ile zikretmek mürîdlerin kılıcıdır. Onlar düşmanlarına karşı bu kılıç ile savaşır, kendilerine gelen âfet ve musibetleri bununla defederler. Zünnûn-i Mısırî şöyle der: “Hakîkî manasıyla Allah Teâlâ’yı zikreden bir zâkir O’nun zikri yanında her şeyi unuttur. Allah Teâlâ onu, aleyhine olan her şeyden muhafaza eder. Kul için Allah her şeye kefil olur.”³⁸⁰

Yâfiî zikri, sözlük anlamıyla ilişkilendirerek “gafletin zıttı” diye tanımlar. Yâfiî’ye göre kalbin ıslahı zikirledir. Onun matlûbu ve mahbûbu Allah’tır. Zikir de O’nun sıfatlarındandır. Kalbin gıdası ve kuvveti de zikirdir. Kalp, zikirle temizlenir ve tasfiye olur. Bahse konu zikir, kalp zikridir. Zikrin başlangıcı ilim, sonu ise hikmettir.³⁸¹

³⁷⁵ Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, **Mücmelu’l-luğat**, Thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan, Müessesetü’r-Risâle, C. I, 1986, s. 360; Cürcânî, **a.g.e.**, 1985, s.112; Tehânevî, **a.g.e.**, trs. C. I, s. 825.

³⁷⁶ Isfehânî, **a.g.e.**, trs., s. 179.

³⁷⁷ İbn Manzûr, Ebû’l Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el- Ensârî, **Lisanu’l-Arab**, Daru Sadr, Beyrut, 1999, C. IV, s. 308; Muhammed Fuâd Abdulbâkî, **el- Mu’cemu’l-mufehres li elfâzi’l-Kur’ân**, Çağrı yay. İstanbul, 1990, s. 273-274; Cürcânî, **a.g.e.**, 1997, s. 109.

³⁷⁸ Tehânevî, **a.g.e.**, trs. C. I, s. 826.

³⁷⁹ Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, s.277.

³⁸⁰ Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2009, s. 255.

³⁸¹ Yâfiî, **Neşru’l-mehâsîn**, 2000, s. 244.

Yâfiî'ye göre, bütün ibadetlerin maksadı ve neticesi zikirdir. Zikirden maksat, Mezkûr'un ma'rifeti, muhabbeti, O'nda fenâ bulmak ve O'nunla bâkî olmaktır. Bunların sonunda ise 'hakiki tevhid'e³⁸² ulaşılır.³⁸³ Bu duruma göre zikir kişinin ilim ve hikmet sahibi olmasına ve kişide ma'rifet ile muhabbet hâllerinin zuhur etmesine vesiledir. Sâlikin fenâ ve bekâ makamlarına ulaşmasını ve hakiki tevhidi yaşamasını sağlayan temel esastır. Yâfiî zikir hakkında şu ifadelerle de yer verir:

“Mürîd nasûh bir tevbeden sonra sıdk, ihlas ve vera' ile Allah'ı zikretmelidir. Bütün vakitlerinde zikirle meşgul olmalıdır. Hareket ederken, dururken, otururken veya yürürken kalbi veya dili zikirle meşgul olmalıdır.³⁸⁴ Mürîdin huzûr-ı kalple lisan zikrine devam etmesi gerekir. Öyle ki zikrin tesirini bâtınında, bedeninde ve damarlarında hissetmelidir. Şâyet zâkir tam bir huzûr-ı kalp ve azametle lisan zikrine devam ederse bu, onu kalp zikrine götürür. Bir müddet sonra mürşidi ona lisan zikrini bırakmasını söyleyip kalp zikrini telkîn eder. Bu zikre devam eden zâkirin kalbi artık zikirle mutmaindir. Onda Hakk'la ünsiyet hâli meydana gelir. Halktan uzaklaşıp dünyevi lezzetlerden haz alamaz hale gelir. Kalp zikri onu ihata eder.”³⁸⁵

Bu ifadelerle göre mürîd muntazaman lisan zikrine devam ederse kişinin iradesi olmazsa bile zikir dilinden akacaktır. Zamanla artık lafız ve harflerin sesi ve biçimi ortadan kalkıp zikir kalbe sirâyet edecektir. Kalp te ruhu ve diğer manevî cevherleri zikre

³⁸² Tek Zât'tan başkasını görmemektir. Müşâhede böyle olan kişi gerçek birliği idrak etmiştir. O, Hakk'ı ve âlemleri müşâhede eder ve O'nunla birlikte başkasını görmez. Tevhid konusu için Bkz. Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, ss. 378-379.

³⁸³ 'Afifuddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemenî el-Yâfiî, **er-Risaletu'l-Mekkiyye fî tarîki sâdâtî's-sûfiyye**, Câmi'atu Tokyo, no: 8, s. 38.

³⁸⁴ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 28a.

³⁸⁵ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 24a.

alıştıracaktır. Artık kişinin hem ruhânî cevherleri hem de bedeni, zikri kabul edip onlarda itminan hali peyda olacaktır.

Yâfiî, zikrin neticesinde meydana gelen, ‘nâr’ (ateş) ve ‘nur’ hasletlerinden bahseder. Zâkir söylenen şekilde zikre devam ederse zikrin nârı ile varlıktan hâsıl olan kesâfet, bulanıklık ve zulmet ortadan kalkar. Vücuttaki kesâfet, zikrin ateşiyle yanınca insanın cibilli özelliklerinden katılık ve haşinlik zail olur. Bunun sonucunda da kişi beşeri vasıflarından ve ilâhî huzûra engel ağırlıklarından kurtulur. Zikrin nuruyla kalp sükûnet bulup itmi’nana kavuşur. Bu hâle bürünen kalp Melekût âleminde Rubûbiyet semasına yükselir.³⁸⁶

Netice itibariyle, ibadetten maksat Allah’ın hatırlanmasıdır. Zikrin gayesi ise ma’rifetulahâ ermek, O’nun sevgisini kuşanmak ve O’nda fenâ bulmaktır. Hakiki tevhide zikirle ulaşılır. Zikrin sonucunda meydana gelen ‘zikrin ateşi ve nuruyla’ kişinin yaratılıştan gelen olumsuz davranışları yok olup kalbi sükûnet bulur. Zikri ikiye ayıran Yâfiî, lisan zikrinin asıl zikir kabul edilen kalp zikrine vesile olduğunu belirtir. Zikrin kişinin bâtınına tesir etmesi için bir mürşidden alınması, zikrin şartlarına uyulması ve kendisine gösterilen şekilde zikretmesi gerektiğine de dikkat çeker.

1.4.5.1. Zikrin Keyfiyeti

Yâfiî, “Sonra bunun arkasından kalpleriniz katılaştı, artık onlar taş gibi, hatta ondan da katı! Çünkü öyle taş var ki içinden ırmaklar fışkırır. Öylesi var ki çatlar da bağrından su kaynar. Ve öylesi var ki Allah’a olan tazimi sebebiyle yukarıdan düşüp parçalanır. Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.”³⁸⁷ âyetinde kalbin “kasvet”

³⁸⁶ Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 8, s. 54.

³⁸⁷ Bakara, 2/74. Yâfiî’nin aynı konu için zikrettiği başka bir âyet ise “Allah’ın, göğsünü İslâm’a açtığı, böylece Rabbinden bir nur üzere bulunan kimse, kalbi imana kapalı kimse gibi midir? Allah’ın zikrine karşı kalpleri katı olanların vay hâline! İşte onlar açık bir sapıklık içindedirler.” Zümer, 39/22.

sıfatıyla vasıflandırıldığını söyler. Kasvet yani “sertlik”, taşların sıfatıdır. Sert taş ancak kuvvetli bir vuruş ile kırılabilir. Bu sebeple kişide kalp katılığıının giderilmesi ve kalbin yumuşaması için kuvvetli ve devamlı bir şekilde zikretmesi gerekir. Ona göre, kişi zikir esnasında özellikle ‘Allah’ lafzını söylerken kalbe vurgu yapmalıdır. Böylece yaptığı zikrin tesiri artar ve katılaştan kalbin sertliği gider. Kalp zamanla Allah’ın esmasının nuruyla nurlanır. Bu nur artık kalpten ayrılmayan zâtî bir sıfat haline gelir. Yaptığı zikrin faydasını görmesi için mürîd aklından, fikrinden ve kalbinden Allah dışında her şeyi nefyedip sadece O’nu düşünmeli ve zikretmelidir. Ayrıca ‘Mezkûr’un müşâhededine engel olan perdeler kalkıncaya ve zâkir ‘Mezkûr’da fenâ hâlini yaşayana kadar mürîd zikre devam etmelidir.³⁸⁸

Yâfiî’ye göre, zikrin neticesi, Mezkûr’da yok olmaktır. Bu da mürîdin zikir esnasında ne zikre ne de kalbine iltifat etmesi halinde gerçekleşir. Şâyet zikre veya kalbine yahut başka bir şeye iltifat ederse bu onunla Mezkûr arasında bir hicap olur.³⁸⁹ Yâfiî, zâkirin zikir esnasında nefsinin, duyularının, duygularının veya hariçten gelen şeyleri hissetmemesi gerektiğini ifade edip sadece Rabbine yönelip O’nu düşünmesi ve O’nda fânî olması gerektiğine dikkat çeker.

1.4.5.2. Zikrin Çeşitleri

Yâfiî, zikri cehrî ve kalbî olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre tek başına lisan zikrinin faydası azdır. Lakin lisan zikrine devam etmek kalbî zikir sebebidir. Şâyet cehrî zikirle beraber kalp zikrine devam edilirse kâmil bir hal alır.³⁹⁰ Ona göre zikir, Kur’ân-ı Kerîm’in tilaveti, Sünnet-i Seniyye’de varid olan zikirlerin yanı sıra “الله” lafzı ve Kelime-

³⁸⁸ Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 27a.

³⁸⁹ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 30a.

³⁹⁰ Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, s. 244.

i Tevhid yani “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” ile yapılır. En faziletli zikir ise Kelime-i Tevhid ile yapılan zikirdir. Yâfiî, bu konuda pek çok âyet ve hadisi şerif nakleder.³⁹¹

Bu taksimle beraber Yâfiî, zikri “taklîdi ve tahkîki” diye de ikiye ayırır. “Taklîdi” zikrin, kişinin ailesinden, çevresinden veya bir hocasından görüp günlük belli bir sayıda, herhangi bir mürşidin telkîni olmaksızın yapılan zikir olduğunu belirtir. Bunun ‘vilâyet makamı’na ulaştırmada veya Allah’a kurbîyyette, zâkire çok az bir fayda sağladığını ifade eder. Zira bu çeşit zikir bâtına tesir etmez. “Tahkîki” olanı ise tasarruf sahibi, silsilesi Hz. Peygamber’e (s.a.s.) dayanan bir mürşidi kâmilin izni ile yapılan ve zâkirin bâtına tesir eden zikirdir. Ona göre bu zikir çeşidi, ma’rifete ermeye ve Allah’a vüsûle vesiledir.³⁹²

Sâlik lisan zikrine devam ederse, lisan zikrinden nefis zikrine, nefis zikrinden kalp zikrine, kalp zikrinden sır zikrine, sır zikrinden ruh zikrine, ruh zikrinden hafî zikrine yükselir. Lisan zikri; Allah’ın zikrini unutan kalbe hatırlatmadır. Nefs zikri; Allah’ı unutan nefse ses ve harflerle Allah’ı hatırlatmadır. Kalp zikri; Allah’ı unutmadan her daim kalben Allah’ı zikretmektir. Sır zikri; İlâhî esrarın keşfi için murâkabe hâlinde olmaktır. Ruh zikri; ilâhî sıfatlardan tecelli eden nurları müşâhede etmektir. Hafî zikri; muktedir olan Allah’ın katında, doğruluk meclisinde O’nun zatından tecelli eden nurların ‘ayan olmasıdır.³⁹³

1.4.5.3. Zikrin Şartları

Mürîd zikre başlamadan önce bedenini ve elbisesini temizleyip abdest alır. Temiz bir yerde bağdaş kurup kıbleye dönük oturur. Ellerine dizlerine koyup ellerini birleştirir. Gözleri kapalı, huzûr-u kalple, Allah’la murakabe ederek, telkîn edildiği üzere, kalbinden

³⁹¹ Bkz. Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 24-25.

³⁹² Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vv. 29b-30a.

³⁹³ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 32a.

bütün havâtırını nefyedip kuvvetli bir şekilde kalbin en derunundan Kelime-i Tevhid'i tekrarlamalıdır.³⁹⁴

Yâfiî, zâkirin zikre başlamadan önce bilmesi gereken hususları şöyle özetler:

1-Mürîd, öncelikle farzların, revâtıb sünnetlerin, yapacağı zikirden daha mühim olduğunu idrak etmelidir. Onları eksiksiz bir şekilde yerine getirdikten sonra zikre yönelmeli, ayrıca bütün günahlardan sakınmalıdır.

2-Zâkir, “لااله” kelimesiyle ‘nefy’ ettiği şeylerin nefis, şeytan, hevâ gibi rubûbiyet iddia eden bazı garizeler, “لاالله” kısmıyla da ‘isbât’ ettiği varlığın Tek ve Mutlak İlâh (Allah) olduğunu bilmelidir.

3-Zâkir zikrederken, kalbi Allah'ın azametiyle dolu olmalıdır. Zira O, onun mahbubu ve matlubudur.

4-Zâkir, tam bir sıdk ve muhabbetle Rabb'inin vuslatını istemelidir. Eğer bunda sadık değilse yaptığı zikir ona fayda sağlamaz.

5-Zâkir, edeb ve hürmetle zikre devam etmelidir. Edep ve hürmette kusur edene melekût kapısı açılmaz, kurbiyete ve müşâhedeye nail olmaz, belki esfeli sâfilîn'e düşer.

6-Zâkir bütün himmetiyle Cenâb-ı Allah'la murakabe hâlini yaşamalıdır.³⁹⁵

Yâfiî, zikrin belli şartlar ve edepler çerçevesinde yerine getirilmesi gerektiğini vurgular. Bunların başında zâkir şeriatın belirlediği farzları yerine getirmesi, sünnet olan namazların ihmal edilmemesi, zikrettiği Varlığın azametini düşünüp ona göre zikretmesi gibi hususlara dikkat çeker.

³⁹⁴ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vv. 26b-27a.

³⁹⁵ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vv. 31b-32a.

1.4.5.4.Zikrin Telkîni

Yâfiî, zikrin tam bir fayda vermesi için silsilesi Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayanan bir mürşidden alınması gerektiği söyler. Zira sahabeler zikri Hz. Peygamber'den (s.a.s.) almışlardır. Sahabeler de Tâbi'ûn'a telkînde bulunmuş, Tâbi'ûn da silsile yoluyla diğer mürşidlere telkîn etmişlerdir. Zikrin telkîni sâliklerin bâtınına tesir etmesi açısından mühimdir. Mürîd bir mürşidin yanında bir müddet terbiye gördükten sonra hakikati öğrenmeye başlar. Hak yolda ilerlemeye devam edince nefis terbiyesinin inceliklerine vâkıf olur. Mürşid de ona zikir telkîninde bulunur. Mürîdi halvetlerle zikre alıştırır ve zikre devam etmesini sağlar.³⁹⁶ Yâfiî, zikrin telkîni ve yapılışı hakkında şu ifadelere yer verir:

“Zikrin telkîni için mürşid mürîde üç gün oruç tutmasını söyler. Bu üç gün boyunca mürîd tam bir riyâzet halini yaşamalıdır. Üçüncü günün sonunda şeyhinin izniyle ‘gafletten kurtulma ve Allah’la (c.c.) murakabe etme’ niyetiyle gusleder. Gusülden sonra şeyhinin yanına gelip diz üstüne çöker. Kalbini şeyhinin kalbine bağlayıp murakabe haline girer. Şeyhi muktezayı hale göre ona tavsiyelerde bulunur. Daha sonra şeyh sesli bir şekilde Kelime-i Tevhid’i telkîn eder. Mürîd de onu kalbiyle alarak anlamını idrak etmeye çalışır. Şeyh “لااله” dediği vakit mürîd bütün havâtırı gönlünden çıkarır “الاالله” ile İlâhî huzûru ikame eder. Mürîd Kelime-i Tevhid’in, ‘O’ndan başka Matlûb, Maksûd, Mahbûb ve Ma’bûd’un olmadığı anlamına geldiğini idrak etmelidir. Şeyh bitirdikten sonra mürîd de aynı şekilde ‘nefy’ ve isbat’ esnasında sesini yükselterek ve uzatarak söyler. Şeyh bir sefer daha tekrar eder. Mürîd de aynı şekilde yineler. Sonra şeyh

³⁹⁶ Yâfiî, *Risâletu'l-Mekkiyye*, no: 668, vr. 27b.

“Allah’ım ondan al, ondan kabul et, peygamberlerine ve evliyâya hayır kapılarını açtığın gibi ona da aç” şeklinde dua eder.”³⁹⁷

1.4.6. Havâtır’ın Kalpten Çıkarılması

‘Hâtır’ çoğulu ‘havâtır’ sözlükte “kalbe doğan ve aniden kaybolan herhangi bir düşünce”, tasavvuf terminolojisinde ise “sâlikin kalbine Hak’tan, melekten, nefisten veya şeytandan gelen hitaplar, sesler” anlamında kullanılmıştır. Hâtırın iç âlemde duyulan bir hitap/ses olduğu hususunda sûfiler ittifak halindedir. Sûfilerin geneline göre hâtır; Hakk, melekî, nefsânî, şeytânî olmak üzere dört kısımdır.³⁹⁸ Kimileri ‘kalp, ruh, akıl, yakîn, şeyh’ havâtırını eklerler. Kimileri de bu hâtırın ‘vasıtalı’ veya ‘vasıtasız’ olabileceğini ifade eder.³⁹⁹ Melekî hâtır ilham, nefsânî hâtır hâcis (çoğulu hevâcis), şeytânî hâtır ise vesvese diye isimlendirenler olmuştur.⁴⁰⁰ İbnü’l-‘Arabî, havâtır vâridin⁴⁰¹ bir türü ve ‘hakkın elçileri’ olarak nitelendirir. Ona göre, Allah insan nefsi için murâkabe ve gözetme niteliği yaratmıştır. Bu nefste ayrıca ‘kabul’ özelliğini de var kılmıştır. Bu sebeple nefse yönelen her şey kabul edilir. Kalbe doğan düşünceyi melek, şeytan veya nefis tarafından karşılanır ve her biri tarafından alınmaya çalışılır. Şâyet bu düşünceyi kimse karşılamaz ve almazsa bu bilgi hâtır olup amel hâtırı değildir. Böyle bir hâtır ise Rabbânî hâtırdır.⁴⁰²

Yâfiî, ‘hâtır’ı, “sâlikin herhangi bir iradesi ve müdahalesi olmaksızın kalbe doğan düşünceler” şeklinde anlamlandırır. Benzer manada kullanılan ‘vârid’in ise hâtırdan daha

³⁹⁷ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 30b.

³⁹⁸ Cürcânî, **a.g.e.**, 1985, s. 101; Tehânevî, **a.g.e.**, trs., C.I, s. 752; Zübî, **a.g.e.**, 2004; s. 153

³⁹⁹ Tehânevî, **a.g.e.**, trs., C.I, s. 754.

⁴⁰⁰ Cürcânî, **a.g.e.**, 1985, s. 101.

⁴⁰¹ İlâhî isimlerden kalbe gelen her şey. Bu vârid bazen sahv, bazen sekr, bazen kabz bazen de bast hâllerini getirir. Burada önemli olan vâridin Hakk tarafından gelmesidir vâridin kendisi değil. Bkz. İbnü’l-Arabî, **a.g.e.**, 2015, s. 354.

⁴⁰² İbnü’l-Arabî, **a.g.e.**, 2015, ss. 346-353.

genel olduğunu, hüznü, sürur, kabz ve bast hallerini de kapsadığını ifade eder.⁴⁰³ Bu noktada Yâfiî, hâtırı ve vâridi bir tutan İbnü'l-Arabî vd sûfîlerden ayrılmaktadır. Yâfiî, sûfîlerin genelinin yaptığı tasnife göre Hakkânî, melekî, nefsanî ve şeytanî olmak üzere havâtırı dörde ayırır. Ve bunları şöyle tarif eder:

“Hakkânî hâtır; Allah’ın gayb âleminde kurbîyyet ve huzûr ehli kimselerin kalplerine ‘**vasıtasız**’ bir biçimde ilka ettiği ilimdir. **Melekî hâtır;** ibadete teşvik edici, hayra rağbet ettirici, günah ve mekruhlardan uzak tutan düşüncelerdir. **Nefsanî hâtır;** dünyevî hazlara ve bâtil isteklere yönelik olan düşüncelerdir. **Şeytanî hâtır;** mekruh ve günah işlere götüren düşüncelerdir. Hakk’tan gelen havâtır ile diğer havâtır karışmaz. Çünkü Hakk’tan bir düşünce varid olduğunda diğer bütün düşünceler ona teslim olur ve yok olurlar. Ancak diğer havâtırın birbiriyle karıştırılma durumu vardır. Nefsanî ve şeytanî hâtır arasındaki fark, şeytandan gelen düşünceler Allah’ın zikri ile giderken nefsten doğan düşünceler ise sâlik Cenâb-ı Allah’la vuslat hâlini elde edinceye kadar baki kalır.”⁴⁰⁴

Yâfiî, çoğu zaman havâtırın, mürîdin azmini ve şevkini kırdığını ifade eder. Ona göre mürîd başlangıçta bütün havâtırı yok saymalıdır. Nihâyetinde ise havâtır arasında temyize gitmelidir. Zira seyr ü sülûke yeni başlayan bir mürîdin bu düşünceleri ayırtması çok zordur. Hakk’tan ve meleklerden gelen havâtırı kalp zaten kabul eder. Mürîd, diğer havâtırı toptan terketmelidir. Vaktini bunları ayırtmakla geçirmemelidir. Bu, yeni başlayan bir mürîde için faydadan ziyade zarar verir. İnsanın gördüğü, duyduğu, dokunduğu ve hissettiği her şey kalpte, akılda ve hayal dünyasında bir etki bıraktığı için bu tesirin mürîdi yolundan alıkoyması muhtemeldir. Bunun yanı sıra zikirle nefsinin

⁴⁰³ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 8, s. 57.

⁴⁰⁴ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 8, ss. 57-58.

tezkiye ve kalbini tasfiye etmeye çalışan bir mürîd zamanla gaybî âleme dair bazı müşâhedelere tesadüf edebilir. Nefs ve şeytan da, bu gaybî âlemden gelen düşüncelere müdahale edip onları kendi vesveseleriyle karıştırabilir. Bütün bu sebeplerden mürîd, maksadına ulaşmıncaya kadar ne hissî ne de gaybî hâtıratı önem vermelidir. Çünkü havâtır, kalbi bulanıklaştırır, bâtının cemîyyetini yok eder, kişiyi zikrin ve maksûdun dışına iter, Allah’la olan münacatın lezzetini götürür. Mürîd, bu havâtırı nefyetmek ve kalpten atmak için vaktini zikirle ve onu matlubuna ulaştıracak amellerle geçirmelidir. Mürîd nihâyete vasıl olunca nefsten ve şeytandan gelen düşünceler Rabbânî ilhama tebdil olur. ‘Hadîsu’n-nefs’ kabilinden olan havâtır artık kalp ve ruh ile mükâlemeye, Allah’la münacata dönüşür.⁴⁰⁵

Netice itibariyle, sâlikin kalbine ve zihnine iradesi dışında doğan havâtır, seyr ü sülûkte mürîd için fayda sağlayabileceği gibi engel de teşkil edebilir. Tarikata yeni başlayan bir mürîd, onu maksudundan alıkoyabilecek bu havâtıra önem vermemelidir. Allah tarafından gelen hâtırlar, son derece güçlü ve tereddüde mahal vermeyecek tarzda açık ve kesin olduğundan, bu esnada diğer hâtırların varlığı belirgin değildir. Bu hâtır çeşidinde yanılma veya yanlış algılama söz konusu değildir. Bu açıdan, Hakkânî havâtır dışındaki diğer düşünceler ‘hadîsu’n-nefs’ kabilinden sayılmıştır. Çünkü bu hâtırlar, kalbin bulanıklaşmasına ve kişinin maksudundan uzaklaşmasına sebebiyet verir. Ancak mürîd matlûbuna ulaşınca artık onun bütün havâtırını Rabbânî ilhama dönüşür.

1.4.7. Rabîta

Tarikat esaslarından kabul edilen, “r-b-t, ربط” kökünden türeyen “râbîta, الرابطة” kelimesi, sözlükte “birleştirmek, bitiştirmek, aralarında ilgi kurmak, bir şeyin başka bir

⁴⁰⁵ Yâfî, **a.g.e.**, no: 8, ss. 62-63.

şeye bağlanması, bağlantı kurmak, alaka, münasebet”⁴⁰⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvufî bir ıstılâh olarak rabîta, “kalbi, şuhûd makamına ulaşmış bir şeyhe bağlamak”⁴⁰⁷ müridin, ruhâniyetin feyz alacağına inanarak kâmil şeyhinin sûretini, şeklini zihninde tasavvur etmesi⁴⁰⁸; müridin zihnî planda, tefekkür ve muhayyile gücünü kullanarak müşidiyle ‘beraberlik’ halinde olması”⁴⁰⁹ anlamlarını ifade eder. Râbîta kelimesi, “mürîdi Hakk’a bağlayan müşid-i kâmil” için de kullanılmıştır.⁴¹⁰ Rabîtanın kalbî, telebbüsî, sevgi/muhabbet gibi kısımları vardır.⁴¹¹ Ayrıca “râbîta-i mevt, râbîta-i müşid ve râbîta-i huzûr”⁴¹² şeklinde bir taksimata da gidilmiştir.

Sâlik, rabîta vasıtasıyla önce şeyhiyle sonra Allah’la manevî ve bâtinî bir ilişki kurar.⁴¹³ Müşid-i kâmil oluk gibidir. Ondan müridine feyz akar. Mürid, şeyhinin hayali tasavvur ederek zamanla müşid-i kâmilin vasıflarıyla vasıflanır. Mürid, “fenâ fi’ş-şeyh” olduktan sonra bu durum mürîdi, “fenâ fi’r-resûl”, nihâyetinde de “fenâfillâh”a ulaştırmayı hedef alır. Bu yüzden “kabiliyeti, vasıtasız olarak Allah’tan feyz almaya muktedir olan mürîdlere râbîta tavsiye edilmemiş, aksine terk etmeleri”⁴¹⁴ istenmiştir. Rabîta, kişinin “kendi benliğini terkedip fenâ ve gaybet hâllerini yaşamasına, müşâhede

⁴⁰⁶ Isfehânî, a.g.e., trs., s. 185-186; İbn Fâris, a.g.e., 1986, C. I, s. 414; Tehânevî, a.g.e., trs., C. I, s. 838; Bkz. Mucemme’u Lüğâtî’l-Arabiyye, **Mu’cemu’l-vasît**, Mektebetu Şurûku’d-Devliyye, IV. Baskı, 2004, s. 323.

⁴⁰⁷ İbrahim Fasîh Haydarî, **Mecdu’t-tâlid (Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî’nin Hayatı, Halifeleri ve Menkıbeleri)**, Çev. Eser Sazak, Semerkand Yay., İstanbul, 2011, s. 54.

⁴⁰⁸ Uludağ, a.g.e., 2012, s. 289.

⁴⁰⁹ Cebecioğlu, a.g.e., 2009, s. 507.

⁴¹⁰ Tehânevî, a.g.e., trs., C. I, s. 838.

⁴¹¹ Bkz. Haydarî, a.g.e., 2011, ss. 54-60; Uludağ, a.g.e., 2012, s. 289.

⁴¹² İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta”, **Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, yıl: 2007, S. 19, s. 33.

⁴¹³ Uludağ, a.g.e., 2012, s. 289.

⁴¹⁴ Bkz. Haydarî, a.g.e., 2011, ss. 55; Gündüz, a.g.m., 2007, s. 27.

makamına yükselmesine⁴¹⁵ ve ‘fark’ hâlinin ‘cem’ hâline dönüşmesini sağlayan”⁴¹⁶ en önemli etkidir.

Rabıtanın hak olduğuna Kur’ân’dan deliller⁴¹⁷ vardır. Dört mezhepten müçtehid imamlar da rabıtanın hak olduğuna hükmetmişlerdir. Mevlânâ Hâlid Bağdâdî’nin (v. 1242/1827) deyişiyle “rabıtayı inkâr edenler onun anlamından ve ümmetin büyüklerinin sözlerinden habersiz”dirler.⁴¹⁸

Başkasının vasıflarına bürünme, onda fânî ve onunla aynı olma durumunu ifade eden, ‘aynîleşme’ tabiriyle açıklayabileceğimiz, rabıta kavramı diğer din ve ideolojilerde bulunan bir kavramdır.⁴¹⁹ Bu konuda Gündüz şu sözlerle yer vermektedir:

“Dinler, Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanma veya O’nu taklid (İmitatio dio) prensibini hedef almıştır. Bu gayeyi gerçekleştirmek isteyen insanoğlunun sürüp giden hayatında canlı ve müşahhas bir modele olan ihtiyacı, “insanın insanı taklîdi” (İmitatio hominis) realitesini ortaya çıkarmıştır. Bu yüzden tecrübî psikoloji, “beşer symbiosis”nin (ortak yaşam) üzerinde durmakta ve şahsiyetimizin başkalarının şahsiyeti ile karışarak şekillendiğine (ihtilat veya muhâlata) dikkat çekmektedir. Kùltürler arası ortak bir özellik gibi gözükən rabıta konusunda, Müslümanların da bir yolu ve usûlü bulunduğú ve bunu da râbıta şeklinde sistemleştirdikleri söylenebilir.”⁴²⁰

⁴¹⁵ ‘Abdulgânî en-Nâblusî, **Miftâhu’l-ma’iyye (Şerh-u risâleti tarikati’s-sâdâtî’n-Nakşbendiyye)**, Şerh: Tâcuddîn en-Nakşbendî, Thk. ‘Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Books-Publisher, Beyrut, 2012, s. 128.

⁴¹⁶ Nâblusî, **a.g.e.**, 2012, s. 128.

⁴¹⁷ Rabıtayla ilişkilendirilen âyetler için Bkz. Âl-i İmrân 3/ 200; el-Enfâl 8/60.

⁴¹⁸ Haydarî, **a.g.e.**, 2011, s. 55; Bu konuda detaylı bilgi için Bkz. Vahit Göktaş, Mevlana Halid-i Bağdadi'nin "Risâletün fi Tahkiki'r-Rabıta" Adlı Eseri ve Rabıta İle İlgili Görüşleri”, **Uluslararası Mevlânâ Hâlid Bağdâdî Sempozyumu**, Ankara, 2012, ss. 91-100.

⁴¹⁹ Bkz. İrfan Gündüz, **a.g.m.**, 2007, s. 23.

⁴²⁰ Gündüz, **a.g.m.**, 2007, s. 23-53.

Yâfiî, mürîdin kalben, mürşidinin kalbine doğan vakıâ ve ilhama mazhar olması için her daim mürşidiyle rabîta halinde olması gerektiğini ifade eder. O, mürîdin rabîta esnasında ‘sağlam bir irade’ ile hareket etmesi gerektiğini belirtir. Ona göre, sâlikin tasarrufu, şeyhinin tasarrufunda fânî oluncaya kadar bu halini devam ettirmelidir. Mürîd, mürşidinin ruhâniyetini herhangi bir yer veya zamanla sınırlı olmadığına gönülden inanmalıdır. Nerede olursa olsun mürîd, mürşidinin ruhâniyetinden ayrılmamalıdır. Mürîd kalben mürşidi ile rabîta halinde olursa ondan istifade eder. Mürîd herhangi bir meselede mürşide ihtiyaç duyarsa mürşid ruhen orda hazır olur. İhtiyacını kalben dile getirir. Mürşid de ihtiyacını ona ilham eder. Bu durum, mürşide kalbiyle rabîtalı olan mürîd için kolaylaştırır. Zamanla da mürîdin kalp dili açılır. Hakk’a giden yolda kalbi açık hale gelir. Bu hâl mürîde, ‘muhaddesûn’⁴²¹ özelliğini kazandırır.⁴²²

Yâfiî’nin, rabîta konusunda ‘kalbî ve sûrî rabîta’yı tercih ettiği söylenebilir. Rabîtanın, mürşitte fenâ hali yaşanılana kadar devam ettirilmesi hususu dikkat çekicidir. O, mürşidin ruhâniyetini herhangi bir yer ve zamanla sınırlı tutulmaması gerektiğine de değinir. Rabîta, kişinin ‘kalp gözü’nün açılmasına ve muhaddesûndan sayılmasına vesiledir.

1.4.8. Allah’u Teâlâ’ya İtirazın Kalpten Çıkarılması

Yâfiî, “Cenâb-ı Allah’a kalben ve fiilen itirazı terketmeyi ve kadere rızâ göstermeyi” mürîdin tarikatta uyması gereken esaslardan kabul eder. Rızâ gösterilmesi gereken kaderin ‘kader-i mübrem’ olduğunu ifade eder. Allah’ın kulu için istediği fakirlik, zenginlik, hüzn, korku, kabz, bast, üns, heybet, ma’rifet, muhabbet, sahv, sekr

⁴²¹ Melekût âleminde ve mele-i ‘alâ’dan kendisine ilham olunan, meleklerin konuşturduğu kişi. Bkz. Tehânevî, **a.g.e.**, trs., C. II, s. 1486.

⁴²² Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 8, s. 64.

gibi hâlleri onun kabul edip kalben herhangi bir itirazda bulunmaması gerektiğini de belirtir.⁴²³

Yâfiî, sâlikin kendisi için en mühim olanı tercih edip diğer arzu ve istekleri için yalvarmayı terketmesi gerektiğini şu şekilde ifade eder:

“Bu itirazın kalpten çıkarılması, gerek fayda olsun gerek zarar olsun Allah’tan gelen her şeyi kabul etmeyi, Cenneti istemeyi veya Cehennemden korunmak için yalvarmayı terk etmeyi iktiza eder. Kul, bunlardan ziyade kendisi için en mühim olana yönelmelidir. Kul için ehemm olan Allah Teâlâ’dır. Bundan dolayı kalbinden sadece O’nu murad etmesi ve O’na muhabbet duyması gerekir. Bu sebepten sâlik, kevninden yüz çevirip Mükevvîn’e yönelmeli, bu’diyyet (O’ndan uzak kalmayı) ve tembelliği bırakıp kurbiyyet (O’na yakınlığı) ve ciddiyet yoluna girmelidir.”⁴²⁴

Kişinin gerek maddî gerekse manevî âleme bakan vechiyle kendi kaderine rızâ göstermesi tarikatın esaslarından sayılmıştır. Sülûk yolunda kul için ehemmiyet arz eden tek hakikat Allah’tır. Bu sebepten sâlik hiçbir durumda kadere itiraz etmeyip O’nu her şeye öncelemelidir.

Böylece tarikatta riayet edilmesi gereken şartları zikreden Yâfiî, mürîdin bu şartlara uyması durumunda ‘sadık’ bir irade ehli olacağını vurgular. Şimdi de Yâfiî’nin tasavvuf ve tarikat bağlamında açıkladığı ibadet, letâif, cezbe, semâ’ gibi konular incelenecektir.

⁴²³ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 36a.

⁴²⁴ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 12b.

1.5. İbadet, Ubûdet ve Ubûdiyyet

İnsanların yaratılış sebebi⁴²⁵ olan ‘ibadet’ kavramı, “ ‘a-b-d- عبد’ ” kelimesinin mastarıdır. Sözlükte “boyun eğmeyle beraber itaat etmek,⁴²⁶ teslim olmak, tazim etmek, sonsuz nimet vereni nihayetsiz bir şekilde yüceltmek”⁴²⁷ gibi manalarda kullanılmıştır. Istılâhî olarak ibadet, “ahirete bakan veçhesiyle şeriatın hükümlerini kapsayan ve fıkıh ilminin konusu olan ameller bütünü”⁴²⁸ şeklinde tarif edilmiştir.

Tasavvufta bu kavram, genel itibariyle ‘ibadet, ubûdiyyet ve ubûdet’ olmak üzere üç farklı şekilde telakki edilmiştir. Ubûdiyyet, “davayı terk, belayı tahammül ve Mevlâ’yı sevmek, takdiri görüp tedbiri terketmek, rubûbiyeti temaşa etmek”⁴²⁹ tir. Ubûdiyyetin aslı boyun eğmek ve tezellüldür.⁴³⁰ Ubûdet ise kullukta kemal noktası⁴³¹ ve nefsinin Rabbi vasıtasıyla gören kimsenin halidir.⁴³² Kuşeyrî, bu hususta Ebu Ali Dekkâk’ın (v. 405/1015) şöyle dediğini nakletmiştir: “Kul önce ibadetle başlar, peşinden ubûdiyyet gelir, onu ubûdet takip eder. İbadet müminlerin avamı içindir. Ubûdiyyet havâsın, ubûdet ise havâssu’l-havâs denen en seçkin velîler içindir. İbadet ilme’l-yakîn, ubûdiyyet ayme’l-yakîn, ubûdet ise hakka’l-yakîn sahipleri içindir.”⁴³³

Yâfiî ibadeti, sûfîlerin yaptığı genel taksime göre “ibadet, ubûdiyyet, ubûdet” şeklinde üç kısımda değerlendirir. Ona göre, sevaba ulaşmak veya azaptan korunmak için yapılan “ibadet”, emirleri yerine getirmek, nehiylerden sakınmaktır. Cennete girmek veya

⁴²⁵ Zâriyât, 51/56.

⁴²⁶ İbn Manzûr, **a.g.e.**, 1999, C. IX, s. 12.

⁴²⁷ Tehânevî, **a.g.e.**, trs, C. II, s. 1161; Mucemme’u Lüğâti’l-Arabiyye, **a.g.e.**, 2004, s. 579.

⁴²⁸ Tehânevî, **a.g.e.**, s. 1161.

⁴²⁹ Tehânevî, **a.g.e.**, s. 1161; Uludağ, **a.g.e.**, 2012, s. 363.

⁴³⁰ İbn Manzûr, **a.g.e.**, 1999, C. IX, s. 10.

⁴³¹ Uludağ, **a.g.e.**, 2012, s. 363.

⁴³² Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, s. 126.

⁴³³ Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2009, s. 232-233.

Cehennemden korunmak için ifa edilen bu ibadet çeşidi halk arasında meşhur ibadet çeşididir. “Ubûdiyyet”, Cenâb-ı Allah’a intisaptan dolayı yapılan ibadettir. Bu ibadet çeşidinde hükme rızâ ile Allah’ın söylediği her şeyi eksiksiz kabul edip uygulamak vardır. “Ubûdet” ise; Allah’a duyulan iclâl, heybet, hayâ ve muhabbetten dolayı yapılan ibadet çeşididir. Bu düşünceyle ibadet eden birisi her an ve her haliyle ibadettedir. Ubûdet, ubudiyetten, ubûdiyyet ise ibadetten daha yücedir. İbadetin mahalli kâlib (beden), ubudiyetin ruh, ubûdetin ise sır latîfesidir.⁴³⁴

Yâfi’ye göre, ibadet asıl olup diğer ikisi bundan mütevellittir. Asıl olmazsa ubûdiyyet ve ubûdet de gerçekleşmez. İbadet ve ubûdiyyet mücâhede iken ubûdet hidâyettir. Dört halifenin ibadetlerini değerlendiren Yâfi’, Hz. Ebûbekr’in (r.a.) iclâl ve ta’zimden, Hz. Ömer’in (r.a.) heybetten, Hz. Osman’ın (r.a.) hayâdan, Hz. Ali’nin (r.a.) muhabbetten ibadet ettiğini söyler. O, ubûdet makamında olanın ibadeti terketmesi, muhalefet edeceği Zât’ın azametinden dolayı ona azaptan daha şiddetli geldiğine de dikkat çeker.⁴³⁵

Yâfi’, kulun sürekli nefsinin murakabe altında tutması ve ibadete yönlendirmesi gerektiğini söyleyerek şu açıklamalarda bulunur:

“(İbadete yönelmek ve uygulamak) kulun elinde olan bir fiildir. Kul bunu yaparsa, Allah ta kulda ibadetin ‘tevfik’ini yaratır yani onu ibadete muvaffak kılar. Bu tevfik ve hidâyet, kulun ubûdiyeti isteyerek yapmasına ya da şeriatın hükmü olduğu için nefsinin zorla yaptırmasına bağlıdır. Nice insanlar kesbederek, mücadele ederek nebilerin, meleklerin ve arifibillah zatların yeri olan a’lâ’yı ‘illiyyîn’e çıkmışlardır. Niceleri de tembellik ettiklerinden bu onları esfeli sâfilîne indirmiştir. İbadete bağlanmak, gereklerini yerine getirmek

⁴³⁴ Yâfi’, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 40b.

⁴³⁵ Yâfi’, **a.g.e.**, no: 668, vv. 40b-41a.

rahatlık ve sevince vesile olduğu gibi nefsin nurlanması için de şart koşulmuştur.”⁴³⁶

Özetle kulun temel erdemlere ulaşması ve nefsin reziletlerinden soyutlanması ibadetle mümkündür. Kulluğun kısımlarından ‘ibadet ve ubûdiyyet’, kulun kesbine ve çalışmasına bağlıdır. Kulun kesbine karşılık Cenâb-ı Allah kişiyi kulluğunu ifa etmesi için muvaffak eder. Kulluğun kemal noktası olan ‘ubûdet’ ise Allah’ın bir nimeti ve mevhibesidir. İbadet insanın vücudunun farklı bölgelerinde bulunan rûhânî merkezler olan letâifle ilişkilidir. İbadetin her bir çeşidi bir letâife yöneliktir.

1.6. Letâif

İnsan hakikatini oluşturan ‘letâif’ tasavvuf ve diğer bazı ilimlerce önemle üzerinde durulan konulardandır. Arapça bir kelime olan “latîfe” kelimesi (çoğulu letâif) sözlükte “ince, narin, ince manalı işaret, nefste hoş bir tesir bırakan nükte, ibarenin aktaramadığı her çeşit ince anlam ve işaret”⁴³⁷ manalarında kullanılmıştır. Hükemâya göre “insanî latîfe”, kalp diye isimlendirilen ‘nefsi nâtika’dır.⁴³⁸ Tasavvuf etimolojisinde de latîfe kelimesi genel itibarıyla “insanın hakikatini anlatan rûhânî cevherler” ve “manası ince olduğundan dile gelmeyen ve anlama gücüne beliren/parıldayan, ancak işaret yoluyla ehline söylenilebilen, tadılarak ve yaşanarak öğrenilen bilgiler”⁴³⁹ anlamındadır.

Latîfe “insanın hakikatini anlatan rûhânî cevherler” manasıyla, beden binneği yönetim yeri ve maddî-manevî bilgileri elde etme araçlarıdır. İkinci anlamına göre, ilim veya bilgi kişinin anlayış gücüne parıldar fakat dille anlatılamaz. Bu işaretler ‘zevk ve

⁴³⁶ Yâfî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 47b.

⁴³⁷ Cürcânî, **a.g.e.**, 1985, s. 202; Tehânevî, **a.g.e.**, trs, C. II, s. 1407; Mucemme’u Lüğâti’l-‘Arabiyye, **a.g.e.**, 2004, s. 826.

⁴³⁸ Cürcânî, **a.g.e.**, 1985, s. 202.

⁴³⁹ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, **el-Luma’**, Dâru’l-Kutûbi’l- Hadîsiyye, Thk: ‘Abdulhalîm Mahmûd, 1960, s. 448; İbnü’l-‘Arabî, **a.g.e.**, 2015, ss. 111-116; Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, s. 91.

haller' ilmini kapsamaktadır. Latîfede aslolan bilinmezlik ve anlatılamazlıktır. Şâyet bilinen ve anlatılabilen bir şey olsa ona 'latîfe' denilmez.⁴⁴⁰

İnsanın hakikatini anlatmak üzere kullanılan latîfeler, sûfiler tarafından farklı şekilde anlatılmış ve sınıflandırılmıştır. İmam Rabbânî'ye göre emir âlemine⁴⁴¹ ait beş, halk âlemine ait beş letâif bulunmaktadır. Emir âlemine ait olanlara 'letâif-i hamse' denilir. Bunlar sırasıyla 'kalp, ruh, sır, hafî, ahfa'dır. Halk âlemine yönelik olanlarsa 'nefs-i nâtika ve dört unsur denilen, yani hava, su, toprak ve ateş'ten ibaret olan tabiat unsurudur. Nakşîlerin geneline göre bu beş letâifle beraber halk âlemine ait olan 'nefs-i nâtika'⁴⁴² latîfesi mevcuttur. Emir âlemine ait olan letâif diğer letâiften daha şerefli ve daha üstündür. Bu latîfeler iç içe sayılmaktadır.⁴⁴³

Yâfî, insanın hakikatini oluşturan latîfeleri, beden (kâlib), nefs, kalp, sır, ruh, ruhu'l-hafî (ahfâ) ve akıl olmak üzere yediye ayırır. Ona göre 'beden' latîfesi insanın kalıbını oluşturan yoğun cisimdir. 'Nefs'; bedende bulunan latif bir cisimdir. Nefsin letâfeti bedendeki havaya benzer. 'Kalp'; nefse mündemiç ancak nefsten daha latif ve nurlu bir latîfedir. 'Sır'; rûhânî bir nurdur. Nefsin yardımcısı kabul edilir. Zira sırrın yol göstericiliği ve himmeti olmazsa nefs amelden ve ibadet etmekten acizdir. 'Ruh'; rûhânî

⁴⁴⁰ İbnü'l-'Arabî, **a.g.e.**, 2015, ss. 111-112.

⁴⁴¹ “ ‘Kün –ol-’ emriyle ortaya çıkan âleme "emir âlemi", dereceli olarak yaratılan âleme de "halk âlemi" demişlerdir. İmkân dairesi bu âlemlerin ikisini de içine alır. Bu dairenin yarısı arşın altından toprağa kadar olan kısımdır. Diğer yarısı da arşın üstünde olan kısımdır. Bu âlem emir âlemidir. Halk âlemi ise arşın altındadır. Allah insan bedenini yarattığında bu emir âleminin latîfelerini kendisine bağlanacak ve ona âşık olacak şekilde insan bedenindeki anılan mahallere yerleştirmiştir. Hakk'ın yardımı kulun halini istila ederse, onu velîlerinden birinin hizmetine gönderir. O velî de içini temizlemesi ve pak hale getirmesi için ona riyazet ve mücâhedeyi emreder, çok zikir ve tefekkürün bereketiyle latîfelerini asıllarına yönlendirir.” Zafer Erginli vd., **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kalem Yay., İstanbul, 2006, s. 580.

⁴⁴² Düşünen nefs, nefs-i mutmainne diye de bilinir.

⁴⁴³ Ahmet b. 'Abdulehad el-Fârûkî es-Serhendî en-Nakşbendî, **el-Mektubâtu's-şerîfe**, (<http://İslâmilimleri.com/Ktphn/Kitablar/16/001/Arapca/Fihrist.htm>), 2019, 264. Mektub; Ahmet Ziyâeddin Gümüşhânevî, **Câmi'u'l-usûl et-turuku's-sûfiyyeti**, Thk, Edîb Nasrullah, Müessesetü İntişari'l-'Arabî, 1997, s. 255, s.333; Erginli, **a.g.e.**, 2006, s. 579-580; Uludağ, **a.g.e.**, 2012, s. 229.

bir nur olup sır gibi nefsin yardımcılarında sayılmıştır. Zira hayat bedendedir. Ruh da bedene hayat veren bir latîfedir. ‘Ruhu’l-hafî’; ahfâ diye de isimlendirilir. Ahfâ denilmesinin sebebi kalp, sır ve ruhtan daha derin ve daha latif olmasıdır. Ahfâ hakikat âlemine daha yakındır. Diğer tüm letâiften daha latif ve daha nurludur. Bu latîfe, nefis için bir koruyucu görevi üstlenmektedir. Zira nefis, kalp, sır, ruh ve akıl İlâhî huzûrda ‘hayret’e düşünce, ahfâ bunları uyandıracak bir kıvılcım gönderir. Bu da onları uyandırır. Bu latîfelerin hayrete düşme hâli, avam evliyâda vuku’ bulur. Enbiyâ ve evliyânın havâssı ise bu hayret hâline düşmeyip İlâhî huzûrda her daim uyanıktırlar.⁴⁴⁴ ‘Akıl’ ise rûhânî bir latîfedir. Makamı, sır’ın yanında kalb’in içindedir. Sır sadece Allah’a yönelmişken, akıl hem dünyaya hem ahirete yöneliktir.⁴⁴⁵

Yâfiî, yedi latîfenin yanı sıra bütün bu latîfeleri Allah’a yöneltme kuvveti olan ‘hakikat’ latîfesinden bahseder. Bunun bütün insanlarda olmadığını vurgulayıp sadece enbiyâ ve havâs evliyâda bulunduğunu ifade eder. Kudret âleminin mülazımı, hakikat âleminin müşahidi olan bu latîfe halk âlemine hiç yönelmez.⁴⁴⁶

Görüldüğü üzere Yâfiî diğer sûfilerden farklı olarak ‘beden (kâlib)’ ve ‘hakikat’ latîfelerinin mevcudiyetinden bahseder. ‘Ahfâ’ latîfesini ise ‘ruhu’l-hafî’ diye de adlandırır. Bütün latîfeleri yaratıldıkları nurlu hallerine döndürme kuvveti olan ‘hakikat’ latîfesi diğer latîfelerden ayrı bir şekilde ‘kudret âlemi’ne mutaallıktır. O, ‘hafî’ latîfesinden de bahsetmez. Ahfâ latîfesi, nefis ve diğer latîfeler için bir muhafız görevini görür. Sır cevheri, insanın manevî tarafıyla ilişkiyken akıl bunu dengeleyip hem maddî hem manevî tarafına müveccihdir. Ayrıca ruh ve sır latîfesi, nefis latîfesinin

⁴⁴⁴ Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 33a.

⁴⁴⁵ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 8, s. 50.

⁴⁴⁶ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 33b.

yardımcılarından sayılmıştır. Yâfiî, letâif konusunda spesifik bir düşünceye sahiptir denilebilir.

Yâfiî, letâifin eğitilmesinden ve birbiriyle olan ilişkisinden bahsederken şu ifadeler yer verir:

“Vâsılın vüsûlde ulaşacağı son nokta Mahbûb’una kavuşması ve Mahbûb’u ile mesrur olmasıdır. Bu makama, kişinin latîfelerinden, bedeni (kâlıbı) mücâhede, nefsi riyâzet, kalbi murâkabe, sırrı seyr, ruhu da Mahbûb’u talep ile terbiye eden sâlik ulaşır. Böylece sır latîfesi ahfâ latîfesine vasıl olur. Sır latîfesi, ahfâ latîfesine ulaşınca hakikat âlemine varır. Sır, hakikate ulaşınca kalp, nefs ve akıl da hakikate ulaşır. Böylece sır latîfesi nefsi aydınlatan bir kandil haline gelir. Kalp ve akıl da bu latîfe sayesinde hakikati görmeye başlar. Bu hâl, mürîdin yolculuğunun bidâyetinde böyledir. Mürîd hakikatte temekkün edip makamlarda yükselirse nefs latîfesi kalp, ruh, sır ve ahfâ latîfelerinin önüne geçer ve onların sultanı olur. Böylece nefs diğer latîfelerden daha latif ve daha kuvvetli bir hale gelir. Bu makama ulaşan nefsin nuru, beden latîfesinin bâtınında mündemiç bulunan diğer latîfelerle birlikte, Ceberût âlemindeki a’lâ’yı ‘illiyyîn’de olur. Bu makama mukarreb melekler dahi vasıl olamaz.”⁴⁴⁷

İnsanın mahiyetini şekillendiren, insanı insan kılan bu manevî cevherler işlevlerini icra edebilmeleri için ruhsal bir eğitimden geçmeleri gerekmektedir. Yâfiî, her bir latîfenin farklı bir eğitim yöntemi olduğuna dikkat çeker. Bununla birlikte, ‘akıl, nefs ve kalp’ latîfelerini ‘sır’ latîfesine bağlı kılar. Bu üç letâifin hakikate ulaşması ‘sır’ latîfesinin hakikate ulaşmasına bağlıdır. Latîfelerin fonksiyonlarını icra etmeleri durumunda nefs, diğer latîfelerin ‘sultan’ı haline gelir. Nefs latîfesi asıl hüviyetini

⁴⁴⁷ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 8, ss. 52-53.

kazanıp nurlandığında diğer latîfelerle birlikte asıl yeri olan Ceberût âlemine yükselir ki bu makam en yüce makamdır. Kanaatimizce diğer sûfîlerin ve hükemânın ifade ettiği ‘akl-ı evvel, nefs-i nâtika’ gibi kavramlar kanaatimizce Yâfiî’nin bahsettiği bu ‘nefs’ latîfesiyle aynıdır.

Yâfiî, latîfelerin her birinin farklı renkte olduğunu söyler. Ona göre ‘nefs’ latîfesinin rengi mavidir. Nefs, terbiye edilip saflaşırsa ondan hayr, aksi takdirde şer çıkar. ‘Kalp’ latîfesinin rengi saf ateş gibi kırmızıdır. ‘Sır’ latîfesinin rengi beyazdır. ‘Ruh’ latîfesinin rengi saf bir sarıdır. ‘Ruhu’l-hafî’ latîfesinin rengi gözün karasına benzer şeffaf bir aynanın rengi gibidir. ‘Hakikat’ latîfesinin rengi kalpleri mesrur eden, gözleri kamaştıran, kalbe hayat veren bir yeşildir. Yâfiî bu letâîfin her birinde ma’rifetullah’a mani olan bir takım ‘hicâb’ın varlığından söz eder. O, letâîfin gerçek renklerinin, bu perdelerin ref’inden ve sâlikin bu perdeleri geçmesinden sonra belirebileceğini⁴⁴⁸ ifade eder. Yâfiî, ayrıca her bir latîfede bir varlığın ‘müşâhede’sinden de bahseder. Ancak bu konu, çalışmamızın ‘müşâhede’ başlığı altında incelenecektir.

1.7.Nûrânî ve Zulmânî Hicâb (Perdeler)

‘Hicâb’, sözlük anlamı itibariyle “örtü, perde, iki şey arasındaki engel, kişiyi arzusundan alıkoyan her şey”⁴⁴⁹ gibi manaları ihtiva eder. Tasavvufî bir terim olarak “kişiyle muradı arasında engel olacak âlemdeki perdelerin kalbe yansıyor derinleşmesi, hakikatlerin kalpte tecelli etmesine engel olan suretler”⁴⁵⁰ manasındadır. Bu perdelerin bir kısmı nûrânî bir kısmı da zulmânîdir. Bunların ‘nûrânî’liği, (‘nur’a nispet edilmeleri) ‘ruhun nurlu’ olmasından, ‘zulmânî’liği (zulmete/karanlığa nispet edilmeleri) ise

⁴⁴⁸ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vv. 10b-11a.

⁴⁴⁹ İbn Manzûr, **a.g.e.**, 1999, C. III, s. 51; Cürcânî, **a.g.e.**, 1985, s. 86.

⁴⁵⁰ Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, s. 81.

bedenin/cismin zulmetinden kaynaklanmaktadır. Yani nûrânî perdeler ‘ruh’ latifesine, zulmânî perdeler ise ‘beden’ latifesine nisbet edilir.⁴⁵¹

Keşfu’l Mahcûb’un yazarı Ali b. Osmân el-Cüllâbî el-Hücvîrî (v. 465/1072) ‘hicâb’ı, “hicâbu’r-reynî (zâtî/tabîi perdeler) ve hicâbu’l-gaynî (sıfatî/arızî perdeler)” olmak üzere iki kısımda değerlendirir. Ona göre “reynî hicâb, insanın zatına ve tabiatına yerleşmiş perdelerdir ki bunlar hiçbir zaman kaybolmaz. Bu hicâb sahipleri hiçbir zaman Hakk’a vuslat yolunda ilerleyemez. Gaynî perdeler ise süratli bir şekilde aşılabilen perdelerdir. Gaynî, istiğfar ile ortadan kalkan, kalp üzerindeki perdedir. İki nevidir: Biri şeffaftır, diğeri kalındır. Kalın perde, büyük günah işleyen ve gaflet içinde bulunanlarda olur. Hafif perde, nebî yada velî herkeste bulunur.”⁴⁵²

Yâfiî sâlikin, nihai matlubu olan Allah arasındaki engellerden ve O’na ulaşmak için geçmesi gereken merhalelerden birisinin de “hicâb/perdeler” olduğunu söyler. Bu perdeleri ‘nûrânî ve zulmânî’ olmak üzere iki kısımda değerlendirir. Ona göre, Cenâb-ı Allah, Zât-ı ulûhiyyetinin sırrından dolayı bu perdelerle kendisini ‘setr’ etmiştir. Bu perdeler, duyular, duygular, arazlar, âlemler, tabiat, nefis, hevâ, şehvetler, şeytan vs. şeylerdir ki kişi bu kevnî/zulmânî veya rûhânî/nûrânî merhaleleri geçmedikçe O’na vâsıl olamaz. Seyr ü sülûkte, kişiyle Allah arasındaki nûrânî perdelerin kalkması, zulmânî perdelerin kalkmasından daha zordur. Zira “nefs-i zâkiye (nefs-i nâtika ile aynı manada kullanılır)” tabiatı gereği nurla ünsiyet sağlayıp zulmetten kaçır. Bu sebeple, zulmânî perdelerin ref’ edilmesi nefse daha kolay gelir. Nurla ünsiyet bulan nefis, nûrânî perdelerin kalkmasını istemez. Bu durumda da sâlik güçlük çeker.⁴⁵³

⁴⁵¹ Tehânevî, **a.g.e.**, trs, C. I, s. 620.

⁴⁵² Hücvîrî, **Keşfu’l-mahcûb**, 2007, C. I, ss. 194-195.

⁴⁵³ Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 10b.

Yâfiî, bu perdelerin bir kısmını ‘kevn’le bir kısmını da ‘ruh’la irtibatlandırır. Bu konuda İbnü’l-‘Arabî bu perdelerin ‘insanın kendisi’ olduğunu söyler. İbnü’l-‘Arabî bu perdelerin (kendisi ‘setr’ kavramını kullanır) gaybî hakikatleri örtmesi bakımından insanlar için ‘rahmet’ olduğuna dikkat çeker. Ona göre, insan tabiatı günah işlemeye ve salih amellerde bulunmaya müsait bir tarzda yaratılmıştır. Keşf ve tecelliyle birlikte günahın işlenmesi mümkün değildir. İnsan, Allah’la arasındaki örtüdür. Bu örtü olmasaydı O’nun hakkında daha fazla bilgi istenmezdi. Beşerilik örtünün aynısıdır. Kişinin beşerilikten soyutlanması da imkân dâhilinde değildir. Bazen bu perdelerin yok olmasıyla kişi kendisinden uzaklaşabilir ancak beşeriyeti her daim mevcuttur. O esnada sadece perde kaldırılmıştır. Kişi sebepler dünyasında yaşadığı için bu örtülerin varlığı kaçınılmazdır. Örtü gereklidir çünkü insan gereklidir.⁴⁵⁴

Sâlikle Allah arasında yetmiş bin perdenin varlığından bahseden Yâfiî, bu söylemini bazı hadis-i şeriflere dayandırmaktadır. Bunlardan on bin perdenin zulmânî, kalan altmış bininde nûrânî olduğunu belirtir. Zulmânî perdelerin ‘beden/kâlib’ latîfesinde gizlendiğini belirten Yâfiî, bunların renginin çamurlu/bulanık olduğunu ifade eder. Sâlik zikirle iştigal edip bu latîfesini nurlandırırsa bu perdelerin vücutta kat kat olduğunu görür. ‘Beden’ latîfesi tamamen ıslah edilirse bu perdelerin zulmeti gider. Bu perdeler beyaz bir bulut gibi saflaşır.⁴⁵⁵

Yâfiî, her bir latîfede on bin perdenin gizlendiğini ve renklerinin farklı farklı olduğunu söyler. ‘Nefs’in hicâbı hevâ, lezzet ve şehvetlerdir. ‘Kalb’in hicâbı, Hakk Teâlâ dışındaki şeylerin mülâhazasıdır. ‘Akl’in hicâbı, mâsivânın düşünülmesidir. ‘Sırr’ın hicâbı, esrara takılmaktır. ‘Ruh’un hicâbı, mükâşefedir. ‘Ruhu’l-hafî/ahfâ’nın hicâbı, azamet ve kibriyâdır. Vâsılın bütün bu perdeleri geçmesi gerekmektedir. Zira Hz.

⁴⁵⁴ İbnü’l-‘Arabî, **a.g.e.**, 2015, ss. 306-309.

⁴⁵⁵ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 11a.

Peygamber'in (s.a.s.) yolu budur. O, sidretü'l-müntehâ'ya çıkarken Allah Teâlâ “*Gözü kaymadı ve sınırı aşmadı*”⁴⁵⁶ âyetiyle O’nu bu hususta övmüştür.⁴⁵⁷

Sonuç itibariyle Yâfiî, Cenâb-ı Allah’ın bu hicâbı kendi Zât’ına ve hakikatine perde kıldığını söyler. Yâfiî’nin bu düşüncesi “Allah’ın hicabı nurdur, bu hicabı açacak olsa Zât’ının nurları bütün varlıkları yakar”⁴⁵⁸ meâlindeki hadisle aynı manayı içermektedir. Allah’a vuslatta bu engellerin aşılması gerekir. Nefs-i zâkiye tabiatı gereği nura ünsiyet duyduğu için nûrânî hicâbın aşılması zulmânî hicâbın aşılmasından daha zordur. Vuslat yolunda her bir latifede bir takım manevi perdeler bulunmaktadır. Bu perdeler kevnî yani yaratılışa ait olabileceği gibi rûhânî yani ruh kaynaklı perdelerde olabilir. Yaratılışa ait kevnî/zulmânî perdeler ‘beden’ latifesinde mündemiçtir. Rûhânî/nurânî perdeler ise diğer latîfelerde gizlenmiştir.

1.8.Cezbe

Cezbe sözlük anlamı itibariyle “ çekmek, toplamak, çekip çıkarmak, yerini değiştirmek, bulmak, desteklemek”⁴⁵⁹ gibi manaları içerir. Istılah olarak “Hakk’ın kendisi için seçtiği, kendisine ayırdığı ve sırlarına muttali’ kıldığı kimsenin hali”⁴⁶⁰ şeklinde anlamlandırılmıştır. ‘Abdurrezzâk b. Muhammed el-Kâşânî (v. 736/1335), cezbeyi “kulu Allah’a yaklaştıran ilâhî inâyet” şeklinde tarif eder. O, Hakk’ın cezbe sayesinde kulu kendisine yaklaştırmasını sâlikin sülûk mertebelerini aşarken muhtaç olduğu her şeyi güçlük ve uğraşma olmaksızın kendisine ihsan ettiğini⁴⁶¹ ifade eder. Cezbe için kişide istidat bulunmalıdır. Aslında bu kabiliyet de, cezbeye maruz kalmak da Allah’ın kula bir

⁴⁵⁶ Necm, 53/17.

⁴⁵⁷ Yâfiî, **Risâletü'l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 39a.

⁴⁵⁸ Müslim, “İman”, 293.

⁴⁵⁹ İbn Manzûr, **a.g.e.**, 1999, C. II, s. 216.

⁴⁶⁰ Tehânevî, **a.g.e.**, trs, C. II, s. 1471; Cürçânî, **a.g.e.**, 1985, s. 213.

⁴⁶¹ Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, s. 65.

ihسانıdır. Kul, cezbe ile hakikatin kaynağını bulur. Allah dışındaki her şeyi unutarak kendinden geçer.⁴⁶²

Yâfiî cezbeyi, “kişinin aklını başından alacak, onu hayrete düşürecek ve nefisini kendisine unutturacak, melekût âleminde gelen bir emrin kişiyi alıkoyup istila etmesi” şeklinde tanımlar.⁴⁶³ Yâfiî cezbeyi ‘celî ve hafî’ olmak üzere ikiye ayırır. Tarikatta vüsûlün ancak ‘celî cezbe’ ile mümkün olabileceğini belirtir. Herhangi birinin Hz. Peygamber’e (s.a.s.) mutabaat sağlamadan cezbeye ulaşamayacağını zikreder. Yâfiî, “*Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar.*”⁴⁶⁴ âyetini istidlal ederek bu iki cezbe çeşidinin bu âyette mündemiç olduğuna dikkat çeker. Ona göre âyetteki ‘Allah onları sever’ kısmı celî cezbeye, ‘onlar Allah’ı sever’ kısmı da hafî cezbeye işaret etmektedir. Allah bir kulunu sevmeyi murad ederse onu nafilelerle yani hafî cezbe ile kendisine yaklaştırır ve onu sever. Onu sevince celî cezbe ile kendisine çekip muhabbetullahın sırrına vakıf kılar. Bu durum, zevkî bir sırdır.⁴⁶⁵ Bu âyetin ihtiva ettiği manaya binaen kişi Allah’ı sever ve gayretle onu ararsa Allah ta onu sever ve onu kendisine yaklaştırır. Yâfiî, kişinin Allah’ı aramasını ve sevmesini ‘hafî’ cezbe kısmında değerlendirir. Kişinin gayret ve muhabbet derecesine göre zamanla Allah’ta onu sever ve onu kendisine yaklaştırır. Bu da ‘celî’ cezbeye sebep olur.

Cezbe, Yâfiî’ye göre kişiyi hayrete düşüren ilâhî bir emirdir. Kişiyi kendisinden habersiz kılan bir olgudur. Cezbe muhabbetle direkt bağlantılı bir vakıadır. Allah’ın kişiye muhabbet duyması celî cezbe, kişinin Allah’a muhabbeti ise hafî cezbe sebebidir.

⁴⁶² Ahmet Cahid Haksever, **Tasavvufa Dair Güncel Meseleler**, Anıl Grup Matbaacılık, 2015, s. 154.

⁴⁶³ Yâfiî, **Ravdu’r-reyyâhîn.**, 2006, s. 586.

⁴⁶⁴ Maide, 5/54.

⁴⁶⁵ Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye.**, no: 668, vr. 11b.

Yâfiî'nin hafî cezbeyi açıklarken kullandığı kavramlardan birisi de 'nafile ibadetler'dir. Burada Yâfiî, tasavvufufta kullanılan meşhur hadise⁴⁶⁶ atıfta bulunarak nafile ibadetlerin hafî cezbeyle vesile olduğunu belirtir. Hafî cezbe ise kişiyi celî cezbeyle götürür. Celî cezbe de ma'rifetullah sırrına vukûfiyyetinin anahtarıdır.

Yâfiî, seyr ü sülûk ve cezbe arasında ilişki kurarak gerçek manada seyr ü sülûkün cezbemiz olamayacağına, cezbenin de ruhî bir eğitim olmadan eksik kalacağına değinir. Ona göre sâlik, seyr ü sülûkte şu dört durumdan birisini yaşar: “cezbe sonrası sülûk, sülûk sonrası cezbe, sülûksüz cezbe ve cezbemiz sülûk”. Birinci kısımda kişi, ilkin cezbe hâlini yaşar sonra sülûke başlar. İkinci kısımda kişi sülûke başladıktan sonra cezbeyle maruz kalır. Üçüncü kısımda kişi cezbe hâlini yaşar ancak sülûke girmez. Dördüncü kısımda kişi seyr ü sülûk yapar ancak istenilen seviyeye ulaşmadığı için cezbe hâlini yaşamaz. Yâfiî, sâlikin ilk iki kısmın muteber olduğunu, son iki kısmın arif ve muhakkik sûfilerin yanında kabul görmediğini belirtir. Yâfiî'ye göre, “sülûk sonrası cezbe” sahibi mütehammil yani taşıyan, yük çekendir. Safılaştırana kadar, nefisine hafif ve ağır her şeyi taşır. Yani mutasavvıftır. “Cezbe sonrası sülûk” halini yaşayan kişi ise mahmûl yani taşınandır. O, vuslat vatanına ilâhî irade ile götürülür. Bu cezbe hâlini yaşayan kişi “sûfî” olup onun sülûkü daha basit ve daha kolaydır.⁴⁶⁷

Sülûk yolunda “meczûb-i sâlik yani cezbe sonrası sülûk”, “sâlik-i meczuba yani sülûk sonrası cezbe”ye göre daha üst bir mertebededir. Meczûb-u sâlik ilk önce Hakk'ın Zâtı'nı müşâhede eder ve istidadı nisbetinde bazı şeyler ona keşfolur. Daha sonra ‘sıfatların tecellisi’ gelir. Sıfatların tecellisinden sonra da ‘esmâ'nın tecellisi’ vuku’ bulur.

⁴⁶⁶ “Kim benim velime düşmanlık ederse ona harb ilan ederim, kulum bana kendisine farz kıldığım şeyden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşmamıştır. Kulum bana nafilelerle kendisini sevinceye kadar bana yaklaşmaya devam eder, ben onu sevince işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum, eğer benden istese muhakkak ona veririm, bana sığınsa onu korurum.” Buhârî, Rikâk, 38.

⁴⁶⁷ Yâfiî, **Ravdu'r-reyyâhîn**, 2006, s. 586.

En sonda da mahlûkatın müşâhedesi gelir. Sâlik-i meczubun hali bunu aksidir. Sâlik-i meczubun nihâyeti, meczûb-u sâlikin bidâyetidir.⁴⁶⁸ Son dönem Nakşî meşâyihından Muhammed Emin Erbilî⁴⁶⁹ (v. 1260/1844) bu konuda şu ifadelere yer vermektedir:

“Nakşî tarikatında cezbe, sülûktan evvel gelir. Cezbeli bir mürîd, sülûktan sonra cezbe alan bir mürîdten daha üstündür. Çünkü ikisi de bazı dereceleri aşmış fakat birincisi Allah’la eşyaları müşâhede etmektedir. Allah’la müşâhede eden, Allah için müşâhede edenden daha üstündür. Kendisine sonradan cezbe hali hâsıl olan mürîd, Allah’ta fena bulmaya doğru giderken cezbeli mürîd sahv hâlinde ve bekâ mertebesindedir.”⁴⁷⁰

Cezbeye maruz kalan ve cezbe hâlini yaşamayan kişiler arasındaki farklara değinen Yâfiî, bu hususta şunları dile getirir:

“Sâlik, cezbe hâlini yaşamazsa, kendisini nefsin mezmûm sıfatlardan kurtarması mümkün değildir. Ma’rifetullahı eremez. Mülk, melekût ve müşâhede âlemlerine muttali’ ve Hakk’ın sıfatlarının tecellisine mazhar olamaz. Cezbe hâlini yaşayan kişi bütün bunlara nail olur. Hakk Teâlâ’dan gelen bir cezbe, herhangi bir amelle kıyas edilemez. Talep eden sâlik, talep edilen meczûb gibi değildir. Allah Teâlâ kendi katından gelen bir emirle meczûbları kendilerinden alır. Kalplerinde bulunan dağları yok edip ruh binalarını yıkar.

⁴⁶⁸ Haydarî, **a.g.e.**, 2011, s. 48.

⁴⁶⁹ “XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, Osmanlı devletinin son dönemlerinde Erbil, Hicaz ve Mısır bölgelerinde yaşamış, Nakşbendî tarikatının o dönemin önde gelen simalarından biri olan Muhammed Emin Erbilî, Nakşbendiliğin Halidiyye kolunun 19-20. yüzyıllar arasındaki önemli temsilcilerinden biri olup Mısır’da Nakşbendiliğin nüfuzlu simalarındandır. Mısır’da Nakşbendiliğin yeniden dirilişi ve yayılması zâhirî ve bâtinî ilimleri cem’ eden bu zat vesilesiyle olmuştur.” Bkz. Mesut Akdoğan, **Muhammed Emin Erbilî’nin Hayatı, Eserleri ve Görüşleri**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, 2016.

⁴⁷⁰ Muhammed Emin el- Erbilî, **Tenviru’l-kulûb fî muâmeleti allâmi’l- guyûb**, Thk: Selâme el- ‘Azâmî- Necmeddîn Kürdî- ‘Abdullah Mes’ud, Matbaa’s- Sabah, Dimaşk, 1. Baskı, 1991, s. 545.

Sonra tekrardan daha kâmil ve daha güzel bir ruh inşa eder. Onları kin, hased, riya, süm'a, 'ucb, kibr vd bütün mezmûm sıfatlardan temizleyip bulanıklıktan kurtarır. Tevbe, zühd, kanaat, vera', tevfiz, sabır, rızâ vs bütün övülen sıfatlarla muttasıf hale getirir. Onları en güzel süslerle süsler. Kalplerini ihya edip gözlerini nurlandırır.”⁴⁷¹

Bütün bu fazilet ve güzelliklerin cezbe ile meydana gelebileceğini söyleyen Yâfî, bu hâli yaşayanları “ibâdu'r-Rahmân (Rahman'ın kulları)”, bu hâlden nasibi olmayanları ise “ubeydu'l-hevâ (hevânın kulları)” diye tanımlar. Allah ise bu kullarını Kur'ân'ı Kerîm'de övmüş⁴⁷² ve onları kendi ismine (Rahmân'ın kulları) izafe etmiştir. Yâfî, bu övgünün en yüksek şeref olduğunu belirtir.⁴⁷³

Netice itibariyle cezbe, Hakk'ın sıfatlarının tecellisine, mülk, melekût ve müşâhede âlemlerinin keşfolunmasına sebebiyet veren temel saiktir. Allah'ın sevdiği kimseleri İlâhî bir emirle kendisine çektiği ve yönelttiği bir hâl olan cezbe, nefsi, erdemlerle donatmanın ve bütün güzel sıfatları kuşanmanın adıdır. Nefsin hayvânî yönünü sınırlandırmanın ve terbiye etmenin temel aracıdır. Kalplerde bulunan

⁴⁷¹ Yâfî, **Ravdu'r-reyyâhîn**, 2006, ss. 588-589.

⁴⁷² “Rahmân'ın kulları, yeryüzünde vakar ve tevâzu ile yürüyen kimselerdir. Cahiller onlara laf attıkları zaman, "selâm!" der (geçer)ler. Onlar, Rabblerine secde ederek ve kıyamda durarak geceleyenlerdir. Onlar, şöyle diyenlerdir: "Ey Rabbimiz! Bizden cehennem azabını uzaklaştır, gerçekten onun azabı sürekli bir helâktir!" Şüphesiz, ne kötü bir durak ve ne kötü bir konaktır orası. Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır. Onlar, Allah ile beraber başka bir ilâha kulluk etmeyen, haksız yere, Allah'ın haram kıldığı cana kıymayan ve zina etmeyen kimselerdir. Kim bunları yaparsa ağır azaba uğrar. Onlar, yalana şahitlik etmeyen, faydasız boş bir şeyle karşılaştıkları zaman, vakar ve hoşgörü ile geçip gidenlerdir. Onlar, kendilerine Rabblerinin âyetleri hatırlatıldığı zaman, onlara kör ve sağır kesilmezler. Onlar, "Ey Rabbimiz! Eşlerimizi ve çocuklarımızı bize göz aydınlığı kıl ve bizi Allah'a karşı gelmekten sakınanlara önder eyle" diyenlerdir. İşte onlar, sabretmelerine karşılık cennetin yüksek makamlarıyla mükâfatlandırılacaklar ve orada esenlik dileği ve selâmla karşılanacaklardır. Orada ebedî kalırlar. Orası ne güzel bir durak ve ne güzel bir konaktır.” Furkan, 25/63-76.

⁴⁷³ Yâfî, **a.g.e.**, 2006, s. 590.

erdemsizliklerin yok edilmesi, ruhtaki girdapların giderilmesidir. Benliğin yeniden inşası olan cezbe, hevânın esaretinden kurtularak Allah’a gerçek anlamda kulluğun yoludur.

1.9.Semâ’

Semâ’ kelimesi “kulağa gelen sesleri algılamak, işitmek ve dinlemek”⁴⁷⁴ anlamındadır. Tasavvufta da semâ’a “sûfilerin zikir için toplandığı meclis, ilâhî dinlemek ve bu dinleme esnasında vecde gelip kendini tutamayarak sağa sola bir takım hareketlerde bulunmak”⁴⁷⁵ gibi manalar verilmiştir. Semâ’, herkesi maksadına götüren bir sürücüye benzer. Semâ’, Hakk’ın ahlâkıyla ahlâklanmak ve ahkâmına rızâ göstermek için O’nun gösterdiği sebeplere icabet etmektir. ⁴⁷⁶ Semâ’, tarikatlardaki farklılığa binaen, devrân, zikir-i kıyâm, darb-ı esmâ, hatm-i hâcegân, zikir-i erre, nısf-ı kıyâm, hadra gibi isimlerle de anılır.⁴⁷⁷

Ca’fer b. Yûnus eş-Şiblî (v. 334/946) semâ’ı, “zâhiri fitne, bâtını ibret” şeklinde değerlendirir. Hücvîrî de semâ’ı insanın tabiatına göre yorumlar. Tabiat manevi bir eğitimden geçmişse semâ’ hak, tabiat bozuksa semâ’ batıldır. Bazıları sadece sesi dinlerken bazıları manaya kulak verir. Manayı dinleyenler bazı hakikatlere ulaşabilir. Bu durumdaki kişiler mertebe ve makamlarına göre semâ’dan nasiplenirler. Sadece sesi dinleyenler, nefsleri terbiye olmamışsa semâ’ onlarda fesada sebep olur. Semâ’, “mübtedî müridlerin halidir” diyenler olduğu gibi, “ilâhî muhabbet ve huzûra alettir” şeklinde değerlendirenler de olmuştur.⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ İbn Manzûr, **a.g.e.**, 1999, C. VI, s. 363.

⁴⁷⁵ Zûbî, **a.g.e.**, 2004, s. 215; Yılmaz, **a.g.e.**, 2011, s.187.

⁴⁷⁶ Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, s. 203.

⁴⁷⁷ Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 2012, s.312, Yılmaz, **a.g.e.**, 2011, ss. 187-188.

⁴⁷⁸ Bu konuda Bkz. Hücvîrî, **a.g.e.**, 2007, C. II, ss. 650-654.

Yâfiî, semâ'ı fikhî ve tasavvufî olmak üzere iki yönden inceler. Konuyu anlatırken evvelen “semâ'ın hangi aletlerle veya ne şekilde caiz, hangi durumlarda haram olduğu” konusuna değinerek meselenin fikhî yönünü anlatır. O, İmam Mâlik ve Hicâz ehlinin semâı mübah gördüklerini, İmam Şâfiî'nin ise avam için mekruh saydığını, şهادetlerinin reddedilmesine neden olsa, mürüvvetlerini sakıt etse bile haramdan sayılmayacağını ifade eder. Ancak bu haram sayılmayan semâ'da, nasslarda geçen, haramlığı katiyet kazanan çalgı aletlerinin kullanılmaması⁴⁷⁹ gerektiğini de belirtir.⁴⁸⁰

Tasavvufta tartışmalı bir konu⁴⁸¹ olan semâ'a Yâfiî “belli şart ve açıklamalar dâhilinde caizdir” der. O, sûfîlerin semâ'da değişik halet-i ruhiyeye büründüklerini, ehl-i tarîk olmayan kişilere göre semâ'ı farklı bir şekilde algıladıklarını söyler ve şu açıklamalarda bulunur:

“İnsanlar hissiyat ve idrak yönünden muhteliftir. His ve duyguları farklılık gösteren insanların idrak seviyeleri de değişiktir. İdrak seviyeleri farklı olan insanların zevk durumları da ayırdır. Sûfîler, başkalarında olmayan hislere, idrake ve zevke sahiptirler. Bir mürîd, sûfîlerin bu hallerine vakıf olmayan birisinin yanında kendisini “vecd”e zorlarsa (tevâcüd), bu hâlinin inkâr edilememesi gerekir. Çünkü sûfî taifesi semâ'ı, farklı bir şekilde

⁴⁷⁹ Kaynaklarda konuyla ilgili geçen hadisler, helal ve haram olan çalgılar, konuyla ilgili ulemânın görüşleri için Bkz. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, **Hukmu istimâ'i'l-ğinâ ve âlâtî'd-darb**, Çev. Muhammet Müslüm Şahin, İslâm House, 2009.

⁴⁸⁰ Yâfiî, **Neşru'l-mehâsin**, 2000, s. 299-300.

⁴⁸¹ Tasavvufun klasikleri, semâ'ın caiz olup olmadığı hususunda tartışmalarla doludur. “Varılan sonuçlar, mutasavvıf ilahiyatçılara ve tarikatlara göre farklılık gösterir. Sünnilik her türlü müzikli ve ritmik hareketi yasaklamıştır ve Nakşbendiye gibi bazı tarikatlar bu yasağa uymuştur. Bazıları da semâ'ı, dindar kişinin dinsel duygularını dışa vurması için bir çıkış yolu olarak görmüştür: Bazı tarikatların geniş yığınları cezbetmesinin nedeni, musikiyle ilgili bu özellikleriydi. Coşkulu türde bir ayının özlemine çekenler, namazın veremediği manevi gücü, semâ'a katılmakla veya musiki dinlemekle keşfederler.” Bu konuda Bkz. Schimmel, **a.g.e.**, 2001, s. 193.

yaşamaktadırlar. Onların bakışlarında ibret vardır. Sükûtları tefekkür iledir.

Konuşmalarında çeşitli hikmetler gizlidir.”⁴⁸²

Yâfîî'nin semâ' konusunda belirttiği bir başka önemli husus, semâ'ın herkese caiz olmadığıdır. Yâfîî'ye göre, 'hakiki semâ'ı makam sahibi, hal ehli, nefislerini tezkiye etmiş, güzel sıfatlarla bezenmiş sûfîler yaşar. Allah'a kurbiyyeti kendisine maksad edinmiş şevk ehli kimseler için de sema' caizdir.⁴⁸³ Bu vasıfları taşımayan veya konunun ilerleyen kısımlarında değinileceği üzere semâ'da belirtilen şartları haiz olmayanlar için semâ' caiz değildir.

Semâ', tasavvufta tartışmalara konu olsa da genel itibariyle kabul görür. Klasik sûfîlerden farklı düşünenlerden birisi İbnü'l-'Arabî'dir. O, diğer sûfîlerin “feleklerin hareketine katılmak, teşbih ve zikirlerine ortak olmak” şeklinde tarif ettikleri semâ' görüşüne katılmaz. Bunun yerine, genel varlık ve âlem görüşünden hareketle insanın ontolojik olarak ilk, zuhur bakımından son varlık türü oluşuna dikkat çeker. İnsanın hakikati, bütün feleklerden varlık bakımından önce ve “varlık ilkesi” olduğu için, onlara katılması, onları duyması ve taklit etmesi düşünülemez. İnsanın feleklerle ilgili yönü, sadece “hayvânî yönü”dür. İnsan diğer sûfîlerin kastettiği semâ' ile 'hakikatini' değil hayvânî yönünü besler. Diğer bir ifadeyle normal semâ' insanın hakikatine değil hayvânî yönüne hitap eder. İbnü'l-'Arabî burada 'mutlak semâ' kavramını kullanır. Ona göre durağanlığa ve hareketsizliğe sevk eden her şey gerçek ve mutlak semâ'a işarettir. Diğer sûfîlerin görüş bildirdikleri semâ'ı ise insanı harekete geçirdiğinden 'sınırlı semâ' kabilinden saymaktadır.⁴⁸⁴

⁴⁸² Yâfîî, *Neşru'l-mehâsin*, 2000, s. 305.

⁴⁸³ Yâfîî, *a.g.e.*, 2000, s. 320.

⁴⁸⁴ Ekrem Demirli, *İbnü'l-'Arabî Metafizîği*, Sufî Kitap, İstanbul, 2013, ss. 317-324.

Yâfiî sûfîlerin, semâ'ı kendi iç dünyalarına göre şekillendirdiklerine ve onlara semâ'da kullanılan kelimelerin manaları⁴⁸⁵ keşfolunduğuna değinir. Bu keşf ve ittılâ' onların içinde gizlenen 'vecd'i harekete geçirip izhar eder. Semâ'ın sonunda da Cemâl'in müşâhedesine vasıl olurlar. Bu vuslat halini yaşayamayan mübtedi mürîdler ise semâ'da, onları Yaratıcı'ya götürecek bir takım hikmetler barındırdığını düşünerek 'tevâcüd' hâlini yaşar. Bu çeşit semâ', 'hak semâ'dır.⁴⁸⁶ Yâfiî, hak veya gerçek semâ' hakkında şu ifadelerle yer verir:

“Gerçek semâ', sahibini Cemâlullah'ın tecellilerine, kemal sıfatlarına muttali' kılar. Semâ' sayesinde kalp O'nun muhabbetiyle dolar. Sâlik, O'nun Zâtı'na mülâki olmayı diler. Coşkulu hâllerin vâridâtıyla 'gaybet'i yaşar. Cemâl'inin muhabbetinden sadır olan aşk şarabını içer.”⁴⁸⁷

Yâfiî, hak semâ'ı bu şekilde açıkladıktan sonra semâ'ın hüsn-i edeb, huzûr-u kalp ve salih bir niyetle dinlenmesi gerektiğini ifade eder. O, mürîdin semâ'da, ihtiyarı dışında bir kuvvet tarafından harekete gelip vecde kapılması dışında, hareket etmemesini önemli görür. Zira sûfîler kendi nefsleri için bir şey istemez, Allah'ın kendileri için tercihini beklerler.⁴⁸⁸ Bu şekilde gerçekleşmeyen semâ'ın sadece 'lehv (eğlence, vakti boşa

⁴⁸⁵ “Sûfîler genelde semâ' esnasında kullanılan bazı lafızların manalarındaki cazibeye kapılarak ilâhî bir yükselme yaşayabilirler. Bu konuda Schimmel şu açıklamalarda bulunur: “Semâ'ın kaynağı muhtemelen, o anki zihinsel durumlarına uyan güzel bir sesin veya tesadüfî bir sözcüğün cazibesine kapılıp manevi bir yükselme yaşayan rnutasavvıflardır. Arapların, cümlelerin sesine ve ifadenin ritmine karşı ne kadar duyarlı oldukları iyi bilinir; iyi bir hafız tarafından okunan Kuran, kalabalık bir dinleyici topluluğuna gözyaşlarına boğabilir. Kuran'dan bir âyetin veya bir şiir dizesinin etkili bir şekilde okunmasının, insanların bayılmasına, hatta heyecandan ölmesine neden olabildiğine dair klasik yazarların anlattıkları hikâyelerin doğruluğundan kuşku duymak için bir neden yoktur. Unutulmamalıdır ki, ortaçağ İslâm dünyasında sinirsel rahatsızlıklar ve akıl hastalıkları, İbn Sinâ'nın önerdiği gibi çoğu kez müzikle tedavi edilmiştir.” Schimmel, **a.g.e.**, 2001, s. 194.

⁴⁸⁶ Yâfiî, **Neşru'l-mehâsin**, 2000, ss. 305-306.

⁴⁸⁷ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 310.

⁴⁸⁸ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 308.

geçirme) olduğunu söyler.⁴⁸⁹ Burada dikkat çeken bir nokta, kişiyi gaybet halini yaşamasına sebep olacak kuvvetli bir vâridin olmaması durumunda hareketsizliğin ve durağanlığın esas olduğudur.

Bu anlatılanlara göre semâ', belirli şartlar çerçevesinde Allah'a vuslatta 'kurb' ve 'şevk' ehli, nefslerini terbiye ve tezkiye etmiş sûfiler için caizdir. Sûfiler, semâ'da maruz kaldıkları keşf ve ilhamdan dolayı 'vecd ve gaybet' halini yaşarken sadık mübtedî müridlerde kendileri vecde (tevâcüd) zorlar. Farklı bir düşünce dünyasına sahip sûfiler semâ' esnasında diğer insanlardan ayrı bir takım manalara ve hâllere şahit olabilirler. Yâfiî'nin anlattıklarına binaen semâ' gaye olmaktan ziyade vasıta değerine sahiptir. Yani semâ' Cemâlullah'a ve sıfatların tecellisine mazhar olmak için bir araçtır.

2. MÜRŞİD - MÜRİD İLİŞKİSİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

Çalışmamızın bu kısmında, tasavvufî eğitimin ana unsurlarından olan 'mürşid ve mürid' kavramları ile bunların muhtevası ele alınıp Yâfiî'nin bu konudaki düşüncesi incelenecektir. Ayrıca 'kâmil bir mürşidin ve sadık bir müridin taşıması gereken özellikler nelerdir' ve 'tasavvufta bir mürşid gerekli midir' soruları sorularak Abdullah Yâfiî'nin meseleye getirdiği çözümlerin günümüz açısından değeri incelenecektir.

2.1. Mürşid

2.1.1. Kamil Mürşid ve Sıfatları

Tasavvufî eğitimin esas ve en önemli unsuru mürşiddir. Mürşid kelimesi "rehber, delil, kılavuz, dalaletten önce doğru yolu gösteren şeyh, pir, eren"⁴⁹⁰ gibi anlamlarda kullanılır. Kişinin gerek şahsî gerekse ruhî eğitiminde bir rehberinin olması tartışılmaz bir olgudur. Kur'an'da da rol-model olarak Hz. Peygamber (s.a.s) gösterilerek O'nun

⁴⁸⁹ Yâfiî, *Neşru'l-mehâsin*, 2000, s. 310.

⁴⁹⁰ Cürcânî, *a.g.e.*, 1985, s. 221; Zübî, *a.g.e.*, s. 375; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2012, s. 263.

Üsve-i Hasene yani en güzel örnek olduğu⁴⁹¹ hususu vurgulanmıştır. Başka âyetlerle⁴⁹² de bu durum teyit edilmiştir. Hz. Peygamber'in varisleri, ümmetin Rabbânî âlim ve sûfileri de Müslümanlar için örnek olma konusunda çalışmışlardır.

İslâm'ın yaşandığı her asırda, tevhid ilimlerine sahip sûfilerden kâmil mürşidler çıkmış ve o devrin önde gelen âlimleri o mürşide teslim olmuşlardır. Eğer bu şahıslarda ayrı bir meziyet olmasaydı bu durum aksi yönde cereyan ederdi.⁴⁹³ Tasavvufta mürşid, mutlak bir ihtiyaçtır. Mürşid, mürîd ile muradı (Cenâb-ı Allah'a vuslat ve O'nun müşâhede) arasında bağlantı görevini icra eden “enerjik bir akım”dır. Mürşidin varlığı, mürîdlerin gelişmesine yardım eden besleyici bir manevi anneliktir.⁴⁹⁴

Yâfiî, mürşid veya şeyh kavramına, “şeriatı mürîdlerin kalplerinde kuvvetlendiren, onlara hak yolu gösteren, bu yoldaki şüpheleri ve tehlikeleri bilen, mürîdin yararına ve zararına olan şeylerin farkında olup ona anlatan ve onu irşad eden kişi” manasını yüklemektedir.⁴⁹⁵ Bu tanımdan hareketle Yâfiî, mürşitte manevî bir kuvvetin olmasına, mürîdin seyr ü sülûkte karşılaşması muhtemel olan bir takım şüphe ve tehlikelerin varlığına dikkat çeker. Mürşid bu halleri bilip mürîdi bu doğrultuda yetiştiren kimsedir.

Kamil mürşidin taşıması gereken özellikleri serdeden Yâfiî mürşidin, “Kitabullah'ı ve Sünnet-i Seniyye'yi hakkıyla bilmesi ve gereklerini yerine getirmesini” temel şart olarak zikreder. Başta farz, sünnet, nafile ibadet, haram, mekruh vs. hükümlerini ve şeriatın diğer inceliklerini bilmesi gerektiğini söyler. Ona göre mürşid,

⁴⁹¹ Azhâb, /21.

⁴⁹² Ra'd, 13/7; Lokmân, 31/15.

⁴⁹³ Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2009, s. 425.

⁴⁹⁴ J. Marvin Spiegelman vd., **Jung Psikolojisi ve Tasavvuf**, Çev. Ramazan Kutlu, Kemal Yazıcı, İnsan Yay., İstanbul, 1994, s. 21 vd.

⁴⁹⁵ Yâfiî, **Risâletü'l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 7b.

tarikatta da olumlu ve olumsuz bütün davranış çeşitlerine ve bunların terbiye yöntemine vakıf olmak zorundadır. Mürşid, mürîdin ihtiyacı olan her türlü ilmi ve ma’rifeti haiz, akıllı, çabuk anlayan, riyaset ve makama değer vermeyen, çarşılarda dolaşmayan, öfkesini yenen, bunlarla birlikte, kerem ehli, sabırlı, merhametli ve halim bir kişiliğe sahip olmalıdır.⁴⁹⁶ Yâfiî *Neşru’l-mehâsin*’de, bazen mürşidlerin bütün şer’î ilimlere vakıf olamayacağını da zikreder. Bu kitapta geçtiği üzere mürşid, herkesin mükellef olduğu İslâm’ın asıllarını ve esaslarını bilirse ve irşad için zikredilen diğer şartları haizse, şer’î ilimlerin bütün inceliklerini bilmezse de ona iktida edilebilir.⁴⁹⁷

Yâfiî’nin mürşid anlayışında karşımıza çıkan önemli bir husus; bu ilmin Hz. Peygamber’in (s.a.s.) manevi rehberliğinin devamı niteliğinde olduğundan mürşidin tarikat silsilesinin Hz. Peygamber’e (s.a.s.) gerçek bir silsile ile dayanmasıdır. Bu hususu dile getirdikten sonra Yâfiî, mürşidin şu meziyetleri taşıması gerektiğini belirtir:

“Mürşid, kemal sıfatlarına bürünmüş, riyâzet ehli, güzel ahlak sahibi, ibadet ve mücâhedenin tesiri onun şemailinde zuhur etmelidir. İnsan tabiatında mevcut kötü ahlak ve sıfatları, güzel ve iyi sıfatlara tebdil, nefsinin tezkiye, kalbini tasfiye etmiş olması gerekir. Mürşid, müşâhede kapılarının açıldığı, gaybî sırlara vakıf, hikmet ehli ve kalplerin kendisine yöneldiği kimselerdendir. O, mürîdler için “gerçek bir mürebbî ve onları Allah’a ulaştıracak bir yol gösterici” vasfını taşıması için hakikat âleminin makamlarını, menzillerini, telvinâtını ve temkinâtını bilmesi, mükâşefeden müşâhedeye çıkması,

⁴⁹⁶ Yâfiî, *Risâletu’l-Mekkiyye*, no: 8, s. 66.

⁴⁹⁷ Yâfiî, *Neşru’l-mehâsin*, 2000, s. 325.

müşâhededen muâyene⁴⁹⁸ makamına yükselmesi, fenâdan bekâya ve bekâu'l-bekâya irtifa' etmesi gerekir.”⁴⁹⁹

Bu alıntıdan anlaşıldığı üzere mürşidi kâmil, bütün erdemleri kendisinde toplayan, tasavvufî terbiyeyi şahsında kemaliyle yaşamış, manevî âlemlerin makam ve hallerini, Cenâb-ı Allah'a vuslat mertebelerini bilen, gaybî sırlara vukûfiyeti olan kimsedir.

Yâfiî, irşad yapacak kişinin Kur'ân, Sünnet, icmâ' ve kıyâs kıstaslarını kendisine rehber edinmesi gerektiğini vurgular. Ona göre kişi tarikata girmeden önce şeriat, tarikat ve hakikat alanlarında kemâlât sahibi bir mürşid için iyi bir tahkikat yapması gerektiğini belirtir. Bir kişi mürşide tabi olacağı vakit, onun bu işe olan ehliyetini ve ona iktida etmenin caiz olup olmadığı hususunu iyice araştırmalıdır. Ona göre, bu hususta taliplerin çoğu yanılmışlardır. Avam insanların çoğu, kendilerine şeyh veya mürşid diyen, insanları dalâlete götüren kişilere uymaktadır. Bunun için talip, öncelikle Peygamberimiz başta olmak üzere bütün peygamberlere mutabaatın farz olduğunu bilmelidir. Bütün peygamberler, dinlerini aynı metot ve usûl üzere icra etmişlerdir. Bu usûller, Allah'ın Zât'ına sıfatlarına, kitaplarına, peygamberlerine, meleklerine ve ahiret inancına taalluk eden emirlerin bilinmesidir. Talibin, bu asıllarda ihtilaf ve neshin olamayacağını, neshin ve ihtilafın ancak ahkâm ve furu'da olabileceğini bilmesi gerekir. Yâfiî, mürşidin dinin asılları değiştirme yetkisi bulunmadığına, mürşidin sadece tebliğ ve irşad görevine tam kanaat getirdikten sonra mürşide tabi olabileceğini belirtir. O, bu vasıflardaki mürşid-i kâmillerin, mürîdi matlubuna ve maksûduna ulaştıracak yegâne kişiler olduğunu dile getirir.⁵⁰⁰

⁴⁹⁸ Hakk'ın çeşitli mertebelerdeki tecellilerini temaşa etmek, kalp gözüyle Hakk'ı apaçık görmektir. Uludağ, **a.g.e.**, 2012, s. 253.

⁴⁹⁹ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 8, ss. 66-67.

⁵⁰⁰ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vv. 8a-8b.

Sonuç itibariyle, mürşid-i kâmil şeriata bağlı, şeriata inceliklerini öğrenmiş, manevi bir kuvvete sahip, ma'rifet ehli, ilim sahibi, tarikatın âdâbını ve hakikatin sırlarını bilen kişidir. Seyr ü sülûkte karşılaşılması muhtemel olan tehlikelerin farkında olup mürîdi bu doğrultuda uyaran ve tarikat silsilesi Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sahih bir isnadla ulaşan kişidir. Mürîd bir mürşide bağlanmadan önce onun mezkûr şartları taşıdığına emin olmalıdır. Yolunu şaşırması için şeriati öğrenmesi ve makâsıdü'ş-şeria denilen hususların hiçbir şekilde neshe veya tahrife uğramayacağını bilmesi gerekir. Mürşidlerin dinin asıllarını ve esaslarını hiçbir şekilde değiştirme yetkisi bulunmadığını bilmelidir. Şâyet mürşid mezkûr şartları taşımazsa ona tabi olunması caiz değildir.

2.1.2. Bir Mürşidin Gerekliliği Meselesi

Seyr ü sülûkte kâmil bir mürşidin gerekliği bedihi bilgilerdendir. İnsanın kalben Allah'ın huzuruna çıkmasına engel olan sıfatların giderilmesinde yardımcı edebilecek ve ona yol gösterecek bir kâmil mürşide bağlanmanın zaruryeti konusunda sûfîler ittifak halindedir.⁵⁰¹ Özellikle tarikatlar dönemi sûfîlerin eserlerin hemen hemen tümünde bu mesele geçmektedir.⁵⁰² İlk dönem sûfîlerin kitaplarında da 'gerçek sûfî'nin özellikleri sayılarken buna işaret edilmektedir.⁵⁰³ Kılavuz, rehber veya mürşid-i kâmil olmadan tasavvufun inceliklerini yaşamak ve bu yolda ilerlemek mümkün görünmemektedir. Bazı kimseler zâhirde bir mürşide bağlı olmayıp, ya kendilerinden önceki dönemde yaşamış ya da görüşmediği mürşidlere intisap etmiş, onların ruhâniyetinden feyz almışlardır.

⁵⁰¹ 'Abdulvehhâb Şa'rânî, *Levâkihu envâri'l-kudsiyye*, Thk, Muhammed 'Ali el-İdlibî, Dâru'l-Kalem, 1993, s. 9; İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1989, s. 173.

⁵⁰² Kuşeyrî, *a.g.e.*, 2009, s. 424 vd.

⁵⁰³ Serrâc, *Luma'*, 1960, s. 273.

Ancak bunların da mürşid-i kâmile bağılılıkları söylenebilir. Bu durum, “üveysilik”⁵⁰⁴ adıyla da bir tarikatın teşekkül etmesine sebep olmuştur.⁵⁰⁵

Kuşeyrî mürşidin gerekliliği konusunda “kişi kendi memleketinde kâmil bir mürşid bulamazsa başka memleketlerde bu işin ehlini aramalıdır”⁵⁰⁶ diyerek bu yola girecek kişinin gerekirse başka yerlerde kemale ermiş bir mürşid bulup ona ittiba etmeyi gerekli görmüştür. Kuşeyrî, üstadı Ebû Ali Dekkâk’ın bu yoldaki mürşidsiz talibi meyvesiz ağaca benzettiğini ve “kendi kendine büyüyen ağacın yaprakları olsa da meyve vermediği için ondan istifade edilemeyeceğini”⁵⁰⁷ söyler. ‘Abdulvehhâb Şa’rânî (v. 973/1565) Allah’ın insanda bütün erdemleri yarattığı gibi reziletleri de yarattığını ifade eder. Mürşidin bu reziletlerin terbiye etmesi ve erdemleri ön plana çıkarması dışında başka bir görevinin olmadığını belirtir. Mürşid mürîde bir şeyi söylediğinde veya onu bir şeyden nehyettiğinde bu emir ve nehiy, mürîdin bâtınında gizlenen sıfatların dışında başka bir şey değildir.⁵⁰⁸

Kişinin manevi bir rehberinin olması gelişim psikolojisi açısından da önemli görülen meselelerdendir. Manevi rehber, yeni başlayanın transpersonal (kişi ötesi) boyuta uyanışını kolaylaştırıcı bir işleve sahiptir. Rehber, yeni başlayanın transpersonal bölgeye

⁵⁰⁴ “Üveysî, Üveys’e mensub kişi anlamında kullanılıp tasavvuf literatüründe, istifade ve feyzi, daha önce yaşamış ya da hayatta olduğu halde görüşmediği bir şeyhin ruhaniyetinden olan kimselere denilir.” Ahmet Yaşar Ocak, **Veysel Karanî ve Üveysilik**, Dergâh Yay., İstanbul 1982, s. 91; Cebecioğlu, **a.g.e.**, 2009, s. 678.

⁵⁰⁵ Bu konuda Bkz. Ahmet Cahid Haksever, “Bir Dini Tecrübe Çeşidi Olarak Üveysiliğin Epistemik Değeri: Turhal Şeyhi Mustafa Efendi Örneği”, **Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu**, Tokat, 2015, ss. 37-46.

⁵⁰⁶ Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2009, 430.

⁵⁰⁷ Kuşeyrî, 2009, 426.

⁵⁰⁸ ‘Abdulvehhâb Şa’rânî, **el-Envâru’l-kudsiyye**, Thk, ‘Abdubâkî Surûr, el-Mektebetu’l-‘İlmiyye, trs, C. I, s. 33

geçebilmesine, orada keşfettiği boyutları talibin kişiliğiyle ve hayatının dokusuna bütünleştirmesine yardımcı olan bir köprüdür.⁵⁰⁹

Yâfiî, tasavvuf yoluna girecek bir mübtedî için gerekli meselelerin başında “şeriata bağlı, ârif, güvenilirliğiyle tanınan, tarikatın inceliklerini bilen bir mürşide ittibayı” zikreder. Mürîdin lehinde ve aleyhindeki şeyleri ona gösterecek, Allah’a vuslatında yardım edecek ve sülûkünü kolaylaştıracak bir mürşide sadakat ile bağlanması gerektiğini belirtir.⁵¹⁰

Talibin içsel yolculuğu zihinsel ve ruhsal açıdan zor bir yolculuktur. Çünkü her düşünme ve arınma eyleminde yanılsamaya düşme tehlikesi vardır. Bu yüzden seyr ü sülûkü talep edecek kişi için bir kılavuz gereklidir. Kılavuz, yolu bilen daha önce bu yaşantıdan geçmiş, davranışsal ve zihinsel değişim için talibe durumunu hatırlatacak⁵¹¹, yoldaki tehlikeleri bildirecek ve uyanık kalmasını sağlayacak birisi olmalıdır.

Kur’ân-ı Kerîm’in iman, tevhid, ma’rifet, amel ve hâl kitabı olduğunu ifade eden Yâfiî, kişinin Kur’ân’a ve Sünnet’i Seniyye’ye sıkı sıkıya bağlı olması gerektiğine dikkat çeker. Bu konudaki âyet ve hadis-i şerifleri naklederek⁵¹² kişinin bunlara intisabı durumunda hak yoldan çıkmayacağını ancak ma’rifetullahı ermek, hakikat ilimlerini öğrenmek ve Allah’a vüsûl yolunda kendisine yetemeyen kişi için bir mürşid-i kâmilin gerekliliğini vurgular. “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” sözünü aktararak şeyhin ehemmiyetini ortaya koyar.⁵¹³ Yâfiî, müride zikir telkîninde bulunacak ve tasavvuf

⁵⁰⁹ Spiegelman, **a.g.e.**, 1994, s. 63.

⁵¹⁰ Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, v. 29a.

⁵¹¹ Sayar, **a.g.e.**, 2013, s. 41.

⁵¹² Bkz. Teğabun, 64/8; Nisa, 4/136; Tirmizî, Menâkıb, 31; Tirmizî, İlim, 16.

⁵¹³ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 4b.

hırkasını giydirmek için hazır hale getirecek bir mürşidin varlığını tasavvufta gerekli esaslardan sayar.⁵¹⁴

Yâfî'ye göre mübtedî bir mürîd için mürşid şu konumdadır:

“Şeyh, mükâfeşe, müşâhede, mucâhede, riyâzet, zühd ve takva gibi konularda mürîde yol gösteren bir kandildir. Mürşidi olmayan mürîd tarikat yolunda tökezler, gaybî olaylarda şatah ehli olup aşırıya kaçır. Çünkü ilim ve ma'rifet nuruyla kalpler nurlanır. Bu nurun yokluğunda ise kalpler kör olur. Bu nuru da mürîde aktaracak kişi mürşittir.”⁵¹⁵

Kişinin tasavvufta ifrat veya tefrite düşmemesi için benzer halleri yaşamış birisinin yol göstericiliği vasıtasıyla ona transfer edilecek nur sayesinde yolunu bulabilir. Genel olarak insan yapısı gereği, fiziksel ve sosyal çevreden etkilenmektedir. Çevresindekilerin mutluluğuyla sevindiği gibi onların üzüntüsüyle kederlenebilir. Kişide bulunan bir halin başka birisine aktarımı ve kişinin çevresine negatif veya pozitif enerji yaydığı günümüzde bilimsel olarak tespit edilmiştir. Kirlian⁵¹⁶ fotoğrafçılığının bilimsel

⁵¹⁴ Yâfî, **a.g.e.**, no: 668, vv. 9b-10a.

⁵¹⁵ Yâfî, no: 668, vv. 4b-5a.

⁵¹⁶ “1960 yıllarında Rus bir çift Semyon ve Valentina Kirlian “elektograph” dedikleri kendi yöntemleri ile ilk önce bitkilere ait aurayı görüntülemenin bir yöntemini geliştirdiler. Kirlian metodu olarak adını duyuran bu başarıları tüm dünyaya duyuruldu, özellikle Amerika'da büyük yankı uyandırdı. Yöntemin esası yüksek voltajlı, yüksek frekanslı, düşük amperli elektrik alanına dayalı aygıtlarla canlı nesnelerden yayılan birtakım biyolojik ışınimleri fotoğrafik olarak saptamaya dayanıyordu. Semyon Kirlian 1939'da bir fotoğraf filmini tab ederken fotoğraf tepsisinin üzerinde bulunan cisme elektrik yükü verildiğinde tepside bir resmin oluştuğuna kazara şahit oldu. Aynı yıl eşi ile birlikte geliştirdikleri bir aygıtla söz konusu ışınımın daha çok canlı bedenlerden yayıldıklarını saptadılar ve çektikleri çeşitli organların fotoğraflarında, bu organlardan salınan renkli ışınmaları görüntülü hale getirmeyi başardılar. Bedenden yayılan ışınımın çeşitli renklerde fotoğraflı çekilebilen kısmına “korona” (Latince'de taş) adı verilmiştir. Yüksek hızlı elektriksel işlemle çekilen fotoğraflar, canlıların elektromanyetik alanlarını ve içlerindeki canlılığı açıkça göstermektedir. Bu yöntemle görüntüsü çekilen bir kertenkelenin enerji alanı ile yeni koparılmış bir yaprağın enerji alanı birbirine yakın bir görüntü vermektedir. Yaprığın fotoğrafı birkaç saat sonra çekildiğinde ise, tüm enerjisinde-aurasında belirgin bir azalma görülmektedir. Aynı yöntemle

bir hüviyet kazanması sonucunda, insanın etrafına enerji yaydığı görülmüştür.⁵¹⁷ Bu durum, tasavvufta gerçek bir rehberin önemini vurgulamaktadır. Zira bu yolda kişinin tek başına ilerlemesi, cerrahi müdahale gerektiren bir hastalık için kişinin kendi kendisini tedavi etmesine benzer. Birçok mahzur barındıran bu yolda rehber olmadan az bir ilerleme kaydedilse de mürşitle olan yolculukla kıyas edilemez. Bu, kişiye faydadan çok zarar verir.

Yâfiî, “mürîdin tabi olduğu mürşidden başka kendisini Hakk’a ulaştıracak, onu vuslata erdirecek başka bir şeyhin bulunmadığına kanaat getirmesi” hususuna da dikkat çeker. Yâfiî burada “tevhidu’l-matlab” kavramını kullanır. Yâfiî, tevhidu’l-matlabı “matluba vüsûlün ancak muayyen ve kâmil bir şeyh vasıtasıyla erileceği” manasında kullanır. Yâfiî’nin bu konudaki görüşleri bir bütünlük içerisinde incelendiğinde bu kavrama, “şeyhin ulaştığı maksada mürîdin de ulaşması için taleplerin birliği” anlamı da verilebilir. Bunun tarıkatta önemli bir rükün olduğuna değinen Yâfiî, taliplerin çoğunun bu rükne gerekli ehemmiyeti vermemeleri ve kalplerindeki başka tarikat veya şeyhlere ilgiden dolayı doğan tereddütler sebebiyle yollarının Hakk’tan ayrıldığını söyler. Yâfiî nefsin ve şeytanın bu yola müdahale etmemesi ve Hakk’ın varlığı tek olmasından dolayı tarıkatta şeyh ve mürîd arasında matlab birliği olması gerektiğini ifade eder. Böylece mürîdin Cenâb-ı Allah’a vuslatı daha kolay gerçekleşecektir.⁵¹⁸

Özetle, ‘tasavvufta bir mürşid gerekli midir’ sorusuna Yâfiî, müsbet cevap vermektedir. Kişi Kur’ân’a ve Sünnet-i Seniyye’ye bağlı kaldığı sürece hak yoldan

görüntüleme olanağı olsaydı, insan bedenindeki enerji azalması da aynı şekilde görünecekti. Kirlian fotoğrafçılığı yöntemi Kazakistan Devlet Üniversitesi’nce 1968’de yayımlanan “Kirlian Etkisi’nin Biyolojik Mahiyeti” adlı çalışmayla bilim dünyasına sunulmuştur.” Renan Seçkin, **Paranormal Fenomen**, Sınır Ötesi Yay., İstanbul, 2010, ss. 38-39.

⁵¹⁷ Bkz. Yılmaz, **a.g.e.**, 2011, s. 190.

⁵¹⁸ Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vv. 8b-9a.

çıkamaz. Ancak hakikatin sırlarına ve ma'rifetullahı ulaşmak için ona bu yolun esaslarını öğretecek birisi elzemdir. Âlem-i kebir (insan-ı kâmil) olma yolunda insanın kendi benliğini tam anlamıyla tanınması için Cenâb-ı Allah'a vüsûl vasıtası olan seyr ü sülûkte bir mürşid olmazsa olmazdır. Mürşid, bu ruhî eğitimde bir yol gösterici ve kişiye yolunu aydınlatacak bir kandil görevi görmektedir. Nitekim zâhirî ilimlerde eğitim tamamlandığında hoca aradan çekilir. Keza tasavvufta da durum aynıdır. Kişi vuslata erdikten sonra artık mürşid aradan çekilir.

2.2. Mürîd

2.2.1. Mürîd ve Kısımları

Mürîd tasavvuf literatüründe, “ihlası kâmil olan, semanın kapılarının kendisine açıldığı kişi, irade ve talep eden, tarikata giren ve şeyhe bağlanan kişi”⁵¹⁹ anlamındadır. Yâfiî, mürîd kelimesi için tam bir tarif zikretmez. Eserlerinden hareketle bu kavrama “maksûduna ve matlûbuna ulaşmak için sağlam bir irade ortaya koyan kişi”⁵²⁰ anlamı verilebilir.

Gerçek ve samimi bir irade ortaya koyan kişi zamanla seyr ü sülûkte ilerler. Yâfiî, tasavvufta seyr ü sülûkteki ilerleme durumuna göre “mürîd/tâlib, mütavassıt/sâyir, müntehî/vâsıl” olmak üzere üç kısımda değerlendirir:

‘Mürîd veya talib’in makamı mücâhededir. Mübtedîdir yani yola yeni girmiştir, acıları yutar, nefsin hazlarından uzak durur. Verilen göreve odaklanır.

⁵¹⁹ Zûbî, a.g.e., 2004, s. 376; Uludağ, a.g.e., 2012, s. 263.

⁵²⁰ Bkz. Yâfiî, a.g.e., no: 668, vr. 9b.

‘Mütevassıt veya sâıir’in makamı maksûdunun talebinde korkularla yüzleşmektir. Yolu yarılamıştır. Her halinde sadakat ile hareket etmeye ve her makamda edeple muamelede bulunmaya çalışır.

‘Müntehâ veya vâsıl’ın makamı sahv ve temkindir. Yolun sonuna gelmiştir. Her durumda Hakk’a icabet eder. Şiddet ve rahatlıkta, varlık ve yoklukta, vefa ve cefada hâli aynıdır. Şahsî hazlarını yok etmiş, haklarını ve sorumluluklarını bilen, bâtını her daim Hakk’la beraberdir.⁵²¹

2.2.2. Mürîdin Görevleri

Yâfiî mürîdin sahip olması gereken özellikleri zikrederken evvelen onun “sâdık ve ihlaslı” olması gerektiğini belirtir. Yâfiî’ye göre, mürîdin sadık olması, açık ve gizli bütün hallerinde Hakk’a vuslat yolunda istikamet sahibi olması ve bütün letâîfiyle Cenâb-ı Allah’ı talep etmesi demektir. Mürîdin ihlaslı olması ise, bütün hareketlerinin, duruşlarının, fiillerinin ve sözlerinin Allah için olmasıdır. Mürîd ancak bu şekilde Zât’ın ve sıfatlarının ma’rifetine erebilir. Mürîd iradesinde şüpheyne düşmeden sıdk ve ihlasla talepte bulunursa ‘tevhid’e ulaşır.⁵²² Kişi mürşidine ve talebine sadık olursa sadakatının meyvesi dallanıp budaklanır. Sadakatinden önce kendisi sonra komşuları, çevresi ve belde ehli de nasiplenir. Mürîd her ne kadar bunu saklamaya çalışsa da buna güç yettirmekle. Bunun aksine muradında ve muhabbetinde sadık olmazsa ‘kızb’ ehli olur. Bu durumundan kendisi, çevresi keza belde ehli de etkilenir. Her ne kadar sadık görünmeye çalışsa da bunu başaramaz.⁵²³

⁵²¹ Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 39b.

⁵²² Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 9a.

⁵²³ Şa’rânî, **Envâru’l-kudsiyye**, trs, C. I, s. 33.

Mürîdliğin ilk şartı ‘sadakat’ ve ‘ihlas’tır. Mürîd bu iki esası hakkıyla yerine getirdiği zaman ‘ma’rifetullah’a ve ‘ma’rifetu’s-sıfât’a erer. Bu da mürîdi ‘tevhid’e götüren iki ana esastır. Yâfîî, bu iki şartı izah ettikten sonra mürîdin uyması gereken bazı sorumlulukları olduğunu söyleyip bunları şu şekilde ifade eder:

“Sâlik, her halde her türlü ibadeti yapabilmelidir. Allah’ın her daim onu gözettiğini ve onu hesaba çekeceğini unutmamalıdır. Dinin ahkâmını, mezheplerin usûlünü ve furû’unu, öğrenmelidir. Tevbe, vera’, zühd vd. makamları kesbetmeye çalışmalıdır. Bir makamın edebini öğrenmeden ve onu kemaliyle kesbetmeden bir diğer makam için heveslenmemelidir. Nefsini mücâhedeye alıştırıp zorluklara razı olmalıdır. Meşakkatleri göğüsleyip acıları yutmalıdır. Her halini şeyhine arz etmelidir.⁵²⁴ Mürîd, kendisi için en önemli zikirleri yapmaya devam etmelidir. Mürîd mübtedî ise Kelime-i Tevhid zikrini yapmalıdır. Celî zikirden ziyade hafî zikre odaklanmalıdır. Zikirde ‘nefy’ ve ‘isbât’a ehemmiyet gösterip “لااله” kısmıyla hayr olsun şer olsun bütün havâtır kalbinden ‘nefy’ etmesi, “الاالله” kısmıyla da sadece gaip olması imkânsız Var’ı yani Allah Teâlâ’yı isbât etmesi gerekir. لا kelimesini uzatırken kalben şeyhinin ruhaniyetinin hazır olduğunu hissetmelidir. Şayet zikir esnasında herhangi bir havâtır, güzel veya çirkin bazı tasavvurlar, parıltı, nûrani renk vb. şeyler kendisine keşf olursa bunlara itibar etmemesi gerekir. Zira bütün bunlar hayal kabilindendir. Her an değişebilmektedir. Hakiki nûr, renkten, şekilden veya herhangi bir cihetten gelme durumundan münezzehtir. Şayet bu haller sabit kalırsa bunların “mana âleminde” bir hakikati olup, ‘ayn’ının (yani bir benzerinin) misâl âleminde tecellisi ve görüntüsü mevcuttur. Fakat mürîd

⁵²⁴ Yâfîî, **a.g.e.**, no: 668, vv. 37a-37b.

nefsinin bunlarla ünsiyet kurmasına izin vermemelidir. Bunlar mürîd ile matlubu olan Allah arasında bir perdedir.”⁵²⁵

Netice itibariyle, Yâfiî mürîdin sorumluluklarını ve taşıması gereken özellikleri şu şekilde sıralar. Mürîd her şeyden önce kendisine yetecek kadar şeriatı bilmelidir. Sadık ve muhlis bir mürîd ma’rifetin kapılarını açma kabiliyetine sahip olur. Nihâyetinde de tevhide ulaşır. Mürîd, nefsinin ‘murakabe’ altında tutmalı, makamları kesbetmeye çalışmalıdır. Bâtınına sirâyet etmesi için celî zikirden ziyade hafî zikre yönelmeli, değişmelerinden dolayı havâtırı önemsemeyip yaşadığı hallerle ünsiyet sağlamamalıdır. Zira ‘hakiki nur’ renksiz ve şekilsizdir. Şahit olduğu haller sabit kalırsa bunların ‘mana âlemi’nde bir hakikati, ‘misâl âlemi’nde de bir görüntüsü mevcuttur.

2.2.3. Mürîdin ‘Hırka’ Giymesi

Mürîd, kâmil bir şeyhe intisap edip kendisine zikir telkîn edildikten sonra nefsinin riyâzet ve mücâhede ile te’dip etmesi gerekir. Zamanla takva sahibi olup tevbe ve vera’ makamlarını geçer. Zühd makamı kendisine açıldığı zaman artık şeyhinin elinden ‘hırka’ giyebilir. Zira bu makamdaki mürîd artık makamın eserini zâhirinde de görmesi gerekir.⁵²⁶ Tasavvufta hırka giyilmesi, tasavvufun şiarından sayılmış, kimileri de buna sünnet demiştir.⁵²⁷

Yâfiî, tasavvufta ‘hırka’ giymeyi “*Ey Âdemoğulları, size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik. Takva elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır. Bu, Allah’ın rahmetinin alametlerindendir. Belki öğüt alırlar.*”⁵²⁸ âyetine dayandırır. Âyette geçen “Takva elbisesi daha hayırlıdır” ibaresini zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki farklı açıdan

⁵²⁵ Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye.**, no: 668, vr. 10a.

⁵²⁶ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 38b.

⁵²⁷ Hücûrî, **a.g.e.**, 2007, s. 241.

⁵²⁸ A’râf, 7/26.

yorumlar. Zâhirî anlamda takva elbisesi şeriatın izin verdiği, ‘abâ, cübbe’ gibi geniş elbiselerdir. Bâtınî anlamdaki ‘takva elbisesi’ ise insanın nefs, kalp, sır, ruh, hafî ve sırru’l-sır olan hakikat latîfesini muhafaza eden manevî elbisedir. Nefsin libası şeriat, kalbin libası tarikat, sırrın libası hakikat, ruhun libası ubûdiyyet, hafînin libası ise mahbûbiyettir.⁵²⁹

Yâfiî’de “tasavvuf”, “teberrük” ve “teşebbüh” olmak üzere üç çeşit ‘hırka’nın varlığı görülmektedir. Ona göre mürîd, tasavvufta ilk olarak başlayacağı zaman “teşebbüh” hırkası giyer. Mürîdin tasavvuf ilimlerine ve seyr ü sülûke olan potansiyelinin tespiti yapıncaya ve tarikata ehil olup olmadığı anlaşılincaya kadar giydiği hırka “teşebbüh” hırkasıdır. Şâyet mürîd tasavvuf ve hakikat ilimlerine istidatlı ve ehilse “tasavvuf hırkası” giyer. Herhangi bir tarikata intisap etmemiş veya belli bir şeyhten el almış fakat başka bir mürşid-i kâmilin feyz ve bereketinden faydalanmak için giyilen hırka “teberrük” hırkasıdır.⁵³⁰

Tarikat hırkasının manevî bir anlam barındırdığını belirten Yâfiî, bunun Kur’ân’daki ifadesinin “takva elbisesi” olduğunu söyler. Bu takva elbisesi, kişinin hakikatini oluşturan letâîfini koruyan bir özelliğe sahiptir. Yâfiî, tarikattaki ‘hırka giyme’ merasimini mürîdin belli bir merhale katettikten sonra uygulanacağına dikkat çeker. Mürîd tarikata dâhil olacağı zaman kendisine teşebbüh hırkası giydirilir. Mürîdin tasavvuf hırkasını giyebilmesi için seyr ü sülûkte ilk makamlardan sayılan ‘tevbe ve vera’ makamlarını tamamlayıp zühd makamına geçmiş olması gerekir.

⁵²⁹ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 39a.

⁵³⁰ Yâfiî, no: 668, vr. 10a.

3. MAKAMLAR VE HALLER

Yâfiî, “makamâtu’s-sâlikîn ve menâzilu’s-sâirîn” şeklinde isimlendirilen makamlar için bazı sûfîlerin yetmiş, bazılarının bin makam saydığını söyler. Bu makamlardan maksadın, hakikat yolunda sâlikin geçmesi gereken “menzil”ler olduğunu ifade eder. Makamların kesbî, hâllerin ise vehbî olduğunu belirtir.⁵³¹

Yâfiî, seyr ü sülûkte sûfîlerin ekseriyetine göre on makam ve on hâl olmak üzere yirmi menzil bulunduğunu zikreder. O, bu menzilleri Allah’ın yardımıyla, kimisinin bir anda, kimisinin bir günde geçtiğini, kimisinin de yetmiş yıl boyunca uğraştığını ancak bir mertebeye varamadığını ifade eder. Seyr ü sülûkün insanların kabiliyetlerine ve kalplerinde bulunan nur, safa, tevfik, ihlas, vefa ve edebe göre farklılık gösterdiğini de belirtir.⁵³²

Yâfiî, sâlik makamları hakkıyla tamamladıktan sonra onlara muhabbet kadehleri ile Cemâllullah’ın müşâhedeşi sunulduğunu ifade eder. Bu esnada da bir takım hâller mevhibe olarak verildiğini söyler.⁵³³ Tasavvufta ma’rifet ehli sûfîlerin hali tanımlamak üzere şu açıklamalarda bulunduğuna değinir: hâl, sevinç, hüzn, darlık, rahatlık, özlem, rahatsızlık, heybet veya uyanmadan yoksun, iktisapsız ve edinmesiz kalbe aksettirilen anlamdır. Haller mevhibedir ve armağandır makamlarsa kazanılır. Haller cömertlikten gelir, makamlarsa çabayla elde edilir. Makam sahibi, makamında mukimdir, hal sahibi ise terbiye edilmiş ve yetişmiştir. Haller isimleri gibidir, yani kalpte geçici olarak kalır ve vakti gelince ayrılır. Yıldırıma benzetilir. Dönüştüğü için hâle hâl denilmiştir. Makam da

⁵³¹ Yâfiî, *Neşru’l-mehâsin*, 2000, s. 107.

⁵³² Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 108.

⁵³³ Yâfiî, 2000, s. 115.

sabit ve istikrarlı olduğu için makam ismini almıştır. Hâllerin şartı, bir makamın gereklerini tamamlamadan başka bir makama yükselmemektir.⁵³⁴

Özetle makam, sâlikin kesbine ve mücâhedesine bağılı iken hâller birer lütuf ve ihsandır. Bu makam ve hâllerin süreleriyle ilgili Yâfiî, belli bir aşamadan söz ettiğı gibi bunların Allah'ın inâyetiyle bir 'an' da geçilebileceğine değinir. Şimdi de Yâfiî'nin perspektifinden makamları ve halleri inceleyeceğiz. İlk olarak 'makamların ilki ve aslı' kabul edilen tevbe hakkında Yâfiî'nin düşüncesi tespit edilmeye çalışılacaktır.

3.1.Makamlar

3.1.1. Tевbe

Makamların ilki olan tevbe, Kitap, sünnet ve icma nassıyla farzdır. Farziyyeti ve fazileti hakkında âyeti Kerîmeler ve hadis şerifler⁵³⁵ varit olmuştur.⁵³⁶ Arapça'da "dönmek"⁵³⁷ anlamında kullanılan tevbe kelimesi, şeriatta ve tasavvuf literatüründe Arapça anlamı esas alınarak "Allah'a dönme" veya "günahtan dönme" şeklinde yorumlanmıştır. Tевbe, "kişinin, günahın günah olması hasebiyle pişmanlık duyması, kudreti olduğu halde günaha bir daha dönmemesi, kalpten günah düğümünü çözüp Allah'a dönmesi"⁵³⁸ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Tевbe, genel olarak şu üç özelliğı barındırır: Günaha pişmanlık, kişinin yaşadığı zaman dilimi itibariyle günahı terk etmesi ve gelecekte de günah işlememeye niyet.⁵³⁹ Kâşânî, İbnü'l-'Arabî'nin bu son hususu

⁵³⁴ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 181.

⁵³⁵ Bu konuda Yâfiî, "Ey iman edenler! İçtenlikle ve kararlılık içinde Allah'a tevbe edin. Umulur ki rabbiniz kötülüklerinizi örter" (Tahrîm, 66/8.). Hz. Peygamber'de (s.a.s.) "En insanlar, Allah'a tevbe edin. Ben günde 100 defa tevbe ederim (Müslim, Zikir, 42)" "Kul günahını kabullenip Allah'a tevbe ettiğinde Allah onu affeder. (Buhârî, Sahîh, 230/3.)" gibi âyet ve hadislerle tevbe konusu için deliller zikreder.

⁵³⁶ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 123.

⁵³⁷ İbn Manzûr, **a.g.e.**, 1999, C. II, s. 61.

⁵³⁸ Cürçânî, **a.g.e.**, 1985, s. 74; Tehânevî, **a.g.e.**, trs, C. I, s. 524.

⁵³⁹ Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2009, s. 127.

farklı yorumladığını ve “şart olan, terk niyeti değil, dönmeme niyetini terktir” şeklinde değerlendirildiğini ifade eder. Kâşânî bu sözü şöyle yorumlar: “Kişi, Allah’ın ilminde günaha dönmesi takdir edilenlerden ise günah işlediğinde iki günah işlemiş olur. Biri günah, birisi de niyeti bozmak. Çünkü bu –günah işlememeye niyet-, günahsızlık iddiası taşır. Kişinin günaha dönüp dönmemesi ise Allah’ın bileceği bir iştir.”⁵⁴⁰

Yâfiî’ye göre tevbe, “devamlı bir pişmanlık haliyle, Allah’a dönmek”tir. Bu makamda ‘kulun istiğfara devam etmesi’ şart koşulmuştur. Tevbeden sonra ‘inâbe’ gelir ki bu da kulun gafletten Allah’ın zikrine dönmesidir. Tevbe zâhirde, inabe bâtında olur.⁵⁴¹ Yâfiî’nin buradaki ‘gaflet’ten kastı, “tevbeyi gerektiren en küçük gaflet”tir ki bu da Rabbânî sûfilere mahsus ‘havâs’ tevbesidir.⁵⁴² Bu açıklamalardan görüldüğü üzere Yâfiî’nin tevbe tarifi, inâbe ve havâsa ait tevbeyi kapsar. Kişinin hem zâhirde hem de bâtında tevbe etmesi gerekir. Zâhirdeki tevbe bâtın tevbesine götürürken, bâtındaki tevbe de kişiyi en küçük gaflet halinden tevbe etmesine vesile olur. Yâfiî, tevbenin başlangıcı, alametleri, meyveleri, sınırlılıkları ve şartları olduğunu söyleyip konuyu bu şekilde izah etmeye çalışır.

Tevbenin Başlangıcı: Yâfiî’ye göre, ilk iş kalbi gaflet uykusundan uyandırmaktır. Kul, bulunduğu kötü halin/hallerin farkındalığını yaşar, Allah’ın öfkesine ve acı azabına maruz kaldığını görür. Hal böyleyken kul, azabın zorluğuna karşı güç yetiremeyeceğini hatırlar ve tevbeye yönelir.⁵⁴³ Yâfiî, burada tevbenin bir farkındalık olduğunu ima edip tevbenin öncüllerine değinir. Tevbenin öncülleri kişinin Cenâb-ı Allah karşısında kendi aciziyetini görmesi ve O’nun gazap ve azabına güç yettiremeyeceğinin farkına varmasıdır. Nitekim tasavvufta tevbe aşaması, psikanaliz ve dinamik

⁵⁴⁰ Kâşânî, a.g.e., 2004, ss. 156-157.

⁵⁴¹ Yâfiî, *Risâletu’l-Mekkiyye*, no: 668, vr. 37a.

⁵⁴² Yâfiî, *Neşru’l-mehâsin*, 2000, s. 124.

⁵⁴³ Yâfiî, a.g.e., 2000, s. 125.

psikoterapide hastanın kaygı, suçluluk ve eksikliklerinin farkına vardığı ilk aşamaya⁵⁴⁴ benzetilir.

Tevbenin Sınırlılıkları: Yâfiî, tevbenin haddini – sınırını- “kişinin Allah’ı tenzih etmek ve gazabından sakınmak için önceden mislini işlediği günahları, tekrar tercih etmeyi gerçekten -içten, samimi bir şekilde- terk etmesi” şeklinde değerlendirir. Yâfiî, bu tarifi Gazâlî’den nakletmiştir. “Gerçekten” ifadesi, güç ve kuvvet isteyen bazı günahlara kudreti yetemeyen ‘yaşlı biri’sinin tevbesinin de sahih olması içindir. Zira yaşlı birisi bunları yapmaktan aciz olduğu için bunların terkinin seçmeye de kadir değildir. Dolayısıyla yapamadığını terk etmekle nitelenmez ve bunun yerine ‘fer’î günahlardan o günaha denk olanların terkinin seçme’ kuvvetiyle değerlendirilir. Yâfiî, günahların konumunu bid’atın altında, bid’atı da küfrün altında görür. Yani, bid’at küfre daha yakındır. Bu durumda kişinin tevbesi günaha ve bid’ata olmalıdır.⁵⁴⁵

Tevbenin Şartları: Yâfiî, tevbenin şartlarını; “geçmiş günahlara pişman olmak, Allah’ı ta’zim etmek ve gazabından sakınmak için günahı derhal terk etmek ve yapılan çirkin günahların benzerlerini yapmamaya gayret etmek” şeklinde zikreder. Bu şartlar olmadan tevbenin kabul görmeyeceğini belirtir. Yâfiî, “Pişmanlık tevbedir.”⁵⁴⁶ hadisini şöyle yorumlar: “Ulemâya göre bundan maksat tevbenin ekseriyetidir. Tıpkı Resulullah’ın (s.a.s) “Hacc arefedir.”⁵⁴⁷, yani “Hacc’ın çoğunluğu arefedir” hadisinde olduğu gibi. Bazıları da bunu, “Allah’ı yüceltmek için pişman olmak olduğunu, azap korkusunun kişiyi nasûh tevbesine yönlendireceğini” söylemişlerdir. Yâfiî’ye göre, günaha dönme korkusuyla tevbe terk edilmez, bu şeytanın vesvese ve tuzaklarındandır. Kişinin tevbede müstemir olması gerekir ki günaha düşmeden ölmesi ihtimal dâhilinde olsun. Öyleyse

⁵⁴⁴ Sayar, **a.g.e.**, 2013, s. 29

⁵⁴⁵ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 127.

⁵⁴⁶ İbn Mâce, Zühd, 30

⁵⁴⁷ Ebû Davud, Menâsik, 69

kulun azimli olması lazımdır, yardım etmek Allah'tandır.⁵⁴⁸ Yâfiî, burada günahın ya Allah'ı ta'zim etmek veya gazabından sakınmak için terkedilmesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca bazen insanların günaha düşerim korkusuyla tevbe etmeyi ihmal ettiğine de değinir. Bunun şeytanın bir hile ve aldatması olduğunu zikreder.

Yâfiî'ye göre, bu şartlarla beraber, tevbe edenin diğer insanlara karşı işlediği zulüm ve kötü muamelelerinden dolayı haklarını yerine getirerek, kendini affettirerek veya bunu çözümleyerek hasımlarının rızasını alması lazımdır. Bunlardan birini yapamazsa, kalbiyle, mümkün olduğunca yaptığı muamelelerden pişmanlık duymalı ve hasımlarının affedilmesi için Allah'a yalvarıp yakarmalıdır.⁵⁴⁹ Yâfiî, 'hak'ları iki kısım da değerlendirir. Birincisi Allah'a yönelik olandır ki bu namaz, oruç gibi farzların terkidir. Mümkün olduğunca bunların telafi edilmesi gereklidir. İkinci kısım ise kullara yönelik olandır ki bu da beşe ayrılır: Nefs hakkı, mal hakkı, şeref hakkı, mahrem hakkı ve bunların dışındaki haklar.⁵⁵⁰ Kişinin bütün bu haklar hususunda şayet bir ihmali söz konusu ise bunlardan kurtulması gerekir.

Tevbenin Alametleri: Yâfiî, makbul ve nasûh (içten, samimi) bir tevbenin alametlerini şöyle sıralar: kişiyi kötülüğe yönlendiren herkesi ve her şeyi terk etmek, onlardan uzak durmak, uzleti sevmek, az konuşmak, tartışma ve mücadeleden uzaklaşmak, iyiliğin/faziletin yanında olmak, uzuvları kötü hareketlerden dinginleştirmek, çokça ibadet etmek, zikrin peşini bırakmamak ve başı eğmek. Bunlarla beraber kişinin vücudu zayıflar, kalbi hüzünlenir, yaptığı kötü işlere devamlı üzülür, ağlamayı ve yalvarmayı sürdürür, gece gündüz Allah'a yüksek sesle yalvarıp ondan böyle yardım ister.⁵⁵¹ Tevbe

⁵⁴⁸ Yâfiî, *Neşru'l-mehâsin*, 2000, s. 127-128

⁵⁴⁹ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 124.

⁵⁵⁰ Yâfiî, 2000, s. 128.

⁵⁵¹ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 126.

kişinin varoluş nedenini ve değerlerini sorguladığı bir iç arayıştır.⁵⁵² Bu açıdan Yâfiî, kabul edilen bir tevbenin şartlarını zikrederken kişinin davranışlarını ve arkadaşlarını gözlemlemesini, ayrıca kişiye önceki hayatını anımsatacak hal ve hareketlerden uzak durması gerektiğini belirtir.

Tevbenin Semeresi: Yâfiî, makbul bir tevbenin meyveleri olduğunu, kişinin gönülden tevbe etmesi durumunda bunlara ulaşacağını söyleyerek bunları şu şekilde sıralar:

“Şeytan’a sevgili olduktan sonra Rahmân’a sevgili olarak dönmek, Mevla’nın gazabından çıkıp rızâsı altına girmek, azabını gerektiren kötülüklerden arınmak, ebedi saadete ulaştıracak güzellikleri elde etmek, Allah’a yaklaşmak, önceleri günah zincirine vurulmuş uzuvları amelle kamçılarak, hayırda acele etmek, itaatın lezzetini, münacatın tatlılığını ve reddedilen amelin makbul olmasını tatmak, ısrarcı olunduğunda küfre götürecek kötülüklerden selamette olmak. Tevbe eden, manevi kirlerden temizlenir, dergâh-ı ulûhiyetten uzaklaştırılmışken mukarreb hâle gelir. Menfur bir kul iken sevgili bir kul, dualarına icabet edilmeyen birisiyken duası kabul edilenlerden olur. Yüz çevrildikten sonra kendisine yönelilenlerden, iman nuru kalbinden çıkmışken nur sahibi olur. Meleklerin kötü koktuğu için yaklaşımdan çekindikleri kişiyken yaptığı tevbe ve ibadet vesilesiyle artık melekler tarafından koklanan birisi haline gelir.”⁵⁵³

Bütün bunların nasûh tevbenin meyvelerinden olduğunu belirten Yâfiî, Allah’ın kullarına minnetinin çok fazla olduğunu söyler. Zira onları itaat ve ibadete muvaffak

⁵⁵² Sayar, **a.g.e.**, 2013, s. 28.

⁵⁵³ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 126.

etmiş, kul altmış yıldan fazla günah işlemişken, içten tevbe edenlerin, bir saatte günahlarını affetmiştir.⁵⁵⁴

Yâfiî tevbe eden kişinin, tevbenin şartlarını ifa ettikten sonra yönelmesi gereken ve yapması uygun görülen davranışlara değinir. Ona göre tevbe eden kişi yüzünü, vücudunu ve kıyafetlerini yıkayıp temizlemeli, gerektiği gibi dört rekât namaz kılmalı, Allah’tan başka kimsenin göremeyeceği boş bir yerde yüzünü yere koyup üstüne toprak serpmeli ve yüzünü toprağa karıştırıp ağlayarak Allah’a yalvarmalıdır. Bunu çöl, vaha gibi kırsal bir alanda yapması daha uygun, huşuya daha yakındır. Mümkün olduğunca bütün günahlarını tek tek hatırlar ve hepsinden tevbe eder. Sonra Allah’ın öfkesine ve acı azabına maruz kaldığı için, kendi hayâsızlığına ve kaçırdığı büyük sevaplardan dolayı kendisini azarlar. Yâfiî, kişinin tevbesinde ısrarcı olmasını, muvaffakiyetin bir belirtisi olarak görür. Ona göre kişi şâyet günaha düşerse hemen tevbeye geri dönmelidir. Günah işleyip tevbeyi bozduğu gibi tevbesini tekrar etmelidir. Tevbesinin kabul olmasında umutsuzluğa kapılmaz, zira tevbe kapısı açıktır, hadislerde geçtiği gibi güneş batıdan doğana kadar da kapanmaz. (Tevbesinin) kabulünden ümidini kesmemesi gerekir, çünkü Allah’ın ‘Tevvâb’ isminin tecellisi her daim tevbe edenlerle beraberdir.⁵⁵⁵

Yâfiî’nin tevbe konusunda dile getirdiği bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere tevbe, kişinin kötü durumunun farkında olmasıdır. Günahlarını hatırlaması ve itiraf etmesidir. Gücü ve kudreti yettiği halde tekrar günaha dönmemesidir. Manevi kirlere arınma, muhabbet ve kurbîyyet vesilesidir. İnsan tevbeye ‘Allah’ı ta’zim ve tenzih etmek veya azabından uzaklaşmak’ için yönelir. Tevbe eden, onu kötü davranışlara ve yasaklanmış isteklere yönlendiren bütün davranış biçimlerinden ve insanlardan uzak kalması gerekir. Tevbe etmeden önce haklarına girdiği insanların haklarının ödenmesi ve

⁵⁵⁴ Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, ss. 126-127.

⁵⁵⁵ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 129.

onlardan af dilenmesi tevbenin şartlarından sayılmıştır. Kişi her ne kadar tevbeden sonra günaha düşse de tekrar tekrar tevbeyle sarılmalıdır.

3.1.2. Vera'

Tevbeden sonra kişinin aşması gereken ikinci makamı vera'dır. Çünkü vera' tevbenin tamamlayıcısı ve zühdün başlangıcı kabul edilir. “Çıkmak, korkmak, uzak durmak, el çekmek”⁵⁵⁶ gibi anlamlara gelen vera', tasavvufi bir terim olarak, “harama düşme korkusuyla şüphelileri terk etmek”⁵⁵⁷ anlamındadır. Bazı sûfiler “vera' haramları, takva şüphelileri terk etmektir” demişlerdir. Bazısı da takva ve vera'ı aynı manada kullanmışlardır. Vera', şüphe içeren her şeyi terk etmek, nefsi her an muhasebe altında tutmaktır.⁵⁵⁸

Serrâc, vera'ı üç derecede değerlendirir: Birinci derecesi şüphelilerden sakınmaktır. İkincisi, kalbin düğümlendiği ve gönülde daralmaya sebep olan şeylerden uzaklaşmadır. Bu hali, kalp ehli kimselerin gerçekleştirebileceğini belirtir. Vera'ın üçüncü ve en üst derecesiyse, kişiye Allah'ı unutturan her şeyi terketmektir. Vera'ın birinci derecesi avamın, ikincisi havâsın, üçüncüsü ise havâssu'l-havâsın makamıdır. Vera' zühdü gerektiren bir husustur.⁵⁵⁹

Yâfîî, vera'yı sözlükte geçen manasıyla birlikte, şer'î ve tasavvufi bir ıstılâh olarak açıklar.⁵⁶⁰ Vera'nın sözlükte “bir şeyden korktuğu için vazgeçmek/uzak durmak”, şeriatta

⁵⁵⁶ İbn Manzûr, **a.g.e.**, 1999, C. XV, s. 272.

⁵⁵⁷ Cürccânî, **a.g.e.**, 1985, s. 272.

⁵⁵⁸ Tehânevî, **a.g.e.**, trs, C. II, s. 1777.

⁵⁵⁹ Serrâc, **Luma'**, 1960, ss. 70-71.

⁵⁶⁰ Yâfîî, vera'ı Kur'an'ı Kerim'de “Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyin.” (Bakara, 2/172), “Ey peygamberler! Tertemiz nimetlerden yiyip için, güzel işler yapın. Kuşkusuz ben yaptıklarınızı eksiksiz bilmekteyim.” (Müminûn, 23/51) âyetlerine dayandırır. “Allah temizdir, ancak temizi kabul eder. Allah müminlere, peygamberlere emrettiğini emretmiştir.”, “Kişinin kendisini

da “Allah’ın emrine itaatle beraber bir şey veya durumdan korktuğu için vazgeçmek”⁵⁶¹ anlamına geldiğini söyler. Yâfiî, tasavvufî bir terim olarak da vera’ya “şüphelileri ve kişiyi Allah’a yaklaştırmayan her şeyi terk etmek” manasını yükler.⁵⁶² Yâfiî, vera’ı zühdle ilişkilendirir. Kişi şüpheyeye düşmekten korktuğu için mâsivâyı terk ediyorsa vera’, korku olmadan mâsivâdan kaçınırsa zühd olur.⁵⁶³

Yâfiî, vera’yı dört kısımda değerlendirir. Vera’nın, birinci ve en yüksek derecesi, Allah’tan başka her şeyden vera’ etmektir. İkinci derecesi helalden, üçüncüsü şüphelilerden vera’dır. Dördüncüsü ve en alt derecesi de zâhir haramdan sakınmaktır.⁵⁶⁴ Yâfiî, vera’da hassas kişinin büyük makamlara ve nimetlere kavuşacağını, hatadan selamette olacağını ve insanın gözünden perdeler kaldırıldığı zaman kurtuluşa ereceğini belirtir.⁵⁶⁵

Yâfiî’de vera’ kavramı haramdan, şüphelilerden, helalden ve Allah’tan gayrisından vera’ olmak üzere dört şekilde karşımıza çıkmaktadır. Onun düşüncesine göre insan hayatında herhangi bir şey kişiyi Allah’a yaklaştırmıyorsa ondan uzak durulması gerekir. Zühdün başlangıcı olan vera’ birçok nimet barındırdığı gibi kişinin kurtuluş vesilesidir.

3.1.3. Zühd

Zühd tasavvufta önemli kavramlardan biridir. Bir kavram olmaktan ziyade bir yaşama tarzıdır. Tasavvuf tarihinin, hicri ilk iki asrını içine alan dönemin ‘zühd dönemi’ şeklinde isimlendirilmesi bunun açık göstergesidir. Hz. Peygamber ve Ashâb-ı Suffe

ilgilendirmeyeni terk etmesi İslâm’ının güzelliğindendir.” gibi hadislerin de vera’ ile ilgili olduğuna değinir.

⁵⁶¹ Yâfiî, *Neşru’l-mehâsin*, 2000, ss. 134-135.

⁵⁶² Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 92; Yâfiî, *Risâletu’l-Mekkiyye*, no: 668, vr. 37a.

⁵⁶³ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 112.

⁵⁶⁴ Yâfiî, 2000, s. 137.

⁵⁶⁵ Yâfiî, 2000, s. 139.

başta olmak üzere Ashâb-ı Kiram'ın çoğu zühde dayalı bir hayatı tercih etmişlerdir. Tabi'ûn zamanında da zühde önem verilmiş, klasik tasavvuf kitaplarının çoğunda zâhid sûfilerden bahsedilir. Zühhd döneminde Medine, Basra, Kûfe ve Horasan olmak üzere dört zühhd mektebi mevcuttur. Tasavvuf zühdle başlamıştır denilebilir.

Vera'nın üst derecesi olan zühhd, Arapça'da “z-h-d, زهد” kelimesinin mastarıdır. Sözlükte “bir şeyin hakir olmasından ötürü yüz çevrilmesi, bir şeye meyletmeyi terk etmek” anlamında kullanılır. Sûfiler, zühhd hakkında pek çok söz söylemiş ve farklı açıklamalarda bulunmuşlardır. Bunlardan birkaçını zikretmek konumuzun daha iyi anlaşılması açısından ehemmiyet arz etmektedir. Zühhd helal şeylerde olur. Haram şeylerde zühhd farzdır. Zühhd, Allah'ı kastedenlerin ilk basamağıdır. Zühhd kişinin mülkiyet edinmeyi bırakması, kalpte de dünya sevgisinin olmamasıdır. Zira dünya sevgisi bütün kötülüklerin başıdır. Dünyadan zühhd etmek de bütün hayırların ve ibadetin başıdır.⁵⁶⁶ Zühhd, dünyadaki mevcut şeylerle ferahlamamak veya onlar kaybedildiğinde üzülmemektir. Allah'tan alıkoyan her şeyin terkidir. Fakirliği sevmekle beraber Allah'a güvenmektir. Dünyayı hakir görmek, eserini kalpten çıkarmaktır.⁵⁶⁷

Şiblî, Kelabâzî (v. 380/990), Serrâc (v. 383/993) gibi sufiler “zühhd gaflettir” anlayışını benimsemişlerdir. Nitekim Şiblî bu konuda şöyle der: “Zühhd ile meşgul olmak gaflettir. Çünkü dünya (bir ‘şey’ değildir) hiçtir. Hiçten zühhd etmeye çalışmak ise gaflettir.”⁵⁶⁸ Bu anlayış daha sonraki yüzyıllarda daha da belirginleşecek, tasavvuf düşüncesinin merkezine aşkı oturtan mutasavvıflar tarafından eleştiriye tabi tutulacaktır. Zühhd başlangıçta nefsin hevâsına uymaktan kaçınmak, şehvetlerden uzak durmak; nihayetinde ise helalden dahi uzak durup kişiyi Allah'tan uzaklaştıran her şeyi terk

⁵⁶⁶ Serrâc, **a.g.e.**, 1960, s. 72.

⁵⁶⁷ Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2009, ss. 151-153.

⁵⁶⁸ Serrâc, **a.g.e.**, 1960, s. 73.

etmektedir. Kişinin zühdüyle gururlanması da günah sayılmıştır. Kişinin uzak durduğu şeyler zaten kendisine ait olmayan değersiz şeylerdir.⁵⁶⁹

Zühd kavramına diğer sûfilerden farklı bir yaklaşım sergileyenlerden birisi İbnü'l-'Arabî'dir. Dünyayı terk, onun deyimiyle “dünya oğulları” olan zâhidlerin işidir. Bu anlamıyla zühdü ilk sûfiler gibi yüceltmek yerine onu “oğulların işi” diye küçümser. “Baba” olanlar, kendilerini böyle bir araca başvurmak zorunda hissetmezler. Onun anlayışına göre, sadece zühdle uğraşmak yerine “dünyayı, ukbayı, varlığı ve terki terketmek” gerekir. ‘Terk’ bu anlamıyla seyr ü sülûkün nihâyetidir.⁵⁷⁰

Yâfiî zühdü, “Allah dışındaki her şeyden vazgeçmek” şeklinde tarif eder.⁵⁷¹ Yâfiî bazı âyetleri zühde delil göstererek, âyetlerde (Kasas,28/80)⁵⁷² zühdün ulemâyâ nisbet edildiğini ve zühd sahiplerinin ise ilimle vasıflandırıldığını belirtmiştir.⁵⁷³ Bazı âyetlerde de (Nisâ, 4/77)⁵⁷⁴ dünyanın yerildiğini ve ‘hakikatte az ve önemsiz’ olduğunu söyler.⁵⁷⁵ Yâfiî, zühd anlayışı şu şekilde özetler:

“Dünya ehli, bazı mallarının bir kısmını iyilik için harcarlar. Bunlar mallarının çok olmasını, bolluk içinde olmayı severler. Malları yüzünden fitneye

⁵⁶⁹ Vahit Göktaş, **Tasavvuf Yazıları**, 2014, s. 217.

⁵⁷⁰ Demirli, **İbnü'l-'Arabî Metafizigi**, 2013, s. 306.

⁵⁷¹ Yâfiî, **Neşru'l-mehâsin**, 2000, s. 92.

⁵⁷² “Kârûn, zineti ve görkemi içerisinde kavminin karşısına çıktı. Dünya hayatını arzu edenler, “Keşke Kârûn’a verilen (servet) gibi bizim de (servetimiz) olsaydı. Şüphesiz o büyük bir servet sahibidir” dediler. Kendilerine ilim verilmiş olanlar ise, “Yazıklar olsun size! İman edip de iyi işler yapanlara Allah’ın vereceği mükâfat daha hayırlıdır. Ona da ancak sabredenler kavuşturulur” dediler.”

⁵⁷³ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 139.

⁵⁷⁴ “Kendilerine, "Elinizi savaştan çekin, namazı kılın ve zekâtı verin" denilen kimseleri görmedin mi? Sonra onlara savaş farz kılınca bir de gördün ki, içlerinden bir grup Allah’tan korkar gibi, hatta daha fazla bir korkuyla insanlardan korkuyorlar da, "Rabbimiz! Savaşı bize niçin yazdın, bizi yakın bir süreye kadar geri bıraksan olmaz mıydı?" diyorlar. Onlara de ki: "Dünya menfaati önemsizdir, Allah’tan korkanlar için âhiret daha hayırlıdır ve size zerre kadar haksızlık edilmez."

⁵⁷⁵ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 141.

maruz kalırlar, malları onları çeşitli ibadetlerden mahrum eder. Zâhidler ise Allah rızâsı için dünyayı kerih görüp kendilerini ibadete adanmak için (diğer) her şeyi amelle ve niyetle terk etmişlerdir. Hem kalpleriyle, hem bedenleriyle hem de mallarıyla ibadet ederler. Hakk Teâlâ kalplerinde kendisinden başka bir şeyin sevgisini bulmamıştır, bundan dolayı onları kendisine yaklaştırmayla ödüllendirmiş ve onlara aklın anlayamayacağı fazl ve hayır vermiştir.”⁵⁷⁶

Yâfiî’nin zühd anlayışı klasik sûfilerin düşüncesiyle paraleldir. Yâfiî’ye göre zühd, “farz ve fadl” olmak üzere iki kısımdır. Farz olanı, haramda zühd etmek, fadl olanı ise helalde zühd etmektir.⁵⁷⁷ Yâfiî, zühdün “yemek, giyinme, mesken, ev eşyaları ve nikâh” gibi hususlarda olabileceğini söyleyip bunları izah eder.⁵⁷⁸

Birinci Husus: Yemek

Yâfiî, bir sâlikin yemekte uygulayacağı zühdü şu şekilde kategorize eder. Ona göre, yemekte uygulanacak zühdün en yüksek derecesi açlığın zarar vermesinden korkulduğunda eldekinin en azıyla açlığı giderecek kadar olanla yetinmek, depolamamak ve öğle/akşam yemeğine bağlı kalmamaktır. İkinci derece öğle ve akşam yemeğine veya yalnız akşam yemeğine bağlı kalmak fakat depolamamaktır. Üçüncü derece bir günlük azık depolamaktır. Dördüncü derece bir haftalık azık depolamaktır. Beşinci derece bir aylık azık depolamaktır. Altıncı derece kırk günlük azık depolamaktır. Yedinci derece bir yıllık depolamaktır ki bu zühdü zayıf zahitlerin ve çoluk çocuk ile imtihan edilenlerin derecesidir. Yâfiî, bunların sonrasında herhangi bir zühd derecesinin olmadığına dikkat çeker.⁵⁷⁹

⁵⁷⁶ Yâfiî, *Neşru’l-mehâsin*, 2000, s. 143.

⁵⁷⁷ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 141.

⁵⁷⁸ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, ss. 142- 143.

⁵⁷⁹ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 143.

İkinci Husus: Giyinme

Yâfiî, giyinme hususunda da sâlikin zühd yapması gerektiğini ifade eder. Ona göre, en yüksek derece sıcağı ve soğuğu engelleyip avret yerini örten bir parça elbisedir. İkinci derece fistan, takke ve ayakkabıdır. Üçüncü derece için ikinciye ek olarak mendil ve pantolon giymektir. Bundan fazlasını zühdün tanımından çıktığını söyler. Zühdde türüne göre, giyilmesi gereken elbiselerin şunlar olduğunu belirtir: En yüksek derece kıldan yapılmış, sert bir çuldur. İkinci derece sert yün, üçüncü derece de katı pamuktur. Resulullah'ın (s.a.s) yün giydiği ve ayakkabısının dikişli/yamalı olduğu rivâyet edildiğini söyleyen Yâfiî, fakir için evla olanın daha narin/kibar olduğu için mavi renk olduğu ifade eder. Yumuşak elbise, ancak halini bilen, nefsinin sıfatlarını gören, nefsinin gizli şehvetlerinden arınmış ve Allah'ın karşısına güzel niyetle çıkacak âlimlerin giyebileceğini söylemiştir.⁵⁸⁰

Üçüncü Husus: Mesken

Yâfiî'ye göre bunun en yüksek mertebesi, mescit ve benzerlerinin zaviyeleriyle yetinmek ve kendine özel bir mesken istememektir. İkinci derece hurma yaprağı ve otlardan inşa edilen kişiye mahsus bir yer istemektir. Üçüncü derece içinde ihtiyacından fazlası olmayan, küçük, kiralık veya kendisine ait taştan bir evdir. Sâlik, bunu aşarsa zühdün mesken tarifinden çıkmış olur, zira meskenden gaye sıcaktan, soğuktan, yağmurdan, gözden ve ellerden korunmaktır. Bu hususta ihtiyaç miktarı bellidir, bundan fazlası dünyaya olan meraktır.⁵⁸¹

⁵⁸⁰ Yâfiî, *Neşru'l-mehâsin*, 2000, s. 144.

⁵⁸¹ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 145.

Dördüncü Husus: Ev Eşyaları

En büyük derecesi kırık bir çömlek gibi ihtiyaca göre bir şeyle yetinmektir. İkinci derece eşyanın ihtiyaç kadarınca, sağlam olması ve bir eşyanın birden fazla şey için kullanılmasıdır. En alt derece olan üçüncü derece ise her ihtiyaç için ucuz bir eşya almaktır. Sayı birden fazla olursa, eşya kaliteli veya süslü olursa bu, zühdün tanımından çıkıp dünya malına heves olduğu söylenmiştir.⁵⁸²

Beşinci Husus: Nikâh

Yâfiî, bu hususta ihtilaf olduğunu belirtip bazı sûfilere göre nikâhın aslında veya çok olmasında zühd açısından bir sakınca bulunmadığını söylemiştir.⁵⁸³ Buradaki ihtilafı insanların hallerinin farklı olmasından kaynaklandığını açıklayan Yâfiî, bu konuda bâtın ve zâhir âlimlerinin görüşleriyle açıklar: “Zâhir ulemâsına göre kişi, nikâha (evliliğe) muhtaçsa ve (evlenme) imkânı varsa evlenmesi tercih edilir. Ne ihtiyacı ne de imkânı varsa mekruhtur. İhtiyacı var ama imkânı yoksa nefsinı kırmak için oruç tutmalıdır; nefsi oruçla kırılmazsa Allah’tan yardım isteyip evlenir. İmkânı var ama ihtiyacı yoksa ve ilim veya ibadetle meşgulse evlenmesi mekruhtur; bu ikisinden biriyle meşgul değilse sünneti uygulamak için evlenmesi tercih edilir.”⁵⁸⁴ Yâfiî, nikâh hususunu bâtın ulemâsının göre şu şekilde açıklar:

“Eşten ve çocuktan uzak durmak sâlikin vakti için daha iyi, himmetini Allah’a yöneltme de daha toparlayıcı ve yaşantısı için daha tatlıdır. Zâhid, bu yolun başında ilişkileri kesebilir, seferden sefere gidebilir, tehlikelere atılabilir, sebeplerden uzak kalabilir ve hicâb sayılabilecek her şeyden uzak durması

⁵⁸² Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 145.

⁵⁸³ Yâfiî, 2000, s. 146

⁵⁸⁴ Yâfiî, 2000, ss. 147-148.

gerekir. Evlenmek yücelikten ucuzluğa düşmektir, kalbin rahatlamasından kalp acısına dönmektir. (Evlilik) kadınlara ve evlada bağlanmak, eğrilik şüphelerinin etrafında deveran etmektir. Zühdü bırakıp dünyaya iltifat etmektir. Tabiatın ve adetlerin gereğince hevaya yönelmektir. Sûfinin nefsi, takvasını tamamladığı ve hevâsını yendiği zaman Allah için evlilikten uzak durduğu gibi artık Allah için evlenebilir. Bu gönlünün rahatlamasının ardından yahut Allah’tan bir işaretle olur. Ancak nefsi kişiye galip gelirse ve kırılmazsa, özlemi artar, ateşi iyice yanarsa, mürîdin fikri ve kalbini afetler meşgul ederse, nikâhın tehlikeleri peş peşe gelirse, içiyle mücadeleye girişirse (özellikle namazda, ezkârda ve Kuran tilaveti sırasında) o zaman önce Allah’tan, sonra da mürşid ve tarikattaki kardeşlerinden yardım istesin. Onlara halini anlatıp onun için Allah’a en hayırlı seçim için dua etmelerini rica etsin.”⁵⁸⁵

3.1.4. Sabır

Sâlikin sülûkünü kolaylaştıracak ve onu maksuduna ulaştırmada yardımcı olacak makamlardan biri de sabırdır. Etimolojik olarak Arapça “صبر – s-b-r” kelimesinin mastarı olan “sabır” sözlük anlamı itibariyle “dayanma, katlanma, hapsetme, tutma” gibi manalara gelmektedir. Tasavvufî bir ıstılah olarak “belanın eleminden Mevlâ’nın dışındakilere şikâyeti terk etmek” anlamındadır.⁵⁸⁶ Esas olarak sabır kendisinde “şikâyeti terk, kadere rıza ve Allah’ın kişi hakkında takdir ettiği her duruma muhabbet” olmak üzere üç özellik barındırır.⁵⁸⁷ Hakk’ı arayanlarda bulunması gereken ilk şart sabırdır. Çünkü sabırda, itaatte ve günahı terkte sebat vardır.⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ Yâfî, **a.g.e.**, 2000, s. 148.

⁵⁸⁶ Cürçânî, **a.g.e.**, 1985, s. 136; Isfehânî, **a.g.e.**, trs., s. 274; İbn Fâris, **a.g.e.**, C. I, 1986, s. 549.

⁵⁸⁷ Tehânevî, **a.g.e.**, trs. C. II, ss. 1058-1059.

⁵⁸⁸ Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, s. 247.

Yâfiî, sabrın lügat, şer'î ve tasavvufî anlamlarını ayrı ayrı verir: Ona göre lügatte sabr, 'hapsetmek ve tutmak' demektir. Eskiden birisine 'sabretti' denildiğinde 'birisini hapsetmek' anlamında kullanılırdı. Yâfiî, şer'î yönüyle sabrı "nefsi hapsetmek ve onu amele zorlamak" manasında kullanır. Tasavvufî manada da "nefsi mekârihe zorlayıp acıları yutmak, kurtuluşu Mevla'dan bekleyip kazânın hükmü altında sükûnet bulmak" şeklinde tarif eder. O, sabırla ilgili 'tasabbur' kavramını da kullanır. Tasabbur kelimesine de "Allah dışındaki kimselere şikâyeti terk etmek" manasını yükler.⁵⁸⁹

Yâfiî'ye göre, sabır "farz ve fazilet" olmak üzere ikiye ayrılır. Farz olanı, farz ibadetleri yapmak ve haramlardan sakınma durumunda maruz kalınacak sıkıntı ve belalara sabırdır. Fazilet olanı ise güzel ahlak sahibi olmak için verilen uğraş ve Allah'a itaat esnasında karşılaşılan zorluk ve sıkıntılara katlanmak veya Allah'ın nehyettiği şeylerden uzaklaşmak için gösterilecek tahammüldür.⁵⁹⁰

Yâfiî, Kur'ân'da doksandan fazla âyette sabırdan söz edildiğini söyler. Bu durum sabrın faziletini ve şerefini gösterir. Sabır bütün işlerin başında ve sonunda, zorluklarda ve musibetlerde, kazâda ve kaderde, faydada ve zararda gerekli ve mühim bir fazilettir. Bu yüzden cennette melekler sabredenlere "*Sabretmenize karşılık elde ettiğiniz esenlik daim olsun!*"⁵⁹¹ derler. "Kıldığınız namazlara, tuttuğunuz oruçlara, eda ettiğiniz haclara, sadakalarınıza, cihadlarınıza, emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münkerinize, susamanıza, davetlerinize, hastalıklarınıza, kötülüklerden kaçınmanıza, iyilikleri yapmanıza karşılık" demezler. Çünkü sabır bütün bunlara ve bunların dışındakilere şamildir.⁵⁹²

Yâfiî, *el-İrşâd* ve *t-tatrîz* kitabında başka bir açıdan sabrı şu dört kısma ayırır:

⁵⁸⁹ Yâfiî, *Neşru'l-mehâsin*, 2000, s. 92; Yâfiî, *Risâletu'l-Mekkiyye*, no: 668, vr. 37b.

⁵⁹⁰ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 154.

⁵⁹¹ Ra'd Suresi, 13/24.

⁵⁹² Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 153.

- **es-Sabru fillâh**: “Allah’ta sabır” anlamına gelen sabrın bu kısmını Yâfiî, “müslümanların maslahatı için sıkıntılara ve meşakkatlere tahammül etmek” anlamını verir.

- **es-Sabru lillâh**: “Allah için sabır” manasını barındıran bu sabır, “dinin bütün ahkâmında emirlere uymak, nehylerden sakınmak için bela ve zorlukları tahammül”dür.

- **es-Sabru me‘allâh**: Yâfiî, “Allah’la beraber sabır” manasını ihtiva eden bu kısmı da “ sâlik, gaflet makamından murâkebe makamına⁵⁹³ yükselene kadar -gaflete düşmemek için- nefsiyle mücâhede etmesi ve nefsinin Allah’a nazar konusunda ilzam etmesidir. Sâlik bu haline devam ederse ‘müşâhede’ makamına yükselir.

- **es-Sabru ‘ani’llâh**: Yâfiî, “Allah’tan sabır” anlamına gelen sabrın bu çeşidinin müşâhede ehline has olduğunu söyler. Ona göre, müşâhede ehliyle Cemâl’in müşâhedesini arasına perdeler inmesi durumunda meydana gelir. Sûfiler bu halde büyük bir ızdıraba ve azaba düşerler. Bu ızdırab ve azaba sabır göstermeleri gerekmektedir. Zira kişi sevdiğinden ayrıldığında ona duyduğu muhabbet ölçüsünde sıkıntıya düşer. Ancak bu sevgi, zâhirdeki sevgiye benzemediği gibi onların Mahbûbu da dünyadaki sevilene benzemez. Allah’ın Cemâline bir nazar, bakını kâinattan alıkoyar, o artık Seven’in sevgisiyle sarhoştur. Bu hâli yaşayan müşâhede ehlinin ‘hicâb’ ateşi dışında hiçbir ateş yakamaz. Bu ateş, meşakkatlerin en ağırları ve azapların en acılsıdır.⁵⁹⁴

Yâfiî, kişinin sabrı mücâhede ve nefse muhalefette azık edinmesi gerektiğine ve bu makam olmadan kişinin nefsiyle başa çıkamayacağına dikkat çeker. Nasıl ki yemek,

⁵⁹³ Murâkabe, kulun Cenâb-ı Allah’ın devamlı onu gözetip her haline muttali’ olduğunu ve kulun dikkatini Allah’ta toplaması halidir. Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, s. 276.

⁵⁹⁴ Yâfiî, **el-İrşâd ve’t-tatrîz**, 2003, ss. 132-133.

beden için azıksa aynı şekilde sabırda kalp ve ruh için azıktır. Sabrın acılığı, kalbi bütün hastalıklardan korur. Kişi, bu makam sayesinde nefisle mücâhedeye ve ona muhalefet etmeye çalışır, şeytanın desiselerine karşı uyanık olur, halktan gelen eziyetlere katlanır ve Hakk’a her daim boyun eğer. Şeytanın nefis üstünde bir hâkimiyeti kalmayıp terbiye olunca artık bu sabır azığını acılığı gidecek, tatlı ve hoş bir makama dönüşecektir.⁵⁹⁵

Zikredilen bu hususlara göre sabır, nefsi şariat çerçevesi içerisinde amele zorlamak, şikâyeti terkedip kurtuluşu sadece Allah’tan beklemektir. Kalbin ve ruhun gıdası olan sabır hem dış dünyada hem de gönül dünyasında ehemmiyet arzeden hususlardandır. Sâlik, insanların maslahatı için tahammül edip belalara sabreder. Nefsle mücadelede aşılması gereken engeller sabırla aşılır. Nefsin devamlı Allah’a yönelmesi ve ‘müşâhede’ halinin yaşanması sabırla gerçekleşebilecek bir durumdur. Sabır ilk aşamada acı ve zorluk barındırırken sülûkün sonunda tatlı bir hal alıp güzellikler içerir.

3.1.5. Fakr

Zühdle benzer manalar içeren fakra, tasavvuf terminolojisinde farklı manalar yüklenmiştir. Ancak fakr, zühdden daha kapsamlı ve faziletli görülmüştür. Fakr, “yoksulluk, muhtaç olma” anlamlarına gelen Arapça bir kelimedir. Fakr, “zarurî ihtiyaçların yokluğu, varolanın yetmemesi, nefsin doyumsuzluğu ve Allah’a devamlı ıftikâr (muhtaç olma) hali” olmak üzere dört farklı anlamda kullanılır.⁵⁹⁶ Fakr, kalbi Allah dışındaki her şeyden arındırmak, Allah dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktır.⁵⁹⁷

Yâfi fakra, “kalbin mâsivâdan arındırılmasıyla birlikte Allah’la müstağni olma ve O’nun dışında kimseye ihtiyaç duymama” anlamını verir. Ayrıca o, mülkiyet sahibi olmamayı da fakrdan saymıştır. O, fakr ile zühdün farklı şeyler olduğunu söyler. Fakr,

⁵⁹⁵ Yâfi, *Neşru’l-mehâsin*, 2000, ss. 96-97.

⁵⁹⁶ Isfehânî, *a.g.e.*, trs., s. 383.

⁵⁹⁷ Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 2007, C. I, s. 220.

zühdde olmayan kibir, ucb, hased gibi kötü ahlaktan arınmış olma, güzel vasıflarla süslenme, fakirlere hizmet, vecd ve diğer bazı adâb gibi birçok güzelliği ve iyi halleri barındırır. Zühdde bulunan güzel sıfat ve davranışlar, fakrın bazı güzellikleridir. Fakrda bulunan güzel sıfat ve davranışlar ise tasavvufun bir kısım güzellikleridir.⁵⁹⁸ Bu açıklamalara göre, tasavvuf fakrdan, fakr da zühdden daha üstündür. Zühdde kişi daha nefsin reziletlerinden arınmamışken fakrda kişi nefsini tezkiye etmiştir. Zühd bidâyet makamıyken fakr, nihâyet makamıdır.

Yâfiî'ye göre fakr sahibi bir sûfî, sadece zâhir ilimleri bilen, bâtın ilminden nasibi olmayan bin âlimden daha faziletlidir.⁵⁹⁹ Zira ebedî saadet dünya ile olamaz. Yâfiî, saadetin dünyada ve dünya malıyla olduğunu zannedenleri Hakk Teâlâ'nın *"Onlar da şöyle dediler: "Biz yalnız Allah'a tevekkül ettik. Ey Rabbimiz, bizi zalimler topluluğunun baskı ve şiddetine maruz bırakma!"*⁶⁰⁰ âyetini duymayan cehalet ehli kimseler şeklinde nitelendirir. Zira dünya malı çok şiddetli bir fitnedir. 'Benî dünya'dan yani dünyanın evlatlarından yüz çevrilmesi gerektiğini ifade eden Yâfiî, kişinin bu dünyada tembelliğe ve tul-i emele düşmemesini önemli görür.⁶⁰¹

Yâfiî bir nazmında, fakrın insanı yücelten büyük bir şeref, dünyanın ise alçaltan bir özelliği olduğunu söyler. Dünyaya kapılmış, saadeti ve yüceliği dünya malında görenleri ahmak olarak tanımlar. Hadisi şeriflerden mülhemle *"bunların malın ve paranın kulları"*⁶⁰² olduğunu, şâyet *"dünyanın Allah katında sineğin kanadı kadar değeri olsaydı kâfire bir yudum su bile verilmeyeceğine"*⁶⁰³ ve *"fakirlerin Cennete, zenginlerden beş yüz*

⁵⁹⁸ Yâfiî, *Neşru'l-mehâsin*, 2000, s. 92; Yâfiî, *Risâletu'l-Mekkiyye*, no: 668, vr. 37b.

⁵⁹⁹ Yâfiî, *el-İrşâd ve't-tatrîz*, 2003, s. 148.

⁶⁰⁰ Yûnus, 10/85

⁶⁰¹ Yâfiî, *a.g.e.*, 2003, ss. 58-59.

⁶⁰² İlgili hadis için Bkz. Buhârî, Rikâk, 10; Cihâd, 70; İbn Mâce, Zühd, 8.

⁶⁰³ Bkz. Tirmizî, Zühd, 13; İbni Mâce, Zühd, 3

yıl önce girdiğine”⁶⁰⁴ dikkat çeker. Ona göre, fakra sahip kişi peygamberlerin yolundan gider. Rızkında darlık olduğu vakit peygamberlerin elbisesi olan kanaata sarılır ve peygamberlerin elbisesine bürünür.⁶⁰⁵

Kişinin sadece Allah’a muhtaç olması, O’nun dışında herhangi bir beklentisinin bulunmaması manasını ihtiva eden fakr insanı yücelten değerlerdendir. Zühdden daha üstün ve faziletli olan fakr, peygamberlerin yolu ve âdetidir. Saadet ve mutluluk kanaat ehli olup sadece O’nu talep etmektedir. Kişi fakr ehli olursa Allah dışında her şeyden müstağni olur.

3.1.6. Şükür

Sâlikin çalışmasına bağlı, ulaşması gereken makamlardan biri de şükürdür. Şükür, “nimet vereni övmek, O’nun nimetlerini itiraf etmek” demektir. Şükür dille olduğu gibi kalp ve azalarla da yapılabilir. Bu övgüde kişi Hakk’ın üzerindeki nimetini bildiğini gösterecek şekilde O’nu över. Nimetlerin O’na ait olduğunu itiraf ederken kalbi saygıyla dolar.⁶⁰⁶

Yâfi’ye göre şükür, “Allah’ın ihsanını devamlı müşâhede etmek, zâhirde ve bâtında ibadette istikrarlı olmak”tır. O, “Allah’ın verdiği nimetlerle O’na isyan edilmemesini” de şükürün şartlarından saymaktadır.⁶⁰⁷ Şükürün “dille, kalple ve uzuvlarla” olabileceğini ifade eden Yâfi’, nimeti itiraf etmek, senâda bulunmak ve amel yapmayı da şükür kavramı çerçevesinde değerlendirir.⁶⁰⁸ Ona göre, şükür ve hamd kavramları

⁶⁰⁴ Bkz. Zebîdî, *İthâfü’s-sâdeti’l-müttakîn*, Nşr. Muhammed Ali Beyzavî,, Beyrut, 1422/2002, C. IX, s. 283.

⁶⁰⁵ Yâfi’, *Neşru’l-mehâsin*, 2000, ss. 160-161.

⁶⁰⁶ Cürcânî, *a.g.e.*, 1985, s. 133; Kâşânî, *a.g.e.*, 1992, s. 251.

⁶⁰⁷ Yâfi’, *a.g.e.*, 2000, s. 92.

⁶⁰⁸ Yâfi’, *a.g.e.*, 2000, s. 162.

arasında umum ve husus⁶⁰⁹ vardır. Yani her bir kavram diğer kavramı tamamen içine almaktadır. Ona göre hamdin hakikati, Allah’a itaat edilmesi, asi olunmaması, O’nun hatırlanması, unutulmaması, O’na şükredilmesi, nankörlük edilmemesidir.⁶¹⁰

Yâfiî, şükürün Allah’tan gelen bir nimet olması hasebiyle şükürün şükürü gerektirdiğini ifade eder. Yâfiî “*Eğer şükrederseniz size (nimetimi) daha çok vereceğim*”⁶¹¹ âyeti gereğince her bir şükürün bir nimet barındırdığını belirtir.⁶¹² Yâfiî, sahabelerin “darlıkla imtihan olunduk, sabrettik. Bollukla imtihan olunduk, sabredemedik. Bela anında gelen nimetleri anlamayan nimetlerle gelen musibetleri de bilemez.” dediğini rivâyet ederek insanın her daim imtihanda olduğunu unutmaması, gerek nimet olsun gerek musibet olsun kişinin şükür hâline bürünmesi gerektiğini söyler.⁶¹³

Yâfiî bir nazmında, Sevgili’nin Cemâl’inin müşâhedesinden dolayı sekr hâlini yaşayan sâliklerin nimeti ve ihsanı göremediklerini belirtir. O, şükür hakikatte “Mahbûb’un Cemâl’inden gelen havanın meydana getirdiği bir sarhoşluk hâli” veya “Matlûba ulaşmadan o havanın tesiriyle can vermek” şeklinde değerlendirir. Yâfiî, yaptığı bu tanımlamalardan dolayı kendisine “Mun‘im’i görmek ihsanı ve nimeti unutturabilir ancak sekr hali ve can vermek nasıl olur” şeklinde bir itirazın gelebileceğini söyler. Bu itiraza “hakiki şükür, Cemâl’in müşâhedesini esnasında hâsıl olan muhabbetten

⁶⁰⁹ “Mantık ilminde iki kavram arasındaki ilişki dört türlü olabilir: Müsâvât-Eşitlik-, Mübâyenet- Ayrıklık, Umum-u ve husus-u mutlak- tam girişimlik- , Umum-u ve husus-u min vechin- eksik girişimlik-. Eğer kavramların her biri diğerinin fertlerine şamil olursa aralarında müsâvât- eşitlik- vardır. Konuşanla gülen gibi. Kavramlardan biri diğer kavramın hiçbir ferdini içine almazsa mübâyenet –ayrıklık- vardır. İnsan ile at gibi. İki kavramdan yalnız biri diğerinin bütün fertlerine şamil olursa aralarında umum-u ve husus-u mutlak- tam girişimlik- vardır. İnsanla hayvan (canlı) gibi. Eğer kavramlardan biri diğerinin bazı fertlerine şamil olursa aralarında umum-u ve husus-u min vechin -eksik girişimlik- vardır. Memeli ile balık gibi.” Bkz. Necati Öner, **Klasik Mantık**, Ankara Üniversitesi Yay. Ankara, 1986, ss. 22-23.

⁶¹⁰ Yâfiî, **el-İrşâd ve’t-tatrîz**, 2003, s. 214.

⁶¹¹ İbrâhim, 14/7-8.

⁶¹² Yâfiî, **a.g.e.**, 2003, s. 279.

⁶¹³ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s.162.

doğan sekr halini gerektirir. Bu muhabbet ve sekr hâli de çoğu zaman muhabbetten coşmuş bazı aşk ehlinin ölümüne sebep olur.” şeklinde cevap verir. Yâfi, bu görüşünü şu şekilde takrir eder:

“Sâlik, diliyle, azalarıyla ve sair erkânıyla gece ve gündüz, Mun'im'e şükrederse zamanla O'na yaklaşır ve muhabbeti artar. Şükrün doğası gereği⁶¹⁴ in'am fazlalaşınca muhabbette artar ve bir müddet sonra muhabbet ehlinen sayılır. Sâlik ubûdiyetle gerçek kulluğu yakalayınca hürriyeti elde eder. Hevânın köleliğinden kurtulan sâlike artık Mevlâ'nın Cemâl'i keşfolur. Aradaki örtüler kalkınca müşâhede ehli olup çöllere düşer. Sevgisi ve aşkı dayanılmaz boyutlara vardığı zaman can verir.⁶¹⁵ Bu şekilde can vermiş pek çok muhakkik sûfî olup bunlar 'aşkın şehidi'dir.’⁶¹⁶

Netice itibariyle şükür, hem zâhirde hem bâtında O'na kullukta istikarlı olmaktır. Nimet vereni görüp nimetlerini itiraf etmek ve verdiği nimetlerle O'na isyan etmemektir. Şükür, Cemâlullah'tan gelen manevi bir esinti ve bu esintinin neticesinde manevi bir sarhoşluk hali yaşamaktır. O'na muhabbetle dolup taşmak ve bu muhabbet vesilesiyle O'na varmaktır. Şükrün sonucu nefsin esaretinden çıkıp hür olmak ve Cemâlullah aşkıyla dolmaktır.

3.1.7. Havf ve Recâ

Havf, Arapça bir kelime olup 'korku', recâ da 'ümit' anlamındadır. Havf ve recâ, “Korku ve ümit içinde rablerine ibadet ve dua ederler.”⁶¹⁷, “Allah'ın rahmetinden ümit

⁶¹⁴ “Eğer şükrederseniz size (nimetimi) daha çok vereceğim.” Bkz. İbrâhim, 14/7-8.

⁶¹⁵ Yâfi, a.g.e., 2000, ss.111-112.

⁶¹⁶ Yâfi, 2000, ss. 188-189.

⁶¹⁷ Secde Suresi, 32/16

kesmeyin.”⁶¹⁸ ve “Rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır”⁶¹⁹ gibi âyetlerin tezahürü olan iki zıt duygudur. Tasavvufta, “geleceğe ait bir şeyin insan zihnine gelip kalbine yerleşmesi”dir ki şâyet bu istenilmeyen ve hoşlanılmayan bir şeyse buna ‘havf’, hoşlanılan ve arzulanan bir şeyse buna da ‘rec’a” denilmiştir. Havf ve recânın ileri derecesine ‘kabz ve bast’ denilmiştir.⁶²⁰

Yâfiî, recânın ve havfin hakikatini; “recâ/ümid, kalbin gelecekte olacak bir isteğe bağlanması, kişide herhangi bir kötü düşünce olmaksızın Allah’ın kerem ve faziletini görmek için kalbinin sevinç ve neşe ile dolması, ‘havf/korku’ da kalbin istenmeyen bir şeyin beklentisinden acı çekmesi” şeklinde açıklar. Reca ve temenni arasında şu farkın olduğunu söyler: “Temenni sahibi tembellik eder ve isteği için çaba sarf etmezken recâ sahibi çabalar. Bu yüzden recâ övülmüştür, temenni malul görülmüştür.”⁶²¹ Yâfiî’nin bu hususta Kuşeyrî’den etkilendiği söylenebilir. Zira Kuşeyrî de bu konuda benzer ifadeler kullanmaktadır.⁶²²

Yâfiî, Ebû Ali ed-Dekkâk’ın şöyle dediğini aktarır: “Korku derece derecedir: Havf, haşyet, heybet. Bu derecelerin her biri bir âyete mütealliktir. Havf, imanın şartlarındandır: “Eğer inanıyorsanız bilin ki asıl korkmanız gereken Allah’tır.”⁶²³ Haşyet, ilmin şartlarındandır: “Kulları içinden ancak âlimler, Allah’ın büyüklüğü karşısında heyecan duyarlar.”⁶²⁴ Heybet de ma’rifetin şartlarındandır: “Allah, kendisi hakkında sizi uyarıyor.”⁶²⁵

⁶¹⁸ Zümer Suresi, 39/53

⁶¹⁹ Araf Suresi, 7/156

⁶²⁰ Cürcânî, **a.g.e.**, 1985, s. 114; Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2009, s. 161, s. 168.

⁶²¹ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s.92, s. 167.

⁶²² Bkz. Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2009, s. 168.

⁶²³ Tevbe, 9/13.

⁶²⁴ Fâtır Suresi, 28

⁶²⁵ Al-i İmran Suresi, 3/30.

Yâfiî, Yemenli şeyh ve müridlerin Aden’de ‘havf/korku’ hâlini yaşamak ve korkuda ‘temkîn’ haline ulaşmak için dağa çıktığını söyler. Ona göre mürid, korkusu ağır basıp aklından endişe etmeye başlayınca Aden pazarına iner ve korkusu biraz yatışana kadar insanların farklı hallerini gözetlerdi. Sonra dağa geri döner. Bu hali ‘temkîn’ buluncaya kadar tekrarlar. Temkîne erdikten sonra insanlarla bir araya gelmesine izin verilir ve insanlar ondan faydalanmaya başlar. Bu dünya işlerinden bir şeyle meşgul olmanın müridlerin yaşadığı hâlleri giderdiğinin kanıtlarındandır. Sülûkte bu hal şiddetlendiğinde sûfiler sakinleşmek için ya ata biner veya eşinin yanına giderdi.⁶²⁶

3.1.8. Tevekkül

Sâlikin kendisinde gerçekleştirmesi gereken vasıflardan biri de tevekküldür. Tevekkül kelime olarak “güvenmek, insanların elindekinden yüz çevirmek”⁶²⁷ anlamına gelmektedir. ‘Abdullah Yâfiî, dil bilimcilerin tevekkülü “acziyet ve başkasına güvenme” anlamında kullandıklarını, bu tanımın da şariat âlimlerinin tanımlarıyla uyuştuğunu söyler. Yâfiî’ye göre, bir terim olarak tevekkül, “bütün eşyada Latîf ve Habîr olan Allah’ın ilmine güvenerek tedbir ve hareketi terk etmek”tir. Gasilin önündeki meyyit gibi Allah onu istediği yere ve yöne döndürür.⁶²⁸ Yâfiî, tedbirin ve hareketin belirlenen kazâ ve kaderde olumlu veya olumsuz herhangi bir tesirinin olmayacağını da ifade eder.⁶²⁹

Yâfiî, tevekkülde insanları üç kısımda değerlendirir. Birinci kısım, kendilerini tamamen Allah’a bırakan, nefsine ne fayda veren şeyleri isteyen ne de ona gelecek kötülüğü engelleyen kimselerdir. Nefisleri için herhangi bir sebebe ihtiyaç duymaz, sebeplere tutunmazlar. İkinci kısım, fayda ve zarar noktasında sadece zaruret durumlarında sebeplere sarılırlar. Bu yol enbiyânın ve evliyânın yoludur. Hz.

⁶²⁶ Yâfiî, *Neşru’l-mehâsin*, 2000, s. 165.

⁶²⁷ Cürcânî, *a.g.e.*, 1985, s. 74.

⁶²⁸ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 92.

⁶²⁹ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 109.

Peygamber'in hicrette Hira Mağarası'na sığınması buna örnektir. İlk kısımdaki tevekkül hali bu kısımdaki tevekkülden daha faziletli değildir. Bilakis bu tarz tevekkül daha faziletlidir. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.s) uyguladığı tevekkül çeşididir. O'nun uygulamaları avam- havâs herkese yöneliktir. O (s.a.s.), herkese Allah'a giden yolu kolaylaştırmak için dinde daha kolay olan uygulamaları yapar ve ümmetine tavsiye eder. Üçüncü kısım ise bütün hallerde sebeplere tutunurlar. Fakat bu düşüncelerinde sebebe değil müsebbibe bakarlar.⁶³⁰

Yâfiî genel itibariyle tevekkül hakkında bazı sûfilerin dile getirdiği şu ifadeleri de aktarır:

“Allah Teâlâ tevekkül eden herkese yetiyorsa ondan başkasına dönmek cahilliktir. O, müminlerin dostuysa onlar için planlar yapması daha faydalıdır. Allah hakiki failse, O'na teslim olmak evladır. Tevekkül bâtının güveni ve güvenilenin tedbiriyle olur. Mürîd, neden veya nasıl demeksizin O'na yönelmelidir. O'nunla yetinmelidir. Çünkü Allah işleri ve nasıl yapılacağını en iyi bilendir. Müslüman, tevhid ile bütün işlerin Allah'tan geldiğini ve eşyayı istediğine oldurduğunu bilir. Nefsini ve onunla alakalı ne varsa hepsini Allah'a teslim eder. O'na hiç bir işte itiraz etmez. Zira bütün işler O'na döner. Öyleyse mürîd, Allah'a güvenir, bütün işlerini O'na havale eder. Bâtınında ve haricinde Allah'tan başkasına kul olma hevesi yoktur. Başına bela gelirse O'ndan başka bir şey görmez.”⁶³¹

Netice itibariyle tevekkül kulun zâhirde ve bâtında tamamen Allah'a teslim olması ve her şeye kudreti yeten Hakk'ın vekil kılınmasıdır. İnsan sebepler dünyasında yaşadığı

⁶³⁰ Yâfiî, **Ravdu'r-reyyâhîn**, 2006, ss. 550-551.

⁶³¹ Yâfiî, **Neşru'l-mehâsin**, 2000, ss. 170-171.

için tedbir ve hareket, âdetullah gereği lazımdır. Kimi insanlar sebepler dâhilinde hareket ederken kimileri de sebepleri terkedip her şeyiyle O'na teslim olmuşlardır. Ancak sebepleri terk etmek sünnetullahtan sayılmamıştır. Nebiler ve velîler sebeplere tutunduktan sonra O'na tevekkül etmişlerdir. Sebeplere riâyet etmemek tevekkülün faziletini artırmaz.

3.1.9. Rızâ

Tevekkülle birlikte sâlikte aranan vasıflardan birisi de rızâdır. Makamların sonuncusu, nefsi tezhib etmenin nihâyeti, ahlakî olgunluğun kemal noktası ve Allah'a duyulan muhabbetin neticesi olan rızâ tasavvufta “Allah'ın hükmü altında kalbin istikrar sahibi olması”⁶³² durumunu ifade eden bir kavramdır.

Yâfiî rızâyı “belalardan lezzet almak ve kazânın acılığına rağmen kalbin sürur bulması” şeklinde tarif etmiştir.⁶³³ Bu tarif kulun Allah'tan razı olması durumunu ifade eder. Allah'ın kuldan razı olma hali ise “Allah'ın kulunu kendi isteklerini yerine getirdiğini ve nehyetiklerinden sakındığını görmesi”dir.⁶³⁴

Yâfiî'ye göre, insanların katında istenmeyen, sabır gerektiren ve acı veren bir durum, rızâ makamına sahip birisi için bal mumu gibi yumuşak gelir. Yâfiî, gerçek rızaya ulaşanlar için kullandığı kavram ‘rızâ-yı kâmil’dir.⁶³⁵ O, bu makama erenlerin şu özellikleri taşıdığını belirtir:

“(Rızâ makamında olan biri için) Ateşte yanmak gibi nâhoş bir kazâ durumu, kar gibi serinletici gelir. Bu hâldekilere bal sunulsa veya kazâ sonucu ateşin alevlerine maruz kalsalar ateşi tercih ederler. Zira kazânın acılığı onlara

⁶³² Zûbî, **Mu'cemu's-sûfî**, 2004, s. 184.

⁶³³ Yâfiî, **Neşru'l-mehâsin**, 2000, s. 92; Yâfiî, **Risâletu'l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 37b.

⁶³⁴ Isfehânî, **el-Müfredât**, trs., s. 197.

⁶³⁵ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 113.

daha tatlı gelmiştir. Birçok sûfî, bu hâli yaşarken ateşe atılmışlar ancak ateşi hissetmemişler, ateş de onlara tesir etmemiştir. Muhabbetullah onları bütünüyle, etleriyle, kanlarıyla ve bedenleriyle kuşatmıştır. Cemâlullah'ın müşâhedesinde istiğrak hâlindedirler. Kendi benliklerinin farkında olmayıp fenaya ermişlerdir. İlâhî muhabbet kadehleri onlara sunulur. Artık ne acıyı ne de ateşi hissetmezler. Bu hâle erenler, Sevgili'nin bütün fiillerini hoş görür.”⁶³⁶

Yâfiî, “rızânın makam mı veya hâl mi” olduğu hususunda sûfîlerin farklı açıklamalarına değinir. Kendisi muhakkik sûfîlerin görüşünü tercih ederek rızânın bidâyetini makam, nihâyetini hâl olarak değerlendirir. Yâfiî, rızâyı makamlardan sayanlara göre, “râzî (rızâ makamına sahip kişi) belalara tahammül ediyorsa, râzî ile sâbır (sabreden kişi) arasındaki fark nedir?” şeklinde bir soru sorarak şu şekilde cevaplar: “Fark iki şekilde açıklanabilir. Birincisi, rızâ ehli kimse, belaya sabrederken bundan ferahlık duyar, sâbır (sabreden) ise yalnız acı çeker, mutluluk duymaz. İkinci görüş, sâbır belaya sabretse bile bundan kurtulmak ister, râzî olan kişi bunu istemez.”⁶³⁷

Kişinin her şeyiyle Allah'a teslimiyetini ifade eden tevekkülün bir meyvesi ve tezahürü olan rızâ, acılığına rağmen Allah'tan gelen her şeyi kabul etmektir. Allah'ın kuldân, kulun Allah'tan razı olması şeklinde çift yönlüdür. Kişi kulluğunu yerine getirir, Cenâb-ı Allah'ın ona takdir ettiği yaşantıya razı olur ve O'nun istediğini kendi isteğine öncelerse rızâ makamına ulaşır. Rızânın neticesi muhabbettir. Muhabbetullah zamanla bu kişiyi fenâ haline götürür. Allah'a olan sevgileri bütün bedenlerine sirâyet ettiğinden zâhirî/fiziksel olaylardan etkilenmemeleri de bunun bir sonucudur.

⁶³⁶ Yâfiî, *Neşru'l-mehâsin*, 2000, s. 113.

⁶³⁷ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 179.

3.2.Hâller

3.2.1.Muhabbet

Muhabbet, ‘sevmek, gönül vermek’ anlamında Arapça bir kelimedir. Cenâb-ı Hakk’ın zuhuruına sebep olan ilk sıfattır. Kur’ân-ı Kerîm’de zikri geçen muhabbet fiili Hakk ile kul arasında vuku’ bulan bir haldir.⁶³⁸ Tasavvufta “Hakk’ın müşâhede edildiği şerif bir hal” olarak tanımlanır.⁶³⁹ Muhabbetin hakikati “sevenin sevdiği için kendisini tamamen terkedip ona vermesi”dir.⁶⁴⁰ Muhabbet öğrenilerek veya belli bir eğitimden geçilerek kazanılan bir bilgi değildir. Cenab-ı Allah’ın fazlı ve keremi sonucu kulun kalbine ilka edilen bir haldir.⁶⁴¹ Muhabbetin aslı muvafakattir. ‘Muhib- seven- sevdiğinin rızâsını her şeye tercih eden kimsedir.⁶⁴²

Yâfiî muhabbete “kulun kalbinde hissettiği, ifade edilmesi mümkün olmayan bir hâl” anlamını yükleyerek muhabbetin, bütün hâllerin üzerine mebni edildiği asıl hâl olarak görür. Ona göre, nasıl ki bütün makamların aslı tevbedir bütün hâllerin aslı da muhabbettir. Muhabbeti olmayanın hâli de olmaz. Tevbe ve muhabbet kemale ulaşmadan herhangi bir makam veya hâl düşünülemez.⁶⁴³

Yâfiî, “*Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler.*”⁶⁴⁴ âyeti ile muhabbetin kul ile Allah arasında tahakkuk ettiğini söyler. “Üç özellik vardır; bunlar

⁶³⁸ Isfehânî, **a.g.e.**, trs, s. 105; İbn Fâris, **a.g.e.**, 1986, s. 219.

⁶³⁹ Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2009, s. 348.

⁶⁴⁰ Zübî, **a.g.e.**, 2004, s. 368.

⁶⁴¹ Ebû ‘Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, **Tabakâtu’s-sûfiyye**, Thk. Mustafa ‘Abdulkâdir ‘Atâ, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 2003, s. 85.

⁶⁴² Sülemî, **a.g.e.**, 2003, s. 308.

⁶⁴³ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 116.

⁶⁴⁴ Maide, 5/54.

kimde bulunursa o, imanın tadını tadar: Allah ve Resulünü, (bu ikisinden başka) herkesten fazla sevmek, sevdiğini Allah için sevmek, Allah kendisini küfür bataklığından kurtardıktan sonra tekrar küfre dönmeyi, ateşe atılmak gibi çirkin ve tehlikeli görmek.”⁶⁴⁵ hadisini de istidlal ederek imanın hakikatine ulaşmayı muhabbete bağlar. Yâfiî, Ebû Hüreyre’den (r.a.) gelen rivâyetle⁶⁴⁶ de Allah’ın kuluna olan muhabbetini belirtmesi muhabbetin kaynağının Allah olduğunu, insana verilen sevgi duygusunun O’nu sevmek üzere verildiğini söyler.

Yâfiî, muhabbet kavramını, Kuşeyrî’den istifade ederek, Allah’ın kuluna, kulun Allah’a muhabbeti olmak üzere iki şekilde tahakkuk ettiğini belirtir. “Allah’ın kuluna muhabbeti, kulu yüksek derecelere erdirmek, korumak ve Kendisine yakınlaştırmak gibi ona özel nimetler irade etmesidir. O muhabbeti rahmetle ilişkilendirerek rahmeti, “Allah’ın kuluna nimet vermesi” şeklinde yorumlar. Yâfiî, bu kavramı açıklarken Allah’ın “irâde” sıfatını kullanır. Bu sıfat şâyet ukabâta taalluk ederse “gazap”, umumi nimetlere taalluk ederse “rahmet”, hususi nimetlere taalluk ederse “muhabbet” ismini alır. Ancak Ona göre muhabbet, rahmetten daha has ve daha özeldir. Rahmet kulun mutlak anlamda sevap ve nimetlere ulaşması iken, muhabbet kulun takarrub, yüksek hâller gibi nimetlere erişmesidir.”⁶⁴⁷ Allah kulunu sevince onu kendisine yakınlaştırıp ona kendi muhabbetini verir. Yani muhabbetin kaynağı ve özü Allah’tır. Allah kuluna gazabın zıddı olan rahmeti vesilesiyle nimet verir. Nimet daha da özel ve hususi olursa muhabbet ismini

⁶⁴⁵ Buhârî, İman 9, 14; Müslim, İmân 67.

⁶⁴⁶ “Allah Teâlâ bir kulu sevdiği zaman Cebrâil’e: “Allah filanı seviyor, onu sen de sev!” diye emreder. Cebrâil de o kulu sever, sonra gök halkına: Allah filanı gerçekten seviyor; onu siz de seviniz, diye hitap eder. Göktekiler de o kimseyi severler. Sonra da yeryüzündekilerin gönlünde o kimseye karşı bir sevgi uyanır.” Buhârî, Bed’u’l-halk 6, Edeb, 41.

⁶⁴⁷ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 184.

alır. Bu nimetlerin en hası da Allah’a kurbîyet ve cezbedir. Kul, kaynağından aldığı bu manevî hâl vesilesiyle O’na muhabbet duymaya başlar.

Ona göre, kulun Allah’a olan muhabbeti ise kulun Allah’a karşı kalbinde hissettiği vicdânî bir hâl olup bunu kelimelerle izah etmek mümkün değildir. Bu hâli yaşayan kişi Allah’ı ta’zim edip O’nun rızâsını kendi nefsinin isteklerine tercih eder. O’ndan ayrı kalmaya sabretmez, gönlü O’na kavuşma heyecanı ile kaynar. O’nsuz rahat etmez, kalbiyle devamlı O’nu zikredip sükûnet ve huzûr bulur. Muhabbet hali kulda tezahür edince nefsin tüm sıfatları yok olur. Zira kul, Allah’ın onu Kendisine döndürmesi ile meczuptur. Kul artık Allah’ta fenâ bulmuştur.⁶⁴⁸ Burada Yâfiî, muhabbetin vicdânî bir olgu olduğunu ileri sürerken bu hâlin ancak yaşanarak öğrenilebileceğine işaret eder. Nefs muhabbetle mâsivâdan arınıp sürekli bir fenâ hâlini yaşamaya başlar. Bu izahlardan hareketle muhabbetin, kişinin terbiye olmasında ve Allah’a vüsûlünde çok önemli bir tesiri olduğu görülmektedir.

Yâfiî’ye göre kul, bu hâl üzere istikamet sağlayıp can verirse, “aşkın ve muhabbetin şehidi” olur. O, muhabbet hakkında “*Lubâbu’l-lubb fî medhi şehîdi’l-hubb*” adıyla bir kaside yazmıştır. Bu kaside de özetle şunları söylemektedir:

“ Muhabbet ve fakr yolunda can veren kişinin Allah’a kavuşmak dışında herhangi bir talebi bulunmamaktadır. O, bir an önce Mevla’sına kavuşmak için sabırsızlanır. Kul, Allah’a iştîyak ve özlem hâliyle ölürse ona şeref olarak yeter. Onun derecesi sınırlanmayacak kadar yücedir. O muhabbet şehididir. Muhabbet şehidinin makamı ise normal şehidin makamından çok daha yüksektir. Normal şehid sadece vadedilen fazilet ve sevaba ulaşırken muhabbet şehidi, bunlarla beraber, şu beş fazilete daha nail olur: Dünyadayken hayatının gayesi, tek arzu

⁶⁴⁸ Yâfiî, *Neşru’l-mehâsin*, 2000, ss. 183-184.

ve temennisi olan Cemâlullah'a kavuşur. Allah'a vuslatla müşerref kılınır. Kurbiyyet mertebesine erer. İç âleminde sürekli Allah'la beraberdir. Sır ve hakikat ehli olur.”⁶⁴⁹

Bu açıklamalara göre muhabbet hem dünyada hem ahirette kişiye fayda sağlar. Her şeyini Sevgilileri uğruna feda eden aşk şehidleri, herkesin gıpta ettiği normal şehitlikten daha faziletli ve daha imrenilecek bir gerçeklik taşımaktadır. Onlar, ma'rifetullahı eren sır ve hakikat ehli kimselerdir.

3.2.2. Şevk

Muhabbet kemale erdikten sonra kulun herhangi bir kesbi olmaksızın sevenin kalbinde vücûd bulan şevk, tasavvufi olarak “Mahbûb’un zikri esnasında kalbin heyecana gelip coşması”dır.⁶⁵⁰ Şevk, Hakk’ın cemâlinin nuruna, O’nun yanındaki kereme, O’na yaklaşımaya ve gayb âlemindeki hakikatlere ulaşmaya duyulan aşktır.⁶⁵¹

Şevki muhabbetin tezahürlerinden sayan Yâfiî, Ebû Abbas Ahmed es-Sayyâd’dan nakille şu açıklamalarda bulunur: “Şevk, muhabbetin dallarından bir daldır. Başlı başına bir olgu değildir. Sırrın muhabbet ateşiyle coşma hâlidir. Bu durumda da kul heyecana gelir ki buna şevk denilir. Velî kimse fesleğen çiçeği gibidir güzel kokusu müridlerin kalplerine ulaşır. Müridler bu güzel kokuyla Allah’a iştîyak duyarlar.”⁶⁵² Bu konuda “*Kim Allah’a kavuşmayı arzu ederse bilsin ki Allah’ın belirlediği sürenin sonu mutlaka gelecektir. O, her şeyi bilir, her şeyi iştir.*”⁶⁵³ âyetinin şevkle alakalı olduğunu ifade eden Yâfiî, Ebû Osman el-Mağribî’nin (v. 373/983) bu âyeti şöyle yorumladığını

⁶⁴⁹ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, ss. 188-189.

⁶⁵⁰ Tehânevî, **Keşşâf**, trs, C. I, s. 1047.

⁶⁵¹ Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, s. 312.

⁶⁵² Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 190.

⁶⁵³ Ankebût, 29/5.

söylemektedir: “Bu âyet şevk ehli için bir tesellidir. Sanki Cenâb-ı Allah bu âyetle şunları söylemiştir. Ben biliyorum ki bana olan şevkiniz sizlere galip gelmiştir. Ancak bana kavuşmanızı belli bir süreye kadar tehir ettim. Ama yakın zamanda iştîyak duyduğunuz gerçeğe kavuşacaksınız.”⁶⁵⁴

Yâfiî şevki, ‘avâmın ve havâsın’ şevki olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre avâmın şevki, ateş ve diğer azap çeşitlerinden korunup Cennete girme ve Cennette bulunan nimetlerden faydalanmaya yöneliktir. Arifibillah olan havâs zatlar ise, Allah’ın Kerîm Vechi’ne iştîyak duyarlar. Cennetin nimetlerine iştîyak duymayıp Cehennemin ateşinden de korkmazlar. Yâfiî, her insanın kendi durumuna göre şevk ve iştîyak sahibi olduğunu⁶⁵⁵ şöyle ifade eder:

“Bu dünyada kendisine muhabbetullah galip gelen kişi, sadece O’na kavuşmayı ve O’nun vechini görmeyi arzular. Yeme, içme, giyim ve kuşam gibi hazların sevgisi kişi de galip olmuşsa o da Cenneti ve Cennetteki hurileri, yakut ve mercanları, şarap ve bal nehirleri gibi nimetleri arzular.”⁶⁵⁶

Yâfiî, şevk ve iştîyakın farklı hakikatler olduğunu söyler. Şevk, Cenâb-ı Allah’a kavuşma veya O’nun Cemâlini müşâhede ile sükûnet bulurken, iştîyak bu durumla izale olmaz. Ona göre iştîyak ehli kimselerin kalpleri Allah’ın nuru ile nurlanmıştır. Onlarda iştîyak hâli zuhur edince yerle gök arasındaki her yeri nur kaplar. Allah onları meleklerine gösterip ‘bunlar bana iştîyak duyanlardır, şahit olun ki Ben de onlara iştîyak duyarım’ der.⁶⁵⁷

⁶⁵⁴ Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, s. 189.

⁶⁵⁵ Yâfiî, **Ravdu’r-reyyâhîn**, 2006, s. 599.

⁶⁵⁶ Yâfiî, **a.g.e.**, 2006, s. 600.

⁶⁵⁷ Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, ss. 190-191.

Özetle, İlâhî sevginin dayanılmazlığını anlatan şevk veya iştîyak, muhabbet halinin meyvesi sayılmıştır. Şevk, insanların arzuladıkları şeylere göre farklılık gösteren bir haldir. Kişinin şevki Cennete ve onun nimetlerine taalluk ederse şevki ona olur. Şâyet nimeti görmeyip Mun'im'e yönelik olursa iştîyakı Mevla'yadır. İştîyak şevkin üstünde bir mertebedir. İştîyak şevkin ileri bir seviyesidir. Şevk, Cemâlullah'ın müşâhedesi ile teskin olurken iştîyakta bu arzu süreklidir.

3.2.3. Kurbiyyet

Kurb veya kurbiyyet “yakınlık” manasında kullanılan Arapça bir kelimedir. Tasavvufta makam veya hâl olduğu söylenmiştir. Kur'ân'da birçok âyete⁶⁵⁸ dayandırılan kurbiyyet, murâkabe halinden doğan bir vasıftır.⁶⁵⁹ “Kâb-ı kavseyn” makamıyla ifade edilen kurb, “kulun elest bezminde Allah'a verdiği sözde fenâ halini yaşaması”⁶⁶⁰ anlamında kullanıldığı gibi “kulun saadetine vesile olacak her şeyle Allah'a yaklaşması”⁶⁶¹ manasında da kullanılır.

Yâfiî, “Allah'a yakınlık” anlamında kullanılan ‘kurb’ veya ‘kurbiyyet’e delil olarak “*Hayır! Sakın sen ona uyma; secde et ve Rabbine yaklaş*”⁶⁶² âyetini zikreder. Zira kulun Rabbine en yakın hâli secde hâlidir. Sûfilere göre secde eden kişi secdesinden tat almaya başladığı anda Allah'a yaklaşılmaya başlar. Çünkü kul secde halinde, yaratılmış ve yaratılacak her şeyin kapılarını kapatır. Bütün benliğiyle O'nun azamet ridasının üzerinde secde edip O'na yakınlaşır.⁶⁶³

⁶⁵⁸ Bakara, 2/186; Kaf, 50/16; Vâkıa, 56/85.

⁶⁵⁹ Zübî, a.g.e., 2004, s. 330.

⁶⁶⁰ Kâşânî, a.g.e., 1992, s. 161.

⁶⁶¹ Cürcânî, a.g.e., 1985, s. 182.

⁶⁶² Alak, 96/19.

⁶⁶³ Yâfiî, a.g.e., 2000, s. 195.

Yâfiî, Kuşeyrî ve diğer bazı sûfiler gibi⁶⁶⁴ kurbîyyeti çift yönlü telakki etmiştir. Kulun Allah’a, Allah’ın kula olan yakınlığı. Kulun Allah’a yakınlığı, evvelen O’na iman ve tasdik ile sonra O’nun ihsanına ulaşp hakikate ermesiyle gerçekleşir. Allah’ın kula yakınlığı ise dünyada kula ma’rifetullahı ihsan etmekle, ahirette ise Cemâlini müşâhede ve Zâtını mu‘âyane⁶⁶⁵ ile olur. Kurbîyyetin ilk mertebesi, bütün zamanını O’na ibadet ile geçirmektir. O’ndan, O’na itaatten ve ibadetten uzak kalmak önce ‘tevfik’ten daha sonra ‘tahkik’ten uzaklaşmaya neden olur.⁶⁶⁶ Bu görüşünde Kuşeyrî’den etkilenen Yâfiî, Allah’a yakınlığın ilk mertebesi olarak ibadeti zikreder. Kişi ibadet ile Allah’a yaklaşır. Cenâb-ı Allah’ta kulu ibadeti için muvaffak kılarak onu hakikate ulaştırır.

Yâfiî, kurb hakkında yazdığı beyitlerde kişinin mâsivâdan arınıp Allah’a yakınlaşmasını ‘mutlak kurbîyyet’e ulaşmakla mümkün olduğunu şu sözlerle ifade eder:

“Dünyanın tüm güzellikleri sûfiye teşhir edilip verilse, onu görüp gözeten Sevgili’sinin cemâli düşünüp onlara iltifat etmemelidir. Sevgili’nin korkusuyla mâsivâyı terk edip gaybet haline dalarsa bu muhabbetin noksanlığından kaynaklanmaktadır. Zira ‘havf’ makamını terkedip ‘gayret’e sarılması gerekmektedir. Ancak ‘gayret’ hâlinde de ‘havf’ makamının bazı tesirleri olduğundan bu hâli de terk edip onu her türlü mâsivâdan alıkoyacak ‘kemal-i kurbîyyete ve muhabbet’e yönelmelidir.”⁶⁶⁷

Kurbîyyetin ilk mertebesi olarak ibadeti zikreden Yâfiî, kişinin ibadete devam etmesi halinde Cenâb-ı Allah’ın tevfikine ve oradan da tahkike mazhar olacağını ifade

⁶⁶⁴ Bkz. Kuşeyrî, **Risaletu’l-Kuşeyriyye**, 2009, s. 116; Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, ss. 195-197.

⁶⁶⁵ Hakikatler hakikatının zuhurudur. Muayene, müşâhede ve mükâşefeden üstündür. Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, s. 348.

⁶⁶⁶ Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, s. 196.

⁶⁶⁷ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, ss. 197-198.

eder. O, kurbiyyet, havf ve muhabbeti birbiriyle ilişkilendirmiştir. Sâlikin avam makamı olan ‘havf’ı aşip havâs hali olan kurbiyyete ve muhabbete sarılması gerektiğini vurgular.

3.2.4. Sekr-Sahv

Sekr, kelime olarak “sarhoşluk” anlamına gelir. Tasavvufî açıdan da “güçlü bir varid nedeniyle gaybet (kendinden geçmek, bir şey hissetmemek) halini yaşamak” manasında kullanılır. Kul Cemâl sıfatını ilk kez müşâhede ettiğinde sarhoş olur. Ruhü sevinçle dolar, kalbi heyecan duyar. Akledilen ve hissedilen şeylerin farkında olmazlar. “Ayıklık” anlamına gelen “sahv” da “bu durumun ortadan kalkması, bu halden dönülüp karışıklığın izale olması” anlamını ihtiva eder. Sahv da ma’kûlât ve mahsûsât hissedilip kişi her şeyin farkındadır. Manevî sarhoşlukta aklın nurunu örten sebep ilâhî nurların müşâhedesini iken zâhirî sarhoşlukta tabîî unsurlar söz konusudur. Bu açıdan manevî sarhoşlukta aklın izalesi/yok olması düşünülemez. Sadece ilk karşılaşmada daha ‘ünsiyet’ hali oluşmamış aklın vücûd ve fenâ halleri arasında bulunması halidir.⁶⁶⁸

Yâfiî, “kişiye Mahbûbunu hatırlatacak bir sebep karşısında kalbin galeyana gelmesi”ni sekr, “gaybet (kendinden geçme) hâinden sonra his ve şuur hâline dönmeyi” de sahiv olarak tanımlar. Yâfiî, bu tanımlamalarında önceki sûfilerin görüşlerinden yararlanır. Sûfilere göre ‘vecd’ ehlinin “zuhûl, hayret, sekr, sahiv” olmak üzere dört makamı bulunmaktadır. Bunların somutlaştırılması adına deniz örneği verilir. Birisinin denizi duyması ‘zûhule’, yaklaşması ‘hayret’e, denize girmesi ‘sekr’e, denizden su alıp dönmesi ise ‘sahiv’a örnektir. İlk üç hâli yaşayan kul, yaşadığı hâlin etkisinde kalırsa sekr meydana gelir. Şâyet hâli tecrübe ettikten sonra aslî makamına dönerse sahiv hâli vuku’ bulur. Sekr, erbâb-ı kulûbun hâliyken, sahiv, kendilerine gaybî hakikatlerin keşfolunduğu

⁶⁶⁸ Kâşânî, a.g.e., 1992, s. 355; Tehânevî, a.g.e., trs, C. I, s. 961; Cürcânî, a.g.e., 1985, s. 126.

ariflerin hâlidir.⁶⁶⁹ Yâfiî, Kuşeyrî'den nakille “sekrin bazen gaybet hâlini geçtiğini, çok kere sekr sahibi, sekr hâli kuvvetli olduğu zaman, gaybet hâline düşen kimseden daha şiddetle kendisinden geçtiğini ifade eder. Kula Hakk'ın cemâl sıfatının tecellisi açılınca sekr hâli oluşur, ruh sevinçten coşar, kalp ilâhî şevkten kendisini kaybeder.”⁶⁷⁰

Yâfiî, sûfilerin ilâhî tecellilerden, manevi keşiflerden dolayı kalplerine doğan ilham ve vâridâtlardan elde ettikleri hâlleri remz ve sembol yoluyla anlatmak için sekrle birlikte “zevk, şurb, aşk şarabı, rey (kanma), sâkî, ke's (kadeh) gibi kavramlardan yararlandığını ifade eder.⁶⁷¹

Yâfiî, sûfilerin bu kavramları şu şekilde izah ettiklerini söyler: ‘Aşk şarabı’ veya ‘şurb’, Sevgili'nin cemâlinden ışıldayan nurlardır. ‘Ke's’, kalplere ulaşan ilâhî lütuflardır. ‘Sâkî’, Cenâb-ı Allah ve arifibillah zâtlardır. Kendisine cemâl sıfatı keşfolan, bundan bir nefes veya iki nefes nasiplenene ve Mahbûbla arasındaki hicâbın kalktığı kişi de ‘zâik, zevk ehli’dir. Eğer bu hâli bir iki saat devam ederse o gerçek ‘şârib’ olur. Şâyet bu hâl, kişiyi etkisi altına alırsa bütün bedeni ve ruhu Allah'ın nuruyla dolarsa artık ilâhî şaraba kanmış ‘rey’ ehlidir. Bu hâli yaşayanlar bazen his ve şuur kaybına uğrarlar. Ne kendileri anlaşılır ne de yaptıkları açıklanır. Bu da ‘sekr’ hâlidir.⁶⁷²

Yâfiî, bir nazmında, sekr ehlinin şarap içmeden sarhoş olduklarını, onların, vasfedilmekten münezzeh olan Cemâl'in güzelliği karşısında kendinden geçtiklerini söyler. Öyle ki bu manevi şarabın kokusu dahi müşâhede ehlinin sarhoş olması için yeterlidir. Onlar, Allah'ın tecellisi karşısında Cemâl'ini müşâhede ederler. Bu müşâhedeyi kalplerinin özüyle hissederler. Mülk, melekût ve gayb âlemlerinin gizlilikleri

⁶⁶⁹ Yâfiî, **Neşru'l-mehâsin**, 2000, s. 201.

⁶⁷⁰ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, ss. 201-202.

⁶⁷¹ Yâfiî, 2000, s. 203.

⁶⁷² Yâfiî, 2000, ss. 202-203.

onlar için ayan olur. Onlar, kutsi huzûrda ‘üns’ halılarının üstünde oturtulur. Allah onlara kendi mülkünde ‘tasarruf’ etme yetkisi verir. Onlar hakikatte her yerde ‘melik’ olurlar. Onlar, nefislerini öldürdükleri için Hayy ve Kayyûm olan Allah onlara güzel bir hayat bahşetmiştir. Onlar, ‘vasl’ cennetinin meyvelerinden beslenir. Onlara, Allah’ın ‘rızâ’ bahçesinden hediyeler verilir.⁶⁷³

Yâfiî, sekr halinden dolayı sûfîlerin ‘şatah’a düşebileceklerini belirtir. Onların şathiyyâta varan bazı söz ve davranışlarında yaşadıkları hâl ve makamdan ötürü mazur görülmesi gerektiğini ifade eder. Yâfiî, “sekr halinde, ma’rifet ehli sûfîlerin maruz kaldığı vâridâtın zorunlu olarak dışa aktarımı”nı şatah olarak değerlendirir. Ona göre şatah, vüsûl kadehleriyle, kokusunu yalnız nefsini öldürenlerin aldığı, muhabbet şarabını tadan kimselerin yaşadığı bir hâldir. Sûfîlerin bu halleri ve sözleri, onlara aidiyeti tam tespit edildikten sonra, zâhir ilme muvafık bir te’ville yorumlanmalıdır. Şâyet zâhirde bir te’vili yoksa bâtınî ilimlerde, ma’rifet ehlinin yanında bir açıklaması mevcuttur. Yâfiî, burada *Musa-Hızır* kıssasını örnek verir. O ayrıca, kişinin bu ifadeler hakkında görüş belirtmeden önce, sûfîlerin yaşadığı bu tecrübelerin “sekr ve gaybet” halinde vuku’ bulduğunu bilmelidir.⁶⁷⁴ Yâfiî, sûfîlerin sekr hâlini zikrederken şu ifadeleri kullanır:

“Sûfîler, sahili olmayan bir umman sunmuşlardır. Onlara münkir olanlar, bu denizden faydalanamamışlardır. O denizdeki sırlı hikmet cevherlerinden ve ma’rifetlerden bihaberdirler. Bu sûfî taifesine, vüsûl kadehleriyle, kokusunu yalnız nefsini öldürenlerin aldığı, muhabbet şarabından içirildi. Bu denizde mahir olmayanlar, sadece bu işin ehli olanların bilebileceği bu cevherleri inkâr etmeye başladılar. Sekr halinde ağızlardan bazı sözler çıktı, zaruret ve

⁶⁷³ Yâfiî, *Ravdu’r-reyyâhîn*, 2006, ss. 25-26.

⁶⁷⁴ Yâfiî, *a.g.e.*, 2006, s. 554; Yâfiî, *Neşru’l-mehâsin*, 2000, s. 280.

zorunluluk haletini bilmeyenler bu söz ve halleri inkâr ettiler. Bunun sebebi o ma'rifetlerdeki sırları ve ma'rifet şarabını bilmemelerindendir.”⁶⁷⁵

Yâfiî şatahın zorunlu bazı unsurlardan ve sebeplerden çıktığını ifade eder. Bunlar, “sekr, bu sözlerin Allah’tan hikâye edildiğini düşünmek, şatahâtın bazen Cenâb-ı Allah’ın emri olabileceğini düşünmek, halka fayda sağlamak istediklerinden dolayı bu hâli yaşamaları, zâhirin te’vil edilebilir olması, âlemde tasarruf yetki ve izinlerinin olabileceğini düşünmek, nefislerine muhalefet etmek ve nefislerinin kötü huy ve davranışlarını tahrip etmek”tir. Bütün bu sebeplerden sûfiler şatah hallerinde mazur görülmesi gerektiğini de belirtir.⁶⁷⁶

Yâfiî, şatahın temelini sekr haline dayandırır. Onun bu konudaki düşüncelerine bütüncül baktığımızda, şatah, söz ve ibarelerde olabildiği gibi, bazen sûfilerin bir takım eylemlerinde ve uygulamalarında da görülebilmektedir. Yâfiî, şatahı sadece söz ve ifade olarak değerlendirmez. Ona göre, sûfilerin bazı halleri ve hareketleri de şataha girer. O, meseleye itidalli yaklaşıp hüsnü zanla hareket etmeye çalışmıştır. Kendi mezhebinin *tevakkuf* olduğunu söylemiş ancak bu zatların da boş ve anlamsız sözler sarfetmeyeceklerini ifade etmiştir. Bu hâlleri yaşayan sûfileri mazur görmek gerektiğini ve şatah halinin icbar ve zorunluluktan kaynaklandığını belirtmiştir.⁶⁷⁷

Netice itibarıyla sekr, ilk defa müşâhede haline maruz kalan bir sûfinin kendi benliğini ve şuurunu kaybetmesi halidir. Sûfî kalbinin özüyle Cemâl’i müşâhede ederken fiziksel âlemdeki varlıkları hissetmez. Kısa süreliğine bir başka bir boyuta geçtiği söylenebilir. Sekr hali Cemâl’in müşâhedesini, melekût ve gayb âlemlerinin bilinmezlerini

⁶⁷⁵ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 280.

⁶⁷⁶ Yâfiî, 2000, s. 281 vd.

⁶⁷⁷ Yâfiî, 2000, s. 281 vd.

aşikâr kılrsa da tasavvufta sahv hali daha üstün sayılmıştır. Sekr telvîn haliyken sahv temkîn hali⁶⁷⁸dir.

3.2.5. Fenâ-Bekâ

Sâlikin sülûkünde yaşayacağı hallerden olan fenâ, muhabbetin son noktası, seyr ü sülûkün nihâyeti olduğu ifade edilir. Sözlük anlamı itibariyle fenâ, “yok etmek/olmak, erimek” anlamındadır. Bekânın zıttıdır.⁶⁷⁹ Tasavvufî bir ıstılâh olarak da “kişinin nefsin ve nefsiyle alakalı olan şeyleri hissetmemesi ve mahbûbunda yok olması”⁶⁸⁰ manasını ihtiva ettiği gibi “mezmûm sıfatların yok edilmesi”⁶⁸¹ anlamına da gelir. Tasavvufta fenâ iki yönlü telakki edilmiştir. Birincisi nefsin şuurunu kaybedip Cenâb-ı Allah’ta istiğrak halini yaşaması, ikincisi ise sâlikin kendisinde bulunan reziletleri yok etmesidir.

Bekâ kavramı da sözlükte “sabit kalma, devamlı olma, yaşamak, bir nesnenin ilk haliyle sabit kalması”⁶⁸² gibi anlamlara gelir. Terim anlamı ise “kötü sıfatlardan arınan nefsin güzel vasıflar edinmesi,⁶⁸³ kulun Allah’ın her şeyi ayakta tuttuğunu görmesi ve bu halin şuur haline gelmesi”dir. Bekâ, Hakk vasıtasıyla işiten ve gören kimselerin halidir. Şahidin yokolması ile Meşhûd’un baki kalmasıdır.⁶⁸⁴ Bekâ cem’ halinden sonra ‘fark’ haline, manevî âlemden insanları irşad için halk ve mülk âlemine dönüştür.⁶⁸⁵

Yâfiî, fenâ anlamında “tevfik” kavramını kullanır. O tevfiği, “avamın ve havâsın” olmak üzere ikiye ayırır. Avamın tevfiği, Allah’ın kulda itaat ve ibadet kudretini

⁶⁷⁸ Tehânevî, **a.g.e.**, trs. C. I, s. 962.

⁶⁷⁹ İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, 1999, C. X, s. 338.

⁶⁸⁰ Tehânevî, **a.g.e.**, trs. C. II, s. 1291.

⁶⁸¹ Cürcânî, **a.g.e.**, 1985, s. 177.

⁶⁸² İbn Manzûr, **a.g.e.**, 1999, C. I, s. 330.

⁶⁸³ Cürcânî, **a.g.e.**, 1985, s. 177.

⁶⁸⁴ Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, s. 367.

⁶⁸⁵ Tehânevî, **a.g.e.**, trs. C. I, s. 342.

yaratmasıdır. Havâsın tevfiği ise kulun Allah dışında her şeyden fenâ bulup Allah ile bekâ hâlini yaşamasıdır.⁶⁸⁶ Yâfiî'ye göre, sâlik kendisinde fenâ hâlini yaşamadan Allah ona bekâ makamıyla hayat vermez. Vâsılın bekâ ile hayat bulması ancak kendisinden fânî olunca gerçekleşir. Kişinin kendisinden fânî olması ise nefsinin mücâhede ile öldürmüş veya Hakk'ın cezbesi ile meczûb olması gerekir.⁶⁸⁷ Burada Yâfiî, fenâyı “nefsin kötülüklerinin yok edilmesi” anlamında kullanılır. Kişi nefsindeki reziletleri giderip yerine erdemleri ikame edince Allah tarafından manevî bir cezbe ile çekilir. Böylece bekâ hali meydana çıkar.

Yâfiî, *Neşru'l-mehâsin*'de “fenâyı küllî”den bahseder. Yâfiî bu kavramla ilgili şu ifadeler yer verir:

“Şühûd halinde Celâl'in Cemâli, kişiyi istila ettiği zaman bütün mevcudâtın vücudundan bihaber olur. Hisseden ve hissedilen ortadan kalkmıştır. Kişi artık ne itaatin ne de ma'siyetin, ne muti'in ne de 'asînin farkındadır. Bu makamda ne gece ne gündüz, ne İslâm ne de küfür kalmıştır. Bu durumda hâllerin aramızda perde olduğu Hakk Teâlâ'nın tecellisi söz konusudur. Bütün perdeler kalkınca hiçbir şeye benzemeyen Tek Varlık tecelli eder. Nasıl ki güneş doğduğu zaman yıldızlar gözükmese aynı şekilde kişi kendinden kaybolur. Böylece kul tam bir fenâ ve bekâ halini yaşar.”⁶⁸⁸

Burada da Yâfiî, fenâyı “kişinin kendi benliğini unutması ve şuursuzluk hali” şeklinde yorumlar. Bu çeşit fenâda kul, Hakk Teâlâ'nın tecellisinde kaybolduğundan hiçbir şeyi hissetmez. Allah'ın nuru ve tecellisi kulu tamamen kuşatır. Bütün perdelerin

⁶⁸⁶ Yâfiî, *Neşru'l-mehâsin*, 2000, s. 108.

⁶⁸⁷ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 107.

⁶⁸⁸ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 73.

kalktığı bu durumda Hakiki ve Tek Varlık olan Zât dışında herhangi bir şeyin idraki söz konusu değildir. Zira bu makamda akıl, duygu ve histen bahsedilemez.

Yâfiî, nefsten ve makamlardan hâsıl olan ‘vakıâ’lardan bahsederken sâlike verilen “mürşidinin vilâyet nuru, Hz. Peygamber’in risâlet nuru ve İlâhî sıfatlarını tecellilerinden doğan nurlar” vasıtasıyla “fenâ veya fenâu’l-fenâ”ya ulaştığını, daha sonraki mertebelerde de “bekâya ve bekâu’l-bekâ”ya veya “bekâda temkîn”e vardığını ifade eder. Bekâ’da temkîn sülûkte varılacak son noktadır.⁶⁸⁹

Burada Yâfiî, sâlike İlâhî nurun üç şekilde verildiği söyler. Birincisi, kendi mürşidinden aldığı ve seyr ü sülûkte ona yol gösterici nurdur. Kişi mürşidinden gerekli terbiye ve eğitimi aldıktan sonra artık mürşid aradan çekilir. Salik Hz. Peygamber’in irşadında devam eder. Bu da ikinci nur olan ‘risâlet nuru’nun sâlike verilmesini gerektirir. Kişi zamanla sıfatların tecellilerini yaşamaya başlar. Bu durumda İlâhî sıfatlardan tecelli eden nurlar sâlike yol gösterir. Bu da kişinin fenâ ve bekâ halini yaşamasına vesile olur.

3.2.6. Vasl-Vüsûl

Yâfiî’nin tasavvufî düşüncesinde seyr ü sülûkte esas amaç ve ulaşılabilecek nihai nokta vasl/vüsûldür. Vüsûl, “ermek, ulaşmak, kavuşmak, seyr ü sülûkü tamamlamak, olgunlaşmak” gibi anlamlarda kullanılan Arapça bir kelimedir. Tasavvufta da “Allah dışında her şeyden alakayı kesmek, ruhen Hakk’la olup kendinden geçmek, Sevgili’ye kavuşmak, O’nu müşâhede etmek” şeklinde tarif edilmiştir.⁶⁹⁰

Yâfiî vüsûlün, “bu dünyada kalp sırrıyla (gözüyle), ahirette de baş gözüyle Cenâb-ı Allah’ın ru’yeti ve müşâhedesini” anlamına geldiğini söyler. Yâfiî vüsûlün, arifin kalbine düşen Allah’ın nurlarından bir nurun tesiriyle gerçekleştiğini belirtir. Arif bu nur

⁶⁸⁹ Bkz. Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiye**, no: 668, vr. 44a.

⁶⁹⁰ Tehânevî, **a.g.e.**, trs, C. II, s. 1784; Zübî, **a.g.e.**, 2004, s. 431; Uludağ, **a.g.e.**, 2012, s. 375.

vasıtasıyla Hakk Teâlâ'ya nazar eder. Arife verilen bu nur, Hakk'ın sıfatlarının dışında bir sıfat değildir. Kul kendi başına bu nura ulaşamaz ve bu nur kula has olamaz. Zira kulun hakiki anlamda Hakk'ın sıfatlarıyla sıfatlanması mümkün değildir.⁶⁹¹ Burada dikkat edilmesi gereken husus, kulun Hakk'ın müşâhedesine vesile olan nurun O'nun sıfatlarından doğan bir nur olduğunu bilmesi gerektiğidir. Haddizatında kul bizatihi bu nurla tavsif edilemezse de bu sıfatların tecellilerine mazhar olabilir. Gerçek manada bu sıfatlar Allah'ın Zâtına mütealliktir.

Yâfiî'ye göre seyr ü sülûkte ahlakın güzelleştirilmesi ve süslenmesi vüsûle ermek içindir. 'Vüsûl' veya 'ittisal' ise kişinin Cenâb-ı Hakk dışında her şeyden alakasını kesmesidir. Kul ne kadar mâsivâdan uzaklaşırsa Allah Teâlâ ile o miktarda vuslat hâli yaşar. Vüsûlün en alt derecesi kulun Rabbini kalp gözüyle müşâhede etmesidir. Kul ile Allah arasındaki perdeler kalkınca Allah kuluna tecelli eder. Bu durumdaki kula 'vâsıl' denilir. Kul ile Allah Teâlâ arasında 'ünsiyet' hali peyda oluncaya kadar, vâsılın müşâhededeki mertebesi yükselir. Bu 'ittisal' Allah Teâlâ'ya bizatihi ittisal değildir. Zira bu vehim, küfürdür.⁶⁹²

Vüsûlden maksat, Cenâb-ı Allah'ın ru'yeti ve müşâhedesidir. Allah'a vuslat ise zikrullah ile sırât-ı müstakime bağlılıktan geçer. "*Öyle ise sana vahyedilene sınıksız sarıl. Şüphesiz sen sırât-ı müstakîm üzeresin.*"⁶⁹³ Bu âyette Cenâb-ı Allah, Peygamber'in şahsında kullarından isteği, daimi bir murâkabe, zikir ve halvettir. Çünkü zikir tâlipler için daimi bir farzdır.⁶⁹⁴

⁶⁹¹ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 33b.

⁶⁹² Yâfiî, no: 668, vr. 1b.

⁶⁹³ Zuhurf, 43/43.

⁶⁹⁴ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 33b.

Netice itibariyle, seyr ü sülûkün ana gayesi ve sâlikin sülûkünde varacağı son nokta vüsûldür. Vasl/vüsûl, kişiyle muradı ve mahbûbu arasında perdelerin kaldırıldığı ve Hakk'ın bu dünyada kalp gözüyle müşâhede edilmesi hâlidir. Bu şühûd yine Cenâb-ı Allah tarafından verilen bir nur sayesinde gerçekleşir. Kul mâsivâdan uzaklaştığı miktarda manevî âlemden istifade eder. Sâlik seyr ü sülûkte nihai hedef olan vüsûl hâlini tecrübe ettiğinde, maksudunu her an kalbinde hazır tutar. Bu durumda benlik ortadan kalkmış, perdelerin açılmasıyla gizli olan zâhir olmuştur.

4. MA'RİFET VE BİLGİ KAVRAMLARI

4.1. İlim

İlim Kur'ân'da emredilen⁶⁹⁵, Allah'ı tanıma vesilesi⁶⁹⁶, insanın manevi olarak yükselmesi için bir vasıta⁶⁹⁷ ve insana anlam katan önemli bir husustur. İlim kelimesi 'bir şeyi bütün hakikatiyle bilmek' anlamında kullanılır. Bu bilgi ya o şeyin mahiyetini vasıtasız bilmek ya da bir şeyin vasıtasıyla başka bir bilgiye hükmetmek şeklinde meydana gelir.⁶⁹⁸ İlim, eşyanın hakikatini olduğu gibi idrak etmek, kişinin dünyasına ve ahiretine yönelik ahkâmı tanınması ve bilmesidir. İlmin mahalli kalptir.⁶⁹⁹ Zira akıl bir yere kadar işlev görür. İlim "nazarî-amelî, aklî-sem'î, husûlî-hudûrî, yakîni-zevkî, ledünnî-irfânî-ilâhî, zâhirî-bâtınî, şariat-tarikat-hakikat ilimleri"⁷⁰⁰ şeklinde çeşitli kısımlara taksim edilip değişik açılardan yorumlanmıştır. Yâfiî, "De ki: "Götekiler ve yerdekiler gaybı bilemezler, ancak Allah bilir. Onlar öldükten sonra ne zaman diriltileceklerinin de

⁶⁹⁵ Âl-i İmrân, 3/187.

⁶⁹⁶ Zâriyât, 51/56.

⁶⁹⁷ Mücâdele, 58/11.

⁶⁹⁸ Isfehânî, a.g.e., trs, s. 343.

⁶⁹⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, **İhyâu 'ulûmi'd-dîn**, İslâmi Kitaplar Nâşiri, Midyat, trs, C. III, s. 12 vd.

⁷⁰⁰ Isfehânî, a.g.e., trs, s. 343; Tehânevî, a.g.e., trs., C. II, s. 1219 vd; Kâşânî, a.g.e., 1992, s. 288.

*farkında değildirler.”*⁷⁰¹ âyetini değerlendirirken temelde var olan ilimlerin dört kısma ayrıldığını söyler.

Birinci kısım; kişiye başkası tarafından öğretilen ilimdir. Nebilerin, evliyânın ve ulemânın ilmini bu kategoride değerlendirir. Bunlar, Allah’ın bildirmesiyle bilirler. Diğer insanlar da onların bildirmeleriyle ilim sahibi olurlar.

İkinci kısım; kişinin kendi kendisine öğrendiği ve başkasını da kendisine ortak kıldığı ilim çeşididir. Peygamber gönderilmeyen veya peygamberlerden haberdar olmayan kimselerin akıl yürüterek kemal sıfatlarına sahip bir yaratıcının varlığını bilmeleri ve bu bilgiye başkalarını ortak etmeleri bu kısma örnektir.

Üçüncü kısım; kendisinin öğrendiği ve ortaklığı caiz olmasına rağmen kişinin paylaşmadığı ilim çeşididir. İnsanların bir kısmının bazı meseleler hakkında öğrendiği bilgidir. İkincisiyle aynıdır ancak bilgiyi öğrenen o bilgiyi başkalarıyla paylaşmaz.

Dördüncü kısım; bizâtihi var olan ilim ve ortaklığı caiz olmayan ilimdir. Bu Allah’ın ilmidir. Buna kimsenin ortaklık etmesi mümkün değildir. O’nun ilmi birisinin bildirmesiyle değildir, ezeli ve ebedi sıfatlarından biridir. Bu ilimle Allah kâinatın küllî ve cüzî bütün bilgilerini, olacak olanları ve olmayacak olanları bilir. O’nun ilmi zarurî, kesbî veya hâdis değildir. Diğer kısımlar bu vasfı taşımazlar. Bahse konu âyette zikredilen ilim budur. Âyette geçtiği üzere gayb ilmi yalnız Allah’ındır, zira bu kemal sıfatıdır ve Allah’tan başkasının bununla vasıflanması caiz değildir.⁷⁰²

⁷⁰¹ Neml, 27/65.

⁷⁰² Yâfiî, *Neşru’l-mehâsin*, 2000, s. 58.

Yâfiî Allah dışında kimsenin gaybı bilemeyeceğini ifade ederken, ulemâ ve sûfîlerin düşüncelerinde gaybtan haber verme gibi görünen meselelerini şu şekilde açıklar:

“Peygamberlerin, evliyânın ve ulemânın ilmi Allah’ın onlara bildirmesi iledir, onların ‘gaybı bilme’ veya ‘gaybdan haber verme’ sıfatları yoktur. Şâyet bu ilimden birazı onlarla paylaşılsa dahi haklarında ‘gaybı biliyorlar’ denilmez, çünkü bu çeşitli sebeplerden mümtenidir: Birinci sebep nebilere ve evliyânın kendi başlarına gaybı bilme sıfatlarının olmamasıdır. İkinci sebep bunun bizatihi öğrenilen bir ilim değil, onlara bildirilen bir oluşudur. Üçüncü sebep ise ‘herkesten gizli gaybı bilmiyor’ olmalarıdır çünkü onlara bildirilen bu gayb, Allah ve Allah’ın bildirdiği diğer kişiler tarafından biliniyordur. Bu şekildeki bilgiye de gayb denilmez. Bu üç sebepten hiçbirisi Allah’ın ilmi için söylenemez. O, açık ve gizli olan her şeyi başkasının bildirmesi olmadan bilir ve “bilmek” sıfatına bizatihi sahiptir. Ancak aklın olağanı aşması imkânsız olmadığından Allah’ın nebilere ve evliyâyâ gaybdan haber vermesi imkânsız değildir. Allah’ın gaybın birazını onlarla paylaşması, onların Allah’ın ilim sıfatına ortak oldukları anlamına gelmez. Bazı velîlerin, başka bir durumla yorumlanma ihtimali olmayacak şekilde görgü tanıklarıyla ve sahih rivâyetlerle sabit olan çeşitli gaybî şeylerden haber vermeleri ve bunların gerçekleşmesi bu duruma örnektir.”⁷⁰³

Yâfiî, bu taksimle beraber şer’î ilimleri de kendi içinde kategorize eder. Ona göre şer’î ilimlerin “usûlü ve fûru’u” vardır. Tevhid, iman, ma’rifet gibi ilimler usûlü’-d-dînin konusuna girer. Amel, ibadet, makam ve hâllerde fûru’âttan sayılmıştır. Buna göre ilim, şu dört kısma ayrılır: Sika bir ravinin başka sika raviden rivâyet ettiği “rivâyet ilmi”, özellikle fukaha ve diğer ulemâ arasında kullanılan “dirâyet ilmi”, bid’at ve dalalet ehli

⁷⁰³ Yâfiî, *Neşru’l-mehâsin*, 2000, s. 59.

kimseler karşısında dinin teyidi için gerekli olan “nazar ve istidlâl ilmi” ve ilimlerin en faziletlisi ve şerefli olan “hakikat ilmi”. Ona göre, ilk üç ilmi herkes öğrenebilir. Ancak ‘hakikat ilmi’ sadece hakikate ehil kimselerde bulunur. Hakikat ilmi, bütün ilimlerin semeresi ve gayesidir. Hakikat ilmine sahip olan sonu olmayan bir ummana düşmüştür. Hakikat ilmi kalp, ma’rifet ve sırlar ilmidir. Hakikat ehli sûfilerde bütün bu ilimler mevcuttur. Bu dört ilmi kendisinde toplayan kişi imam-ı kâmil ve hüccettir.⁷⁰⁴

Yâfiî, sûfilerin ilmi talep etmeyi en faziletli amel olarak gördüklerini ifade eder. Ona göre, amel için ilim şarttır. Cahil birisi bazen onu Allah’tan uzaklaştıracak bazı düşüncelere itikad eder. İlim, amelin doğru yapılması için gereklidir. Allah’ta ancak ‘doğru’ ve ‘halis’ ibadeti kabul eder. Doğru olanı, şeriatla çelişmeyen ameller ve düşüncelerdir. Halis olanı ise sadece O’nun rızası için yapılan ibadettir. Şeriata muhalefet kimseye caiz değildir. Şeriata uymak farzdır çünkü kulluğu ortadan kaldıracak herhangi bir hâl veya makam yoktur. Bedihi olarak bilinen şeylerden biri de Allah’a en yakın kulların peygamberler olduğudur. Onlardan bile mükellefiyet kaldırılmamıştır.⁷⁰⁵

Yâfiî, ilimden kastın amel olduğunu vurgular. Zira kişi ilim öğrenir ancak amel etmezse bu sahibi için vebaldır. Âyette geçtiği üzere “o, kitap taşıyan eşeğe”⁷⁰⁶ benzer. Şayet akıl veya ruh şehvetlerin peşinden gitmez, hevâya tabi olmaz ve dünyaya meyletmezse ilim sahibini en yüce makamlara taşır. Peygamberlere varis kılar. Nitekim Allah Teâlâ Kur’ân’da⁷⁰⁷ âlimleri zühd, haşyet ve ibadetle vasıflandırmıştır.⁷⁰⁸ Yâfiî, *el-İrşâd ve’t-tatrîz*’de insanları ilim ve amel yönünden beş kısma ayırır:

⁷⁰⁴ Yâfiî, *Risâletu’l-Mekkiyye*, no: 668, vv. 6a-6b.

⁷⁰⁵ Yâfiî, *a.g.e.*, no: 668, vv. 5a-5b.

⁷⁰⁶ Cuma, 62/5.

⁷⁰⁷ Fâtır, 35/27-30.

⁷⁰⁸ Yâfiî, *el-İrşâd ve’t-tatrîz*, 2003, ss. 62-63.

1- Kendilerini sadece Allah'la meşgul edecek kuvvetli hâllere sahip hakikat erbabı kimseler. Bunlar Allah dışında hiçbir şeyle meşgul olmazlar. Bunlar bulundukları makamın ve yaşadıkları hâllerin hükmü altındadır. Diğer insanların onlar üstünde herhangi bir hükmü olmadığı gibi onlar hakikatte süvaridir. Diğer insanlar muhabbet meydanında onlarla yarışamazlar.

2- İbadetler de 'zevk', halvetlerde 'üns' sahibi kimselerdir. Bunlar Mevlâ ile münacat halindedirler. Ancak insanlarla bir araya geldiklerinde hallerinde bir değişme ve bulanıklık meydana gelir. Himmetlerini Allah'ta toplamada zorluk çekerler. İlim veya araştırma esnasında hâllerindeki 'cem' iyyeti' kaybederler.

3- İlme ve amele istidadı olan kimselerdir ki bunlar gayretlerini çeşitli ilimlerde mahir olmaya sarfetmelidirler. Dünyayla daha az meşgul olup ehemmi mühimme tercih etmelidirler. Güzel hal ve sıfatlarla muttasıf olmaya gayret göstermelidirler.

4- Kendilerinden bir fayda hâsıl olmayan kimselerdir. Bunlar farz-ı aynları öğrendikten sonra vakitlerin tümünü ibadete ayırmalıdır.

5- Dünyaya kapılmış ilim ehli kimselerdir. Bu kesimin niyeti Allah için olmayıp sadece dünya menfaatlerine yöneliktir. Bunlar, niyetlerini tashih edip ihlası kazanmaya çalışmalıdır. Dünyanın faniliğinin farkına varıp gurur ve fitneye kapılmamaları gerekmektedir. Hevâya ittibayı bırakıp Kitap ve Sünnette geçtiği üzere ahiret hayatına önem vermelidirler.⁷⁰⁹

Netice itibariyle ilim kişiyi Allah'a ulaştıran, en yüce makamlara taşıyan ve ona eşyanın hakikatini gösteren bir rehberdir. Bütün ilimler Allah'ın 'el-Alîm' sıfatından çıkmıştır. İnsanlar akıl yoluyla veya birbirleri arasında ilmin paylaşılmasıyla ilim sahibi olurlar. Bunların yanı sıra, Allah kendi katından bir kısım kullarına bütün ilimlerin özü,

⁷⁰⁹ Yâfiî, a.g.e., 2003, ss. 152-154.

kalp, ma'rifet ve sırlar ilmi olan hakikat ilmini bahşetmiştir. Bununla birlikte gaybı sadece Allah bilir. Çünkü Allah'ın 'el-Alîm' sıfatı ortaklığı kabul etmez. O'nun bildirmesiyle insanların bazı gaybî bilgilere ulaşmaları, onları bu sığata ortak kılmaz. Zira gayb ilmi bizatihi bilinen bilgilerdir. Başkasının bildirmesiyle gizliliğı kalkar.

Sahih ve ihlaslı bir şekilde ibadet etmek için ilim şarttır. İlimden maksat budur. Tezkiye edilmiş bir nefse öğrenilen ilim kişiyi peygamberlere varis kılar. Ancak dünya menfaati, makam, mevki ve gurur aracı kılınan ilim ahirette kişiyi herhangi bir fayda sağlamadığı gibi kişiyi bu ilminden mesul tutacaktır. Bundan ötürü kişi niyetini tashih edip hevâ ve nefse uymamalıdır.

4.2. Şeriat-Tarikat-Hakikat

İslâm'ın zâhirî yönü olan şeriat, tasavvuf düşüncesinin de aslı ve esasıdır. Gerçek tasavvuf anlayışında şeriatsız bir tasavvufun varlığı kabul edilmemiştir. Bununla beraber İslâm'ın bâtinî yönü ve işin özü olan hakikat ilminin de varlığı kabul görmüştür. Yâfiî şeriat, şeriatın uygulama alanı olarak tarikat, bunların özünü ve ruhsal boyutunu oluşturan hakikat arasında bir bütünlük olduğu savunur. Bu bağlamda konuyu ele alan Yâfiî 'hakikati' "rubûbiyyetin esrarını müşâhede etmek ve sâlikle Allah arasındaki bütün perdelerin kalkması, sâlikin eşyanın hakikatine varması"⁷¹⁰ şeklinde tarif eder. Hakikate giden yolun da şeriatın azimetlerine sarılmaktan geçtiğini, bu yolda ilerleyen kişinin hakikate ulaşacağını ve hiçbir şekilde hakikatin şeriate muhalif olmadığına⁷¹¹ önemini vurgular.

Şeriat, tarikat ve hakikat bütünlüğünü savunan Yâfiî, ubûdiyyetin hükümlerini icra etmede hakikat ve şeriat arasında hiçbir fark bulunmadığına değinir. Yâfiî, bunların

⁷¹⁰ Yâfiî, *Neşru'l-mehâsin*, 2000, s. 352.

⁷¹¹ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 77.

sadece “rubûbiyyetin sırlarını müşâhede” noktasında birbirinden ayrıldığını ifade eder. Hakikate ulaşan veya talip olan kişi kalbin sıfatlarını bilme ve ahkâmın azimetlerine sarılmayı ihmal etmezken şeriat mertebesindeki birisinin bunları bazen ihmal edebildiğini zikreder. Şeriatın asıl olduğunu söyleyen Yâfiî, onu denize benzetir. Hakikati ise şeriatın bir meyvesi, denizden çıkarılan bir inci mesabesinde olduğunu belirtir.⁷¹² Yâfiî şeriat, tarikat ve hakikat arasındaki ilişkiyi şu sözlerle dile getirir:

“Şeriat, çok dallı meyveli bir ağaca benzer. O ağaçta ümmetin her bir ferdi için bir dal bulunmaktadır. Bu ağacın meyvesi salih amellerdir. Salih amel işlemeyenin meyvesi de olmaz.⁷¹³ Şeriatta, iki nehir vardır. Birincisi, şeriatın azimetlerine bağlı ariflerin kalplerindeki hakikat ilmini sulayan nehir, ikincisi ise kesbe bağlı zâhir ulemânın kalplerini sulayan nehirdir.⁷¹⁴ Tarikat da şeriatın kapısıdır, şeriattan ayrı bir olgu değildir. Tarikatın başı, en güzel edebi takınmak, şer’î hükümlerde ihtiyatı elden bırakmamak, kolaylık ve ruhsatlardan uzak durmaktır.”⁷¹⁵

Şeriatın ilim ve amel olmak üzere iki yönü olduğunu belirten Yâfiî, ilmi yönünü ‘zâhir ve bâtın’ diye ikiye ayırır. Şeriatın amel yönünü de ‘azîmetler ve ruhsatlar’ şeklinde taksim eder. Hakikatin de ‘ilmî ve amelî yönleri’ olduğunu ifade eden Yâfiî, hakikatin ilmî yönünü ‘vehbî ve kesbî’ olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre, ‘vehbî ilim’ mükâşefe ilmidir. ‘Kesbî ilim’ ise kalp ilmi ve şeriatın koyduğu ahkâmlarla ilgili olan ilim çeşididir. Kesbî ilmin kısımlarından ‘kalp ilmi’, kalbin zemmedilen sıfatlarının methedilen sıfatlara tebdil edilmesidir. Hem şeriatta hem hakikatte kalp ilmi farzdır. Bu noktada şeriat ve hakikat ehli arasında fark yoktur. Hakikatin amel yönü ise tarikat, tarikatın hükümleri ve

⁷¹² Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, s. 77.

⁷¹³ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 48.

⁷¹⁴ Yâfiî, 2000, s. 49.

⁷¹⁵ Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiye**, no: 668, vr. 3b.

sâliklerin yaşadığı makam ve hâllerdir. Hakikat, ilimde ve amelde, usûlda ve furu'da, farzlarda ve sünnetlerde şeriatın koyduğu hiçbir hükme muhalif değildir. Ancak hakikat ehli kimseler şeriatın vazettiği hükümlerin yanı sıra kalp ilmine, şeriat ehlinde daha fazla ehemmiyet gösterirler.⁷¹⁶

Şeriatın ve hakikatin birbirinden ayrıldığı bir husus, şeriat ehli kimseler gerektiğinde 'ruhsat'larla amel ederken, hakikat ehli olanlar ise 'azimet'lere sıkı sıkıya bağlılığıdır. Bir başka husus da hakikat ilminde mükâşefe ve vehbî ilim varken şeriatta bunlar yoktur.⁷¹⁷

Yâfiî'ye göre, şeriatın âdâbını muhafaza eden ve gereklerini yerine getiren birisi şeriatta tahkik ehli olur. Muttakilerden sayılıp şeriatın esrarına muttali' olur. Şeriat ve Sünnet-i Seniyye'ye tabi olmanın en mühim maksûdu, nefsin en büyük arzusu olan hevâya ittibayı terk etmek ve hazları, şehvetleri, ruhsatları vs nefsin hoşuna giden her şeyden el çekmektir. Şeriata tam bir bağlılıkla sıkı sıkıya sarılan evliyâullah, himmetlerini 'âli tutarak dünyayı terk eder ve sadece Allah'a yönelirler. O'nun dışında her şeyden yüz çevirir, emirlerine sarılıp nehiylerinden sakınırlar. Ulemâyâ muhalefeti bırakıp hüsn-i edeple muamele ederler. Kazâyâ rızâ gösterip hareketlerinde ve sükûnetlerinde hep murâkebe hâlini yaşarlar. Çeşitli riyâzet ve mücâhedelere katlanırlar.⁷¹⁸

Sonuç itibariyle Yâfiî, şeriati tarikattan veya hakikatten ayrı bir biçimde değerlendirmez. Bunlar birbirlerini tamamlayan bir yapıya sahiptir. Hakikatin özü şeriat olup tarikat da şeriatın uygulama alanıdır. Aralarında ortak hususlar olduğu gibi bir takım farklılıklar da mevcuttur. Her ikisi de Kur'ân ve Sünnet ahkâmının muhatabıdır. Aynı zamanda bunlar kalp ilmi yani nefsi erdemlerle donatma ve reziletlerden temizleme

⁷¹⁶ Yâfiî, **Neşru'l-mehâsin**, 2000, ss. 79-80.

⁷¹⁷ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 87.

⁷¹⁸ Yâfiî, 2000, s. 355.

anlayışına sahiptir. İnsanların geneline hitap etmesinden dolayı şeriatla ruhsatlarla da amel edilirken hakikat ilminde önemli olan azimetlere gayretle sarılmaktır. Şeriatın temel gayesi nefsin tabiatını iyiye tebdil etmek iken bu durum hakikatin ilk basamağıdır. Hakikatin amacı ise esrara muttali’ olmak ve eşyanın hakikatini olduğu gibi görmektir.

4.3. Ma’rifet

Ma’rifet kelime olarak “tanımak, idrak etme, tecrübî ve amelî bilgi, hakikate vakıf olma, öncesinde bilinmezlik (cehalet) bulunan tefekkür ve yaşama ile elde edilen bilgi”⁷¹⁹ gibi anlamlara gelir. Tasavvufî bir ıstılah olarak da, “kulun kendi hakikatini ihata etmesi, leh ve aleyhteki şeyleri bilmesi, sûfilerin ruhânî halleri yaşayarak, manevi ve ilâhî hakikatleri tadararak elde ettikleri bilgi, irfan ve Hakk’ın Hakk ile şuhûdu” manalarına gelir. Bu yoldan Hakk’a dair elde edilen bilgiye de ma’rifetullah denir.⁷²⁰ Ma’rifet Allah’ın sıfat ve esmasına taalluk eder. O’nun Zâtı’na ve künhüne taalluk eden ma’rifete dair herhangi bir bilgi söz konusu olamaz.⁷²¹ Çünkü hiçbir şey O’nu ihata edemez.⁷²² Bütün bunlarla beraber kulun kendisini tanıması Rabb’ini tanımasından önce gelir. Kişi kendisini tanımadan O’nu tanıyamaz.⁷²³

‘Abdullah Yâfî’ye göre, âlimler, ilimlerin şerefi kadar şeref sahibidir. İlimlerin şerefi ise müteallık olduğu meselelerin ehemmiyeti ile alakalıdır. Bundan ötürü Allah Teâlâ’ya, esmâsına ve sıfatlarına müteallık olan ma’rifet ilmi, ilimlerin en şerefli, şereflisi,

⁷¹⁹ İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, 1999, C. IX, ss. 154-156; Cürçânî, **Ta’rifât**, 1985, s. 233; Isfehânî, **Müfredât**, trs, s. 331.

⁷²⁰ Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, ss. 363-364; Tehânevî, **Keşşâf**, trs. C. II, s. 1584; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 2012, s. 236.

⁷²¹ Serrâc, **Luma’**, 1960, s. 56.

⁷²² Bakara, 2/255.

⁷²³ Nûreddîn ‘Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed el-Câmî, **Şerhu’l-Câmî ‘alâ fusûsi’l-hikem**, Tsh. ‘Âsım İbrâhîm el-Geylânî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2009, s. 511.

sahipleri de âlimlerin en şereflieleridir. Fazilet açısından, ma’rifet ilminden sonra, Allah’ın koyduğu hükümlerle ve ibadetin öğrenildiği şeriatla ilişkili olan fıkıh ilmi gelir.⁷²⁴

Yâfi bütün ilimleri, ma’rifetullah ve O’na ibadeti bilmeye şamil olan bu iki ilme vesile olarak görür. Zira mahlûkat ancak Allah’ı bilmek ve O’na ibadet için yaratılmıştır. Âbid, Ma’bud ve O’na nasıl ibadet edeceğini bilmeye muhtaçtır. Bu durum “*İnsanı ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*”⁷²⁵ âyetinin mefhumuyla emredilmiştir. Bazı müfessirler bu âyetteki “ibadet etsinler” kısmı ile “tanısınlar, ma’rifete ersinler” anlamının kast edildiğini söylemiştir. Bu da ibadeti içerir, çünkü Allah’ı bilen O’na ibadet ve itaatin vacip olduğunu bilir. Yâfi bu durumu şu cümlelerle izah eder:

“İlim öğrenmek ma’rifetullah vesiledir, fıkıh ilmini bilmek ameli bilmeye vesiledir. Ameli bilmek amelde bulunmaya, amel Allah’a itaate ve O’na yakınlaşmaya vesiledir. Maksut da budur. Bu vesileleri istenilen şekilde kullanan kişi maksuduna, muradın gayesine ve övülen şerefine nihâyetine ulaşır. Bunları tartışmak, mücadele etmek ve meşgale edinmek için kullanan kişi ise cahildir. Aslında âlim, amel olandır. Bakır parayı cevherlere yeğleyip ahiretini dünyası için satanın, vaktini ve nefesini ziya edenlerin, Allah korkusu, faydalı ilmi ve ameli olmayanın, ömrünü çok konuşup tartışmalarla geçirenin kaybı çok büyüktür.⁷²⁶ Sâlikin ma’rifeti kuvvetlendikçe, ma’rifetullahtaki ‘hayret’i de artacaktır.”⁷²⁷

Görüldüğü üzere, ilimler taalluk ettiği meselelere göre değer kazanır. İnsanın yaratılış gayesi olan ‘Allah’ı tanımak ve O’na ibadet etmek’ ma’rifet ilminin konusudur.

⁷²⁴ Yâfi, **a.g.e.**, 2000, s. 65.

⁷²⁵ Zâriyât, 65.

⁷²⁶ Yâfi, **a.g.e.**, 2000, s. 65.

⁷²⁷ Yâfi, 2000, s. 269.

Bu açıdan ma'rifet ilmi en faziletli ilim kabul görmüştür. Ma'rifet ehli zatlar da en üstün âlimler sayılmıştır. Zira onlar ilmiyle âmil, nefslerini tezkiye etmiş, Allah'ın sıfat ve esmâsıyla kendi benliklerini yeniden inşa etmişlerdir.

Yâfiî, ma'rifet ilmini ve ma'rifetullaha ulaşmanın çalışmakla veya kesble elde edilmeyeceğini, mevhibe olarak verildiğini söyler. Ma'rifet ilminin ve ma'rifet ehli kimselerin yüceliğini ortaya koymak için üç aklî, üç te naklî olmak üzere altı delil⁷²⁸ zikreder. Yâfiî'nin ma'rifetin üstünlüğüne ve yüceliğine getirdiği aklî deliller şunlardır:

1. Ledünnî ilim ve ma'rifetler, sıddıklara ve velîlere hastır. Zâhirî ilimlere ise salih olsun olmasın herkes ulaşabilir.
2. İlmin fazileti, sahibinin ne kadar faydalandığı ve başkasına ne kadar fayda sağladığı ile ilgilidir. Şüphe yok ki arifbillah zatlar, gerçek manada hem faydalanmış hem de başkalarına fayda vermişlerdir. Kalplerini tasfiye ve nefislerini tezkiye etmeleri bu ilimden nasiplendiklerini gösterir. Öyle ki kalpleri Allah aşkıyla doludur, sadece Allah'a yönelip mâsivâdan uzak dururlar. Nefislerini O'na teslim etmişlerdir. Bunların başkalarına fayda sağlaması ise onlar vesilesiyle Allah tarafından yardım iner ve belalar defolur. Onlar olmazsa yeryüzünde fesat çıkar. Din onlar sayesinde ayakta durur ve Müslümanların ihtiyaçları onlar sayesinde giderilir. Mürîdlere dinin ahkâmında, Hakk'a yakın olmada, gaflet, günah ve şeytandan korunmada doğru yol gösterilir. Yâfiî, bu konuda birçok menkıbe ve salih insanların hikâyelerini anlatmıştır. Bu menkıbeleri anlatmasındaki gaye ma'rifet ehli zatların bu ilme olan vukûfiyetine matuftur.
3. İbadeti bilmek, Ma'budu bilmek kadar faziletli değildir. Ma'budu bilmekten maksadın genel olarak zâhir âlimlerinin söyledikleri ma'rifet değildir. Çünkü

⁷²⁸ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 66.

zâhir ulemâsına göre bütün ilimler ma’rifet, bütün ma’rifetler ilim ve bütün âlimler arif, bütün arifler âlimdir. Burada kastedilen ise müşâhede erbabına has olan ma’rifettir. Ma’rifet tasavvuf ehline göre, Hak Teâlâ’nın seçtiği bir kulda, kemal sıfatlarını toplamasıdır. Ma’rifetin sultanı Hakk Teâlâ, ma’rifet ehlinin kalplerine istila edince onlar rubûbiyyet sıfatlarına boyun eğer, ubûdiyyet sıfatlarına bürünürler. Allah için nefislerini külliyyen terk ederler. Bütün makdûrâtâ rızâ ve belalara sabır gösterirler. Belalardan lezzet almaya başlarlar çünkü belayı da Allah’tan gelen bir nimet olarak görürler.⁷²⁹

Yâfiî, ma’rifet ilimlerine sadece velî kimselerin ulaşabildiğini, ma’rifet ehli kimselerin zâhir ulemaya göre insanlara çok daha fazla fayda sağladığını ve ma’rifetin Allah’ı tanımayı konu aldığını söyleyip diğer ilimlere üstünlüğünü ispat etmeye çalışır. Burada Yâfiî, ma’rifetin zâhir ulemâsı ile sûfiler arasında farklı yorumlandığına dikkat çeker. Ma’budu bilmek sadece itikat kitaplarında geçtiği üzere O’nun sıfat ve esmâsını okumak veya bilmek değildir. Sûfilere göre ma’rifet, Cenâb-ı Allah’ın –yaratma sıfatları dışında- sıfat ve esmâsının tecellileri kişide tezahür etmesidir. Kişi bu tecellilerle O’nu tanır, tanıdıkça O’nun azametini görerek hayreti artar.

Yâfiî’nin ma’rifetin üstünlüğüne getirdiği naklî deliller ise şunlardır:

1. Yâfiî, Hz. Musa ve Hızır örneğini⁷³⁰ getirerek ma’rifet ilminin başka bir deyişle ledün ilminin Kur’ân’da geçtiğini ve peygamber olmamasına rağmen ‘salih bir kul’ vasfıyla bu ilmin Hızır’a verildiğini ifade eder. Risaletle müşerref kılınmış,

⁷²⁹ Bkz. Yâfiî, a.g.e., 2000, ss. 67-69.

⁷³⁰ “Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik. Musa ona: "Allah'ın sana öğrettiği ilim ve hikmetten bana da öğretmen için sana tabi olabilir miyim?" dedi. O: "Sen doğrusu benim yaptıklarına dayanamazsın, bilgice ve iç yüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl dayanabilirsin?" dedi. Mûsâ, “İnşallah beni sabırlı bulacaksın. Hiçbir işte de sana karşı gelmeyeceğim” dedi.” Bkz. Kehf, 18/65-69.

‘kelimullah’ sıfatına sahip bir peygamberin, sırf bu ma’rifet ilmini öğrenmek için peygamber olmayan birisine tabi olmayı kabul ettiğini belirtir. Musa (a.s.) Hızır’la yolculuk yapmış, onun sohbetinde bulunmuş ve ondan ilim öğrenmiştir. Allah’ta Musa’yı gizli ilimlere vakıf kılmıştır.

2. Yâfiî, ikinci delil olarak Üveys el-Karanî’yi (v. 37/657) örnek gösterir. Onun, Allah’a olan muhabbetinden ve Allah’la olan münasebetinden dolayı tâbî’ünün en faziletli olarak kabul edilir. Allah’a olan muhabbeti sekr ve veleh⁷³¹ seviyesine ulaşmış, bu yüzden birçok kişi tarafından mecnun olduğu söylenir. Onun fazileti ve şerefi hakkında çok sayıda meşhur hadis varit olmuştur.
3. Yâfiî, Ebû’l-Hasen Şâzilî, Kuşeyrî, Sühreverdî, ‘İzzuddîn b. Abdisselâm gibi birçok sûfî ve zâhir ulemâsından örnekler vererek bâtın ilminin zâhir ilminden faziletli olduğunu söyler.⁷³²

Yâfiî, kerametın muhabbet ve zühhd ehlinde çok görüldüğü ancak ma’rifet ehli ariflerde çok görülmediği hususunu şu ifadelerle izah eder:

“Muhabbet zühdden, ma’rifet ise zühdden ve muhabbetten evladır. Zira zühhd ilk makamlardandır, muhabbetse makamların kemalinden sonra gelen ilk hallerdendir.⁷³³ Ma’rifet ehli arif kişi, muhabbetten boş değildir. Bazı hakikat ehli kimselerde Mahbûb’a olan muhabbetin sarhoşluğu ve iştıyakın şiddeti baskınken, bazılarında da -bütün bu muhabbet hâllerini muhafaza etmekle birlikte- müşâhede, esrârın zuhuru ve ilâhî tecelliler baskın olur. Ma’rifetin çoğunluğu ilk müşâhede hâlinde zuhur eder. İlk müşâhede hâllerinde de genellikle sekr ve veleh görülür.⁷³⁴ “*Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet*

⁷³¹ Sersemlik, şaşkınlık, hayret ve aşırı vecd için kullanılan bir terim. Bkz. Uludağ, **a.g.e.**, 2012, s. 379.

⁷³² Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, ss. 67-69.

⁷³³ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 60.

⁷³⁴ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 61.

et”⁷³⁵ âyetine göre arifin mertebesi, ma’rifetinin mertebesine bağlıdır. Ma’rifetinin mertebesi ise, Allah’ta seyrindeki - seyr fillah- mertebesine göredir. Bu seyr nihâyetsizdir. Hakikat âleminde kendisine seyr kapısı açılan vâsıla ölüm gelinceye kadar durması helal değildir.⁷³⁶ Âlimlerin en faziletlieleri perdelerin kaldırıldığı, Cemâlullah’ı müşâhede eden, Mevlâ’nın aşkıyla kendilerinden geçen, Allah’ın esmâsının ve âli sıfatlarının tecelli ettiği, kalplerini nurların menbaı, sırlarının hazinesi, ma’rifet ve hikmetinin pınarı kılmış, ma’rifet makamına ulaşmış kimselerdir. Allah Teâlâ, onları zatının huzûruna yaklaştırmış ve onları ünsiyet halılarının üzerine oturtmuştur. Onların kalplerine Cemâl sıfatıyla tecelli etmiştir. Onları salih amel üzere muvaffak kılmış, söz ve fiillerinde korumuştur. Hallerini tasfiye etmiş ve kalplerini zikriyle diriltmiştir. Kalpleri, kir ve kötülükten temizlenmiş ve cilalanmıştır.”⁷³⁷

Buna göre ma’rifet ehli zatlar, muhabbet ve muhabbetin tezahürleri olan halleri yaşayan kimselerdir. Bu hallerin tecrübe edilmesi esnasında veya müşâhedenin ilk zuhurunda sekr hali yaşandığından kerametın açığa çıkması daha çok görülebilir. Keramet, daha çok telvîn ehli kimselerde görülen olağanüstü hallerdir. Ma’rifet ise bir temkîn halidir. Bu sebepten kerametın ma’rifet ehli kimselerde çok fazla görülmemesi olağan bir durumdur.

4.4. Yakîn

Yakîn kelime olarak ‘kesin bilgi, inanç, itikad’⁷³⁸ anlamına gelir. İlmin bir sıfatı olan yakîn ma’rifetın üst mertebesi⁷³⁹ sayılmıştır. Yâfi’ye göre ‘yakîn’, beşerî perdelerin

⁷³⁵ Hicr, 15/99.

⁷³⁶ Yâfi’, **Risâletu’l-Mekkiyye.**, no: 668, vr. 34a.

⁷³⁷ Yâfi’, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, s. 64.

⁷³⁸ Tehânevî, **a.g.e.**, trs., C. II, s. 1812.

⁷³⁹ Isfehânî, **a.g.e.**, trs., s. 552.

kalkması durumunda bu hâli yaşayan kişide hakikat nurunun zuhurudur. Bu kişi, aklın dahli olmadan, müşâhede ve zevk ehli olur.⁷⁴⁰ Ona göre yakîn, ma’rifetin kemale ermesi halinde ortaya çıkar. Bu durumda da ma’rifetten ayrılır. Çünkü yakîn üç mertebedir: “ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakke’l-yakîn”. İlme’l-yakîn, nazar ve istidlal ile olandır. Ayne’l-yakîn, keşf ve nasip ile olur. Hakke’l-yakîn ise gaybın görünür nesneler gibi ayan bir şekilde müşâhede edilmesidir.⁷⁴¹

Yakînin inançla ilgili bir konu olması hasebiyle Yâfiî, imanın ve yakînin, aynı nur mu yoksa farklı nurlar mı olduğu hususunda şu beyânatta da bulunur:

“İman nuru, beşeriyet perdelerinin ardındaki nurdur. Bu nur, perdelerin keşfolunması halinde mümin kulun kalbine düşerse yakîn olur. ‘Fecir vakti ve güneşin doğması gibi. Fecir vakti, imanın nuruna delalet ederken, gecenin son zulmet perdeleri yok olup güneşin doğması da yakîn hâlidir. Ancak hakikatte iman ve yakîn nuru aynıdır. İman, yakînin aslıdır.”⁷⁴²

Yâfiî, imanın ve yakînin nuruna ‘amâ’nın (görmeyen) güneşten haberdar olmasını ve basîrin (gören kimse) güneşi bizzat görmesi örneğini zikreder. ‘Amâ görmez fakat güneşin varlığından haberdardır. ‘Basîr’ bizatihi güneşi müşâhede eder ve güneşin varlığını kendisi kanıtlar.⁷⁴³ Örnekten anlaşıldığı üzere iman nuruna sahip birisi başkalarından aldığı duyumla Allah’ın varlığından haberdar iken yakîn nuruna sahip birisi O’nun varlığını müşâhede ettiği için kendisi kanıtlayabilir.

Yâfiî, bir nazmında yakînin faziletine Hz. Meryem kıssasını örnek getirir. Ona göre, Allah sevdiği kimselerin yakîn hâlini tekml etmek için onları sebeplere bağlamadan

⁷⁴⁰ Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no:668, vr. 40a.

⁷⁴¹ Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, s. 62.

⁷⁴² Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no:668, vr. 40a.

⁷⁴³ Yâfiî, **a.g.e.**, no:668, vr. 40b.

olağanüstü hâllerle taltif eder. Daha gençliğinde imanının kuvvetlenmesi ve yakîninin kemâle ermesi için Hz. Meryem’e harikulade bazı haller verilmesi bundandır. Hz. Zekeriya ne zaman yanına varsa çeşitli rızıklar görürdü. Hz. Meryem’in imanı kuvvetlendiğinde ve yakîni kemâle erdiğinde bu rızıklandırma sebeplere bağlandı ve Allah tarafından ona: “ *Hurma ağacını kendine doğru silkele ki üzerine taze hurmalar dökülsün*”⁷⁴⁴ denildi. Yâfiî, bu sebeplere bağlı olmayı, bir noksanlık değil bilakis kemâl göstergesi olarak görür.⁷⁴⁵

Yâfiî’ye göre, itikadı sağlam olanın imanı sağlam olur. İmanı kâmil olanın ma’rifeti kâmil olur. Ma’rifeti kemale erenin tevhidi düzgün olur. Dünyada tevhidi sahih olanın ahirette ru’yeti sahih olur. Yakîn, kalbin cehalet ve şüphe hastalıklarından afiyette olmasıdır. Kalbin afiyeti ise bedenin afiyetinden öncedir.⁷⁴⁶

Özetle, ma’rifete taalluk eden ve onun kemali durumunda sudur eden yakîn, imanının aslı ve esası sayılmıştır. Yakîn, kalbin şüphe ve hastalıklardan selamette olma halidir. Yakîn imanının kemaline ve tevhidin sıhhatine işarettir. İmanın ve yakîninin nurlarında bir ayrıma giden Yâfiî, güneşin varlığından sadece haberdar olmayı imana, güneşi bizatihi müşahade etmeyi de yakîne delalet sayar. Ayrıca seyr ü sülûkün başlangıcında sâlike gösterilen bazı harikulade olaylar yakîninin kemal bulması içindir.

4.5. Müşâhede

Tasavvufta dolaylı olarak ma’rifetten sayılabilecek bir konu da müşahededir. Müşâhede sözlükte “bir şeyi yüz yüze görmek” anlamındadır. Tasavvufta da “Hakk’ı Hak ile görmek, Hakk’ı kalp gözüyle şüpheye yer olmayacak şekilde görmek, Hakk’ı eşyada

⁷⁴⁴ Meryem, 19/25.

⁷⁴⁵ Yâfiî, *Neşru’l-mehâsin*, 2000, s. 63.

⁷⁴⁶ Yâfiî, *Risâletu’l-Mekkiye*, no:668, vr. 40b.

görmek”⁷⁴⁷ manalarında kullanılır. Müşâhede, Hakk’ı eşyada görmektir. Yani Hakk’ın her bir şeyde bulunan yönüdür. İbnü’l-‘Arabî, görme ve müşâhede etmenin farklı şeyler olduğunu söyleyip müşâhede’yi “şahidin görmesi” şeklinde tanımlar. Söz konusu şahid kalpte Hakk’tan bulunan şeydir. Hakk’ı bir alametle sınırlayan bu şahittir. Görme ise böyle değildir. Bu nedenle Hz. Musa ‘Rabbim, Bana kendini göster’⁷⁴⁸ demiştir. Halbuki ‘bana kendini müşâhede ettir’ dememiştir. Çünkü Hakk onun tarafından müşâhede edilmekteydi. Allah, kendisini bilen ariflerden gizlenmemişken nebilerinden nasıl gizlenebilir ki?⁷⁴⁹

Yâfiî müşâhede’ye, “Hakk’ın nurunun kalbe galip olması hâli” anlamını yükler. Yâfiî’ye göre müşâhede, bu nurun kişiyi istila etmesinden dolayı algılama hâlinin ortadan kalkması, kendini unutması ve benliğine ait herhangi bir şeyi hissetmemesidir. Kişinin müşâhedesini arttıkça kendisine daha fazla yabancılaşır, gaybet (kendinde olmama durumu) hâlini daha fazla yaşar. Zamanla o, mükevvenâtta hiçbir şeyi hissedemez hale gelir.⁷⁵⁰

Yâfiî, letâif konusunu anlatırken her bir latîfede bir varlığın müşâhedesinden bahseder. Ona göre sâlik, ‘beden/kâlib’ latîfesinde cinleri, ‘nefs’ latîfesinde Cehennemi, ‘kalp’ latîfesinde Cenneti, ‘sır’ latîfesinde melekleri, ‘ruh’ latîfesinde evliyâyı, ‘hafî’ latîfesinde enbiâyı, ‘hakikat’ latîfesinde ise Hz. Peygamber’i (s.a.s.) müşâhede eder. Bu makamda nurların nuru ve bütün nurların O’nun (s.a.s.) nurunda kaybolduğu zât olan Hz. Peygamber (s.a.s.) tecelli eder. Bu merhalede sâlikin sülûkü bitmiş, seyr, cezbeye dönüşmüştür.⁷⁵¹ Yâfiî, müşâhede halini yaşayan sadakat ehli bir mürîdin halini şu sözlerle dile getirir:

⁷⁴⁷ Tehânevî, **a.g.e.**, trs., C. II, s. 1545; Cürcânî, **a.g.e.**, 1985, s. 229.

⁷⁴⁸ el-Arâf, 7/143.

⁷⁴⁹ İbnü’l-‘Arabî, **a.g.e.**, 2015, s. 83.

⁷⁵⁰ Yâfiî, **Merhemu’l-‘ilel**, 1992, s. 59.

⁷⁵¹ Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 11b.

“Sadık bir mürîd kırk gün boyunca belirtilen şartlarda devamlı amel ederse Cenâb-ı Allah ona mükâşefe kapısını açar. Bu müşâhedelerin ilki rûhânî nurlardır. Devamında meleklerin müşâhede gelir. Daha sonra sıfatların müşâhede vasıtasıyla bazı hakikatlere vakıf olur. Bu bidâyet hâlidir. Mürîdin Allah katındaki mertebesi yükselip misâl âlemini geçince artık sadece Hakk Teâlâ’nın müşâhede ulaşmak için uğraş verir. Sadık bir mürîd bu mertebeye vardktan sonra mecâzî âlem olan halk âlemine dönerse Cemâl-i Kutsî’den mahrum olmalarından dolayı mahlûkata rahmet ve şefkat gözüyle bakar. Ve onların bu âleme kanıp kanaat etmelerine şaşırır. Bu mertebeye ulaşan kişi her ne kadar cismiyle halk arasında olsa da manen ve kalben onlardan ayrıdır.”⁷⁵²

Yâfiî, Hakk’ın nurunun kalbi istila etmesini müşâhede olarak tanımlar. Diğer sûfilerden farklı bir tarif getirir. Ona göre insandaki ruhânî cevher olan latîfeler saflaştırıldıktan sonra her bir latîfede farklı şeyler müşâhede edilir. Sıdk ehli bir mürîd bidâyet halinde daha çok sıfatların müşâhede yaşarken nihâyet halinde artık Hakk’ın müşâhede ulaşır. Hakk’ın müşâhedeyle beraber sâlikin sülûkü bitmiş, maksut ve muradına kavuşmuştur.

4.6. Nefs

Nefs, ‘ruh, akıl, cevher, öz, can, azamet, izzet, benlik’⁷⁵³ gibi birçok anlam barındıran Arapça bir kelimedir. Tasavvufta ise “kendisinde iradî hareket, his ve hayat

⁷⁵² Yâfiî, a.g.e., no: 668, vr. 12a.

⁷⁵³“Kur’ân-ı Kerîm’de ise birçok farklı anlamlarda kullanılan nefis kelimesi; zâtullah, insan ruhu, kalb-sadr, insan bedeni, bedenle birlikte ruh, insana kötülüğü emreden kuvvet (Taha, 20/141; Maide 5/116; Yusuf, 12/18; Taha, 20/96; Fecr, 89/27; En’am 6/93; Zümer 39/42; Yunus, 10/100; Neml, 27/14; Al-i İmran, 3/146; Enbiya, 21/35; Bakara, 2/286; En’am, 6/152) gibi anlamlarda kullanılmıştır. Ruh anlamında da ifade edilen nefis kelimesi, kulun kötü huy ve davranışları, kötü his ve huylar anlamında kullanılmaktadır. Bu kötü huy ve davranışlar dünyadaki savaşımlardan daha zordur. Göz görme, kulak duyma, burun koku alma ve

kuvveti bulunan latif bir cevher” manasındadır. Sûfilere göre nefis, kulun kötü fiilleri, büyülenme, hased, öfke, tahammülsüzlük, kötü ahlâk gibi çirkin huy ve niteliklerin adı olmuştur.⁷⁵⁴ Nefsin ma’rifeti/tanınması aklî düşünce ile olmaz, Allah’ın kulun kalbine attığı bir nur sayesinde olur. Allah’ın kalbe attığı bu nurla kişi önce kendi nefsinin sonra da Rabb’ini tanır. Cenâb-ı Allah bu nuru, kalbi şeriata ve sünnete bağlı ve ameli de bunlara uygun olanlara verir.⁷⁵⁵

Yâfi’ye göre nefis, bedende bulunan latif bir cisimdir. Bu letafet bedendeki havaya benzer.⁷⁵⁶ Yâfi’, nefsin tasavvuf ehlince ‘put’ mesabesinde sayıldığını söyler. Zira Allah dışında bir şey daha çok sevilirse, o sevdiği şey kişinin putu haline gelir.⁷⁵⁷ O, nefste bulunan kötü sıfatların yok edilmesi ve yerine güzel sıfatların yerleştirilmesi için nefsin ‘öldürülmesi’ gerektiğine değinir. Tabi bu öldürmeden kastı, nefsin mezmûm sıfatlarından ve kuvvelerinden olan “behîmîyye (hayvânî nefis), sebu’iyye (yırtıcı nefis) ve şeytaniyye” sıfatlarının memdûh sıfatlara dönüştürülmesidir.⁷⁵⁸

Yâfi’ nin nefis sıfatlarının taksimine benzer bir taksimi de Kınalızâde Ali Çelebi yapmaktadır. Ancak şu farkla ki Çelebi nefsin “şeytaniyye” kuvvetinden bahsetmeyip nefsin “melekî” kuvvetinden⁷⁵⁹ bahseder. Çelebi nefsin –iyi ve kötü yönü olmak üzere- genel bir taksimini yaparken Yâfi’, sadece kötülüğün kaynağı olan nefis-i emmâreyi bu üç kısımda değerlendirmektedir. Nefs ıslah edildikten sonra -‘letâif’ konusunda geçtiği üzere- bütün ruhânî cevherlerin sultanı haline gelir.

ağız tat alma yeri olduğuna göre; dinleyen, gören, koku alan ve tadan ancak insandır. İnsan da bir bütün olduğuna göre iyi vasıfların yeri ruh ve kalb, kötü vasıfların yeri de nefsdır.” Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2009, s.187.

⁷⁵⁴ Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, s. 115; Cürçânî, **a.g.e.**, 1985, s. 263; Uludağ, **a.g.e.**, 2012, s. 404.

⁷⁵⁵ Gümüşhânevi, **a.g.e.**, 1997, s. 210.

⁷⁵⁶ Yâfi’, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 33a.

⁷⁵⁷ Yâfi’, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, s. 109.

⁷⁵⁸ Yâfi’, **a.g.e.**, 2000, s. 95.

⁷⁵⁹ Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâ-i**, Thk. Fahri Unan, TTK Yay., Ankara, 2014, s. 88.

Çelebî, nefsin behîmî sıfatını “insanî taleplerin mebdei, şehvî duyguların çıkış noktası, insanî ihtiyaçların vasıtası” şeklinde yorumlarken, seu’î sıfatının “gazap, öne çıkma, intikam, riyaset” vb. sıfatların mahreci olarak görür. Melekî sıfatının ise “insanın idrak kuvveti, düşünölen şeylerin temyizi ve idrakinin de” bu sıfatla olduğunu söyler. Nefsin behîmî sıfatı ile insan hayvanlara ortak ve yakın olurken, melaikeden ayrı ve zıt bir kişiliğe bürünür. Melekî özelliğiyle de meleklerle ortak, hayvanî sıfatlardan uzak olur. Eğer nefsin ‘behîmîlik’ özelliğine uyarsa, hayvan mahallinde mekân tutmuş olur. Eğer ‘melekî’ yönüne göre hareket eder ve aşağı dereceye uymaktan kaçınırsa hayvanî sıfatlardan uzaklaşıp melekîyyet zirvesine yükselir.⁷⁶⁰ Tûsî ise bu üç nefsi ‘düşünen (melekî), gazabî (sebu’î), şehvî (behîmî) kuvveleriyle de ifade etmiştir.⁷⁶¹

Yâfiî, nefis ‘behîmiyye’ sıfatındayken taşıdığı bayağı bir sıfattan dolayı manen herhangi bir hayvanın şekline girebildiğini zikreder. Ona göre, nefsin ‘behîmiyye’ sıfatından sadır olan hırs, cimrilik, haset, kin, kibr, gazap, ucb gibi rezilet sıfatları insanda galip gelirse nefis, o sıfatı zımnen barındıran hayvan şekline girer. Yani nefis, taşıdığı rezilet sıfatından dolayı o hayvanda baskın olan sıfatla özdeşleşir. Mesela çok ‘hırs’lı birisi hayal âleminde fare veya karınca gibi, ‘ucb’ sıfatına sahip birisi ‘ay’ şeklinde, ‘cimri’lik sıfatını taşıyan ‘köpek veya maymun’ gibi, ‘kin’ sıfatına sahip kişi ‘yılan’, ‘kibir’li kişi ‘kaplan’ gibi görünür.⁷⁶² Nefis, ‘sebû’iyye’ sıfatındayken ve bu sıfattan kaynaklanan ‘şöhret, cehalet’ vb. rezilet sıfatlarına sahip olursa ‘aslan’ vb. yırtıcı hayvanların, ‘şeytaniyye’ sıfatında da, ‘iblislerin’ rengini alır. Bu sıfatın içerdii ‘hile’ gibi rezil sıfatlar dolayısıyla nefis ‘tilki ve tavşan’ gibi hayvanların şekline bürünür.⁷⁶³

⁷⁶⁰ Çelebi, **a.g.e.**, 2014, s. 88 vd.

⁷⁶¹ Nâsiruddîn Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, Çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul, 2007, s. 37.

⁷⁶² Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 43b.

⁷⁶³ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 43b.

Yâfiî, sâlikle matlubu arasında en büyük engelin, hevâ ve şehvet kaynağı olan nefis olduğunu söyler. Ona göre nefis, “kimyâ-yı saadet” iksiri ile tedavi edilmelidir. Kimyâ-yı saadet iksiri, nasûh tevbe, zühd, fakr, verâ, sabr, şükr, havf, recâ, tevekkül ve rızâ makamlarını içeren on manevi ilacı barındırır. Bu iksirle nefsin kötü tabiat ve sıfatları kesilip atılmalıdır. Bu iksir, nefste bulunan bakır para mesabesindeki kötü ve mezmûm sıfatları, cevher ve yakut mesabesindeki iyi ve memdûh sıfatlara dönüştürür.⁷⁶⁴

Yâfiî, insanların yolunu kesen, onları soyup öldürülenlerin şeriattaki hükümlerinin ‘öldürülme’ olduğunu söyler. Bu hükmü nefis için de uygulayan Yâfiî, nefsi hayra giden yolda bir ‘yol kesici’ olarak görür. Nefsin mezkûr sıfatlarla birlikte ‘emmâre’ vasfıyla sahibinin ruhunu öldürdüğünü ifade eder. Bu hususu şu cümlelerle açıklar:

“Nefs öldürülmezse bir gün yine kendi huyuna dönüp hayra giden yollarda sahibinin yolunu kesmeye devam edecek belki de ruhunu esir alıp matlubuna kavuşmada engel olacaktır. Nefsin öldürülmesi, ilâhî bir kuvvetin yardımıyla birlikte büyük meşakkat ve azim isteyen bir iştir. Bu zorluk ve meşakkatin sebebi, nefsin ‘en sevilen şey’ olmasıdır. Kişi, en sevdiği ‘nefs’ini terketmeden, onu düşman bellemeden onu öldüremez.⁷⁶⁵ Bu düşman, mücâhedenin mızrakları ve hevâyâ muhalefet kılıçlarıyla öldürmelidir. Onu Mevlâ’ya itaate zorlamalıdır. Böyle olursa, nefis öldükten sonra dirilecek, zulmetteyken nurlanacak, düşmanken dost olacaktır. Artık o, en güzel sıfatlarla muttasıf hale gelmiş, en güzel edepleri takınmış, şeriatin emrine teslim olmuştur. Nefsi bu durumda gören şeytan da artık ona tesir edemez hale gelecektir.”⁷⁶⁶

⁷⁶⁴ Yâfiî, *Neşru’l-mehâsin*, 2000, s. 95.

⁷⁶⁵ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 101.

⁷⁶⁶ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 102.

Yâfiî'ye göre, nefs tezkiye edildikten sonra artık sâlikin seyrinde bir “fetret” veya “vakfe” olmaz.⁷⁶⁷ Yâfiî'ye göre, hevânın esaretinden kurtulan kişinin hem hevâsına hem de hevânın sahip olduğu her şeye malik olur. Hür kişi, nefslerinin hevâsını kendilerine esir edenlerdir. Onlar nefslerini öldürmüş kalplerini diriltmişlerdir. Helal olsun haram olsun bütün şehvetleriyle hevâsını yenen, ona galip gelen kişi artık nefsinden azat olmuş, nefsinin kendi esiri yapmıştır.⁷⁶⁸

Netice itibariyle, insanla Allah arasında en büyük engel nefstir. Nefs, insanın manen yükselmesine mani olan, emmâre vasfından dolayı insanı sürekli erdemsizlik ve reziletlerle yönlendiren bir özelliğe sahiptir. İnsanın iç dünyasında en sevdiği şeyin kendi ‘nefsi/can’ı olması hasebiyle onunla mücadele etmek, ona boyun eğdirmek meşakkat gerektiren bir durumdur. Yâfiî'ye göre nefs ciddi bir mücadele ve azimle kimyâyı saâdet iksiriyle tedavi edilebilir. Bu iksir çaba ve gayret isteyen tasavvuftaki on makamı ihtiva eden bir iksirdir. Nefsin tabiatı iyiye tebdil edilirse artık kişi nefsin boyunduruğundan çıkıp hür bir insan olur.

4.7. Vakıâ

Yâfiî, nefsin iyi ve kötü hallerinden doğan, seyr ü sülûkte mürîdin maruz kaldığı bazı ‘vakıâlar’ olduğunu ifade eder. Vakıâ, tasavvufî terminolojide başlı başına bir konu olduğundan ayrı bir başlıkta incelenmiştir. Tasavvufta vakıâ, herhangi bir yolla gayb âleminden kalbe doğan düşüncelerdir. Genellikle kalpte oluşan sahih (melekî ve Hakkânî) havâtır için de bu kavram kullanılır.⁷⁶⁹

⁷⁶⁷ Yâfiî, *Neşru'l-mehâsin*, 2000, s. 104.

⁷⁶⁸ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 74.

⁷⁶⁹ Refik el-'Acem, *Mevsu'atu mustalahâti't-tasavvûfi'l-İslâmî*, Mektebetu Lübnân, Lübnan, 1999, s. 1025; Zübî, *a.g.e.*, 2004, 423.

Yâfiî'ye göre, seyr ü sülûkte nefsin salahı veya fesadı için mürîdlerce rüyada veya yakaza halinde görülen, onlar için önemli ve üzerinde durulması gereken konulardan birisi de 'vakıâ'lardır. Vakıâ, mürîdin seyr ü sülûkte mürşidine en fazla ihtiyaç duyduğu alanlardandır. Zira bu vakıâlar, sâlike nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi için yardımcı olacak bir takım işaret ve emareler barındırabilir. Yâfiî, "*O, inananların imanlarını kat kat artırmaları için kalplerine (sekîne) huzûr ve güven indirendir.*"⁷⁷⁰ âyetinde geçen "sekine" ifadesini vakıâ ile ilişkilendirerek kişinin bu sekîne vasıtasıyla hak ile batılı ayırt edebileceğini belirtir. Bu vakıâların "nefsânî, şeytanî, hayvanî, sebu'î, melâikî, kalbî, ruhî ve Rahmanî" olabileceğini söyler.⁷⁷¹ Yâfiî, seyr ü sülûkte özellikle bu gibi meselelerde mürîdin kalbine doğan ilhamların ne cins olduğu hususunda onu uyaracak ve onu yolda tutacak bir rehberin kaçınılmaz olduğu hususuna özellikle dikkat çeker. Burada dikkat edilmesi gereken başka bir husus da Yâfiî'nin 'vakıâ' düşüncesinin diğer sûfilerden farklı olmasıdır. O, vakıâyı diğer sûfiler gibi sadece 'kalbe doğan ilâhî düşünceler' olarak değerlendirmez. Vakıâ, aynı zamanda nefsin emmârevî yönünü oluşturan 'nefsânî, şeytânî, hayvânî, sebu'î' kuvvelerinden de kaynaklanabileceğini belirtir.

'Nefs' konusu işlenirken, nefsin 'behîmîyye, sebû'îyye ve şeytaniyye' özelliklerinin olduğu ve bu sıfatlardan doğan kötü ahlak ve sıfatlardan dolayı nefsin manen farklı farklı hayvan şekillerine büründüğü ifade edilmişti. Yâfiî, seyr ü sülûk esnasında sâlikin, rüyada ya da yakaza halinde bu tür vakıâlarla karşılaşabileceğini söyleyip bunu şu şekilde izah eder:

"Sâlik, mezmûm sıfatların kendisini istila ettiğini görünce bunlardan kurtulmanın yollarını aramalıdır. Riyâzet ve mücâhedeye ağırlık vererek nefsin tezkiyesine yoğunlaşmalıdır. Mürîd 'istihâre' sonucu rüyasında zikredilen

⁷⁷⁰ Fetih, 48/4.

⁷⁷¹ Yâfiî, *Risâletu'l-Mekkiyye*, no: 668, vv. 43a- 43b.

hayvanların şekline girdiğini görürse o sıfatın onda mevcudiyetini anlamalıdır.

Bu hayvanları öldürdüğünü veya yaralayıp bir parçasını kopardığını görürse bu, sâlikin o sıfattan kurtulduğuna işarettir. Şâyet o hayvanla kapıştığını ve mücadele ettiğini görürse bu da, o sıfattan daha kurtulmadığı anlamına gelir. O sıfattan kurtulana kadar mücâhede etmesi gerekir. Yakaza hali de böyledir.⁷⁷²

Sâlik, nefsin ‘behîmîyye, sebû’iyye ve şeytaniyye’ sıfatlarını tezkiye ettikten sonra rûhânî makamlara geçer. Bu makamları aşmakta bir başkasının tasarrufuna bağlıdır. Bu makamdaki vakıâlar, mürşidin vilâyet nurundan, Hz. Peygamber’in risâlet nurundan veya ilâhî sıfatların tecellilerinden doğar. Bu makamı tecrübe eden sâlik kendisine verilen bu üç nurdan birisiyle “fenâ veya fenâu’l-fenâ”ya ulaşır ancak “bekâya ve bekâu’l-bekâ”ya veya “bekâda temkîn”e varamaz.”⁷⁷³

Yâfiî nefsin, kalbî, melekî, ruhî ve Rahmanî vakılardan lezzet bulduğunu, bu vakıalar sayesinde kuvvet, zevk, şevk ve şurb ehli olduğunu ifade eder. Ona göre, kişi bu vakıâlar vesilesiyle gayb âlemine, ruhâniyetlere, letâife, esrara ve hakikatlere ülfet duyar. Ancak sâlik tümüyle ‘matlab âlemine’ yönelmelidir.⁷⁷⁴

Nefsin menfi özelliklerinin giderilmesinde yardımcı olabilecek vasıtalarından birisi de vakıâlardır. Bu vakıâlar, mürîde yol göstermesi için mürşid-i kâmil tarafından yorumlanır. Sâlike verilen ‘mürşidin vilâyet nuru veya Hz. Peygamber’in risâlet nuru veya sıfatların ilâhî tecellileri’ vasıtasıyla nefis devamlı kontrol altında tutulması gerekir. Yâfiî, sâlikin gördüğü rüyalarla veya tecrübe ettiği hallerle nefsin terbiye edilebileceğine dikkat çeker. Bununla birlikte belli bir mertebeden sonra vakıânın Rahmânî de olabileceği

⁷⁷² Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 43b.

⁷⁷³ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 44a.

⁷⁷⁴ Yâfiî, no: 668, vr. 44a.

gerçeğinden hareketle mürîdin bunlara ülfet duymadan talep ettiği hakikate odaklanması gerektiğini vurgular.

4.8. ‘Anâsır-ı Erba‘a

Nefs ve nefsin halleriyle ilişkili başka bir konu da insanın ve âlemin yaratılış maddesi olan ‘anâsır-ı erba‘adır. Dört unsur anlamına gelen bu kavram ‘toprak, hava, su ve ateş’ maddelerini muhtevidir. ‘Anâsır-ı erba‘a insandaki ruhânî cevherler olan letâiften sayıldığı⁷⁷⁵ gibi sadece kâinatın zulmânî yapısını şekillendiren unsurlar⁷⁷⁶ olarak da değerlendirilmiştir. Kur’ân’ı Kerîm’de insanın yaratılışı ile ilgili muhtelif devrelerden bahseden âyetler⁷⁷⁷ mevcuttur. Asıl olarak insanın çamurdan/topraktan yaratıldığı açıkça görülmekle birlikte kâinattaki her şeye su ile hayat verildiği, sudan meydana getirildiği⁷⁷⁸ de geçmektedir.

Felsefe tarihinde de her şeyin temelinde ve yaratılışında dört öge, kök-madde bulunduğu düşüncesi mevcuttur. İlk olarak Empedokles bu nazariyeyi ileri sürmüştü⁷⁷⁹,

⁷⁷⁵ İmâm Rabbânî, **a.g.e.**, 2019, 264. Mektub.

⁷⁷⁶ Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, s. 57.

⁷⁷⁷ Secde, 32/7; Mü’minûn, 23/12-14; Hadîd, 57/26.

⁷⁷⁸ Enbiyâ, 21/30.

⁷⁷⁹ “Mevcut olan her şeyin, bütün varlıkların temelini, su, ateş, hava ve topraktan ibaret olan dört öge meydana getirmektedir. Bu unsurlar, öncesiz ve sonsuzdurlar. Ne belli bir zamanda ortaya çıkmışlardır, ne de belli bir zamanda ortadan kalkacaklardır. Bu dört unsur, kendi aralarında yalnız birleşir ve ayrılırlar. Birleşme doğma, ayrılma ise ölmedir. Bir cismin ölmesi yahut yok olması demek, sonsuz küçük parçalardan ibaret olan unsurlarına ayrılması demektir. Bir cismin meydana gelmesi ise, bu sonsuz küçük parçaların bir araya gelerek yeni bir birleşme içinde, yeni bir varlığı meydana getirmesidir. Böylece, âlemde asıl bir değişme ve oluş yoktur. Çünkü âlemde ana unsurlar ve bunların sayısı bellidir. Her cisim, bunların belli bir nispetteki birleşmesinden ortaya çıkar. Âlemdeki bütün olguları da bu dört unsurun birleşmesi ve ayrılması meydana getirir. Bu birleşme ve ayrılma eylemi ise, iki prensibin tesiri ile olur. Âlemin oluşmasını idare eden bu iki prensip aşk ve kindir. Aşk, dört ayrı unsuru birleştirmeye ve dolayısıyla bu birleşmeden de yeni unsurları meydana getirmeye çalışır. Kin ise sürekli olarak bu unsurları birbirinden ayırmaya çalışır. Bu iki çeşit eylem, bu âlemde sonsuz bir surette sürüp gider. Bir yandan, bu dünyadaki bütün varlıklarda ve insan vücudunda, öte yandan, bütün kâinata devam eder. Âlemin oluşması bu iki prensibin tesiri ile meydana gelmektedir.” Kamıran Birand, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, AÜİF Yay., Ankara, 1958, ss. 22-23.

daha sonra ondan etkilenen Aristo ve Eflatun'da da bu düşüncenin izleri görülmektedir. Ayrıca bu düşüncede bu dört unsurun değişmezliği yani ezeliliği ve ebediliği söz konusudur.⁷⁸⁰ Ancak sûfilerde böyle bir iddia yoktur. Yâfiî'nin düşüncesinde ise bu dört unsur, kâinattan ziyade daha çok insanın yaratılışına ve nefsin tabiatına tesir eden maddeler olarak görülmektedir.

Yâfiî, insanda bulunan, insandaki beşerî sıfatların temelini oluşturan, onun kişiliğini etkileyen ve şekillendiren anâsırı erba'âdan -dört cüz' veya dört unsur- bahseder. Bu dört unsurun toprak, su, hava ve ateş olduğunu belirtir. Bu unsurların, onlardan ayrılmayan bir takım sıfatları da ihtiva ettiğini söyler.

Toprak –turâbî- unsurunun sıfatları, yoğunluk, bulanıklık, zulmet, cehalet, ağırlık, kasavettir. Bir mürîd halvette mücâhedeye başladığı vakit bu sıfatlar letafet ve safaya dönüşür. Kişi bu turâbî sıfatı terkettiği zaman sanki çöllerden, boş arazilerden geçmiş gibi olur.

Su –mâî-, unsurunda halka karışmak, insanlarla bir araya gelmek, onları etkilemek, onlardan etkilenmek, nisyan, uyumaya meyletmek gibi bazı sıfatlar bulunmaktadır. İnsan bu mâî sıfatı geçtiğinde nehirlerden, denizlerden ve okyanuslardan geçmiş gibi olur.

Hava – havâî-, unsurunda şehvetlere meyilli olmak, bezginlik, can sıkıntısı, bir halin başka bir hale hızlıca dönüşmesi gibi sıfatlar vardır. İnsan bu sıfatı geçince, sanki havada uçuyormuş gibi bir hisse kapılır.⁷⁸¹

⁷⁸⁰ Cevizci, **a.g.e.**, 2001, s. 57; Birand, **a.g.e.**, 1958, s. 23.

⁷⁸¹ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 41b.

Ateş –nârî- unsurunun sıfatları ise gazap, kibir, isti'lâ, makam sevgisi, riyaset, prestij, itibar ve nüfuzdur. Kişi bu sıfatı geçince kendisini ateş, yıldırım, meşale ve yakıcı maddelerden geçiyormuş gibi hisseder.⁷⁸²

Özetle, insanda yaratılış itibariyle mevcut olan erdemsizliklerin kaynağı nefstir. Nefsin yaratılış maddeleri olan toprak, su, hava ve ateş sebebiyle insanda bir takım olumsuz davranışlar ortaya çıkması muhtemeldir. Her unsur farklı huy ve davranışların kaynağıdır. Seyr ü sülûk esnasında bu unsurların etkisi dikkate alınarak bu davranışların terbiye edilmesi gerekir.

5. AHLAKÎ KONULARLA İLGİLİ KAVRAMLAR

5.1. Takva

Tasavvufî bir kavram olmaktan öte İslâmî bir hassasiyet olan takva, Kur'ân'da emredilen, hadislerde tavsiye edilen bir ahlaktır. Sözlükte “sakınmak, uzak durmak” anlamında kullanılan takva, tasavvufta “özellikle şirkten ve şirkin altında sayılan günahlardan sakınmak, Allah'ın nehyettiklerinden uzak durmak, emrettiklerini de zayı etmemek”⁷⁸³ şeklinde yorumlanmıştır.

Yâfiî'ye göre takva, hayırları kendisinde toplayan temel fazilettir. Dinin başı⁷⁸⁴ ve üstüne diğer amellerin inşa edildiği temeldir. Yâfiî, tasavvuf yolunun büyüklerine benzemeyi ve saadete ulaşmak için takvaya bürünmeyi şart koşar.⁷⁸⁵ Yâfiî, “*Bu ahiret yurdunu, yeryüzünde böbürlenmeyi ve bozgunculuğu istemeyen kimselere veririz. Sonuç*

⁷⁸² Yâfiî, no: 668, vr. 42a.

⁷⁸³ Ebû ‘Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, **er-Ri‘âye li hukûkillâh**, Thk. ‘Abdulhalîm Mahmûd, Dâru’l-Ma‘ârif, Kahire, trs., s. 39.

⁷⁸⁴ Bkz. A’râf, 7/128, Mâide 5/27.

⁷⁸⁵ Yâfiî, **el-İrşâd ve’t-tatrîz.**, 2003, s. 59.

Allah'a karşı gelmekten sakınanlarıdır."⁷⁸⁶ âyetinin mefhumundan hareketle takvanın ahiretin ve saadetin anahtarı⁷⁸⁷ olduğunu belirtir. Yâfiî, saadeti ve şekâveti şeriate tabi iki unsur olarak görür. Bu iki kavramı, kişinin takvasına veya şerrine göre yorumlar. Ona göre, eğer kişi takva ehli olursa 'sa'îd', şerli olursa 'şakî' diye nitelenir.⁷⁸⁸

Yâfiî, amel binasının inşa edildiği temel ve amelin kabul şartının takva olduğunu vurgular. Takva temelli bir Müslümanlığın asırlar geçse bile yıkılamayacağını ifade eder. Bu konuda şu ifadelere yer verir:

"Dinin aslı olan takva, sahibini sürekli yukarılara taşır. Takva, nimetlere ulaşma sebebi, şeref ve değerle en üst derecedir. Zira Allah Teâlâ; *"Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.."*⁷⁸⁹ buyurmuştur. Allah'ın bütün insanlığa *"And olsun ki, sizden önce Kitap verilenlere ve size, Allah'tan sakınmanızı tavsiye ettik."*⁷⁹⁰ emri ile tavsiyesidir. Kulu, bütün sıkıntılı durumlardan kurtaran takva, rızkın bolluğuna ve zorluk olmadan elde edilmesine vesiledir."⁷⁹¹

Yâfiî bir nazmında takva ehlini "salih amel işleyen, Allah'ın itaatini tercih eden, vakitlerini namaz, oruç, Kur'ân tilaveti, zikir ile geçiren, Mevlâyı ünsiyet bulan, O'nun dışındakilerden uzaklaşan, sevinç durumunda şükreden, sıkıntılı durumlarda sabreden, dünyayı ölümüne kadar terkeden, aşk ve iştiyâk ehli kimseler" olarak niteler.⁷⁹²

⁷⁸⁶ Kasas, 23/83.

⁷⁸⁷ Yâfiî, *Neşru'l-mehâsin*, 2000, s. 210.

⁷⁸⁸ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 352.

⁷⁸⁹ Hucurât, 49/13.

⁷⁹⁰ Nisâ, 4/131.

⁷⁹¹ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 210.

⁷⁹² Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 213.

Özetle, takva dinin aslı, kişiyi dünya ve ahiret saadetine ulaştıran temel erdem ve Müslümanlığın en sağlam yapısıdır. Kişiye şeref katan, onu manevî olarak en yücelere taşıyan, dünyada da zorluk ve sıkıntılardan kurtaran önemli bir fazilettir.

5.2. Sehâ/Cömertlik

Kişinin kendisinde gerçekleştirmesi gereken güzel vasıflardan birisi de sehâdır. Faziletlerin asıllarından⁷⁹³ biri olan sehâ, cömertlik manasında kullanılıp “kişinin ihtiyacından fazlasını dağıtması”⁷⁹⁴ şeklinde tarif edilir. Sehâ, cûd (cömertliğin üst mertebesi) ve isâr (başkasını kendisine tercih etme) lûgat olarak aynı anlamda kullanılmakla beraber sûfilere göre sehâ, cûdun başlangıcıdır. Kişi elindekinin bir kısmını kendisine ayırıp kalanını dağıtırsa sehâ, elindekinin çoğunu dağıtırsa cûd, sınırları zorlayacak ve kendisine zararı olacak şekilde verirse isâr diye isimlendirilir.⁷⁹⁵

Yukarıda anlatılan cömertliğin üç kısmını da Yâfiî'nin sehâ düşüncesinde görmekteyiz. O sehâyı, sûfilerin yaptığı bu taksimi zikretmeden bu üç özelliği kapsayacak şekilde kullanır. Kendisi sehâyı herhangi bir tarif getirmekten ziyade onu yaşamış örneklerle izah etmeye çalışır. Yâfiî, sehâyı “nefte sehâ, dinde sehâ ve dünyada sehâ” olmak üzere üç şekilde değerlendirir.

Nefte sehâ, mürîdin canıyla, nefsiyle cömertlikte bulunmasıdır. Yani canını, Allah yolunda karşılıksız feda etmesidir. Yâfiî, nefte sehaya şu örneği getirir:

⁷⁹³ Bütün faziletler dört temele dayanır: Bunlar, “adalet, fehm, cesaret ve cömertlik”tir. Bunlardan cesaret ve cömertlik ruh temizliği için esas kabul edilmiştir. Aynı şekilde bütün reziletlerin temeli de dördtür: Bunlar da zikredilen erdemlerin zıddı olup “zulüm, bilgisizlik, korkaklık ve cimrilikten” ibarettir. Bkz. İbn Hazm, **a.g.e.**, 2012, s. 171.

⁷⁹⁴ İbn Hazm, **a.g.e.**, 2012, s. 83.

⁷⁹⁵ Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2009, s. 281.

“Uhud gazvesinde yaralanan sahabelerden birisi su ister. Ona su verilirken yanında yatan başka birisinin de su istemesi üzere suyunu ona gönderir. Su ikinci yaralıya verilirken daha uzakta olan başka birisinin de su istemesiyle ikincisi de suyu içmez diğerine gönderir. Suyu dolaştıran kişi, bu şekilde yedi şahsı dolaştığını, en sonundakine verecekken ruhunu teslim ettiğini söyler. Diğerlerine suyu yetiştirmek için geri döndüğünde bakar ki hepsi göçüp gitmişlerdi.”⁷⁹⁶

Yâfiî bu örnekle beraber sûfîlerden Ebû Hüseyin Nûrî’nin (v. 295/908) diğer iki sûfî arkadaşı ile beraber idam edilecekken kendini öne sürüp onlardan önce idam edilmeyi istemesini de örnek verir.⁷⁹⁷ İnsanda en değerli şey yaşama duygusudur. Bu duyguyu yüce bir düşünce için feda etme isârın en üst derecesidir. Nûrî birkaç saniye de olsa kardeşleri daha uzun yaşasın diye ölüme atılmıştır.

Yâfiî, nefsleriyle cihad eden, canlarını Allah yolunda bağışlayan ve seyr ü sülûkte mücâhede eden sûfîlerin de bu kısımda değerlendirilebileceğini ifade eder. Zira Allah yolunda canını ortaya koymak en kâmil sehâdır. Mürîd, başkalarına hizmet etmek, fayda ve menfaat sağlamak üzere kendisini onlara teslim edebilir. Onlarda mürîdi karşılıksız çalıştırabilirler. Böylece mürîd nefsini onların ihtiyaçları için bağışlamış olur. Bu da ‘nefte sehâ’ya örnektir. Yâfiî, tasavvufta sûfîlerden bazılarının bu şekilde hareket ettiklerini belirtir ve bununla ilgili pek çok misal getirir.⁷⁹⁸ Anlatılan bu durum tartışmaya açık olsa da sûfîler, başkalarının ihtiyaçlarını kendi nefsi ihtiyaçlarına öncelemeyi ahlakî bir erdem saymışlardır. Başkalarının zorluklarını kendileri üstlenmiş, canlarıyla, mallarıyla ve amelleriyle başkalarını kendilerine tercih etmişlerdir.

⁷⁹⁶ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, ss. 225-226.

⁷⁹⁷ Hikâyenin tamamı için Bkz. Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 226.

⁷⁹⁸ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 227.

Dinde sehâ, dinî veya amelî bir konuda kişinin din kardeşini kendisine tercih etmesidir. Yâfiî sehânın bu çeşidine şu misali verir:

“Serî Sakatî bir bayram günü yolda yürürken bir adamla karşılaştı. Ona dil ucuyla ve gülümsemeden selam verdi. Sonra Serî Sakatî’ye karşılaştığı adamın önemli ve değerli biri olduğu söylendi. O da tanıdığını ancak “iki Müslüman karşılaşp biri diğerine selam verdiği zaman Allah’a daha sevimli olanı, arkadaşına daha çok güler yüz gösterenidir. Birbiri ile müsafaha ettikleri zaman Allah onlara yüz rahmet indirir, Allah en güler yüzlü olanına doksanını verir” hadisinden dolayı “rahmetin büyük kısmını onun almasını istedim” şeklinde cevap verir.”⁷⁹⁹

Yâfiî, Serî Sakatî’nin yaptığı ve niyetlendiği düşüncenin ancak nefsini tanıyan, dünya ve ahirette zühd sahibi olan ve Allah yolunda nefsini öldüren birisi tarafından gerçekleştirilebileceğini belirtir. Ona göre Serî Sakatî, kardeşi için kendisine istediğinden fazlasını istemiştir. Bu davranış tezkiye edilmiş bir nefsten çıkan övülecek bir meziyettir. Kişi böyle bir düşünce ve niyetle rahmeti terketmemiş bilakis amelle ulaşılmayacak kadar büyük hayırlara ulaşmıştır.⁸⁰⁰

Dünyada sehâ ise kişinin elindeki mal ve eşyaları Allah yolunda ve din kardeşleri için sarfetmesidir. Yâfiî dünyada sehâ çeşidine birçok örnek zikreder. Kişinin elindekilerini karşılıksız olarak Allah yolunda vermesi gerektiğini ifade eder. Zikrettiği misallerden birisi şudur: “ Bir adam, Hz. Hasan’dan (r.a.) bir şeyler ister. Hz. Hasan ona elli bin dirhem, beş yüz dinar verir ve götürecekt hamalın ücretini de üstlenir.”⁸⁰¹ Bütün bu anlatılanlardan anlaşıldığı üzere sehâ kişinin kuşanması gereken temel erdemlerden

⁷⁹⁹ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 228.

⁸⁰⁰ Yâfiî, 2000, s. 228.

⁸⁰¹ Yâfiî, 2000, ss. 228-230.

birisidir. Kişi gerekirse malıyla, canıyla ve ameliyle kardeşini kendisine önceleyebilmesi gerekir.

5.3. Kanaat

Sözlükte “kısmete razı olmak” anlamına gelen kanaat, tasavvuf erbabınca “me’lûfâtın (alışılmış şeyler) yokluğunda sükûneti korumak, elde olmayanı beklememek, mevcutla yetinmek” şeklinde tarif edilmiştir. Rızâ makamının başlangıcı kabul edilir.⁸⁰² Kanaat, cömertlik ve adaletten oluşan bir fazilettir. Kanaatin zıddı hırstır. Hırs tamahtan, tamah hasetten, haset açgözlülüktür, açgözlülük ise zulüm, cimrilik ve bilgisizlikten doğar.⁸⁰³

Yâfiî, hakiki kanaatin “Allah’ın taksimatına rızâ göstermek” olduğunu ifade eder. O, “*Erkek veya kadın, kim mümin olarak iyi iş işlerse, elbette ona hoş bir hayat yaşatacağız.*”⁸⁰⁴ âyetinde geçen “hayat-ı tayyibe (hoş bir hayat)”nin kanaat hâli olduğunu söyler. Salih amel sonucunda kişiye kanaat hâlinin bahşedileceğini belirtir. Ona göre kanaatte, nefsin izzeti ve kalbin rahatlığı vardır. Fakirlik rahatlığa, kanaat izzete sebeptir. Fakir zâhidler, hakikatte zengindirler. Dünyaya rağbet eden zenginler ise gerçek fakirdirler. Kanaat ise izzet ve zenginliği ihtiva eder. Kanaatin izzeti, başkalarına muhtaç olmamak, ben-i dünyaya boyun eğmemek, onların malına tamah ederek onlara hizmet etmemek gibi kişiyi zillate götürecek dâîlerden uzak durmaktır. Kanaatin zenginliği ise kişinin bunlardan müstağni olmasındadır. Asıl zenginlik, mal toplamakla değil, takva ile dir. Kanaat eden, kalben bunları terk ettiği, bunlara tamah etmediği için sadece Allah’a muhtaçtır. Zira “kanaat bitmez bir hazinedir”⁸⁰⁵ ve “asıl zenginlik mal zenginliği değil,

⁸⁰² Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2009, s. 197; Cürcânî, **a.g.e.**, 1985, s. 187.

⁸⁰³ İbn Hazm, **a.g.e.**, 2012, s. 173.

⁸⁰⁴ Nahl, 16/97.

⁸⁰⁵ Suyûtî, **a.g.e.**, trs. C. I, s. 361.

nefsin zenginliğidir”⁸⁰⁶ gibi hadisi şerifler kanaatin ne kadar ehemmiyetli bir haslet olduğuna işarettir.⁸⁰⁷ Yâfiî kanaatle ilgili şöyle der:

“Azla yetinip kanaat sahibi olmak hem dünyada hem de ahirette rahatlık ve şeref vesiledir. Zira fakirler zengin olanlara göre beş yüz yıl erken Cennete gireceklerdir. Cennetin bir saati bütün dünyaya bedeldir. Zenginler dünyada ona rağbet edenler tarafından ilgi ve alaka görebilirler ancak fakirlerin ahiretteki şeref ve makamına nisbetle bu, yok hükmündedir. Fakirler bu dünyadayken sıkıntı, zorluk, ızdırar gibi durumlar yaşayabilirler ancak kanaatle bu durumu düzeltilebilir böylece ahirette de kolay hesap verirler. Ancak zenginlerin ahiretteki hesap verme durumlarına nisbeten bu sıkıntılar pek mühim değildir.”⁸⁰⁸

Yâfiî’nin tasavvufî düşüncesinde fakrı öne çıkarttığı ve zühdü tercih ettiği önceki konulardan anlaşılmıştır. Bu düşüncenin kanaat konusunda da öne çıktığı görülmektedir. O, kanaati izzet ve şeref vasıtası saymış, âyet ve hadislerle kanaatin önemine dikkat çekmiştir.

5.4. Sıdk-Sadakât

Sâlikin taşıması gereken sıfatlardan ve ahlâk-ı seniyyeden biri olan sıdk, kizbin (yalanın) zıttıdır. Sözlükte doğruluk, dürüstlük anlamında kullanılmaktadır. İhlâsa nazaran asıl olan sıdk, tasavvufta “hayatı sadece Hakk için yaşamak, gizli ve açık hallerde eşit olmak, kişiyi ancak yalan kurtaracak yerde doğruyu ve hakkı söylemek” gibi anlamlara gelmektedir. Nübüvvetten sonraki makam olan sadakat, sözde, niyette, çabada,

⁸⁰⁶ Buhârî, Sahîh, 8/118; Tirmizî, Sünen, 2373.

⁸⁰⁷ Yâfiî, *Neşru’l-mehâsin*, 2000, s. 231 vd.

⁸⁰⁸ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 234.

vefada, amelde ve makamlarda olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılmıştır.⁸⁰⁹ Sıdk ve ihlas birbirini tamamlayan iki unsurdur. Bu ikisi, herhangi bir dünyalık menfaat olmadan, kişinin ameli sırf Allah rızası için olduğunda gerçek manalarına kavuşur.⁸¹⁰

Yâfiî, sıdk kavramına klasik sûfîlerde olduğu gibi, “kişinin zâhirinin ve bâtının bir olması” manasını verir. Ona göre sıdk, zâhir ve bâtında, açık ve gizli hallerde istikamet üzere olmakla gerçekleşir.⁸¹¹ Sadık kişi, bütün letâîfiyle yani bedeniyle (kâlib latîfesi), nefsiyle, kalbiyle, aklıyla, sırrıyla, ruhuyla Allah’ı talep etmelidir.⁸¹²

Yâfiî, sıdkın “niyette, sözlerde ve fiillerde” olabileceğini belirtir. Ona göre, “*Kim Allah’a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, sıddıklarla, şehidlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler. Bunlar ne güzel arkadaşlardır.*”⁸¹³ âyetinin muhtevası itibariyle sıdk, nübüvvetten sonraki ilk makamdır. Sâdık, sıdkından ötürü tehlikeli durumlarla karşılaşırsa kişinin sadakati onu korumasına alır. Allah’ın izniyle o tehlikeli durumlar kurtuluşa döner. Ateşin, Hz. İbrahim (a.s.) için ‘serin ve esenlik’⁸¹⁴ olması bu duruma örnektir. Sûfîlerin pek çoğunda görülen ateşin içine ellerini sokma, bizatihi ateşe girme vb. durumlar da buna işarettir. Zira sadakat ehli kimseler, onları her türlü tehlikelerden koruyacak sıdk ridasını giymişlerdir. Allah Teâlâ, sıdka vefa ile bağlanan ve gereklerini yerine getirenleri manevi bir elbise ile giydirir, onları her türlü bela ve musibetten korur.⁸¹⁵

⁸⁰⁹ Refik el-Acem, **a.g.e.**, 1999, s. 584; Zübî, **a.g.e.**, 2004, s. 243.

⁸¹⁰ Ebû ‘Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, **Âdâbu’n-nufûs**, Dâru’l-Cîl, 1987, s. 143.

⁸¹¹ Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 37b.

⁸¹² Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 9a.

⁸¹³ Nisâ, 4/69.

⁸¹⁴ “Ey ateş! İbrahim’e karşı serin ve esenlik ol” dedik. Enbiyâ, 21/69.

⁸¹⁵ Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, s. 247 vd.

Yâfiî sıdk ehlinin, kalplerinin nurla doldurulduğunu, kâmil bir yakîne sahip, huşû', hudû', hüznün ehli ve geceleri ihya eden gözü yaşlı kimseler olduklarını ifade eder.⁸¹⁶ Yâfiî, makamların halis bir 'sıdk' potasında eritilmesi, 'hüznün ve ıstırap' ateşine atılıp kavrulması gerektiğini söyler. Bakır para seviyesinde olan kötü haller ve sıdk potasında kalıba dökülen makamlar hüznün ateşiyle kavrulduktan sonra sahibine 'ma'rifetin incileri ve hikmetin yakutları' olarak geri döner.⁸¹⁷

Netice itibarıyla Yâfiî, sadakati kişiyi madden ve manen muhafaza eden bir fazilet olduğunu belirtir. Sıdk, tam bir yakîne ve birçok güzel davranışa vesiledir. Her durumda sadakatini koruyan kimseye manevî bir elbise giydirilir. Ayrıca sâlikin kendinde gerçekleştirmesi gereken makamların 'sıdk' vasfıyla beraber olması gerekir. Sadakat, bütün makamlar için gerekli olan bir şarttır.

5.5. İhlas

Samimiyet, gönülden bağlılık olarak anlamlandırabileceğimiz ihlas rıyanın zıttıdır. Havâsın bir menzili sayılan⁸¹⁸ ihlas, tasavvufta "kalp ve beden amellerini her çeşit farklı niyetlerden arındırarak ameli sadece Allah için yapmak"⁸¹⁹ manasındadır. Nefs için bir pay bulunmayan ihlas, insanlara en ağır gelen amellerdendir. Cüneyd-i Bağdadî: "İhlâs kul ile Allah arasında bir sırdır. Melek onu bilmez ki sevap yazsın. Şeytan ona muttali olamaz ki ifsat etsin. Hevâ ve heves onu fark edemez ki kendisine meylettirsin." Diyerek kul ile Allah arasındaki sırrın ihlas olduğunu söyler.⁸²⁰ Bunun aksine ihlasın zıttı sayılan riya ise bütün iradenin dünyalık için olma halidir.⁸²¹

⁸¹⁶ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 255.

⁸¹⁷ Yâfiî, 2000, s. 97.

⁸¹⁸ Muhâsibî, **er-Ri'âye**, trs., s. 129.

⁸¹⁹ Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, s. 232.

⁸²⁰ Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2009, s. 244.

⁸²¹ Muhâsibî, **Âdâbu'n-nufûs**, 1987, s. 143.

Yâfiî ihlası, “kişinin bütün hareketlerinin, sekenatının, kalkmasının, oturmasının, fiillerinin ve sözlerinin Allah için olması” şeklinde tarif eder. Kişi bu halde olursa ona “ma’rifetullah” ve “ma’rifetu’s-sıfât” kapısı açılır. Bu da tevhid ile olur. Yâfiî, burada ihlası ‘tevhid’ ile özdeşleştirir. Ona göre ‘tevhid’, Allah dışında herhangi bir şeyin zikredilmemesi, O’nun dışında bir şeyin bilinmemesi, sadece O’nun sevilmesi, zikredilmesi, irade edilmesi, O’na şükredilmesi, O’ndan korkulmasıdır.⁸²² Yâfiî, Allah’ı tanıma, O’nun sıfatlarının tecellilerine şahit olma ve hakiki tevhide ulaşmayı ihlase bağlar. Kişi bütün hal ve durumlarında ihlase riâyet ederse riyadan korunacağı gibi yüce makamlara da kavuşacaktır.

Yâfiî, bu konuda Ebû Derdâ’dan rivâyet edilen kutsî hadiste Cenâb-ı Allah’ın “Beni talep eden Beni bulur. Benden başkasını talep eden Beni bulamaz” dediğini aktarır. Yâfiî bu hadiste Hakk’ı bulma konusunda büyük bir ümit olduğunu söyler. Ona göre, bu hadiste Allah, ‘talebi ve vücûdu’ Zâtına bağlamıştır. Ancak bu talepte tam bir irade ve ihlas şartı bulunmaktadır.⁸²³

5.6. Tevâzu

Seyr ü sülûk esnasında dikkat edilmesi gereken hususların başında tevâzû gelir. Sözlükte “alçakgönüllülük” manasında kullanılan tevâzû tasavvufta “kulun Hakk’ın tasarrufuna boyun eğmesi, nefsinin herkesten daha aşağıda görmesi” anlamındadır. Kişinin muhtaçken tevâzu yapması uygun olmadığı gibi böyle bir davranış zayıflık, hilekârlık ve aldatma sayılmıştır. Asıl tevâzu ihtiyaç olmadığı zaman gösterilen davranışlarda belli olur.⁸²⁴

⁸²² Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 9b.

⁸²³ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 9a.

⁸²⁴ Kâşânî, **a.g.e.**, 1992, s. 260; Tehânevî, **a.g.e.**, trs, C. I, s. 523.

Yâfiî, seyr ü sülûk esnasında nefsin büyüklenmesini ve kibre kapılmasını doğal görür. Ona göre, tam kemâle ermemiş bir nefs, seyr ü sülûkte katettiği yol miktarınca kibre kapılabilir. Böyle durumlarda mürîd, murâkebe ve huzûra ehemmiyet göstermeli ve tevâzu ipine sarılmalıdır. Allah’a itaat etmeli, O’na teslim olmalı ve nefsini kıracak işlerle meşgul olmalıdır. Yâfiî, bu kibir halinin “seyrû’n-nefs” halinde ortaya çıktığına değinir. Seyrû’n-nefs, tâlibin ilk olarak seyr ü sülûke girdiği zaman yaşadığı seyr halidir.⁸²⁵ Bu aşamada talip nefsin yeni yeni tanımaya başlamıştır. Tâlîp manevî halleri yaşadığı zaman takınması gereken edeb tevâzudur. Şayet bu edebin gereğine riâyet etmeyip yaşadığı hallerle gururlanırsa nefsin hevâsına uymuş olur. Bu durumda nefsini kıracak amellere yönelmelidir.

Yâfiî bu konuda, “tevâzu göstereni Allah yüceltir”⁸²⁶, “âdemoğlu iki zincire bağlanmıştır. Birisi yedinci kat semaya, diğeri yedinci kat arza bağlıdır. Şayet büyüklenirse Allah onu yedinci kat yere indirir. Tevâzu gösterirse onu yedinci kat semaya çıkarır” hadislerini nakleder.⁸²⁷ Yâfiî bu hadislerden çıkarımda bulunarak kişinin tevâzu sayesinde en yüce mertebelere çıkabildiğini veya tevâzunun zıttı olan kibre kapılırsa esfeli sâfilîne indirileceğini söyler.

Yâfiî, Allah Teâlâ’nın Hz. Musa’yı (a.s.) “Kelîmullah” seçmesinin sebebini “tevâzusundan dolayı Allah’ın önünde toprağın içinde yuvarlanması ve debelenmesi” olduğunu söyler. Bu durumda Allah’ta onu mahlûkatı içerisinde yücelterek kendisine muhatap kılmıştır. O, Hz. Musa’nın bu yuvarlanmasını, ervah âleminde nefsin ve ruhun manevî bir toprakta gerçekleştiğini ifade eder. Bu dünyada kendi isteğiyle tevâzusunun

⁸²⁵ Yâfiî, **a.g.e.**, no:668, s. 46b.

⁸²⁶ Müslim, Birr, 69; Tirmizî, Birr, 82.

⁸²⁷ Yâfiî, **a.g.e.**, no:668, s. 46b.

göstergesi olarak toprakta yuvarlanmış, Allah'ta onu alâyı 'illiyyîne çıkararak kendisine muhatap kılmış ve “Kelîmullah” sıfatına haiz kılmıştır.⁸²⁸

Herkese tevâzu gösterilmemesi ve tevâzuda belli bir ölçünün olması gerektiğini vurgulayan Yâfiî, fakirlerin zenginler karşısında, sırf mallarından dolayı, tevâzu ile hareket etmelerine hoş bakmaz. Zenginlere sırf zengin oldukları için hürmet eden veya onlar karşısında kendini aşağılayan kişiler fıkhî ve tasavvufî, ya hiçbir şey bilmeyen cahil kimselerdir ya da bu ilimlerden nasibi olmakla beraber o kişide zayıf ve sönük bir yakîn vardır. Bu kişinin Allah'a güveni ve O'nun verdiği bela ve musibetler karşısındaki sabrı azdır. Zaruret halini tahammül edemeyip onlara boyun eğmektedir.⁸²⁹ Burada dikkat edilmesi gereken husus, tevâzunun Allah için olmasıdır. Hâricî bir sebepten tevâzu gösterenin veya Allah'ın rızası dışında bir niyet taşıyanın tevâzusu zayıflığın alameti sayılmıştır.

6. VELÎ VE VELÂYET İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

6.1. Velâyet ve Nübüvvet

Velî kelimesi, “dost, arkadaş, Hakk'ı müşâhede eden” anlamına gelir. Bu kelime Kur'ân'ı Kerîm'de dost⁸³⁰, yardımcı⁸³¹, yakın, vâris, mâlik⁸³² gibi anlamlarda kullanılır. “Velâ- ولي” fiilinin mastarı olan “velâyet- ولاية” ise “yakınlık, yardımcı, akrabalık, emirlik” vb. manaları muhtevî olan bir kelimedir. Tasavvufî velî, “Allah'ın kulunu, kulun Mevlâsını dost edinmesi, Allah'ın isimleriyle tecelli ettiği kişi, Hakk ile halkta

⁸²⁸ Yâfiî, **Risâletu'l-Mekkiyye**, no:668, vv. 46b-47b.

⁸²⁹ Yâfiî, **Neşru'l-mehâsin**, 2000, ss. 265-266.

⁸³⁰ Maide, 5/51; Muhammed, 47/11.

⁸³¹ Bakara, 2/257; Âl-i İmran, 3/150.

⁸³² Nisâ, 4/33; Meryem, 19/5; Nahl, 16/76.

tasarruf etmesi”⁸³³ şeklinde tarif edilmiştir. Kuşeyrî’ye göre velî: “Allah Teâlâ’nın kendisini himaye ve korumasına aldığı, kendisini isyan haline düşürmediği, onu tâatlerde muvaffak ederek özel yardımını hiç kesmediği kimse”dir.⁸³⁴

Nebî ise “Allah’tan haber getiren, haber veren, Allah tarafından belli bir topluluk için gönderilen kişi” anlamlarına gelip lugavî ve şer’î anlamı aynıdır. Konuyla ilgili Kur’ân’ı Kerîm’de çok sayıda âyet geçmektedir. “Nebî- نبي” kelimesinden türeyen “nübüvvet- نبوة” ise Farsça bir kelime olan ‘peygamberlik’ manasında kullanılır.⁸³⁵ Velâyet, nübüvvetin bâtını yönünü ifade için kullanılan bir kavramdır. Zira nübüvvet her ne kadar zâhirde “haber vermek” anlamında kullanılsa da bâtında “hükümleri uygulatmak için nefslerde tasarruf etmek” anlamındadır. Bu yönüyle velâyet ve nübüvvet ortaktır. Nübüvvet ‘peygamberlik’ anlamıyla Hz. Peygamber’le (s.a.s.) hitama ererken bâtın anlamıyla daimdir.⁸³⁶

Yâfiî, genel anlamıyla nübüvvetin Hz. Peygamber’de (s.a.s.) gizlendiğini söyler. Yâfiî’ye göre, O (s.a.s.), nübüvvetin kaynağı kabul edilir. Risaletle müşerref olan diğer peygamberlerin nübüvveti de O’ndan bir parça taşır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) “Ben, Âdem ruh ile cesed arasındayken nebiydim.”⁸³⁷ buyurmuştur.⁸³⁸ Bu konuda İbnü’l-‘Arabî de benzer ifadeler görülür. O, Hz. Peygamber’in mevcudatın ekmeli olmasından, ilâhî ve kevnî hakikatleri kendisinde toplayan ‘cevâmiu’l-kelîm’ vasfından ötürü

⁸³³ İbn Manzûr, **a.g.e.**, 1990, c. XV, s. 407; Muhammed Fuad Abdülbaki, **el- Mu’cemu’l-mufehres li elfâzi’l-Kur’ân**, Çağrı yay. İstanbul, 1990., s. 764-766; Tehânevî, **a.g.e.**, trs., C. II, s. 1807; Cebecioğlu, **a.g.e.**, 2004, s. 754.

⁸³⁴ Kuşeyrî, **a.g.e.**, 2009, s. 381.

⁸³⁵ Tehânevî, **a.g.e.**, trs. C. II, s. 1681.

⁸³⁶ Tehânevî, C. II, s. 1807.

⁸³⁷ Zebîdî, **İthâfü’s-sâdeti’l-müttakîn**, 2002, C. I, s. 453.

⁸³⁸ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 8, s. 28.

nübüvvetin başlangıç noktası kabul eder. Çünkü O (s.a.s.) Rabbine delalet eden en büyük ve en açık delildir.⁸³⁹

Yâfiî, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diğer peygamberlere üstünlüğünü ve nübüvvetin kaynağı olduğu hususunu, *ricâlu'l-gayb* hadisinden⁸⁴⁰ hareketle şöyle izah eder:

“Allah Teâlâ'nın ne emir âleminde ne de halk âleminde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kalbinden daha güzel, daha şerefli ve daha yüce bir kalp yaratmamıştır. Hal böyleyken peygamberlerin, meleklerin ve velîlerin kalpleri, mertebe bakımından O'nun (s.a.s.) kalbine nispetle, sair yıldızların güneşe olan nisbeti gibidir. Bu sebepten mezkûr hadiste O'ndan bahsedilmemiştir.⁸⁴¹ Velîlere verilen bütün sırların ve nurların kaynağı O'nun nurudur. Hz. Peygamber (s.a.s.), bütün nurların menbaıdır. Velîlerin bu nura sahip olması da O'na zâhirde ve bâtında mutabaattan geçer.⁸⁴²

Bu açıklamalarla *ricâlu'l-gayb* hadisinde Hz. Peygamber'den bahsedilmemesinin nedenini açıklayan Yâfiî, O'nun (s.a.s.) kalbini güneşe benzetirken sair peygamber ve velîlerin kalbini yıldızlara benzetir. O'nun kalbi nurun kaynağıdır.

⁸³⁹ ‘Abdurrahman Câmî, *Şerhu'l-Câmî ‘alâ fusûsî'l-hikem*, ss. 508-509.

⁸⁴⁰ Hadisin tamamı şöyledir: “Yeryüzünde, Allah'ın kulları arasında üç yüz velîsi vardır. Bunların kalpleri Âdem'in kalbi üzerinedir. Kırk velîsi vardır ki, kalpleri Musa'nın kalbi üzerinedir. Yedi velîsi vardır ki, onların kalpleri de İbrahim'in kalbi üzerinedir. Beş velîsi vardır ki, kalpleri Cebrâil'in kalbi üzerinedir. Üç velîsi vardır ki, kalpleri Mikâil'in kalbi üzerinedir. Bir velîsi de vardır ki kalbi, İsrâfil'in kalbi üzerinedir. (İsrâfil'in kalbi üzerine olan o) bir kişi vefat eder ise Allah üç kişiden birisini onu yerine koyar. O üç kişiden birisi vefat eder ise, Allah beş kişiden birisini onun yerine koyar. O beş kişiden birisi vefat eder ise Allah yedi kişiden birisini onun yerine koyar. O yedi kişiden birisi vefat ederse, Allah kırk kişiden birisini onun yerine koyar. O kırk kişiden biri vefat ederse, Allah üç yüz kişiden birisini onun yerine koyar. O üç yüz kişiden birisi vefat ederse, Allah halktan birisini onun yerine koyar. Allah bu velîler sebebiyle belâları def eder.” Bkz. Ebû Nu‘aym, Ahmed b. ‘Abdillâh el-İsfhânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, Dâru'l-Fikr, 1996, C. I, s. 9.

⁸⁴¹ Yâfiî, *Ravdu'r-reyyâhîn*, 2006, ss. 39-40.

⁸⁴² Yâfiî, *Neşru'l-mehâsin*, 2000, s. 389.

Yâfiî, peygamberlerin beşer olmalarından ötürü ‘peygamberlik’ görevini şehadet âleminde izhar etmeleri için halvete, uzlete ve halktan ayrılarak Hakk’a bağlanmaya muhtaç olduklarını ifade eder. Aynı şekilde velîlerde de ‘velâyet’ sırrının gizlendiğini, onların bu sıfatı izhar etmeleri için devamlı bir zikir, murâkabe, hudûr, münacaat ve ibadet hali gerektiğine değinir.⁸⁴³

Yâfiî, keramet ve mucizeden bahsederken nebi ile velî arasındaki farkları şu şekilde zikreder:

“Mucizenin nübüvvete delaleti kat’î iken kerametın velâyete delaleti zannîdir. Nebiler ma’sum iken velîler, ma’sum olmayıp mahfuzdurlar. Yani günaha düşmekten korunmuşlardır. Ancak bu hiçbir zaman günaha düşmeyecekleri anlamına gelmez. Belki bu mahfuziyet büyük velîler için söylenebilir. Velîlerin çoğunluğu bazen ‘küçük günah’ işleyebilir ama günaha ısrar etmeyip akabinde hemen tevbe ederler.”⁸⁴⁴

Bu hususlarla beraber Yâfiî, velîler arasında bir hiyerarşi olduğunu söyleyip mezkûr hadiste geçen “(İsrâfil’in kalbi üzerine olan o) bir kişi vefat ederse...” cümlesindeki ‘bir kişi’den maksadın kutb/gavs olduğunu belirtir. Ona göre, kutbun velîler arasındaki derecesi, bir dairenin tam ortasındaki nokta gibidir. O nokta da, dairenin tam merkezindedir. Bu makamdan sonra da evtâd, budelâ, nukabâ ve nucebâ makamları gelir.⁸⁴⁵

Netice itibariyle, Hz. Peygamber (s.a.s.) yaratılan ‘ilk nur’ olması hasebiyle nübüvvetin ve velâyetin kaynağıdır. Diğer peygamberlerin nübüvveti O’nun

⁸⁴³ Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 8, s. 28-29.

⁸⁴⁴ Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin** 2000, s. 40.

⁸⁴⁵ Yâfiî, **Ravdu’r-reyyâhîn**, 2006, s. 39; Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 372.

nübüvvetinden bir parçadır. Nebilikle müşerref olacak kimseler bu görevlerini mülk âleminde izhar edebilmeleri için bir müddet halktan uzaklaşıp uzlete girmeleri gerekmektedir. Keza O (s.a.s.), velâyet nurunun membaıdır. Bütün velîler nurlarını ve sırlarını O’ndan alır. Velîlik için Kur’ân’a ve Sünnete bağlılık şarttır. Nebilerin ‘ismet’ sıfatı varken velîlerin bu sıfatı yoktur. Velîler günahattan korunmuştur ancak bu hiç günaha düşmeyecekleri anlamına gelmez. Ancak velîler günahta ısrar etmezler.

6.2. Keramet ve Mucize

Keramet, nübüvvet iddiası olmaksızın velîlerden sâdır olan olağanüstü hallerdir. Mucize de nübüvvet iddiasıyla ortaya çıkan harikulade olaylardır. Mucizede ‘tahaddî-meydan okuma’ söz konusu iken keramette böyle iddia yoktur.⁸⁴⁶ Yâfiî, kerametın evliyâdan sâdır olmasının aklen ve naklen caiz olduğunu söyler. Ona göre, kerametın aklen caiz olması, Allah’ın kudretinde müstahıl bir ameliye olmamasındandır. Keramet mümkünât kabilinden sayılıp nebilerden zuhur eden mucizelerin tamamlayıcısı kabul edilir. Ehl-i Sünnet, usûlîler, fukahâ, muhaddislerin görüşü de budur.⁸⁴⁷

Yâfiî, kerametın naklen caiz olmasına da Kur’ân’ı Kerîm’den⁸⁴⁸ ve hadislerden⁸⁴⁹ deliller getirerek bunların sayılamayacak kadar çok olduğunu belirtir. Kur’ân’dan Hz. Zekeriyâ ve Meryem, Hz. Musa ve Hızır, Zülkarneyn, Ashab-ı Kehf, Hz. Süleyman ve Asâf b. Berhiyâ’dan örnek verir. Hadislerden de Hz. Ebûbekr, Hz. Ömer, Useyd b. Hudayr, Abbâd b. Bîşr vb sahabelerin başından geçen harikulade olaylardan misaller getirir. Bu âyet ve hadislerin yanı sıra ma’rifet ehli sûfilerden de örnekler verir.⁸⁵⁰

⁸⁴⁶ Cürcânî, **a.g.e.**, 1985, s. 192.

⁸⁴⁷ Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, s. 11.

⁸⁴⁸ İlgili âyetler için Bkz. Âli İmrân, 3/37; Meryem, /25; Neml, /40.

⁸⁴⁹ İlgili hadisler için Bkz. Buhârî, Enbiyâ, 6/476; 6/505; Mevâkîtu’s-salât, 2/75; Fezâilu’l-ashâb, 7/42; Mezâlim, 35; Müslim, Birr, 2550; Zikr, 2743.

⁸⁵⁰ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, ss. 11-13.

Yâfiî, kerametın mucizeden bir parça olduğunu, mucizenin de hazırlayanı ve musaddiri olan Allah tarafından yaratıldığını söyler. Mucize ile keramet arasındaki farka da değinen Yâfiî, mucizenin ‘nübüvvet’ iddiasıyla ortaya çıktığını, keramette ise böyle bir iddia bulunmadığını ifade eder. Yani mucize ile keramet arasındaki tek fark ‘nübüvvet’ gerçeğidir.⁸⁵¹ Kerameti mucizenin mütemmimi olarak gören Yâfiî bu konuda şu ifadelere yer verir:

“Keramet, velînin sadık olduğunu gösteren bir alamettir. Bu sadakat, kişinin dininin hak olmasını gerektirir. Hak din, o dinin peygamberinin tasdikini lazım kılar. Böylece keramet, o peygamberin gönderilme amacı ve risâletinin taşıdığı iddia için bir tasdiktir. Keramet harikulade bir olay olması sebebiyle peygamberin mucizelerinden bir parça kabul edilir.”⁸⁵²

Yâfiî, kerametın cinsinde ve büyüklüğünde mucizeye ulaştığı, onunla eş değeri olduğuna da dikkat çeker. Ona göre, mucizedeki ‘nübüvvet’ iddiası dışında, mucize ile keramet eşittir. Yâfiî bu noktada, keramet ve mucize arasındaki benzerlikleri ortaya koymak için kerametın şu alanlarda vuku’ bulduğunu belirtir:

- Ölüleri diriltme ve onlarla konuşma,
- Denizin yarılması ve kuruması,
- Eşyanın ‘ayn’ının (özünün) değışmesi (taşın altın veya gümüşe dönmesi, tuzlu suyun tatlı suya dönüşmesi, başka maddelerin cevherlere dönüşmesi gibi),
- Bazı havâdisin vaktinden önce bilinmesi ve gizli hallerden haberdar olunması,
- Onların hareketi olmadan, yerin ayaklarının altından süzülmesi,

⁸⁵¹ Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, s. 15.

⁸⁵² Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 48.

- Cemadât ve hayvanâtla konuşmaları ve hastaları iyileştirmeleri
- Eşyanın onlara itaat etmesi

Mucizenin de bu ve benzeri alanlarda ortaya çıktığı ifade eden Yâfiî, saydığı bütün bu başlıklar için birçok misal zikreder.⁸⁵³ Yâfiî'ye göre, bütün bunlar -her ne kadar cinsinde büyük harikulade olaylar olsa da- ‘nübüvvet’ iddiası hariç, nebi için mucize, velî için keramet olarak görülebilir. Nitekim bu olaylar hem peygamberlerden hem de Rabbânî velîlerden sadır olmuştur.⁸⁵⁴

Tasavvufta keramet yerine kullanılan başka bir kelime de “tasarruf”tur.⁸⁵⁵ Yâfiî’de de bu kavramın kullanımı görülmektedir. Ona göre Hakk Teâlâ tarafından bazı Rabbânî sûfilere âlemde ‘tasarruf yetkisi’ verilmiştir. Allah’ın onlara gösterdiği şekilde âlemde hükmederler. O’nun izni ve yetkisi ile nüfuz sahibidirler.⁸⁵⁶ Bu konuda pek çok misal getiren⁸⁵⁷ Yâfiî, ma’rifet ehli velîlerden bahsederken şu ifadelere yer verir:

“Onların kalpleri, kir ve kötülükten temizlenmiş ve cilalanmıştır.

Velîliklerinin alametlerini yaymış, onları mülkünde serbest bırakmış ve vali kılmıştır. Kerîm olan Zâtına nazar etmelerine için onlara şevk verir onlar da dünya ve ahirette zâhid olurlar. Allah dinini onlarla diriltir ve mürîdlere fayda verir. Paslanmış kalpleri onlarla cilalandırır. Kullara onlar aracılığıyla imdat yetiştirir, şehirleri onlarla ıslah eder ve belaları onların sayesinde kaldırır.”⁸⁵⁸

⁸⁵³ Bkz. Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 17 vd.

⁸⁵⁴ Yâfiî, 2000, s. 19 vd.

⁸⁵⁵ Bu konuda Bkz. Süleyman Uludağ, “Keramet”, **DİA**, TDV Yay. Ankara, 2002, s. 265.

⁸⁵⁶ Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 291.

⁸⁵⁷ Bkz. Yâfiî, 2000, s. 291 vd.

⁸⁵⁸ Yâfiî, 2000, s. 64.

Yâfiî, velînin ‘velâyet’ iddiasıyla kerametlerini izhar edebileceğini, bu iddianın ‘nübüvvet’ iddiasıyla ilişkili olmadığını ifade ettikten sonra şunlara değinir:

“Mucize, nübüvvetle alakalı olduğu ve ‘meydan okuma’ barındırdığı için onun izharı lazımdır. Ancak keramette aslolan kerametın gizlenmesi ve setr edilmesidir. “Zaruret, manevi bir izin, velîye galip gelen, tercih etme durumunu ortadan kaldıran ve onu kendi tesiri altına alan bir hâl yaşaması, bazı mürîdlerin yakînini artırmak veya başka bir maslahat” gibi zorunlu bir sebep olmadıkça kerametın izharı caiz değildir.⁸⁵⁹

Yâfiî, kerameti kabul ve reddedenleri üç kısımda değerlendirir. Birinci kısım; Kur’ân’da ve Sünnete olmadığı iddiasına dayanarak tasavvufu inkâr ederler. Dolayısıyla sûfîlerden sadır olan kerametleri de inkâr ederler. İkinci kısım; tasavvufu ve kerameti reddetmezler ancak kendi zamanlarındaki tasavvuf anlayışının ilk dönem tasavvufu gibi olmadığını söylerler. Kendi zamanlarında yaşayan velîlerin kerametlerini tekzip ederler. Üçüncü kısım ise tasavvufu ve kerametleri inkâr etmeyip tasdik ederler. Ancak belli bir mürşitten ‘el almaya’ yanaşmazlar. Bu kısım velîlerin bereketlerinden mahrum olan kısımdır. Zira tasdik yetmez o yola girmekte gerekir.⁸⁶⁰

Yâfiî, sahabelerden sonraki dönemde kerametlerin çoğalması hususunu şöyle değerlendirir:

“Keramet, keşif vb şeyler sûfî için nur ve süstür. Nurun kıymeti, karanlığın çoğaldığı zamanlarda ortaya çıkar. Süs ise ayıp ve kusurların yanında daha belirgindir. Karanlık ve kusurlar sahabe zamanından sonra çoğalmıştır. Sahabeler tümüyle nur ve süstür. Nübüvvet güneşinin nurundan istifade ettikleri

⁸⁵⁹ Yâfiî, *Neşru’l-mehâsin*, 2000, s. 37.

⁸⁶⁰ Yâfiî, *a.g.e.*, 2000, s. 41 vd.

ve kemâlde zirve noktaya çıktıkları için onlarda karanlık ve kusur söz konusu değildir. Sahabeler, hak, adalet, sünnet, itaat ve ma'rifet sahibi kimselerdir. Onlardan sonra bid'at, batıl inançlar, günahlar ve münkerât zuhur etmiştir. Nübüvvet güneşi battıktan sonra zulmet hemen belirmemiştir. Güneşin ışıkları bir müddet daha ortalığı aydınlatmıştır. Güneşin batışından sonra da büyük yıldızların varlığından dolayı tam bir karanlıktan bahsedilemez. Ancak güneş ufuktan uzaklaştıkça ışığı azalmış, zulmet çoğalmış, büyük yıldızlar kaybolmuş, sadece küçük yıldızlar kalmıştır. Kalplerin semasında günahın bulutları üstüste binmiş, dünya fitnelerinin dalgaları çoğalmıştır. İnsan bu dönemde “Veya (onların hâli) derin denizin karanlıklarına benzer. Onu üstüste dalgalar ve dalgaların üstünde de bulutlar örter; karanlıklar üstünde karanlıklar; insan elini uzattığı zaman, nerdeyse onu bile göremez. Allah'ın nur vermediği kimsenin nuru olmaz.”⁸⁶¹ âyetinde misali verilen karanlığa maruz kalmıştır. İnsanoğlu gaflet, dünya fitneleri, kalplerin fesadı ve nurun olmaması gibi sebeplerden dolayı kalpler ölmüştür.”⁸⁶²

Yâfiî, bütün bu açıklamalar sonucunda sahabe ve tâbi'ün zamanından sonra, nefsleri terbiye etmek, onları Allah yoluna itaate tekrar döndürmek, Hakk'a uymalarını sağlamak, batıldan yüz çevirtmek, zulmü ve münkerleri terk ettirmek gibi değişik sebeplerden farklı belde ve şehirlerde Cenâb-ı Allah'ın Rabbânî âlimleri yaydığını ifade eder. Bu Rabbânî âlim ve arifler, onları uyarmak adına mucizelerin tamamlayıcısı olan kerametleri izhar etmek zorunda kaldıklarını belirtir.⁸⁶³

⁸⁶¹ Nûr, 24/40.

⁸⁶² Yâfiî, **a.g.e.**, 2000, s. 47.

⁸⁶³ Yâfiî, 2000, s. 48.

Yâfiî'nin keramet anlayışında karşımıza çıkan bir başka önemli husus da, kerameti olan evliyânın kerameti olmayan evliyâdan üstün olmasının gerekmemesidir. Kerameti olmayan bazı velîler kerameti olandan daha üstün olabilir. Keramet sahibinin yakînini takviye etmek veya fazlını ve sıdkını gösteren bir delil olabilir. Üstünlük, yakîn nuru ve Allah'ı bilmenin kemali ileler. Yakîni daha güçlü ve ma'rifeti daha kâmil olan üstündür.⁸⁶⁴

Sonuç itibariyle Yâfiî kerameti mucizenin tamamlayıcısı sayar. Velî, ittibâ ettiği peygamberi tasdik ettiğinden velînin gösterdiği kerametlerde o peygamberin nübüvvetinin hak olduğunu gösterir. Bu açıdan kerametın mucizeyle, cinsinde ve büyüklüğünde eşit olması doğaldır ancak keramette 'nübüvvet ve tahaddî' olamaz. Mucizede aslanan izhardır, keramette ise gizlilikler. Kerametlerin varlığı velîlerin üstünlüğüne delil değildir. Ma'rifet ve yakînde temkîne ulaşmış velîler keramet sahibi velîlerden daha faziletli ve üstün olabilirler. Ancak velîler bazen zarurî olarak yaşadıkları bazı haller sonucunda da keramet gösterebilirler.

6.3. Keşf ve Mükâşefe

Sözlük itibariyle "açığa çıkarma, perdenin açılması" gibi anlamlara gelen keşf sûfilere göre "kalp gözünün açılması, gayb âleminin görülmesini sağlayan hal"dir. Aynı anlamda kullanılan başka bir kelime de 'ilham'dır. İlham da, doğrudan ve aracısız olarak Allah'tan alınan bilgidir. İbnü'l-'Arabî'ye göre velîler bilgileri vahiy kaynağından doğrudan alırlar. Ona göre mükâşefe, müşâhededen üstündür. Çünkü o, müşâhedeyi Hakk'ın sıfatlarının müşâhedeı olarak görür. Zât'ın müşâhedeının mümkün olmadığını söyler.⁸⁶⁵

⁸⁶⁴ Yâfiî, **Neşru'l-mehâsin**, 2000, s. 59.

⁸⁶⁵ İbnü'l-'Arabî, **a.g.e.**, 2015, s. 86; Cürcânî, **a.g.e.**, 1985, s. 193; Uludağ, **a.g.e.**, 2012, s. 213.

Yâfiî'ye göre, velîlerin gaybı bilmesi ve keşf ehli olması, belli şartlar ve açıklamalar dâhilinde aklen ve naklen mümkündür. Aklî olarak, havâs müminlerin keşf ehli olması ve bazı gaybî bilgilere vakıf olması Allah'ın kudretinde muhal bir durum değildir. Bilakis mümkündür. Nitekim bu gaybî bilgiler ve olaylar, mucizelerin mütemmimi olarak görülür. Naklî deliller de sınırlandırılmayacak kadar çoktur. Sahabelerden, arif velîlerden her asırda ve her yerde bu keşfî olaylar görülmüştür. Bu olaylar, Allah'ın onlara izin ve i'lamı sonucu gerçekleşir. Keşf, “olayların ilham edilmesi, beşerî örtüler kaldırılarak her şeyin olduğu gibi müşâhede edilmesi veya ‘Levh-i Mahfûz’dan gösterilmesi” şeklinde meydana gelir. Yâfiî, keşf ile ilgili sahabelerden ve muhakkik sûfîlerin birçoğundan örnekler getirir.⁸⁶⁶

Yâfiî, keşfin ruh, kalp ve kalbin sıfatları ile olabileceğini de ifade eder. Ona göre, sâlike “ruhun hakikati” ile bir şey keşfolunsa bunu gönlünde “güneş” gibi görür. “Kalbin hakikati” ile bir şey keşfolunsa bunu gönlünde “ay” gibi görür. Şâyet “kalbî sıfatlardan” dolayı tecelli gerçekleşse bunu gönlünde “yıldızlar” gibi görür. Bu son kısımda ‘kizb’ (yalan/yanlış) ihtimali bulunmaktadır. Yani sâlik keşfinde yanılabılır. Sâlik bu durumda rûhânî müdrikelerin hakikatlerini, nefsânî havâtırın şaibesinden temizlemelidir.⁸⁶⁷

Yâfiî, genel itibariyle keşfe olumlu yaklaşır. “Mümin, gaybı bilir” diyen kişinin hemen tekfir edilmemesi gerektiğini söyler. Buradaki ‘mümin’ kelimesinden kastın havâs müminler yani velî zatlar, ‘bilmek’ten (ilim) kastın kişinin bizâtihi bilmesi değil Allah'ın bildirmesiyle, ‘gayb’tan kastın da, bazı gaybî meseleler ve keşifler olduğunu ifade eder. Müminlerin tekfir edilip öldürülmesinin basit bir mesele olmadığını belirtir. Yâfiî, lafzın mecâzî yönünün veya tahsis edilebilirliğinin kontrol edilmesi, lafzın muhtemel olduğu

⁸⁶⁶ Yâfiî, **Neşru'l-mehâsin** 2000, ss. 50-51.

⁸⁶⁷ Yâfiî, **Risâletu'l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 42a.

başka manalara irca edilmesi, muhatapla konuşulup asıl niyetinin ‘ne olduğu’nun sorulması, tevbe ve ihtidaya davet edilmesi gibi pek çok sebep zikreder.⁸⁶⁸

Yâfiî, sûfilerin keşflerinde bazen yanılabildiklerini, şeytanın ve nefsin dahli bulunduğunu söyler. O, bu konuyla alakalı şu ifadelere yer verir:

“Nefsini tam tezkiye edememiş onları havâtırın şaibesinden kurtaramamış bazı salıklere nefsin kuvve-i muhayyilesinden kaynaklanan bazı hayallerin zuhuru mümkündür. Nefs, bu havâtırı müşahhas hale getirir. Kişi, o halleri gerçek gibi zanneder. Mesela bazı kizbî havâtırdan ve vakıâlardan dolayı, kendisini rağbet edilen, halk tarafından makbul, halk tarafından secde edilen bir durumda görebilir. Bunun nedeni, nefsin hevâsına tabi olma, onu ilah edinme isteğinden doğar. Kişi bu hali yaşadığında bunun batıl ve yalan hayallerden ibaret olduğunu bilmelidir. Rüyada görse bunun “edğasu ehlâm” yani karışık, tabire ihtiyaç olmayan rüyalardan olduğuna hükmetmelidir. Vakıâ olarak görürse bunun yalan vakıâlardan olduğunu bilmelidir.”⁸⁶⁹

Yâfiî’ye göre, gayb âlemindeki keşf iki şekilde tezahür eder. Birincisi; Cennet, Cehennem, ‘Arş, Kürsü, Kalem, Levh-i mahfuz gibi şehadet âleminde görülmesi ve keşfolunması mümkün olmayan bazı şeylerin keşfidir. İkincisi, arızî bir suretle şehadet âleminde görülmesi mümkün olan keşflerdir. Melek ve mücerred ruhların şehadet âleminde temessül etmesi gibi olaylar bu kısma örnek olarak verilebilir. Nitekim Cebrâil, “Dihye”nin suretinde veya toplulukta bulunan diğer sahabelerden birinin suretinde temessül etmiştir. Toplulukta bulunanlar da ya kuvve-i muhayyilelerinin tasvir ettiği bir şekilde görmüşlerdir ya da bulundukları hal ve makama göre başka bir sıfatla müşâhede

⁸⁶⁸ Yâfiî, **Neşru’l-mehâsin**, 2000, s. 49 vd.

⁸⁶⁹ Yâfiî, **Risâletu’l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 42a.

etmişlerdir. Meleklerin ve mücerret ruhların temessülü ancak arızî bir suretle gerçekleşebilir. Bunların gerçek suret ve şekilleri ise ancak gayb âleminde görülebilir.⁸⁷⁰

Yâfiî, şehadet âleminde müşâhede edilmesi mümkün ve yaşanmış şeylerden bazılarını şöyle sıralar: Hz. Peygamber (s.a.s.) Mi'raçtan dönerken Mekkeli müşriklere Mescid-i Aksâ'yı tavsif etmiş ve orada bulunan sütunları saymıştır. Mekkeli müşriklerin bu olayda Şam taraflarına giden bir kabileyi sormaları üzere, O'nun da kafilenin yerini ve dönüş zamanını onlara bildirmiştir. Hz. Ömer'in (r.a.) Medine'de minberdeyken İranlılarla savaşmakta olan komutanı Sâriye'ye çok uzaklardan "Ya Sâriye, el-cebel, el-cebel" ("ey Sâriye, dağa çekil") diye seslenmiş, Sâriye de bu sesi duymuş ve dağa çekilip yenilgi ve hezimetten kurtulmuştur. Bütün bu olaylarda, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) veya Hz. Ömer'in (r.a.), gözünden perdeler çekilmiş, her şeyi bizâtihi müşâhede etmişlerdir. Meşâyih-ı kiramın başından geçen bu ve benzeri çok sayıda keşf hali vardır.⁸⁷¹

Yâfiî'nin keşf düşüncesi kendisinden önceki sûfîlerle benzerdir. Ona göre gaybî bilgilerin keşfi mümkündür. Sûfîlerin gaybî bilgilere vakıf olma iddiaları onları tekfir edilme sebebi olmamalıdır. Konuya ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Keşf 'ilham yoluyla, beşerî perdelerin kaldırılması veya Levh-i Mahfûz'dan gösterilme' şeklinde vuku' bulur. Yâfiî, keşfi maddî âleme bakan yönüyle de "şehadet âleminde keşfi mümkün olmayan ancak gayb âleminde keşfedilebilecek şeyler" veya "şehadet âleminde arızî bir suretle müşâhede mümkün şeyler" olmak üzere iki farklı şekilde değerlendirir. Sûfîlerin keşflerinde yanılacaklarını söyleyen Yâfiî, bu yanılmanın istidrâc ve hulûle sebep olduğunu da belirtir.

⁸⁷⁰ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 42b.

⁸⁷¹ Yâfiî, no: 668, vr. 42b.

6.4. İstidrâc ve Hulûl

İstidrâc ve hulûl, keramet ve keşf ile alakalı bir konudur. Keramette, iman ve sâlih amel şart koşulmuştur. Şayet vuku' bulan olağanüstü haller imanlı ve sâlih amel sahibi birisinden zuhur etmezse istidrâc olur.⁸⁷² Sözlük olarak “bir şeyin diğer bir şeye girmesi” manasına gelen hulûl ise tasavvufta “Hakk’ın bazı eşyaya veya kişilere girmesi inancı”dır. Bu inançta olanlara da ‘hulûl ehli’ denilir. Aynı manada kullanılan başka bir kelime de “ittihâd”tır.⁸⁷³

Yâfiî şeytanın, şeriatta, tasavvufta veya tarikatta ilim sahibi olmayan sûfi görünümlü kişilere bazı gaybî şeyler gösterdiğini ve yaptırdığını ifade eder. Bu halin “istidrâc” olduğunu belirten Yâfiî, bu gaybî şeylerin apaçık kerametler gibi görüldüğünü ve şeytanın bu gibi kişilerle birçok insanı dalâlete götürdüğünü söyler. O, burada ilmin ve fıkıhın önemine dikkat çekerek şeytanın âlim ve fakîhleri kendi tuzaklarına kola kolay düşüremeyeceğini vurgular.⁸⁷⁴

Yâfiî’ye göre, şeytan bu cahil kimseyi tamamen kendi ihatası altına alır ve Hakk Teâlâ’nın kendisinde tecelli ettiği iddiasına ikna eder. O kişi de, Hakk’ın mücessem ve müşebbeh bir şekilde kendisinde tecelli ettiği zannına kapılır. Bu aşamadan sonra şeytan onu, hakkı ve batılı birbirinden ayıran ve halkı bu doğrultuda uyaran Rabbânî âlim ve velîlerden uzaklaştırır. Bu âlimlerin kendisine uyması gerektiği vesvesesini o kişinin kalbine ilka eder.⁸⁷⁵ Bu hâlin de “hulûl ve ittihâd” olduğunu söyleyen Yâfiî, hulûlün, şeytanın İslâm’da cahil mutasavvıfların kalplerine bir takım yanlış vehimleri atması

⁸⁷² Cürcânî, **a.g.e.**, 1985, s. 193; Tehânevî, **a.g.e.**, trs., C. I, s. 149.

⁸⁷³ Cürcânî, **a.g.e.**, 1985, s. 6; Uludağ, **a.g.e.**, 2012, s. 173.

⁸⁷⁴ Yâfiî, **Risâletu'l-Mekkiyye**, no: 668, vr. 44a.

⁸⁷⁵ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 44b.

sonucu ortaya çıkan bir vakıa olduğunu belirtir.⁸⁷⁶ Yâfiî, bütün enbiyâ, evliyâ ve ulemânın, İslâm'da hulûlün olmadığı konusunda müttetik olduklarını belirtir.⁸⁷⁷

Yâfiî hulûlün, ya “nefsi emmâreden” veya sûfilerin yaşadığı “fenâ halinden” kaynaklandığı ifade eder. Ona göre nefsten kaynaklanan hulûl, şeytanın bu kişilere batinlarında kendilerini rûhânî varlıklar gibi göstermesi sonucu ortaya çıkan bir haldir. Bunların kendilerini rûhânî varlıklar şeklinde telakki etmesi, nefsi emmârenin hoşuna giden bir durumdur. Şeytan bu hâli onlara yaşatarak bir takım harikulade olayların zuhur etmesi ve bazı gaybî haberleri bilmeleri için onlara vesvese verir. Bu hâl onlara galip geldiği zaman artık onlardan harikulade bazı olaylar zuhur edebilir. Şeytan kendilerini bu hale kaptıranları, ‘ulûhiyet’ makamında olduklarına ikna eder.⁸⁷⁸

Yâfiî hulûlün, ‘nefse veya hevâya’ kulluktan kaynaklandığını söyler. Kendisinin ibadet edilen bir ilah kanısı kişide yerleştiğine bu durum, bazen rüyada bazen de yakaza halinde yaşanır. Ona göre kişi bu hâle maruz kalırsa rabbi olan ‘hevâ’sıyla ittihâd hali yaşar. Bu ittihâd hali de doğal olarak kişinin kendisini ilah görmesi sonucuna götürür.⁸⁷⁹

Yâfiî, bu durumdaki kişinin bu halden kurtulmasını şu şekilde açıklar:

“Bu duruma maruz kalan kimse, bu düşüncelerin sadece yaşadığı bir halin tesirinden kaynaklandığını bilmelidir. Kişi bu durumda şeytanın vesveselerine karşı çok dikkatli olmalı ve sesine kulak vermemelidir. Nefsine ve hevâsına itaati ve kulluğu bırakmalıdır. Nefsinin tesirini, riyâzet, mücâhede ve halvetlerle kırmalı ve nefsini öldürünceye kadar bunlardan vazgeçmemelidir.”⁸⁸⁰

⁸⁷⁶ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 45a.

⁸⁷⁷ Yâfiî, no: 668, vr. 46a.

⁸⁷⁸ Yâfiî, no: 668, vr. 45a.

⁸⁷⁹ Yâfiî, no: 668, vr. 45b.

⁸⁸⁰ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 45b.

Yâfiî'ye göre bazen sûfilerin tecrübe ettiği bir hal olan fenâ halinin sonucunda da kişi hulûl düşebilir. Sûfî, seyr ü sülûkte nefis ve hevâ âlemlerini geçip hakikat âlemine varır. Oradan da fenâ âlemine ulaşır. Bu âlemde Allah Teâlâ dışında hiçbir şey görülmez, hissedilmez, nefis ve mâsivâ unutulur. Sûfiler bu âlemde Hakk Teâlâ'nın müşâhedesine maruz kalınca O'nun dışında hiçbir şeyi görmedikleri ve hissetmediklerinden ötürü müşâhede edilenin 'kendisi' olduğu zannına kapılır. ۞ (Allah-O-) zamirini , انا (sûfî kişi, ben) zamiriyle karıştırır.⁸⁸¹ Bu âlemde sadece O (hüve) olduğundan ve O'nun dışında herhangi bir mevcud olmadığından bu hâli yaşayan sûfî her şeyi kendisinden bilir ve hulûle düşer. Sûfî bu hâli yaşarken kime, neye ve nereye bakarsa O'nu görür. Bu hâl, "ma'rifetin müşâhedesidir"dir. Bu sebepten bazıları 'her neyi görürsem ondan önce Allah'ı görürüm' demiştir.⁸⁸²

Yâfiî, bu hal ve makamdaki bir sûfinin bu tür kabul edilemez durumlara düşmemesi için çok dikkatli olması gerektiğini söyler. Yâfiî, fenâ hâlinin yüce bir hâl olduğunu ifade edip sûfinin bu hali yaşamasına güzel bakar. Ancak bu hâlde 'hulûle düşme' tehlikesi söz konusudur. Yâfiî bu durumla ilgili şu sözlere yer verir:

"Fenâ hâlini yaşayan bir sûfinin her şeyden önce kâinatta bulunan bütün mevcudatın yaratıldığı şekliyle ve gerektiği gibi 'var'lığını kabul etmelidir. Tecrübe edilen bu olayın kişinin derununda bir rü'yet ve müşâhede hâli olduğunu bilmeli ve insanın hakikatte O'nun sıfatlarını alamayacağını ancak o sıfatlarla boyanabileceğini aklından çıkarmamalıdır. Sûfî, Allah'ın azamet ve kibriyasının her şeyi kuşattığının⁸⁸³ farkında olmalıdır. Yerde ve gökte ne varsa O'ndan gizli kalmaz.⁸⁸⁴ Bunlarla beraber Allah'ın mahlûkata, mahlûkatın

⁸⁸¹ Yâfiî, **Risâletu'l-Mekkiyye**, no: 668, v. 45b.

⁸⁸² Yâfiî, no: 668, vr. 46a.

⁸⁸³ Nisâ, 4/126.

⁸⁸⁴ Sebe', 34/3.

Allah’a zıt (varlıklar) olduğu unutulmamalıdır. Allah Teâlâ hiçbir şeyde hulûl etmez ve hiçbir şey de O’nda hulûl etmez. O, hiçbir şeyle birleşmez. Ancak kul nerede olursa olsun O her an onunladır, nereye yönelirse yönelsin⁸⁸⁵ Allah oradadır.”⁸⁸⁶

Sonuç itibariyle Yâfiî, istidrâc ve hulûlü ilmin yokluğunda ortaya çıkan iki hal olarak değerlendirir. Tasavvufta ilmin gerekliliğini savunan Yâfiî, ilim ehli olmayan bazı insanların şeytanın vesveselerine kapılarak hayal dünyasında bir takım yanlış düşüncelere kapılabildiğini ifade eder. İslâm’da istidrâc ve hulûlün olmadığını bütün İslâm âlimleri gibi Yâfiî’de savunur. Hulûlün nefsin hevâsına uymaktan veya fenâ halinden kaynaklandığını söyler. Nefsten kaynaklanan hulûlün nefsi kırmak ve terbiye etmekle geçebileceğini, fenâ halini yaşayan sûfinin de dikkatli olup sağlam bir itikad sonucu bu durumu aşabileceğine dikkat çeker.

⁸⁸⁵ Bkz. Bakara, 2/115.

⁸⁸⁶ Yâfiî, **a.g.e.**, no: 668, vr. 46a.

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Yâfiî, Yemen ve çevresinde Memlûkler'e bağlı Resûlî hanedanının hâkimiyet dönemine tanıklık etmiş bir şahsiyettir. Tefsir, kelâm, hadis, fıkıh, tasavvuf ve sair birçok ilimde mütehassıs, çok sayıda âlim ve sûfinin yetiştiği Yemen'de, özellikle h. VI ve VIII. asırlar arasında, Resûlîler devrinde ilmî faaliyetler yoğunlaşmıştır. Yâfiî'nin yaşadığı bu devir, Tasavvuf Tarihi'nin tarikatlar dönemine tesadüf etmesi hasebiyle Yemen ve çevresinde de tarikatların tesir sahaları genişlemiş ve Yemen tarihinde kuvvetli izler bırakmıştır. Bölgede Kâdiriyye başta olmak üzere Rifâiyye, Ekberiyye, Şâzeliyye ve Medyeniyye'nin mevcudiyeti görülmektedir. Yâfiî de tabiatıyla bu durumdan etkilenmiş, dönemin önde gelen âlim ve sûfilerinin yanında zâhirî ve manevî eğitimi tamamlamıştır.

Hemen hemen bütün ilimlerde kendisini yetiştiren Yâfiî'ye, câmi'u'l-ulûm vasfına sahip bir âlimdir dense sezadır. O, dinî ilimlerin yanısıra alet ilimlerine dair de kırkı aşkın eser telif etmiştir. Altı tarikattan hırka giymesi, Yemen ve Mekke'de ilim ve irfanla müzeyyen bir muhitte yetişmesi ve yaşaması onu zâhirî ve bâtinî ilimlerde devrinin önemli bir âlimi ve mütefekkeri haline getirmiştir. Ömür sürdüğü Yemen ve Hicaz bölgelerini tesiri altına almış, sûfililiğinin yanı sıra zâhirî ilimlerde de âlim bir zat olduğu görülmüştür. Bu yolda çok sayıda âlim ve sûfi yetiştirmiş, pek çok kimse mürîdi ve talebesi olmuştur. Birçok tarikat kurucusunun yetişmesinde ve manen yükselmesinde önemli rol oynamıştır.

Yâfiî eserlerinde naklî delillerden istifade etmekle beraber aklî yöntemleri de kullanmıştır. Ele aldığı meseleyi sadece naklî delillerle sınırlamayan Yâfiî, ekseriyetle kendi görüş ve düşüncelerini de dile getirir. Eserlerinin çoğunda nazma başvuran Yâfiî, bazen bir meseleyi anlatırken konuyla alakalı bir şiir veya kaside serdettikten sonra bu nazmını açıklama cihetiyle konuyu izah eder. Eserlerinde Eş'ariyye'nin ve Gazâlî'nin

tesiri hissedilir. Bununla beraber birçok tasavvufî meselede İbnü'l-‘Arabî’den etkilendiği de söylenebilir. Ancak ondan farklı düşündüğü meseleler de yok değildir. Yâfiî, tecrübelerinin, bu tecrübelerle aşına olmayanlarca yanlış yorumlanmasından endişe ettiği için şiirlerinde genellikle sembolik bir dil, hissi ve manevi bir üslup kullanmıştır. Buna rağmen eleştirilerden kurtulamamıştır.

Devrinin önde gelen âlim-sûfî hüviyetini haiz Yâfiî’nin tasavvuf anlayışı, İslâm’ın özü kabul edilen şeriatla özdeş olduğu söylenebilir. Onun düşüncesinde, şeriat olmadan sûfî olunmaz ve tasavvuftan bahsedilemez. Tasavvufun ana kaynakları Kur’ân, Sünnet, icmâ’ ve kıyâs olmalıdır. Bu ölçüleri haiz tasavvuf makbuldür. Aksi istikametteki düşünce ekollerinin ise İslâm’la bağdaştırılmaması gerekir. Zira İslâm’ın zâhirî yönü olan şeriat, tasavvuf düşüncesinin de aslı ve esasıdır. Bununla beraber İslâm’ın bâtinî yönü ve işin özü olan hakikat ilminin de varlığı kabul görmüştür. Şeriat, şeriatın uygulama alanı olarak tarikat, bunların özünü ve ruhsal boyutunu oluşturan hakikat arasında bir bütünlük vardır. Ubûdiyyetin hükümlerini icra etmede ise hakikat ve şeriat arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Yâfiî, bunların sadece “rubûbiyyetin sırlarını müşâhede” noktasında birbirinden ayrıldığını ancak her ikisinin de Kur’ân ve Sünnet ahkâmının muhatabı olduğunu beyan eder.

Tasavvufta şeriatın konumunu belirten Yâfiî, ilimsiz bir tasavvuf düşüncesine de hoş bakmaz. Zira sûfîler ilmi talep etmeyi en faziletli amel görmektedir. İbadet için ilim şarttır. Cahil kimse, onu Allah’tan uzaklaştırması muhtemel bazı düşüncelere meyledebilir. İlim, amelin sahih surette ifası için gereklidir zira şeriata muhalefet hiç kimse için caiz değildir ve ona uymak farzdır. Buna binaen kulluğu yani mükellefiyeti ortadan kaldıracak herhangi bir hâl veya makam yoktur. Bedihi olarak bilinen şeylerden birisi de Allah’a en yakın kulların peygamberler olduğudur. Onlardan bile mükellefiyet kaldırılmamıştır. Ayrıca bir kimse ilim sahibi olmaz ve tasavvuftaki halleri yaşamaya başlarsa, o kimse için istidrâc ve hulûle düşme tehlikesi mevcuttur.

Yâfiî'nin düşüncesinde fakr ve zühd tasavvufu şekillendiren iki unsurdur. Fakr, insanı yücelten değerlerden olup peygamberlerin yolu ve âdetidir. Fazilet ve üstünlüğü ile beraber fakrın nihâyeti tasavvufun bidâyetidir. Bundan hareketle sûfî, zâhid ve fakîrden daha üst bir mertebededir. Fakrı tecrübe eden sâlik, kulluğun son mertebesi olan hürriyeti elde eder. Hür kişi de Allah'ın izni ve iradesiyle eşyada kâim olur.

Yâfiî'nin düşüncesinde tasavvufun ana gayesi nefsin terbiyesidir. Nefs kişiyle matlubu arasında en büyük engeldir. Nefsin barındırdığı kötü sıfatları yok edip yerine iyi sıfatları ikame etmek seyr ü sülûkün temel gayesidir. Nefs, kimyâ-yı saadet iksiri ile tedavi edilmelidir. İnsanda bulunan rûhânî cevherler eğitilirse aynı zamanda bir latîfe olan nefis artık asıl hüviyetine ulaşır. Nefs latîfesi asıl hüviyetini kazanıp nurlandığında diğer latîfelerle birlikte asıl yeri olan Ceberût âlemine yükselir. Bu da en yüce makamdır.

Nefs, insanın manen yükselmesine mani olan, emmâre vasfından dolayı insanı sürekli erdemsizlik ve reziletlere yönlendiren bir yapıya sahiptir. İnsanın iç dünyasında en sevdiği şeyin kendi 'nefsi/can'ı olması hasebiyle onunla mücadele etmek, ona boyun eğdirmek meşakkat gerektiren bir durumdur. Sâlikle matlubu arasında en büyük engel, hevâ ve şehvet kaynağı olan nefstir. Nefs, "kimyâ-yı saadet" iksiri ile tedavi edilmelidir. Kimyâ-yı saadet iksiri, nasûh tevbe, zühd, fakr, verâ, sabr, şükr, havf, recâ, tevekkül ve rızâ makamlarını içeren on manevi ilacı barındırır. Bu iksirle nefsin kötü tabiat ve sıfatları kesilip atılmalıdır. Bu iksir, nefste bulunan bakır para mesabesindeki kötü ve mezmûm sıfatları, cevher ve yakut mesabesindeki iyi ve memdûh sıfatlara dönüştürür.

Nefsin yaratılış maddeleri olan toprak, su, hava ve ateş sebebiyle insan bir takım olumsuz davranışlar sergileyebilir. Her unsur farklı huy ve davranışları barındırır. Sâlik seyr ü sülûke başladığı zaman bu menfi davranışların açığa çıkması muhtemeldir. Seyr ü sülûk esnasında bu unsurların etkisi dikkate alınarak bu davranışların terbiye edilmesi gerekir.

Hakk'ın sıfatlarının tecellisine ve mülk, melekût ve müşâhede âlemlerinin keşfolunmasına vesile olan temel saik cezbedir. Allah'ın sevdiği kimseleri ilâhî bir emirle kendisine çektiği ve yönelttiği bir hâl olan cezbe, nefsi, erdemlerle donatmanın ve bütün güzel sıfatları kuşanmanın adıdır. Nefsin hayvânî yönünü sınırlandırmanın ve terbiye etmenin temel aracıdır.

Allah-kâinat-insan düşüncesi çerçevesinde Yâfî'de İbnü'l-'Arabî'nin etkileri görülmektedir. O, Hz. Peygamber'i yaratılan "ilk nur" olması hasebiyle nübüvvetin ve velâyetin kaynağı kabul eder. Diğer peygamberlerin nübüvveti onun nübüvvetinden bir parçadır. Keza Hz. Peygamber, velâyet nurunun kaynağıdır. Bütün velîler nurlarını ve sırlarını O'ndan alır. Keramet mucizenin tamamlayıcısıdır. Bu cihetle keramet mucizeyle, cinsinde ve büyüklüğünde eşit olması doğaldır. Ancak keramette 'nübüvvet ve tahaddî' olamaz. Mucizede aslolan izhardır, keramette ise gizlilik. Bazı zorunlu sebeplere binaen keramet zuhur edebilir. Kerametlerin varlığı velîlerin üstünlüğüne delil değildir. Ma'rifet ve yakînde temkîne ulaşmış velîler keramet sahibi velîlerden daha faziletli ve üstün de olabilirler.

Tasavvufun vehbî/bâtınî bir ilim oluşu, tasavvufta şahsi gayretin yetersizliğine işaret. Şahsi gayretle beraber tevfiq, i'âne ve Hakk tarafından gelen bir cezbe gereklidir. Tasavvufun temelini teşkil eden 'bidâyet' ve onun kemal noktası olan 'nihâyet', kişinin anne karnındaki günahsızlık ve mutlak acziyet durumuna dönüşüdür. Tasavvuf yolcusu, anne karnındaki Allah'a güven ve teslimiyet halini yeniden elde etmeli ve Hakk'tan geldiğinin farkına varıp O'na dönme arzusu taşımalıdır.

Bir kimse Kur'ân'a ve Sünnet-i Seniyye'ye bağlı kaldığı sürece hak yoldan çıkmaz. Ancak tasavvuf yolunda hakikatin sırlarına ve ma'rifetullahı ulaşmak için mürîde bu yolun esaslarını öğretecek bir rehber elzemdır. 'Âlem-i kebir (insan-ı kâmil)' olma yolunda insanın kendi benliğini tam anlamıyla tanıması için Hakk'a vüsûl vasıtası

olan seyr ü sülûkte bir mürşid olmazsa olmazdır. Mürşid, kişinin bu ruhî eğitiminde bir yol gösterici ve kişiye yolunu aydınlatacak bir kandil görevi görmektedir. Kâmil bir mürşide intisaptan sonra mürîd ihlasla ve sıdk ile hareket ederse Hakk'ın sıfatlarının ma'rifetine erebilir ve tevhide ulaşır.

Mürîd, mürşide bağlanmadan önce mürşidin bu işe olan liyakatinden emin olmalıdır. Yolunu şaşırması için şeriatı öğrenmesi ve makâsidü's-şeria denilen hususların hiçbir şekilde neshe veya tahrife uğramayacağını bilmesi gerekir. Mürşidin dinin asıllarını ve esaslarını hiçbir şekilde değiştirme yetkisi bulunmadığı bilinmelidir. Bununla beraber mürîd her şeyden önce kendisine yetecek kadar şeriat ahkâmını bilmelidir. Sadık ve muhlis bir mürîd ma'rifet kapılarını açma kabiliyetine sahip olur, nihâyetinde de tevhide ulaşır. Mürîd, nefsinin 'murakabe' altında tutmalı, makamları kesbe çalışmalıdır.

Kişinin sağlıklı bir kişiliğe sahip olabilmesi için nefsin menfî yönlerini pasivize etmesi gerekmektedir. Bu ise kişinin bir müddet kendisini toplumdan soyutlaması halinde mümkün olur. Olumsuz davranışları terbiye eden kişi toplumla bir araya gelmesinde bir sakınca olmadığı gibi o kimse topluma faydalı bir birey haline gelir. Ancak nefsinin tabiatını değiştirmemiş, kalpleri kör kimseler topluma sadece zarar verir. Kulun temel erdemlere ulaşması ve nefsin reziletlerinden soyutlanması ibadetle mümkündür. Kişinin ıslahı ise zikir ve halvetle olur. Zikir, kişinin yaratılıştan gelen olumsuz davranışları yok edip kalbin sükûnet bulmasını sağlar.

İnsanın mahiyetini şekillendiren, insanı insan kılan manevî cevherlerin yani letâif, işlevini icra edebilmesi için ruhsal bir eğitimden geçmesi gerekir. Her bir latîfenin farklı bir eğitim yöntemi vardır. Latîfelerin fonksiyonlarını icra etmeleri durumunda hem melekî hem şeytânî yönü olan 'nefs' latîfesi diğer latîfelerin "sultan"ı haline gelir.

Cenâb-ı Allah kendi Zât'ını ve hakikatini perdelerle setr etmiştir. Allah'a vuslatta bu engellerin aşılması gerekir. Bu perdeler kevnî/yaratılışa ait olabileceği gibi rûhânî/ruh kaynaklı perdelerde olabilir. Nefs-i zâkiye tabiatı gereği nura ünsiyet duyduğu için nûrânî hicâbın aşılması zulmânî hicâbın aşılmasından daha zordur.

Şeriat, tarikat ve hakikat birbirinden farklı değildir. Bunlar birbirlerini tamamlayan unsurlardır. Hakikatin özü şeriat olup tarikat da şeriatın uygulama alanıdır. Ancak aralarında müşterek hususlar olduğu gibi bir takım farklılıklar da mevcuttur. Her ikisi de Kur'ân ve Sünnet ahkâmının muhatabıdır. Aynı zamanda bunlar kalp ilmine yani nefsi erdemlerle donatma ve reziletlerden temizleme anlayışına sahiptir.

İlimler taalluk ettiği meselelere göre değer kazanır. İnsanın yaratılış gayesi olan 'Allah'ı tanımak ve O'na ibadet etmek' ma'rifet ilminin konusudur. Bu cihetle ma'rifet ilmi en faziletli ilim olarak kabul görmüş, ma'rifet ehli zatlar da en üstün âlimlerden sayılmıştır. Zira onlar ilmiyle âmil, nefislerini tezkiye etmiş, Allah'ın sıfat ve esmâsıyla kendi benliklerini yeniden inşa etmişlerdir. Ma'rifet ilmine ve ma'rifetullahı ulaşmak, çalışmakla veya kesble elde edilmez, mevhibe olarak verilir. Ma'rifetin bir kısmı olan yakîn imanın aslı ve esasıdır. Yakîn, kalbin şüphe ve hastalıklardan selamette olma halidir. Ayrıca yakîn imanın kemaline ve tevhidin sıhhatine işarettir.

Takva dinin aslı, kişiyi dünya ve ahiret saadetine ulaştıran temel erdem ve Müslümanlığın en sağlam yapısıdır. Kişiyi şeref katan, onu manevî olarak en yücelere taşıyan, dünyada da zorluk ve sıkıntılardan kurtaran önemli bir fazilettir. Sadakat, kişiyi madden ve manen muhafaza eden bir fazilettir. Sıdk, tam bir yakîne ve birçok güzel davranışa vesiledir. İhlas, tevhidin, "ma'rifetullahın ve ma'rifetu's-sıfât"ın kapısını açan anahtardır.

Hiz. Peygamber nübüvvetin ve velâyetin kaynağıdır. Keramet te mucizenin tamamlayıcısıdır. Velî, ittibâ ettiği peygamberi tasdik ettiğinden velînin gösterdiği

kerametlerde o peygamberin nübüvvetinin hak olduğunu gösterir. Bu açıdan kerametın mucizeyle, cinsinde ve büyüklüğünde eşit olması doğaldır. Ancak keramette ‘nübüvvet ve tahaddî’ olamaz. Keşf ile ilgili olan istidrâc ve hulûl, ilmin yokluğunda ortaya çıkan iki haldir. Hulûl, şeytanın İslâm’da cahil mutasavvıfların kalplerine bir takım yanlış vehimleri atması sonucu ortaya çıkan bir vakıadır. Bütün enbiyâ, evliyâ ve ulemâ, İslâm’da hulûlün olmadığı konusunda müttefikler. Hulûl, ya nefsi emmâreden veya sûfilerin yaşadığı fenâ halinden kaynaklanır.

Gaybî bilgilerin keşfi mümkündür. Sûfilerin gaybî bilgilere vakıf olma iddiaları onları tekfir edilme sebebi olmamalıdır. Bu meseleye ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Allah kendi katından bir kısım kullarına bütün ilimlerin özü, kalp, ma’rifet ve sırlar ilmi olan hakikat ilmini bahşedebilir. Bununla birlikte gaybî sadece Allah bilir. Çünkü Allah’ın ‘el-Alîm’ sıfatı ortaklığı kabul etmez. İnsanların O’nun bildirmesiyle bazı gaybî bilgilere ulaşmaları, onları bu sıfatta ortak kılmaz. Zira gayb ilmi bizatihi bilinen bilgilerdir. Başkasının bildirmesiyle gizliliği kalkar.

KAYNAKÇA

- ‘Abdurrahmân Bedevî, **Şatahâtu’s-sûfiyye**, Vekâletü’l-Matbû’a, Kuveyt, 1978.
- Âdil Nuveyhid, **Mu’cemu’l-müfessirîn min sadri’l-İslâmi hatta’l-‘asri’l-hâdir**, Muessetu Nuveyhidi’s-Sekâfiyyeti, 3. Baskı, 1983.
- Ahmed Rıfat, **Lügât-i Tarihiyye ve Coğrafiyye**, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1300.
- Akdoğan, Mesut, **Muhammed Emin Erbilî’nin Hayatı, Eserleri ve Görüşleri**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, 2016.
- Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Muhammed, **el-Mübîn fî şerhi me‘anî elfâzî’l-hukemâi ve’l-mütekellimîn**, Çev. Bila Taşkın, Osman Nuri Demir, İz Yay., İstanbul, 2016.
- Algül, Hüseyin, vd., **İlmihal**, İSAM, İstanbul, 2000.
- Alûsî, Ebû’l-Fadl Şihâbuddîn Seyyid Mahmud el-Bağdadi, **Ruhu’l-meânî fî tefsiri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve sebi’l-mesânî**, Dâru İhya’it-Turas, Beyrut, 1994.
- ‘Askalânî, Şihâbuddîn Ahmed b. ‘Ali b. Muhammed b. Muhammed b. ‘Ali b. Ahmed b. Hacer, **ed-Dureru’l-kâmine fî a’yânî mietî’s-sâniye**, Daireti’l-Ma‘ârifi’l-Osmaniyye, 1972, C. II.
- ‘Askalânî, Şihâbuddîn Ahmed b. ‘Ali b. Muhammed b. Muhammed b. ‘Ali b. Ahmed b. Hacer, **İnbâu’l-ğumr bi-inbâi’l-‘umr**, Thk: Hüseyin Habeşî, Lecnetu İhyâi’t-Turâsi’l-İslâmiyye, Kahire, 1998, C. III.
- Aşkar, Mustafa, **Tasavvuf Literatürü**, İz Yay. İstanbul, 2. Baskı, 2015.
- Atâbekî, Yusuf b. Tağrî Berdî, **el-Menhelu’s-sâfî ve’l-müstevfî ba’de’l-vafî**, Thk. Muhammed Emin, Merkezu Tahkîki’t-Turâs, 1993, C. VII.
- Aykaç, Mehmet, “Belevî, Halid b. ‘İsâ” **DİA**, TDV Yay., İstanbul, C. V, 1992.
- Bağdâdî, İsmail Paşa, **Hediyyetu’l-‘arifîn esmâu’l-müellifîn ve âsâru’l-musannifîn**, Medresetu’t-Turâsi’l-Arabiyye, trs., C. I.
- Baş, Derya, “Yâfî”, **DİA**, TDV Yay., İstanbul, C. XXXXIII, 1995.
- Belevî, Halid b. ‘İsâ, **Tâcu’l-mefriḫ fî tahliyeti ‘ulemâ’i maşrîk**, Thk: Hasab b. Muhammed es-Sâih, Sunduku İhyâi’t-Turâsi’l-İslâmiyyi, trs.
- Beyhakî, **Kitabu’z-Zühhd**, Terc. Enbiyâ Yıldırım, Semerkand Yay., 3. Baskı, 2011.
- Birand, Kamiran, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, AÜİF Yay., Ankara, 1958.
- Bolelli, Nusrettin, **Belâgat Beyân-Me‘ânî-Bedî’ İlimleri Arap Edebiyatı**, İFAV Yay., İstanbul, 2017.

- Câmî, Nûreddîn ‘Abdurrahman b. Nizamiddîn Ahmed b. Muhammed, **Nefehâtü’l-üns min hadarâti’l-kuds**, Thk. Muhammed Edîb Câdır, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Câmî, Nûreddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed, **Şerhu’l-Câmî ‘alâ fusûsi’l-hikem**, Tsh. ‘Âsım İbrâhîm el-Geylânî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2009.
- Cebecioğlu, Ethem, **Tasavvuf Klasikleri**, Erkam Matbaacılık, Ankara, 2010.
- Cebecioğlu, Ethem, **Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul, 2009.
- Cebecioğlu, Ethem, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, S. 17, 2006.
- Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsir Usûlü**, TDV Yay., Ankara, 2009.
- Cevizci, Ahmet, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2001.
- Cürcânî, ‘Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerif, **Kitabu’t-ta’rifât**, Mektebet-u Lübnân, 1985.
- Decîlî, Muhammed Rızâ Hasan, “Ri‘âyetu Alî Resûl li’l-hareketi’l-fikriyeti’l-Yemeniyye”, **Mecelletu külliyyeti’l-terbiyyeti li’l-benât**, 2006, S. 17/2.
- Demirci, Muhsin, **Tefsir Tarihi**, 2.baskı, İfav Yay., İstanbul, 2006.
- Demirli, Ekrem, **İslâm Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar “Filler ve Körler”**, Sufî Kitap, İstanbul, 2006.
- Demirli, Ekrem, **İbnü’l-Arabî Metafizigi**, Sufi Kitap, İstanbul, 2013.
- Ebû Muhammed el-Cüveynî es-Sûfî eş-Şâfiî, **‘Akîdetu Ehl-i’s-Sünnet’i ve’l-cemâ‘ati (Hizbu’l-Yâfiî)**, Milli Kütüphane, Ankara, Yz-A479.
- Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ, **Mücmelu’l-luğat**, Thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan, Müessetu’r-Risâle, C. I, 1986.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, **Hukmu istimâ’i’l-ğınâ ve âlâti’d-darb**, Çev. Muhammed Müslüm Şahin, İslâm House, 2009.
- Erbilî, Muhammed Emin el- Kürdî, **Tenviru’l-kulûb fî muâmeleti allâmi’l- gıyûb**, Thk: Selâme el- Azâmî- Necmeddîn Kürdî- Abdullah Mes’ud, Matbaa’s- Sabah, Dımaşk, 1. Baskı, 1991.
- Erginli, Zafer, vd., **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kalem Yay., İstanbul, 2006.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **İhyâ-u ulûmi’d-dîn**, İslâmî Kitaplar Nâşiri, Midyat, trs, C. III.
- Gökbulut, Süleyman, “Cüneyd’in Sekiz Şartı”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012/2, S. 36.

- Göktaş, Vahit, “Modern İnsanın Bir İhtiyacı Olarak Riyâzet ve Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Riyâzetle İlgili Görüşleri”, **Ekev Akademi Dergisi** Yıl: 2012/16, S. 50.
- Göktaş, Vahit, **Tasavvuf Yazıları, (İlk Dönem Müellif Sûfilerinden Kelabazî’nin Oruçla İlgili Yorumları)**, İlâhiyât Yay., Ankara, 2014.
- Göktaş, Vahit, Mevlana Halid Bağdadi’nin “Risâletün fî Tahkiki’r-Rabîta” Adlı Eseri ve Rabîta İle İlgili Görüşleri”, **Uluslararası Mevlânâ Hâlid Bağdâdî Sempozyumu**, Ankara, 2012.
- Gümüşhânevî, Ahmet Ziyâeddin, **Câmî’u’l-usûl et-turuku’s-sûfiyyeti**, Thk, Edîb Nasrullah, Müessesetü İntişari’l-Arabî, 1997.
- Gündüz, İrfan, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta”, **Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, yıl: 2007, S. 19.
- Gürer, Dilaver, **Abdulkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri**, İnsan Yay., İstanbul, 8. Baskı, 2014.
- Habeşî, ‘Abdullah Mehdî, **es-Sûfiyyetu ve’l-fukahâu fi’l-Yemen**, Mektebetu’l-Cîl, San‘â, 1976.
- Halebî, Bedruddîn el-Hasan b. Ömer b. Hasan b. Habîb, **Durretü’l-eslâk fî devleti’l-Etrâk**, Mektebetu Ayâ Sufiyye, Şebeketu Elukeh.
- Haksever, Ahmet Cahid, **Ya’kub-i Çerhî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı**, İstanbul, İnsan Yay., 2009.
- Haksever, Ahmet Cahid, “Alvarlı Muhammed Lutfî Efe’ye Göre İbadetlerin Manevî Anlamı”, **Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu**, Ed. Cengiz Gündoğdu, Erzurum, 2013.
- Haksever, Ahmet Cahid, “Bir Dini Tecrübe Çeşidi Olarak Üveysîliğin Epistemik Değeri: Turhal Şeyhi Mustafa Efendi Örneği”, **Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu**, Tokat, 2015.
- Haksever, Ahmet Cahid, **Tasavvufa Dair Güncel Meseleler**, Anıl Grup Matbaacılık, 2015.
- Haksever, Ahmet Cahid, “Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmâm-ı Rabbânî’nin Şathiyye Anlayışı Örneği”, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 1, 2004.
- Harîrî, Kemâluddîn Muhammed, **Tibyânu’l-vesâilu’l-hakâyık fî beyânî’s-selâsili’t-terâik**, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, no:430.
- Hatîb el-Bağdâdî, **Târihu’l-Bağdâd**, Thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’ruf, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut, 2002, C. III.

- Hökelekli, Hayati, “Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet” **DİA**, İstanbul, C. XIX, 1999.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen ‘Alî b. Osmân el-Cüllâbî, **Keşfu'l-mahcûb**, Terc./Thk: İs‘ad Abdulhâdî Kandîl, el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sikâfe (el-Heyetu'l-'Amme li'd-Dâri'l-Kutub-i ve'l-Vesâik), Kahire, 2007.
- İsbehânî, Muhammed Bâkır el-Musevî el-Huvânsârî, **Ravdâtu'l-cennât fî ahvâlî'l-'ulemâ ve's-sadât**, Thk., Esedullâh İsmâiliyyân, Mektebet-u İsmâiliyyân, Tahran, 1396, C. V.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb, **el-Müfredât fî ğarîbî'l-Kur'ân**, Dâru'l Ma'rife, Beyrut, trs.
- İbn Batûta, Ebû ‘Abdullah Muhammed b. ‘Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Levâtî et-Tancî, **Rihlatu İbn Batûta, Tuhfetu'n-nuzzâr fî ğarâibi'l-emsâr ve 'acaibi'l-esfâr**, Thk. Muhammed ‘Abdulmun‘im el-İryân, Dâru'l-İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut, 1987, C. I.
- İbn Haldun, **Şifâu's-sâil**, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1989.
- İbn Hazm, **Ahlak ve Davranış Tarzları, Nefslerdeki Ahlakî Hastalıkların Tedavisi**, Çev. Mustafa Çağrıçı, TDV Yay., Ankara, 2012.
- İbn Manzûr, Ebû'l Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el- Ensârî, **Lisanu'l-Arab**, Daru Sadr, Beyrut, 1999.
- İbnü'l-'Arabî, Muhyiddîn, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, (Terc: Ekrem Demirli), Litera yay. İstanbul, 2015.
- İbnü'l-Ğazî, Şemsuddîn Ebû'l-Me‘âlî Muhammed b. ‘Abdirrahmân, **Dîvânu'l-İslâm**, Thk., Seyyid Kesrevî Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, C. IV., Beyrut, 1990.
- İbrahim Fasîh Haydarî, **Mecdu't-tâlid (Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Hayatı, Halifeleri ve Menkıbeleri)**, Çev. Eser Sazak, Semerkand Yay., İstanbul, 2011.
- İmam Rabbânî, Ahmet b. Abdulehad el-Fârûkî es-Serhendî en-Nakşbendî, **el-Mektubâtu's-şerîfe**, (<http://İslâmilimleri.com/Ktphn/Kitablar/16/001/Arapca/Fihrist.htm>), 2019, 264. Mektub.
- İsfehânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah, **Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ**, Dâru'l-Fikr, 1996.
- İsnevî, Cemâllüddîn ‘Abdurrahîm, **Tabakâtu's-Şâfiye**, Thk: Kemal Yûsuf el-Hût, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 1987, C. II.

- ‘İzziddîn b. ‘Abdilazîz b. ‘Abdisselâm, **Kavâ’idu’l-ahkâm fî ıslâhi’l-enâm (el-Kavâ’idu’l-kübrâ)**, Thk. Nezîh Kemâl Hammâd-Osman Cuma Damiriyye, Dâru’l-Kalem, Dimaşk, 2000.
- Kara, Mustafa, **Dervîşin Hayatı Sûfinin Kelâmı**, Dergâh Yay., İstanbul, 2005.
- Kara, Mustafa, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, Dergâh Yay., İstanbul, 1999.
- Kâşânî, ‘Abdurrezzâk b. Muhammed, **Mu’cemu ıstılâhâtı’s-sûfiyye**, Thk. ‘Abdul‘âl Şâhîn, Dâru’l-Menâr, 1992.
- Kâşânî, ‘Abdurrezzâk b. Muhammed, **Letâifu’l-a’lâm fî işârâtı ehli’l-ilhâm**, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İstanbul, 2004.
- Kayrevânî, Ebû Ali el-Hasan b. Reşîk, **el-‘Umde fî sanâ‘ati’ş-şi’r ve nakdihi**, Thk. ‘Abdulvâhid Şe’lân, Mektebetu’l-Hancı, Kahire, 2000.
- Kılıç, Mahmut Erol, **Sûfî ve Şiir; Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası**, Sûfî Kitap, İstanbul, 2017.
- Kılıç, Mahmut Erol, “Ni’metullah-ı Velî”, **DİA**, TDV Yay., İstanbul, C. XXXIII, 1995.
- Kılıç, Hulusî, “Fîrûzâbâdî”, **DİA**, TDV Yay., İstanbul, C. XIII, 1995.
- Kurtuluş, Rızâ, “İbn Zahîre”, **DİA**, TDV Yay., İstanbul, C. XX, 1995.
- Kuşâşî, Safîyuddîn Ahmed b. Muhammed ed-Decânî el-Medenî, **Simdu’l-mecîd fî telkîni’z-zikr li ehli’t-tevhîd**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, no: 1197.
- Kuşeyrî, ‘Abdülkerîm b. Hevâzin, **er-Risâletu’l-Kuşeyriyye**, Dâru’l- Kutubi’l-İlmiye, Beyrut, 2009.
- Mahmûd Şâkir, **et-Târihu’l-İslâmî**, Beyrut, 2000.
- Merter, Mustafa, **Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi**, Kaknüs Yay., İstanbul, 2014.
- Muhammed el-Habîb el-Hîle, **et-Tarîh ve’l-muerrihûn bi-Mekke**, Müessesetu’l-Furkân, Mekke, 1994.
- Muhammed ‘İsâ Sâlihiyye, **el-Mu’cemu’ş-şâmil li’t-turâsi’l-‘Arabiyyi’l-matbu’**, el-Munazzametu’l-‘Arabiyyeti, Kahire, 1995.
- Muhammed Fuad Abdalbaki, **el- Mu’cemu’l-mufehres li elfâzi’l-Kur’ân**, Çağrı yay. İstanbul, 1990.
- Muhammed Abdullah el-Hânî, **Âdab**, Çev. Ali Hüsrevoğlu, İstanbul, Erkam Yay., 2009.
- Mustafa Emin vd., **el-Belâğatu’l-vâdiha**, Mektebetu’l-İlmi ve’l-Hadîs, 2005.
- Muhâsibî, Ebû ‘Abdullah Hâris b. Esed, **er-Ri‘âye li hukûkillâh**, Thk. ‘Abdulhalîm Mahmûd, Dâru’l-Ma’ârif, Kahire, trs.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed, **Âdâbu’n-nufûs**, Dâru’l-Cîl, 1987.

- Mucemme’u Lüğâti’l-Arabiyye, **Mu’cemu’l-vasîf**, Mektebetu Şurûku’d-Devliyye, IV. Baskı, 2004.
- Nâblusî, Abdulgânî, **Miftâhu’l-ma’iyye (Şerh-u risâleti tarikati’s-sâdâti’n-Nakşbendiyye)**, Şerh:.Tâcuddîn en-Nakşbendî, Thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Books-Publisher, Beyrut, 2012.
- Nebhânî, Yûsuf b. İsmail, **Câmiu’l-kerâmâtî’l-evliyâ**, Thk: ‘Abdulvâris Muhammed ‘Ali, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2009.
- Nâhebî, ‘Abdullah b. Ahmed b. Muhsin, **Rihletun ila Yafi’ ev Yafi’ fî edvâri’t-târih**, Mektebetu Muhammed Ebûbekr, 1990.
- Nâhebî, ‘Abdullah b. Ahmed b. Muhsin, **el-Kevkebû’l-lâmi’ fî mâ ehmele min târihi Yafi’**, Dâru’l-Endülüs, Cidde, 1999.
- Nicholson, Reynold A., **İslâm Sufileri**, Terc. Mehmet Dağ vd., Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1978.
- Ocak, Ahmet Yaşar, **Veysel Karanî ve Üveysîlik**, Dergâh Yay., İstanbul, 1982.
- Ocak, Ahmet Yaşar, **Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)**, TTK Basımevi, Ankara, 1992.
- Osmanzâde Hüseyin Vassâf, **Sefine-i Evliyâ**, Haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul, 2015.
- Ögke, Ahmet, “İbnü’l-‘Arabî’nin Fusûsu’l-Hikemi’nde Ayna Metaforu”, **Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2), 2009, S. 23.
- Öner, Necati, **Klasik Mantık**, Ankara Üniversitesi Yay. Ankara, 1986.
- Pakalın, Mehmet Zeki, **Osmanlı Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, MEB Yay., İstanbul, 1971.
- Pamuk, Arif, **Kur’ân-ı Kerîm’in Havâs ve Esrarı (Havâssu’l-Kur’ân)**, Pamuk Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Refîk el-‘Acem, **Mevsu‘atu mustalahâtî’t-tasavvûfî’l-İslâmî**, Mektebetu Lübnân, Lübnan, 1999, s. 1025; Zübî, a.g.e., 2004.
- Sadık Vicdânî, **Tomâr-ı Turûk-u ‘Aliyye (Tarikatlar ve Silsileri)**, Haz. İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, 1995.
- Saffiyüddîn, Ali b. Hüseyin Vaîz el- Kâşîfî, **Reşahât-ı aynü’l-hayât**, Terc: Mehmed Rauf Efendî, İstanbul, 1291.
- Sayar, Kemal, **Sufi Psikolojisi Bilgeliğin Ruhu, Ruhun Bilgeliği, (A.Reza Arasteh, Enis A. Sheikh, Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol)**, Timaş Yay., İstanbul, 2013.
- Seçkin, Renan, **Paranormal Fenomen**, Sınır Ötesi Yay., İstanbul, 2010.

- Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahman, **ed-Dav'u'l-lâmi' li ehl-i karni't-tâsi'**, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1992, C. V.
- Schimmel, Annemarie, **İslâmın Mistik Boyutları**, (Çev.:Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yay., İstanbul, 2001.
- Selâmî, Takîyyudîn Ebi'l-Me'âlî Muhammed b. Rafî', **el-Vefayât**, Thk. Salih Mehdi 'Abbâs, Muessetu'r-Risâle, Beyrut, 1982, C. II.
- Serkîs, Yusuf İlyân, **Mu'cemu'l-matbûâtî'l-arabiyyeti ve'l-muarrabeti**, Mektebetu's-Sakâfeti'd-Diniyyeti, Kahire, 1928, C.II.
- Spiegelman, J. Marvin, vd., **Jung Psikolojisi ve Tasavvuf**, Çev. Ramazan Kutlu, Kemal Yazıcı, İnsan Yay., İstanbul, 1994.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, **Tabakâtu's-sûfiyye**, Thk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 2003.
- Şa'rânî, 'Abdulvehhâb, **Levâkihu envârî'l-kudsiyye**, Thk, Muhammed Ali el-İdlibî, Dâru'l-Kalem, 1993.
- Şa'rânî, 'Abdulvehhâb, **el-Envârû'l-kudsiyye**, Thk, 'Abdulbâkî Surûr, el-Mektebetu'l-İlmiyye, trs.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Ali, **el-Bedru't-tâlî' bi mehâsini'i men ba'de'l-karni's-sâbi'**, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Kahire, trs., C. I.
- Şimşiriligil, Ahmet vd., **Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle**, KTB Yay., İstanbul, 2008.
- Takîyuddîn, Muhammed b. Ahmed el- Hasenî, el-Fâsî el-Mekkî, **el-'İkdu's-semîn fî târihi beledi'l-emîn**, Thk: Fuad Seyyid, Muessetu'r-Risale, Beyrut, 1985.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, **Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevduâtîl-ulûm**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- Teftezânî, Sa'duddîn Mes ud b. Ömer, **Muhtasaru'l-me'ânî**, Salah Bilici Kitabevi Yay., İstanbul, trs.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el- Farûkî, **Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn**, Dâru sadr, Beyrut, trs.
- Tenik, Ali, "Tasavvufî Şiir Poetikası", **İlahiyat Tetkikleri Dergisi**, 2017/2.
- Tomar, Cengiz, "Resûlîler", **DİA**, TDV Yay., İstanbul, 2008, C. XXXVIII.
- Tûsî, Nâsiruddîn, **Ahlâk-ı Nâsirî**, Çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul, 2007.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, **el-Luma'**, Dâru'l-Kutûbi'l-Hadîsiyye, Thk: 'Abdulhalîm Mahmûd, 1960.
- Tuzcu, Kemal, "Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, S. 47/2, 2007.

- Uludağ, Süleyman, “Keramet”, **DİA**, TDV Yay. Ankara, 2002.
- Uludağ, Süleyman, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Yay., İstanbul Kabalcı, 2012.
- Ünal, İsmail Hakkı, “el-Merrâkuşî, İbn Musa”, **DİA**, TDV Yay., İstanbul, C. XXIX, 2004.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, **Mirâtü’l-cinân ve ‘ibretü’l-yekzân fî ma’rifeti mâ yu’teberu min hevâdisi’z-zamân.**, Thk. Halîl Mansûr, Dâru’l-Kutûbi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, **Neşru’l-mehâsinu’l-ğaliyye fî fadli meşâyihî’s-sûfiyye**, Thk. Halîl ‘İmrân Mansûr, Dâru’l-Kutûbi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2000.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî el-Yâfiî, **Neşru’l-mehâsinu’l-ğaliyye fî fadl-i meşâyihî’s-sûfiyye**, Thk. ‘Abdunnâsır Sa’dî Ahmed ‘Abdullah, Mektebet-u Sikâfetu’d-Diniyye, Beyrut, 2004.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, **Merhemu’l-‘ileli’l-mu’dile fî def’i’ş-şubehi ve’r-redd-i ala’l-Mu’tezile**, Thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nassâr, Dâru’l-Cîl, Beyrut, 1992.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, **Zikri mezâhibi’l-firaki’l-isneteyni ve seb‘ine el-muhâlefeti li’s-Sünneti**, Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru’l-Kutûbi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, **Tuhfetu’l-‘ibâd**, Beyâzıt Kütüphanesi, no: 7939.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, **Ravdu’r-reyyâhîn fî hikâyâti’s-sâlihîn**, Thk. Muhammed Edîb Câdır, ‘Adnan ‘Abdurabbihî, Dâru’l-Beşâir, Dimaşk, 2006.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, **et-Terğîb ve’t-terhîb**, Thk. Ebû ‘Abdurrahman el-Mısrî el-Eserî, Dâru’s-Sahabeti li’t-Turâs, Tanta, 1. Baskı, 1994.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, **el-Envâru’l-lâiha fî esrâri’l-Fâtiha**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no: 79.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, **ed-Dureru’l-mustehsene fî tekrâri’l-‘umre**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no: 79.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, **Risâle fî erkânî’n-nikâh**, Melik Suud Üniversite Kütüphanesi, el-A’lâm, no: 198/3.

- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, **el-İrşâd ve’t-tatrîz fî fadl-i zikrillahi ve tilâveti Kitâbihi’l-‘Azîz**, Thk. Muhammed Edîb Câdır, Dâru’l-Kutûbi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, **Du‘â-i tâ‘ûn**, Üsküdar-Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş, no: 300.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, **Risâletun müstemiletun ‘alâ nebze min akvâli’l-meşâyih**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, no: 1998.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, **Ed‘iyetu sabâh ve’l-mesâ’**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Kütüphanesi, İstanbul, no: 1611.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. Ali el-Yemenî, **Hulâsâtu’l-mefâhir fî menâkibi’ş-Şeyh ‘Abdulkâdir**, Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru’l-Âsâru’l-İslâmiyye, Srilanka, 2006.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, **Cevâhiru’n-nifâs fî beyân-i sıfâtî’s-seyyidi mine’n-nâs**, Thk. Hüseyin Muhammed ‘Ali Şükrî, Dâru’l-Kutûbi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2010.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî el-Yâfiî, **ed-Du‘â âdâbuhu ve esbâbuhu**, Thk. Mes‘ed ‘Abdulhamîd Muhammed es-Sa’dinî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî el-Yâfiî, **Manzûmetun fî ebrâci’s-şemsi ve’l-şuhûr**, Melik Suud Üniversite Kütüphanesi, el-A’lâm, no: 198/4.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî el-Yâfiî, **er-Risâletu’l-Mekkiyye fî tarîki sâdâti’s-sûfiyye**, İBB Atatürk Kitaplığı, no: 668.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî, **er-Risaletu’l-Mekkiyye fî tarîki sâdâti’s-sûfiyye**, Câmi’atu Tokyo, no: 8.
- Yâfiî, ‘Afifuddîn ‘Abdullah b. Es‘ad b. ‘Ali el-Yemenî el-Yâfiî, **Neşru’l-mehâsinu’l-ğaliyye fî fadl-i meşâyihî’s-sûfiyye**, Thk. İbrahim Atve ‘İvaz, Şirket-u ve Matba’at-u Mustafa Elbânî el-Halebî, Mısır, 1961.
- Yaşar, Naif, **İlk Üç Asır Kelâm Tartışmaları ve Taberî**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2016.
- Yemânî, Tâcuddîn ‘Abdulgâkî b. ‘Abdulmecîd, **Tarihu’l-Yemen**, Thk., Mustafa Hicâzî, Dâru’l-Kelime, San‘â, 1985.

- Yemenî, Bedruddîn Ebû ‘Abdillâh el-Hüseyn el-Ehdel, **Tuhfetu’z-zemen fî târihi sâdâti’l-Yemen**, Thk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, Mektebetu Merkezi'd-Dîrâsâti ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, C. II, 2004.
- Yeşilyurt, Yahya, **Medeniyetler Beşiği Kadim bir Osmanlı Ülkesi Yemen**, İstanbul, Bky Yay., 2011.
- Yıldırım, Ahmet, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, TDV Yay., Ankara, 2013.
- Yılmaz, İbrahim, “Klasik Arap Edebiyatında Nazım Şekilleri”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 22, 2004.
- Yılmaz, Hasan Kamil, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, Ensar Yay., 14. Baskı, İstanbul, 2011.
- Yiğit, İsmail, **Memlûkler**, Kayıhan Yay., İstanbul, 2015.
- Zebîdî, Ebû'l-‘Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Ahmed b. ‘Abdillatif er-Şercî, **Tabakâtü'l-havâs ehlu's-sıdk-i ve'l-ihlâs**, ed-Dâru'l-Yemeniyye, Beyrut, 1986.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Seyyid Muhammed Murtazâ el-Vâsitî, **‘Ikdu'l-cevheri’s-semîn fî’z-zikr ve turuki’l-ilbâs ve’t-telkîn**, İSAM, ZEB.1, no: 8062.
- Zebîdî, **İthâfû’s-sâdeti’l-müttakîn**, Nşr. Muhammed Ali Beyzavî, Beyrut, 1422/2002, C. IX, s. 283.
- Zehebî, Mustafa Muhammed, **et-Tefsîr ve'l-müfessirûn**, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2012.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, **Menâhilu’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân**, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2006.
- Zeki Mübârek, **et-Tasavvufu’l-İslâmiyyi fî’l-edebi ve’l-ahlâk**, Muessetu Hindâvî, Kahire, 2012.
- Ziriklî, Hayreddin, **el- ‘A’lâm, Kamûs-u terâcim li eşheri’r- ricâli ve’n- nisâi mine’l-‘Arabi ve’l-musta’rebîn ve’l-musteşrikîn**, Dâru’l- İlm-i li’l Melâyîn, Beyrut, 15. Baskı, 2002.
- Zûbî, Memdûh, **Mu’cemu’s-Sûfî**, Dâru’l-Cîl, Beyrut, 2004.

ÖZET

Akdoğan, Mesut, “Afifuddîn Abdullah b. Es‘ad el-Yâfî’nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Düşüncesi” Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever, 262 s.

Bu çalışmada, İslâm tasavvuf kültürünün önemli isimlerinden, VIII.-XIV. asırda yaşamış, Yemen, Mısır ve Hicaz bölgelerini tesiri altına almış, sûfilîğinin yanı sıra zâhirî ilimlerde de âlim bir zat olan, Kâdiriyyenin önemli şahsiyetlerinden ‘Abdullah b. Es‘ad el-Yâfî’nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri ele alınmıştır. Yâfî’nin hayatı, eserleri, şahsiyeti ve tasavvufî düşüncesini kapsayan bu çalışma bir giriş, iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde hayatının yanı sıra eserleri hakkında bilgi verilerek tesirleri ve şahsiyeti incelenmiştir. Aynı zamanda mütekellim, müfessir, fakîh, şair ve tarihçi olan Yâfî’nin bu yönlerine de dikkat çekilmiştir. İkinci bölümde de tasavvufa dair görüşleri, sûfilîği yaşayış tarzı ve yorumlayışı ele alınmıştır.

Yâfî, câmi’u’l-ulûm bir âlim-sûfî vasfını haizdir. Zâhirî ilimlerde olduğu kadar bâtinî ilimlere vukûfiyeti bulunmaktadır. Çocukluk çağından itibaren hakikat peşinde koşan Yâfî, hayatının tümünü ilme ve hakikate adanmıştır. İlim ve uzlet hayatından sonra tedris ve irşad faaliyetlerinin yanısıra, telifatı ve yetiştirdiği talebeleriyle tasavvuf geleneğinde mühim bir mevki kazanmış, ardında izi silinmeyecek bir miras bırakmıştır.

Dinî ilimler sahasında bir otorite olan Yâfî, bu ilimlerle birlikte alet ilimlerini de kapsayan kırkı aşkın eser telif etmiştir. Altı tarikattan hırka giymesi, Yemen ve Mekke’de ilim ve irfanla müzeyyen bir muhitte yetişmesi ve yaşaması, onu zâhirî ve bâtinî ilimlerde devrinin önemli bir âlimi ve mütefekkeri haline getirmiştir. Kâdiriliğin Yâfîyye kolunun kurucusu, Ehl-i Sünnet’e bağlılığı ve Eş‘arîliği müdafaası ile tanınan Yâfî, tasavvufî düşüncesinde mütekaddim sûfîleri takip etmiş, onların görüşlerine yeni yorumlar getirmiştir.

ABSTRACT

Akdoğan, Mesut. “The Life, Works and Sufistic Thought of Afifuddîn Abdullah b. Es’ad el-Yâfiî” Doctorate Thesis, Advisor: Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever, 262 p.

This study discusses the life, works and sufistic thought of Afifuddîn ‘Abdullah b. Es’ad el-Yâfiî, one of the important figures of Qadiriyya and Islamic Sufism culture. Yafii, who lived in the 8th-9th centuries, was a scholar of exoteric knowledge alongside his identity as a Sufi. He influenced Yemen, Egypt and Hejaz regions. This study consists of an introduction, two chapters and a conclusion while including the life, works, character and sufistic thought of Yafii. It studies his influence and character and gives information about his life and works. His mutakallim, mufassir, faqih, poet and historian sides were studied as well. Yafii’s views regarding sufism, his way of living Sufism and interpretation of it were also discussed.

Yâfiî was a polymath scholar and sufi. He had a grasp of esoteric knowledge as well as exoteric knowledge. Yafii was always after haqiqat since his childhood days and devoted his life to knowledge and haqiqat. After a life of seclusion, he became an important figure in the Sufi tradition and left a great legacy thanks to his teaching and guidance activities alongside his books and disciples the trained.

Yâfiî was an authority in religious knowledge and compiled more than forty works which include positive sciences as well. He became an important scholar and thinker of his time thanks to being accepted into six Sufi orders, growing in Yemen and Mecca in a circle of knowledge and wisdom. He is recognized as the founder of Yafiiyyah and is known for his commitment to Ahl al-Sunnah and defense for Ashariyyah. He followed preceding Sufis in his sufistic thought and made new interpretations to the views. He is a figure who influenced the Sufi World with his thoughts.