

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

TASAVVUF FİKİH İLİŞKİSİ

Doktora Tezi

Akif DURSUN

İSTANBUL 2020

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

TASAVVUF FİKİH İLİŞKİSİ

Doktora Tezi

Akif DURSUN

Danışman: Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ

İSTANBUL 2020

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı
DOKTORA öğrencisi Akif Dursun'nın TASAVVUF FİKİH İLİŞKİSİ adlı tez çalışması,
Enstitümüz Yönetim Kurulunun 16.04.2020 tarih ve 2020-12/10 sayılı kararıyla oluşturulan jüri
tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 14.05.2020

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1. Tez Danışmanı	Prof. Dr. VECDİ AKYÜZ	
2. Jüri Üyesi	Prof. Dr. MEHMET ERDOĞAN	
3. Jüri Üyesi	Prof. Dr. NECDET TOSUN	
4. Jüri Üyesi	Prof. Dr. RECEP CİCİ	
5. Jüri Üyesi	Prof. Dr. ÖMER ÇELİK	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı: Akif Dursun

Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri

Programı: İslâm Hukuku

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Vecdi Akyüz

Tez Türü ve Tarihi: Doktora – Mayıs 2020

ÖZET

İlim tasnifinde dînî ilimler veya İslâmî ilimler olarak sınıflandırılan üç üretici ilim kabul edilen fıkıh, kelâm, tasavvuf aynı kaynaktan çıkan ilimlerdir. Bu ilimlerin arasındaki ilişkinin ilmî metotlarla ortaya konulması önemlidir. Bu tezde bu üç ilimden fıkıh ile tasavvufun birbiri arasındaki ilişkiyi incelenmiştir.

İlk oluştuğu dönemden itibaren tasavvuf ve bunun tezahürleri tartışma konusu olmuş ve olmaya devam etmektedir. Fakîhler ile sûfîler arasındaki çekişmeler meşhurdur. Bu çekişmelerin bir dönem Osmanlı'da kavgaya dönüştüğü, tarihte de idamlara yol açan ihtilafların yaşandığı bilinmektedir. Her ne kadar önemli oranda uzlaşmaya varılmış olsa da fakîhler arasında sûfîlerin bidatlerle, hurafelerle meşgul olduğu kanaati, sûfîler arasında da fakîhlerin “zâhir âlimi” olduğu söylemi halen devam etmektedir.

Tezde tasavvuf ve fıkıh ilişkisi, imkân nispetinde, hem teorik hem de pratik açıdan incelenmeye çalışılmıştır. Tezin teorik bölümü sahabe dönemi ile başlatılmış, tasavvufun ilim olarak tamamlanma süreci kabul edilen Gazzâlî ile bitirilmiştir. Daha sonraki tarikat dönemine atıflar ancak gerektiği zaman yapılmıştır. Ancak tezin son bölümünde dönem sınırlaması yapılmamış, özellikle günümüzde de devam eden tasavvufun fıkıh alanına giren meselelerinin fikhî hükümleri ortaya konmuştur.

Bunun dışında tasavvuf fıkıh ilişkisinin ortaya konulması bağlamında biyografilerine yer verilen şahsiyetler seçilirken tasavvufu veya fikhî üst düzeyde temsil ettiği kabul görmüş ve meşhur olmuş kişiler seçilmiştir.

Üç ana bölümden oluşan tezin birinci bölümünde fıkıh ve tasavvuf kavramları üzerinde durulmuş; bunların tarihî gelişimleri verilmiştir. Ayrıca tasavvufun belli başlı öğretileri de incelenmiştir. Bu bölümde aradaki ilişkiye kısmen değinilmiştir.

İkinci bölümde tasavvuf fıkıh ilişkisi teorik düzeyde incelenmeye gayret edilmiştir. Bu bölümde, hem fıkıhın ve tasavvufun birbiri ile konu düzeyinde ilişkisi, hem de temsilcileri üzerinden ilişkisi gösterilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise tasavvufun fıkıh alanına giren belli başlı meselelerinin fikhî hükümleri ortaya konmaya gayret edilmiştir. Fikhî hükümler ortaya konarken öncelikle sûfîlerin konuya bakışı özetlenmiş, sonra fakihlerin görüşleri özellikle dört mezhebi kapsayacak şekilde verilmiş daha sonra da kendi tercihimiz ve fikrimiz olabildiğince açık ortaya konmaya çalışılmıştır. Kendi görüşümüz ortaya konulurken fikhî kaidelere ve usûle uymaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, fıkıh, hakikat, mârifet, sûfî, mürşid, mürid, fikh-ı zâhir, fikh-ı bâtın, bâtın ilmi, semâ, râbîta.

Summary

In classification of sciences, tasawwuf, kalam and fiqh which are accepted as productive sciences of religion or İslamic sciences arise from the same source. It is significant to assert the relation between these sciences by using intellectual methods.

Tasawwuf and its influences has been debated since the beginning. The disputes between fuqaha and sufis are famous. It's known that these disputes caused fighting in Ottoman era, and even death sentences in the past. Although they reached an agreement between them, nevertheless the belief that sufis are wasting their time with sustitions and the opinion of islamic jurisprudents are only “scholars of apparent (*dhahir*)” still remain.

It's made an endeavour in the thesis within the bounds of possibility to examine the relation between fiqh and tasawwuf in terms of theory and practice. The theoretical part of thesis is opened with the period of companions (*sahaba*), and finished with Al-Ghazali who is admitted as tasawwuf's process of completion as a specific science. References of subsequent denominations are given only if it's needed. However, no term limitation has been made in

the last part of the thesis, the issues falling within fiqh's area of tasawwuf which are still continuing today are examined in terms of fiqh.

Moreover, the names that their biographies are given in the context of the relation between fiqh and tasawwuf have been chosen in regards to their fame or general acceptance of their representation of tasawwuf or fiqh.

It's been argued the main terms of fiqh and tasawwuf and their historical development in the first part of the thesis which consists of three main parts. Additionally, the main teachings of tasawwuf are examined. In this part, the relation is mentioned in a certain extent.

It's made an effort to examine tasawwuf-fiqh relation theoretically in the second part. In that part, the relation is tried to be explained not only in terms of topics but also the representatives.

In the third part, the provisions of the main issues falling within fiqh's area of tasawwuf are tried to be determined. Sufis' point of view are summarized when provisions have been done first, then jurisprudents' views involving four sects (*madhab*) are debated and finally my predilection is given as clearly as possible. It's paid attention to abide by the rules of fiqh and it's method.

Keywords: Tasawwuf (*sufism*), fiqh, haqiqa, ma'rifa, sufi, murshid, disciple, fiqh-u dhahir, fiqh-u batin, science of batin, sama, rabita.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

1- Araştırmanın Konusu ve Önemi.....	1
2. Konunun Sınırlandırılması.....	2
3. Konunun Sunulması	3
4. Konunun İncelenmesinde İzlenen Yöntem ve Zorlukları	3
5. Kaynakların Değerlendirilmesi	4

BİRİNCİ BÖLÜM

I. FIKIH VE TASAVVUF HAKKINDA GENEL BİLGİLER

1. <u>Fıkıh Kavramı</u>	6
1.1 <u>Fıkıhın kelime anlamı ve gelişimi</u>	6
1.2 <u>Fıkıhın Terim Anlamı</u>	10
2. <u>Fıkıhın Kaynakları</u>	15
2.1 <u>Kur'an</u>	16
2.2 <u>Sünnet</u>	19
2.3 <u>İcma</u>	21
2.4 <u>Kıyas</u>	24
2.5 <u>Diğer Kaynak ve Metotlar</u>	28
3. <u>Fıkıhın Doğuşu, Gelişmesi ve Kurumlaşması</u>	30
3.1 <u>Hız. Peygamber Dönemi</u>	31
3.2 <u>Sahabe ve Tabiin Devri</u>	33
3.3 <u>Müçtehid Ulemâ ve Mezhepleşme Devri</u>	35
3.4 <u>Fıkıhın İstikrar Devri</u>	36
3.5 <u>Modern Dönem</u>	37
4. <u>Tasavvuf Kavramı</u>	39
4.1 <u>Tasavvuf Kelimesinin Kökü</u>	39

4.2 Tasavvufun Tanımı	44
5. Tasavvufun Doğuşu, Gelişmesi ve Kurumlaşması	49
6. Tasavvufun Kaynakları	53
7. Tasavvufta Bilgi Telakkisi	59
7.1 İlham	60
7.2 Keşf	60
7.3 Rüyâ	63
7.4 Keşf, İlham, Rüyanın vb. bilgi değeri	64

İKİNCİ BÖLÜM

II. TASAVVUF FIKIH İLİŞKİSİ

1. Zâhir ilmi bâtın ilmi	66
2. Tasavvufa fikh-ı bâtın denebilir mi?	82
3. Tasavvufun ilk temsilcileri kabul edilenler ve fıkıhla ilişkileri	84
3.1 Hz. Ebû Bekir (ra)	84
3.2 Hz. Ali (ra)	89
3.3 Selman-ı Farisî (ra)	99
3.4 Kasım b. Muhammed	104
3.5 el-Hasenü'l-Basrî	108
3.6 Cafer es-Sadık	118
3.7 Ebû Hâşim es-Sûfî	123
3.8 Habib el-Acemî	126
3.9 Dâvûd et-Tâî	130
3.10 Ma'ruf el-Kerhî	136
4. Mezhep kurucularının tasavvufla ilişkisi.	143
4.1 Ebû Hanife	143
4.2 Mâlik b. Enes	150

4.3	Muhammed b. İdris eş-Şâfî	154
4.4	Ahmed b. Hanbel	159
5.	Tasavvufu kurumlaştıranların bazıları ve fıkıhla ilişkileri	163
5.1	İbrahim b. Edhem	164
5.2	Muhasibî	170
5.3	Ebû Yezid Bistamî	175
5.4	Cüneyd-i Bağdâdî	182
5.5	Hallâc-ı Mansur	185
5.6	Serrâc	202
5.7	Kuşeyrî	208
5.8	Hücvîrî	212
5.9	Gazzâlî	220
6.	Tasavvuf ve fikhın birbirine benzeyen ve destekleyen yönleri	229
7.	Tasavvuf ve fikhın birbirinden farklı ve aykırı yönleri	231
8.	Mutasavvıf ve fakîhlerin bazı meselelere bakışı	232
8.1	Şerîate / Dine bakış	232
8.2	İbadetlere/Allah’a kulluğa bakış	242
9.	Şerîat, tarikat, mârifet, hakikat değerlendirmesi	248

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

III. [TASAVVUFUN FIKIH ALANINA GİREN KONULARI VE HÜKMÜ](#)

1.	Seyru süluk	268
1.1	Şeyh – mürid	277
1.2	Şeyhe bağlanma	284
1.3	Şeyhe itaatin sınırı	295
1.4	Râbıta ve hükmü	304
2.	Zikir	321

2.1 Zikrin hükmü	326
2.1.1 Yalın halde “Allah”, “Hû” veya Esma-i Hüsnâdan birini zikretmek.....	327
2.1.2 Hafî zikir cehrî zikir	333
2.1.3 Toplu zikir	344
2.1.4 Tespihle ve adetle zikir	359
2.2 Mûsikî	362
2.3 Semâ/semâh	376
3. Yardım isteme	389
3.1 Tevessül	389
3.2 İstiğase - İstimdat	402
3.3 Teberrük	409
4. Kadın ve Tasavvuf	425
4.1 Kadın mürid	426
4.2 Kadın mürşid	428
4.3 Kadınların cehrî zikri	430
4.4 İhtilat	431
5. Zühd	441
5.1 Uzlet/Halvet	447
5.2 Çile /Riyazet	456
5.3 Tevekkül	464
6. Çeşitli Konular	
6.1 Tarikat Kisveleri/Hırka	485
6.2 Şatahat	493
7. Ehli tasavvuf için farklı bir fıkıh olabilir mi?	503
Sonuç	506
Kaynaklar	512

Kısaltmalar:

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Bkz. : Bakınız.

bty. : Baskı tarihi yok.

byy. : Baskı yeri yok.

c. : Cilt

Çev. : Çeviren

DİA : Diyanet İslâm Ansiklopedisi

DİB: Diyanet İşleri Başkanlığı

Edit. : Editör

Ens. : Enstitü

Fak. : Fakülte

h. : Hicrî

H. No: Hadis Numarası

Haz. : Hazırlayan

Hz. : Hazreti

İFAV: İlahiyat Fakültesi Vakfı

İSAM: İslâm Araştırmaları Merkezi

İst. : İstanbul

MÜİFV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

MÜSBE: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

No: Numara

ra : Radıyallâhu anh

r.anha : Radıyallâhu anhâ

s. : Sayfa

sad. : Sadeleştiren

sav : Sallallâhu aleyhi ve sellem

SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sy. : Sayı

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

Terc. : Tercüme

tah. : Tahkik eden.

v. : Vefat tarihi

Yay. : Yayınları



ÖNSÖZ

İlim tasnifinde dînî ilimler veya İslâmî ilimler olarak sınıflandırılan üç üretici ilim kabul edilen fıkıh, kelâm, tasavvuftan, fıkıh ile tasavvufun birbiri arasındaki ilişkiyi incelemeyi hedefleyen bu tezimiz uzun bir uğraşın sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu hususta fazla çalışma olmaması, konunun çok geniş olması bizi zorlamıştır.

Tezimiz boyunca fıkıh ve tasavvuf arasındaki ilişkiyi göstermeye; bu ilimlerin birbirinden ayrılamayacağını ifade etmeye gayret ettik. Teze başlarken tasavvuf ve fıkıh arasında güçlü bir ilişki olduğu kanaati ile başlamıştık. Tez boyunca yaptığım araştırmalar bu kanaatimizi doğruladığı gibi pekiştirdi de...

Ne kadar sınırlamaya çalışsak da konunun çok geniş olması tezin hacmini biraz artırdı. Elimizden geldiği kadarıyla titizlik göstermekle birlikte muhakkak ki hatalarımız olmuştur. Tezimizin alanında ilk olması nedeniyle alınması gerektiği halde alınmayan, alınması gerekmediği halde teze alınan konular bulunabilir. Konu başlıklarının seçiminde çeşitli kitap ve makalelerden istifade etmişsek de sonuçta tercihler tarafımıza aittir. Bu konuda yazacak olanların başka tercihlerde bulunması da mümkündür.

Tezimizin bu alanda yapılacak diğer çalışmalara bir öncü niteliğinde olması temennimiz ve duamızdır. Bu konuda yapılacak başka çalışmaların da benzeri sonuçlara götüreceği kanaatindeyiz ancak ne kadar çalışma yapılırsa konu o kadar çok berraklaşacak ve daha geniş kesimlere ulaşacaktır.

Burada engin hoşgörüsü ve gerekli destekleri sebebiyle tez danışmanım Prof. Dr. Vecdi Akyüz hocama, tez konusu belirlemede ve daha sonraki süreçte hem kaynak hem de düzeltme şeklinde verdiği katkılar sebebiyle Prof. Dr. Mehmet Erdoğan hocama, hem tasavvufî bir kısım terimler hakkında hem de tezimin geneli hakkında katkılarda bulunan Prof. Dr. Necdet Tosun hocama; tezimi okuyarak katkılarda bulunan Prof. Dr. Recep Cici ve Prof. Dr. Ömer Çelik hocalara teşekkürlerimi arz ediyorum.

Hatalarımız bize ait, isabet ettiklerimiz Rabbimizin lütfundandır.

GİRİŞ

1- Araştırmanın Konusu ve Önemi

İlk oluştuğu dönemden itibaren tasavvuf ve bunun tezahürleri tartışma konusu olmuş ve olmaya devam etmektedir. Fakîhler ile sûfiler arasındaki çekişmeler meşhurdur. Bu çekişmelerin bir dönem Osmanlı'da kavgaya dönüştüğü, tarihte de idamlara yol açan ihtilafların yaşandığı bilinmektedir. Her ne kadar önemli oranda uzlaşmaya varılmış olsa da fakîhler arasında sûfilerin bidatlerle, hurafelerle meşgul olduğu kanaati, sûfiler arasında da fakîhlerin “zâhir âlimi” olduğu söylemi halen devam etmektedir.

Dînî ilimler diyerek ifade ettiğimiz doğrudan vahye müstenit ilimler arasındaki ilişkilerin ortaya konmasının Müslümanlar arasındaki ihtilafları azaltacağı ve dini daha iyi anlama ve yaşamaya katkıda bulunacağı kanaatiyle Müslümanların hayatını en geniş kuşatan iki ilim fıkıh ve tasavvuf arasındaki ilişkinin ortaya konması için bu araştırmamıza başladık.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla tezimiz, bu konuda yapılan ilk tez olma özelliğini taşımaktadır. Konumuzla doğrudan veya dolaylı olarak çok sayıda çalışma bulunsa da genel olarak fıkıh ile tasavvuf ilişkisini inceleyen Türkçede yayınlanmış bir tane bilimsel makale bulunmaktadır. Bu da İsmail Köksal tarafından “Fıkıh Tasavvuf İlişkisi”¹ başlığıyla yayınlanan makaledir. İstifade ettiğimiz bu makalede konunun üzerinde çok genel durulmuş, tasavvuf fıkıh ilişkisi yeterince ortaya konamamıştır. Bu husus da konunun büyük ve geniş olmasının getirdiği tabii bir sonuçtur. Bunun dışında Osmanlı'dan bir dönemi ve fakîhliği veya sûfililiği meşhur biri merkeze alınarak tasavvuf fıkıh ilişkisi üzerine yazılan makaleler² ve bir tane de yüksek lisans tezi³ bulunmaktadır.

Konumuzla ilgili olan çalışmalardan H. Bayram Başer tarafından “Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicri III. ve IV. yüzyıllar)” ismiyle

¹ İsmail Köksal, “Fıkıh Tasavvuf İlişkisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 1999, s. 83-104.

² Bkz. Koca, Ferhat, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakîhler ile Sofular Mücadelesinin Tarihî Serüveni”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, cilt: I, sayı: 1, s. 73-131; Ögke, Ahmet, “İzz b. Abdisselâm'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi”, *Dinî Araştırmalar*, 2004, cilt: VI, sayı: 18, s. 183-200; Korkut, Ramazan, “Halidî Tasavvuf Geleneğinde Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi (Seyda Muhammed Emin el-Hayderî Medresesi Örneği)”, *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science*, 2017, cilt: V, sayı: 53, s. 372-396; Döner, Nuran - Yalçın Topçu, “Mahmûd Kefevî'nin “Ketâibu A'îlami'l-Ahyâr”ında Tasavvuf-Fıkıh İlişkisi = Correlation of Fiqh (Islamic Jurisprudence)-Sufism in Mahmud Kafawi's “Kataib A'lam al-Ahyar”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, cilt: XV, sayı: 15, s. 135-156; Şimşek, Murat, “Osmanlı'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Kefevî'nin Ketâ'ibinde Sûfiler”, *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, 2018, s. 611-631.

³ Cihat Zorlu, *Ebu'l-Leys Muharrem Bin Muhammed ez-Zili'nin Hubbu'l-Mesâil Adlı Eseri Bağlamında Fıkıh Tasavvuf İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı/ Tasavvuf Bilim Dalı, Sivas Eylül-2010.

hazırlanan ve “*Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*”⁴ adıyla yayımlanan doktora tezi tasavvufun bir ilim olarak ortaya çıkışını ve kabul görme sürecini anlatmaktadır. Abdullah Kartal tarafından yazılan “*Tasavvufun Oluşumu Şeriat Hakikat İlişkisi*”⁵ adlı eser de aynı konuyu incelemektedir. Her iki eser de tasavvufun hakikat çerçevesinde geliştirdiği söylemi, bu kavramla diğer ilim ve âlimlere yaptığı eleştirileri, buna karşı fakîh ve kelâmcılarda oluşan tepkileri ve bunun uzlaştırılmasını ele almışlardır. Bizim incelediğimiz manada tasavvuf fıkıh arasındaki ilişkiyi incelememişlerdir.

Biz tasavvuf fıkıh arasındaki ilişkinin bir düşmanlık ilişkisi olmadığı, iki ilmin birbirini tamamladığı ve birbirine ihtiyacı olduğu, ayrılmaması gerektiği kanaatindeyiz. Kanaatimizce İslâm dünyasında yaşanan amelî ve itikadî sapmalar ve özellikle tarikatlarda görülen problemler çoğunlukla bu iki ilim arasındaki ilişkinin koparılmasından ya da öyle gösterilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple fıkıhla tasavvuf arasındaki ilişkinin ilmî metotlarla ortaya konması gerekmektedir. Biz bu çalışmamızda elimizden geldiğince bunu gerçekleştirmeye çalıştık.

2. Konunun Sınırlandırılması

Tez başlığı her ne kadar genel olsa ve Rasûlullah döneminden günümüze kadar olan bir dönemi ifade etse de bunun çok geniş ve bir doktora tezinin boyutlarını aşacak olması sebebiyle sınırlandırmaya gitme ihtiyacı olmuştur. Bu sebeple tezin teorik bölümü sahabe dönemi ile başlatılmış, tasavvufun ilim olarak tamamlanma süreci kabul edilen Gazzâlî ile bitirilmiştir. Daha sonraki tarikat dönemine atıflar ancak gerektiği zaman yapılmıştır. Ancak tezin son bölümünde dönem sınırlaması yapılmamış, özellikle günümüzde de devam eden tasavvufun fıkıh alanına giren meselelerinin fikhî hükümleri ortaya konmuştur.

Bunun dışında tasavvuf fıkıh ilişkisinin ortaya konulması bağlamında biyografilerine yer verilen şahsiyetler seçilirken tasavvufu veya fikhî üst düzeyde temsil ettiği kabul görmüş ve meşhur olmuş kişiler seçilmiştir. Yoksa tasavvufla ilişkisini incelediğimiz fakîhlerle aynı dönemde yaşayan müctehid düzeyinde fakîhler; fıkıhla ilişkisini incelediğimiz sûfilerle aynı dönemde yaşayan ve en az onlar kadar tasavvufun oluşumuna/gelişimine etki etmiş sûfiler

⁴ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, Klasik Yay, İstanbul Haziran 2017.

⁵ Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat Hakikat İlişkisi*, Emin Yay., Bursa 2015.

bulunmaktadır. Bunların tamamının burada yer almasının imkânı bulunmaktadır. Biz de bu sebeple bu alanda en meşhur olanları seçtik.

3. Konunun Sunulması

Tezimiz, Giriş, üç bölüm, Sonuç ve Kaynakçadan oluşmaktadır.

Giriş'te tezin içerik ve yöntemi, tez konusunun önemi, sınırlandırılması, sunulması, konunun incelenmesinde izlenen yöntem ve literatür hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde fıkıh ve tasavvuf kavramları üzerinde durulmuş; bunların tarihî gelişimleri verilmiştir. Ayrıca tasavvufun belli başlı öğretileri de incelenmiştir.

İkinci bölümde tasavvuf fıkıh ilişkisi teorik düzeyde incelenmeye gayret edilmiştir. Bu bölümde hem fıkıhın ve tasavvufun birbiri ile konu düzeyinde ilişkisi hem de temsilcileri üzerinden ilişkisi gösterilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise tasavvufun fıkıh alanına giren belli başlı meselelerinin fikhî hükümleri ortaya konmaya gayret edilmiştir. Bu bölüm furu fıkıhla ilgili bir bölümdür ve sanki ayrı bir bölüm gibi durmaktadır. Ancak fıkıh tasavvuf ilişkisini fıkıh penceresinden incelediğimizden tezimizde bu hükümlerin ortaya konmamasının bir eksiklik oluşturacağı kanaatine varıldığı için bu bölüm yer almıştır.

4. Konunun İncelenmesinde İzlenen Yöntem ve Zorlukları

Konu incelenirken hem fıkıhın hem tasavvufun kavramları ortaya konmuş; ancak tasavvufa fıkıh penceresinden bakıldığı için çoğunlukla tasavvufun kavramlarının fıkıhla ilişkisi incelemeye çalışılmıştır. Hem kavramlar hem de şahıslar incelenirken tasvir yöntemine başvurulmuş; bu şekilde elde edilen bilgiler, analize tabi tutularak tümevarım yöntemi ile olabildiğince nesnel ve somut neticelere varılmaya özen gösterilmiştir.

Araştırmamızın tarihî yönü olması nedeniyle tarihsel araştırma kaidelerine olabildiğince dikkat edilmiş, kavramların olabildiğince linguistik tahlilleri yapılmaya ve tarihî gelişimleri gösterilmeye gayret edilmiştir. Verilen hadislerin tahriri ile yetinilmemiş tahkiki de yapılmış; özellikle sıhhati problemli olan hadislere işaret edilmiştir. Hakkında sıhhat değerlendirilmesi yapılmayan hadisler, tarafımızca sahih veya hasen kabul edilen hadislerdir.

Üçüncü bölümde fikhî hükümler ortaya konarken öncelikle sûfîlerin konuya bakışı özetlenmiş, sonra fakîhlerin görüşleri özellikle dört mezhebi kapsayacak şekilde verilmiş daha sonra da kendi tercihimiz ve fikrimiz olabildiğince açık ortaya konmaya çalışılmıştır. Kendi görüşümüz ortaya konulurken fikhî kaidelere ve usûle uymaya gayret edilmiştir.

Tezimizi yazarken özellikle tasavvuf kavramlarının oluşum sürecini inceleme hususunda sıkıntı çektiğimizi belirtmek isteriz. Tezin yazımı sırasında bazı kavramların tarihî gelişiminin peşine düşülmüş, maalesef tasavvufun temel kabul edilen, çok bilinen kavramlarının bile nasıl çıkıp hangi anlamlara evrildiğini anlatan eser veya yazılar bulma imkânı olmamıştır. Bir diğer zorluk da tasavvuf üzerine yazılan bilimsel makalelerde bile menâkıb kitaplarındaki bilgilerin tekrar edilmesi hatta bu bilgilerin doğru kabul edilip üzerine hükümler bina edilmesidir. Bu da özellikle biyografilerde bu alanda yazılan eser ve makalelerden istifademizi zorlaştırmış, doğru bilgi bulmak için daha uzun çaba sarf etmemize neden olmuştur.

5. Kaynakların Değerlendirilmesi

Çalışmamız iki disiplin arası bir çalışma olduğundan hem tasavvufun hem de fikhin kaynaklarına müracaat edilmiştir. Bunda da öncelikle her iki ilmin temel kaynakları ve klasiklerine müracaat edilmiştir. Tasavvuf alanında en fazla başvurulmuş kaynaklar Kelâbâzî'nin *et-Taarruf*'u, Ebû Nasr es-Serrâc'ın *el-Lümâ*'ı, Kuşeyrî'nin *Risale*'si, Ebû Nuaym'ın *Hilye*'si, Hücvârî'nin *Keşfü'l-Mahcûb*'u, Sülemî'nin eserleri, Ebû Tâlib Mekki'nin *Kûtu'l-Kulûb*'u ve Gazzâlî'nin *İhyâ*'sıdır. Fıkıh kitaplarından ise mezheplerin ilk dönem temel eserlerine başvurmaya gayret edilmiştir. Biyografiler yazılırken de güvenilir teracim ve tarih kitaplarına özellikle de ilk dönem kaynaklara başvurulmaya gayret edilmiş; menâkıblara olabildiğince az müracaat edilmiştir. Bunun haricinde konuyla ilgili yazılmış bilimsel makaleler ve tezler gözden geçirilmiş ancak kiminden alıntı yapılmış kiminden yapılmamıştır.

Ayet mealleri verilirken başta Elmalılı Hamdi Yazır meali ile Türkiye Diyanet Vakfı yayınlarından çıkan ve dört kişilik bir heyet tarafından hazırlanan meal olmak üzere piyasada bulunan meallerden istifade edilmiş; bazen doğrudan alıntı yapılmıştır. Ancak dipnotta ayrıca bir kaynak olarak belirtilmemiştir.

Kaynakçada sadece alıntı yapılan eserlere yer verilmiştir. Kaynakçada yer alanlar haricinde çok sayıda makale okunduğu ve incelendiği, yine konuyla ilgisi düşünülen bazı

kitaplar gözden geçirildiği halde alıntı yapılmadığı ya da doğrudan istifade edilemediği için kaynakçaya alınmamıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

FIKİH VE TASAVVUF HAKKINDA GENEL BİLGİLER

1. FIKİH KAVRAMI

1.1 Fıkıhın kelime anlamı ve gelişimi

Fıkıh kelimesi f-k-h kök harflerinden türetilmiştir. Kelime manasına göre fıkıh, “bir nesneyi zihin ve fetânetle gereği gibi anlayıp bilmek”tir.⁶ Ayrıca fehim/anlama⁷ ve bir şeyi idrak için de kullanılır⁸. Kelime Araplar arasında hâmile dişi develer ile hâmile olmayan kızışkın dişi develeri birbirinden ayırt eden erkek develer için kullanılmıştır.⁹ Araplar bu tür develere “fuhlun fakîhun” derlermiş¹⁰. Bir şeyi derinlemesine anlamak, bilmek manalarının buradan geldiği kabul edilir. Anlayışta başkasını geçen için “fekehu”; fakîhlik yani ince anlayışı seciye haline gelen için de “fekuhe” kullanılır¹¹. Fakîh de (çoğulu fukahâ) “bir konuyu derinden kavrayan, ince anlayış sahibi kimse” demektir.¹² Fıkıh, her ne kadar ilim olarak açıklansa da ilimden daha özel manası vardır.¹³ Görülenin bilgisi ile görülmeenin bilgisine ulaştırır.¹⁴

Kur'an-ı Kerimde 20 yerde fıkıh kökünden kelime kullanılır.¹⁵ Bunların 19'u sülâsî mücerredin muzarisi gelmiş, sadece bir tanesi sülâsî mezid olarak tefekkuh gelmiştir. Bu ayetlerden İsrâ suresinin 44. ayetinde geçen “لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ” onların tesbihlerini anlayamazsınız” ifadesinde fıkıh normal anlama gibi kullanılmış, ancak diğer 18. ayette¹⁶ “derinlemesine düşünülerek anlama” manasına kullanılmıştır.

Tevbe suresinin 122. ayeti ise daha sonraki terim anlamına yakındır.

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

⁶ Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, IV, 823.

⁷ Kadı Ebû Ya'la, *el-Udde Fi Usûli'l-Fıkıh*, byy, 1990, I, 68.

⁸ Ebu'l-Muzaffer Sem'anî (v. 489), *Kavâtiu'l-Edille*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I, 21.

⁹ Ahmed Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, çev. A. Hakan Çavuşoğlu - Hüseyin Esen, İz Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 25.

¹⁰ Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, IV, 824.

¹¹ Yahya er-Ruhâvi, *Şerhu'l-Menar ve Havâşîhi*, Matbaa-i Osmaniye, Dersaadet, 1315, s. 19.

¹² Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *DİA*, XIII, 1.

¹³ Mecdüddin Muhammed b. Yakup Firûzâbâdî (v. 817), *Besâiru Zevi't-Temyiz*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut bty, IV, 210.

¹⁴ Rağıb İsbahânî, *Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, Kahraman Yay, İstanbul 1986, s. 577.

¹⁵ Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'an*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1984, s. 525/

¹⁶ Bu ayetler: en-Nisa 4/78, el-En'am 6/25, 65, 98, el-A'raf 179, el-Enfal 8/65, et-Tevbe 9/81, 87, 127, Hud 11/91, el-İsra 17/46, el-Kehf 18/57, 93, Tâhâ 20/28, el-Feth 48/15, el-Haşr 59/13, el-Münafikun 63/ 3, 7.

“Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde (dînî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaşta) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.”

Ayet-i kerime dinde tefakkuhu emretmekte ve bunun için özel bir topluluk bulunmasını ve bu topluluğun da her bölge için ayrı ayrı olmasını istemektedir. Ayette kastedilenin sadece hukuk bilgisi ve sadece ezber olmadığı aşîkârdır. İtikadî, hukukî, siyasî, ahlâkî, dinin alanına giren her tür bilgi üzerinde hakkıyla durmak ve anlamak kastedilmektedir. Mukatil b. Süleyman’ın (v. 150) tefsirine göre, Müslümanların hepsi gazveye çıkmak istiyorlardı, Allah Teâlâ bu ayeti indirerek her bölge/boydan bir grubun Rasûlullah’ın yanında kalarak Allah’ın Peygamberine bildirdiği emir, nehiy, sünnetten ne varsa onları öğrenerek orada olmayanlara aktarmalarını ve onları yanlışlardan sakındırmalarını istedi¹⁷. Ayet daha sonra özel anlam kazanacak “fıkıh” terimini kapsadığı gibi daha fazlasını da kapsamaktadır.

Hadislere baktığımızda da İslâm’ın ilk dönemlerinde fıkıhın İslâm’ın hakkıyla anlaşılması manasına kullanıldığını görmekteyiz. Peygamber Efendimiz, Abdullah b. Abbas (ra) için: “اللَّهُمَّ فَقِّهْ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ” “Allah’ım onu dinde fakîh kıl ve ona tevili öğret”¹⁸ diye dua etmiş; bir konuşmasından sonra:

«نَصَرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا، فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ، قُرْبَ حَامِلٍ فِيهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، وَرُبَّ حَامِلٍ فِيهِ لَيْسَ بِفَقِيهٍ»

“Allah benden bir hadis işitip (güzelce) ezberledikten sonra başkasına ulaştıran kişinin yüzünü ak etsin. Nice fıkıh taşıyan kimse onu kendisinden daha fakîhine taşır. Nice fıkıh taşıyan kimse de vardır ki kendisi fakîh değildir”¹⁹ buyurmuştur.

Bu iki hadiste de fıkıh geniş manada kullanılsa da daha sonraki kazanacağı anlama işaret vardır.

Tüm İslâmî ilimler hadis ve Kur’an’dan neşet ettiğine göre, Rasûlullah dönemindeki fıkıh kelimesinin dar anlamıyla fıkıh içerdiği gibi, kelâm ve tasavvufu da içerdiği rahatlıkla söylenebilir.

خَصَلْتَانِ لَا تَجْتَمِعَانِ فِي مَنْافِقٍ، حُسْنُ سَمْتٍ، وَلَا فِقْهٌ فِي الدِّينِ.

¹⁷ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, Dâru İhyâi’t-Turâs, Beyrut 1423, II, 203.

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 327.

¹⁹ Ebû Dâvûd, “İlim”, 10; Tirmizî, “İlim”, 7.

“İki haslet münafıkta birleşmez, ahlâk güzelliği ve dinde fıkıh (ince anlayış).”²⁰

«مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ فِقْهِ فِي دِينٍ، وَلَفَقِيَّةٍ أَشَدَّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ، وَلِكُلِّ شَيْءٍ عِمَادٌ، وَعِمَادُ هَذَا الدِّينِ الْفَقْهُ»

“Allah Teâlâ’ya dinde fıkıhtan daha faziletli bir şeyle ibadet edilmemiştir. Bir fakîh şeytana bin abidden şiddetlidir. Her şeyin bir direği vardır. Bu dinin direği de fıkıhtır.”²¹

Hadisleri de fikhın geniş manasını teyit etmektedir.

Sahabenin fıkıh kelimesini kullanımında çok fazla değişiklik yoktur. Ancak bazı sahabilerin, muhtemelen tabiin döneminin başlangıcında, fıkıh kelimesini daha özel manada kullandıkları anlaşılmaktadır. Abdullah b. Mes’ud’un:

لَأَنْ أَجْلِسَ فِي مَجْلِسِ فِقْهِ سَاعَةً أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ صِيَامِ يَوْمٍ وَقِيَامِ لَيْلَةٍ

“Bir saat fıkıh meclisinde oturmam benim için gündüz oruç tutmaktan ve gece namaz kılmaktan daha sevimlidir”²² sözü bunu çağrıştırmaktadır.

Abdullah b. Abdurrahman’ın halası Hz. Âişe (r.anha)nın vefat hastalığı sırasında helâllik istemeye gelen Abdullah b. Abbas’ı (ra), “Allah’ın kitabının kârîsi (okuyucusu), Allah’ın dininin fakîhi” diye tanıtmaması²³;

Ebû Hüreyre’nin:

كَانَ فُقَهَاءُ الْمَدِينَةِ يَشْتَرُونَ الرَّقَّ، وَيُعَالُونَ بِهَا حَتَّى بَلَغَ ثَمَنُهَا دِينَارًا

“Medine fakîhleri parşömen satın alırlardı. Ona fazla değer verirlerdi. O yüzden fiyatı bir dinara çıktı”²⁴ sözü;

İbn Ömer’in, Cabir b. Zeyd’le tavafta karşılaştığında ona söylediği:

“Cabir sen Basra ehlinin fakîhlerindensin. Bu sebeple senden fetvâ istediklerinde ancak konuşan Kur’an veya yerleşik sünnet (sünnetin mâdiye) ile cevap ver. Çünkü sen bunlar dışında bir şey yaparsan hem helak olursun, hem de helak edersin”²⁵ ifadesi fıkıh ve fakîh kelimesinin ifade ettiği anlamın daha özel hale geldiğini göstermektedir.

Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem’in:

²⁰ Tirmizî, “İlim”, 19.

²¹ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Evsat*, VI, 194.

²² Beyhakî, *Medhal ile’s-Sünenü’l-Kübra*, 305, H. No: 461.

²³ Ahmed, *Müsned*, I, 349.

²⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 147, H. No: 24597.

²⁵ Ebû Nuaym el-İsfahani (v. 430), *Hilyetü’l-Evliyâ*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1988, III, 86.

“Abadile yani Abdullah b. Abbas, Abdulllah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Amr b. el-As vefat edince tüm beldelerde fıkıh mevalinin (Arap olmayanların) eline geçti. Mekke’nin fakîhi Ata b. Ebi Rebah, Yemen ehlinin fakîhi Tavus, Kufe ehlinin fakîhi İbrahim, Medine ehlinin fakîhi hiç tartışmasız Said b. Müseyyeb, Yemame ehlinin fakîhi Yahya b. Ebi Kesir, Basra ehlinin fakîhi Hasen, Şam ehlinin fakîhi Mekhul, Horasan ehlinin fakîhi de Ata el-Horasanî oldu” sözü²⁶ ise fıkıhın tabiin döneminde daha sonra kazanacağı terim anlamına iyice yaklaştığını göstermektedir.

Ancak bu dönemde yine de fıkıhın itikad ve ahlâk, diğer deyişle kelâm ve tasavvuftan ayrılması bahis konusu değildir. Said b. Cübeyr (v. 95/713)’in kendisine yöneltilen fıkıhla ilgili soruya:

“Allah’ın emrini, neyi nehyettiğini, Allah’ın peygamberinin sünnetinden ne emredildiğini bilmek ve bildiğin gibi bunu muhafaza etmektir. İşte dinde fıkıh budur”²⁷ diye cevap vermesi;

Hasan Basri (v. 110)’nin fıkıh meselelerini müzakere ederken “sana fakîhler muhalefet ederler” diyen Ferkad es-Sebehî (v. 131)’ye verdiği, “Fakîh dünyaya karşı zahid, âhirete râğbet eden ve din işlerinde basiret sahibi olan”²⁸, günahlarını gören, ibadatlara devam eden, Müslümanların ırzlarından elini çeken kimseye denir”²⁹ cevabı bunu doğrular niteliktedir.

Bu rivâyet, fıkıhın gittikçe özel mana kazandığını hatta manasının ilk döneme göre daraldığını ancak Hasan Basri’nin şer’î amelî hükümlerle ilgilenen herkese fakîh denmesini istemediğini göstermektedir.

Tabiin dönemi, yukarıdaki rivâyetlerden ve Urve’nin Harre günü fıkıh kitaplarını yaktığını ve buna çok üzüldüğünü ifade etmesinden³⁰ anlaşıldığı kadarıyla fıkıhın daha sonraki özel anlamına daha fazla yaklaştığı dönemdir.

Günümüze kadar gelen ilk fıkıh ve hadis kitabı olan Zeyd b. Ali (v. 122/740)’nin *el-Mecmu’* adlı kitabına baktığımızda fıkıhın alanının aşağı yukarı belirlendiğini görüyoruz. Muhtemelen bu tertib daha önceden az çok açığa çıkmıştı. Ancak fıkıh ilmi için dönüm

²⁶ Fakîhî (v. 272), *Ahbaru Mekke*, II, 325.

²⁷ Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *el-Fakih ve’l-Mütefakkih*, Dâru’l-İbni’l-Cevziyye, Suud 1421, I, 190.

²⁸ Sehl Tüsterî (v. 273), *Tefsir*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1423, s. 75.

²⁹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrar*, Dâru’l-Kitabi’l-İslâmî, byy, bty, I, 15.

³⁰ Mamer b. Raşid (153), *Câmi’*, XI, 425, 20902. Hişam b. Urve rivâyet ediyor: Babam Harre günü kendisinin fıkıh kitaplarını yakmıştı. Şöyle derdi: “O kitapların yanımda bulunması bana ehlimin ve malımın bulunması kadar sevimlidir”

noktası Ebû Hanife (v. 150)'dir. Ebû Hanife'nin bir fıkıh akademisi oluşturması ve burada daha sonra tüm hadis ve fıkıh kitaplarının tertibine tesir edecek şekilde konuları ele alıp yazdırması³¹ fikhın hem alanını hem de yönelimini belirlemiştir.

1.2 Fıkıhın Terim Anlamı

Terim anlamıyla bilinen ilk fıkıh tanımı Ebû Hanife'ye atfedilen³² meşhur tanımdır³³:

هُوَ مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا

“Kişinin yararına ve zararına olan şeyleri bilmesidir”³⁴ şeklinde tercüme edilebilecek bu tanımda kesin bilgiyi ifade etmeyen, kesin bilgiler üzerinde düşünerek yani istinbatla elde edilen bilgi manasına mârifet kelimesi kullanılmıştır. Bu tanımın, “Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir” mealindeki Bakara suresinin 286. ayetinden alındığı söylenmiştir³⁵. Bu tanımda açıktır ki, akâid/kelâm ve ahlâk/tasavvuf dâhildir.

Daha sonra bir kısım Haneî fakîhleri buna “amelen” kaydını eklemiş ve kelâm ve tasavvufu içeren tanımı daraltmıştır. Sadru's-Şeria *Tavdih*'te, Ebû Hanife'nin tanımının üç yönünü şöyle anlatmaktadır:

“İtikad yönünden lehine ve aleyhine olanı bilmek ki, buna kelâm ilmi denir. Vicdan yönünden lehine ve aleyhine olanı bilmek ki, buna ahlâk ve tasavvuf ilmi denir. Amelî yönden lehine ve aleyhine olanı bilmek ki, buna da ıstılah manasına fıkıh denir. Eğer fıkıhla bu ıstılahı kastedersen o zaman “lehine ve aleyhine” ifadesine “amelen” kaydını ekle. Üç kısmı da içine alsın diyorsan Ebû Hanife gibi bir şey ekleme.”³⁶

³¹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Hukuku Etüdleri*, Bir Yay., İstanbul 1984, s. 177-194.

³² El-Mektebetü's-Şamile yoluyla yaptığım taramada bu tanımı eski dönem Haneî fıkıh kaynaklarında bulamadım. En eski olarak Sıgnâkî'de bulabildim ki, vefâtı hicrî 711'dir. Bundan daha eski olarak Zernucî'nin *Ta'limü'l-Müteallim*'inde geçmektedir. Onun vefat tarihi de VI asrın sonları veya VII asrın başları kabul edilmiştir. İmam Muhammed'in kitaplarında bu tanım geçmemektedir. Ancak tanımın Ebû Hanife'ye ait olduğu o kadar kabul görmüş ve meşhur olmuş ki, ilim çevrelerinde tanımın Ebû Hanife'ye aidiyetinden şüphe duyulmamaktadır. Biz de tanımın Ebû Hanife'ye ait olduğunu kabul ediyoruz.

³³ Abdülaziz el-Buhârî (v. 730), *Keşfü'l-Esrâr*, I, 5; Teftâzânî (v. 793), *Şerhu't-Telvihi ale't-Tavdih*, Mektebetü Subeyh, byy ve bty, I, 16; Hüsamüddin Sıgnâkî (v. 711), *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*, Mektebetü'r-Rüşd, 2001, I, 144; Zerkeşî (v. 794), *el-Bahru'l-Muhîr*, Dâru'l-Kütübî, 1994, I, 36; Şemsüddin Fenârî (v. 834), *Fusûlü'l-Bedâi fî Usûli'l-Şerâi*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2006, I, 11; Burhanü'l-İslâm ez-Zernûcî, *Ta'limü'l-Müteallim Tarîku't-Ta'lim*, tah. Mervan Kabbânî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1981, s. 65; Bedrüddin Aynî (v. 855) *Minhatü's-Sülûk fî Şerhi Tuhfeti'l-Mülûk*, Vezâretü'l-Evkaf ve Şuûnü'l-İslâmiyye, Katar 2007, s. 30; Zeynüddin İbn Nüceym (v. 970), *el-Bahru'r-Râik*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, byy ve bty, I, 6; Ebu'l-Bekâ Eyyub b. Musa (v. 1094), *Külliyat*, Müesseses Risale, Beyrut, bty, s. 691; Hamevî (v. 1098), *Gamzu Uyuni'l-Besâir*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1985, I, 68; Kadı Abdünnebi b. Abdirresul Ahmed en-Negerî, *Câmiu'l-Ülûm fî Istilahât (Düstûru'l-Ulemâ)*, Arapçaya çev: Hasan Hani Fahs, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2000, III, 29.

³⁴ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, Dem Yay, İstanbul 2012, s. 13.

³⁵ Zerkeşî (794), *el-Bahru'l-Muhîr*, Dâru'l-Kütübî, 1994, I, 36.

³⁶ Teftâzânî (v. 793), *Şerhu't-Telvihi ale't-Tavdih*, I, 18.

Bir de Ebû Hanîfe'nin din nedir sorusuna verdiği şu cevap da fıkıhla ilgilidir:

“Fıkıhın en faziletlisi, kişinin yüce Allah’a imanı, şer’atın kuralları, sünnetler, hadler, ümmetin ittifak ve ihtilâfını bilmesidir.”³⁷ Tabii bu tanım terim anlamıyla bir tanım değildir.

İmam Şâfiî’ye nisbet edilen³⁸ tanım ise şöyledir³⁹:

والفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية

“Gündelik davranışlarımıza ilişkin dînî hükümleri, sahip olunan meleke ile özel delillerinden çıkararak bilmektir.”⁴⁰

Müteahhirin Şâfiî fakîhlerinin kabul ettiği bu tanım müteahhirin bazı Hanefî âlimleri arasında da meşhur olmuş ve kabul görmüştür. Bu tanımda itikad/kelâm ve ahlâk/tasavvuf yer almamaktadır. Mecelle’nin tanımı da bu tarifin baş tarafının tercümesi şeklindedir.

Bunlar haricinde çeşitli fıkıh tanımları şöyledir:

Hanbelî Ukberî (v. 428)’nin tanımı:

العلم بأفعال المكلفين الشَّرْعِيَّةَ دُونَ الْعَقَلِيَّةِ مِنْ حُظْرٍ وَإِبَاحَةٍ وَنَدْبٍ وَكَرَاهَةٍ

“Hazer, ibaha, nedb ve kerahet yönünden mükelleflerin aklî değil şer’î fiillerini bilmektir.”⁴¹

Mutezile’den Basrî (v. 436)’nin tanımı:

“Fıkıh sözlükte “konuşanın maksadını bilmek” anlamına gelir. “Fakîhtu kelâmek”, “sözünle kastettiğini anladım” demektir. Fukaha örfünde ise fıkıh, **فَهُوَ جَمَلَةٌ مِنَ الْعُلُومِ بِأَحْكَامٍ**” “şer’i ahkâmla ilgili bilgilerin bir bölümüdür” diye tanımlanır. Ahkâmdan kasıt, hasen kabih ölçülerine göre beştir. Hasen olanlar mubah, mendup ileyh ve vâcip; kabih olanlar muharrem- mahzur ve mekruh’tur.”⁴²

Zâhirî İbn Hazm (v. 456)’ın tanımı:

الفقه هو المعرفة بأحكام الشريعة من القرآن ومن كلام المرسل بها الذي لا تؤخذ إلا عنه

³⁷ Mustafa Öz, *İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri*, Kelâm Yayıncılık, İstanbul, 1981, s. 43.

³⁸ Bu tanımın İmama Şâfiî’ye ait olduğunu gösteren eski bir kaynak bulamadım. Ancak bu tanımda Ebû Hanîfe’ye atfedilen tanım gibi çok meşhur olmuştur. Şâfiî fakihlerinin genelde bu tanımı tercih etmesi, tanımın Şâfiî’ye ait olduğu izlenimini vermiş olabilir.

³⁹ Takiyyüddin Sübki (v. 756), *el-İbhac fi Şerhi Minhâc*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1995, I, 28; Cemalüddin İznevi (v. 772), *Temhid fi Tahriri’l-Furu’ ale’l-Usûl*, Müessesetü Risale, Beyrut 1400, s. 50; *Nihayetü’s-Sul Şerhu Minhâci’l-Vüsul*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 11; Hatîb Şirbînî (v. 977), *Muğni’l-Muhtâc*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1994, I, 93; Remlî (1004), *Nihayetü’l-Muhtâc*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1984, I, 31.

⁴⁰ Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, s. 14.

⁴¹ Ebû Ali el-Hasen b. Şihab Ukberî Hanbelî, *Risale fi Usûli’l-Fikh*, el-Mektebetü’l-Mekkiyye, Mekke 1992, s. 72.

⁴² Vecdi Akyüz, “İslâm Fıkıhını Nasıl Anlamalıyız?”, [*Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*], Kurav Yayınları, Bursa 2006, s. 28; Ebu’l-Hüseyn Basrî (v. 436), *el-Mutemed fi Usûli’l-Fikh*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1403, I, 4.

“Fıkıh, şer’î hükümleri Kur’an ve Kur’an’la gönderilmiş Peygamberin sözlerinden – ki şeriat sadece O’ndan alınır- bilmektir (mârifet). Açıklaması şöyle:

Kur’an’ın hükümlerini, nasihini mensuhunu; Rasûlullah’ın kelâmındaki hükümleri, nasihini mensuhunu, sahih olanın naklini, âlimlerin üzerinde icma ettikleri ve ihtilaf ettikleri hususları ve ihtilaflarını Kur’an ve sünnete nasıl arzettiklerini bilmektir (mârifet).”⁴³

Hanbelî Kadı Ebû Ya’la (v. 458)’nin tanımı:

“Fukaha ve mütekellimine göre fıkıh, *هُوَ الْعِلْمُ بِأَحْكَامِ أَعْمَالِ الْمُكَلَّفِينَ الشَّرْعِيَّةِ دُونَ الْعَقْلِيَّةِ* / mükelleflerin fiillerinin hükümlerini aklen değil şer’an bilmektir (ilim).” Haram kılma, helâl kılma, icab, ibaha, nedb, akdin sıhhati ve fesadı, itlaf edilen şeylerin ve cinayetin yükümlülük getirmesi ve tazminatın vâcip olması gibi. Fıkıh ismi yıldızlar, tıp ve felsefe ile ilgili ilimler için kullanılmaz. Ancak mükelleflerin fiilleriyle ilgili şer’î hükümleri bilmek (ilm) için kullanılır.”⁴⁴

Mâlikî Ebu’l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081):

معرفة الأحكام الشرعية.

“Şer’î hükümleri bilmek” diye târif ediyor ve “hocalarımız, *المكلفين أحكام المكلفين*” “Fıkıh, mükelleflere ilişkin hükümleri bilmektir” diye târif ederlerdi” diyor⁴⁵.

Şâfiî Ebû İshak Şirazî (v. 476)’nin tanımı:

والفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد، والأحكام الشرعية وهي الواجب والمندوب، والمباح والمحذور، والمكروه؛ والصحيح والباطل

“Fıkıh, içtihadla ulaşılan şer’î hükümleri bilmektir (mârifet). Şer’î hükümler, vâcip, mendup, mubah, mahzur, mekruh, sahih ve bâtıldır.”⁴⁶

Şâfiî Cüveynî (v. 478)’nin tanımı:

هو في اصطلاح علماء الشريعة العلم بأحكام التكليف فإن قيل معظم متضمن مسائل الشريعة ظنون قلنا ليست الظنون فقها وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون

⁴³ İbn Hazm, *el-İhkam fi Usûli’l-Ahkâm*, Dâru’l-Afaki’l-Cedide, Beyrut, bty, V, 127.

⁴⁴ Kadı Ebû Ya’la, *el-Udde fi Usûli’l-Fıkıh*, bty, 1990, I, 68-69.

⁴⁵ Ebû’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa’d et-Tüçibî el-Bâcî (v. 474/1081), *el-Hudud fi’l-Usûl*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 101.

⁴⁶ Ebû İshak Şirazî, *el-Lüma’ fi Usûli’l-Fıkıh*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 6; Hatib el-Bağdâdî, *Tarih*, I, 191. Bağdâdî, er-Râzî’den duyduğum diyerek tanımı kitabında nakletmiştir.

“Fıkıh, şer’at âlimlerinin ıstılahında teklif hükümlerini bilmektir (ilim). Eğer, şer’î meselelerin büyük kısmı zan içermektedir denirse, deriz ki: Zanlar fıkıh değildir. Fıkıh ancak zan bulunduğu anda amelin vâcib olduğunu bilmektir.”⁴⁷

هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ

“Fıkıh, şer’î hükümleri bilmektir.”⁴⁸

وَالْفَهْمُ مَعْرِفَةُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِي طَرِيقُهَا الْإِحْتِهَادُ

“Fıkıh, içtihadla ulaşılan şer’î hükümleri bilmektir (mârifet). Şer’î hükümler, vâcib, mendup, mubah, mahzur, mekruh, sahih ve bâtıldır.”⁴⁹

Hanefî âlimlerinden Serahsî (v. 483)’nin net bir fıkıh tanımı yoktur. Ancak o fıkıhın tamamı için üç şart olduğunu söyler ve bunları şöyle sayar:

1. Teşrî edilen hükümleri öğrenmek
2. İlgili nassları manâlarıyla, usûl ve furuuyla iyi derecede (itkan) bilmek
3. Bu bilgilerin gereğini pratik hayatta tecrübe etmek⁵⁰.

Dinde var olan bir bilgiyi özünü kavramadan kuru kuruya ezberlemek veya öğrenmenin fıkıh olmadığını ve bunu öğrenen ve anlatana fakîh denilemeyeceğini belirten es-Serahsî, olsa olsa böyle bir kişiye râvî isminin verilebileceğini dile getirmiştir.⁵¹ İtkan sahibi olduktan sonra ilmiyle amel etmezse bu kişiye bir yönden fakîh denilebileceğini diğer yönden denemeyeceğini, amel de ederse o kişiye mutlak fakîh deneceğini ve “Bir fakîh şeytana bin abidden şiddetlidir”⁵² hadisinde geçen fakîhin bu kimseler olduğunu, bunun Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Muhammed’in özelliği olduğunu söylemiştir.⁵³

Pezdevî (v.482/1089) ilmi ikiye ayırır. Birincisi tevhid ilmi der ve burada Ebû Hanife’nin *Fıkıh-ı Ekber*’inden bahsederek, Mutezile ile ayrışan bazı meselelere değinir.⁵⁴ İkinci çeşide ise fûru ilmi der ve onu da fıkıh olarak isimlendirir. Bunun için de Serahsî gibi bir açıklama verir:

⁴⁷ Ebu’l-Meâlî Cüveynî, *el-Burhan fî Usûli’l-Fıkıh*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1418, I, 8.

⁴⁸ Cüveynî, *Telhis fî Usûli’l-Fıkıh*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut, bty, I, 105.

⁴⁹ Cüveynî, *Varakat*, s. 7.

⁵⁰ Serahsî, *Usûl*, Dâru’l-Meârif, Beyrut, bty, I, 10.

⁵¹ Kemal Yıldız, “Din Adına Konuşmanın Fıkıh-Tefakkuh Açısından Değerlendirilmesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V (2005), Sayı: 3, s. 167.

⁵² Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Evsat*, VI, 194.

⁵³ Serahsî, *Usûl*, I, 10.

⁵⁴ Ebu’l-Usr Fahrü’l-İslâm Ali bin Muhammed b. El-Hüseyn el-Pezdevî, *Kenzü’l Vüsul ila Ma’rifeti’l-Usûl*, Mir Muhammed Kütüphanesi, Karaçi, bty, s. 4; Abdülaziz el-Buhârî (v. 730), *Keşfü’l-Esrar*, I, 7-11.

“Fıkıh üç kısımdır: a) Şer’atça konulmuş hükümleri bilmek, b) Bu hükümlerde mârifetin/bilginin özümsemiş olması (itkan). Bu da nasları manalarıyla anlamak, usûlî, fûru ile zaptetmektir. c) Bu ilimle amel. Çünkü ilmin kendisi maksut değildir. Bu yönler tamamlanınca kişi işte o zaman fakîh olur.”⁵⁵

Önce Hanefî sonra Şâfiî olan Sem’anî (v. 489)’nin açıklaması ve tanımı şöyledir:

“Fıkıh lügatte, bir şeyi idrak etmek demektir. Bir şeyin künhünü idrak fıkıhtır. Ebu’l-Hasen Fâris, lügatte konuşanın maksadını anlamak/bilmektir demiştir. Fukaha örfünde ise, şer’î hükümleri bilmektir (ilim). “Şer’î hükümlerle ilgili bilgilerin bir bölümüdür” denildi.

Şayet birisi, fıkıhta çok miktarda zannî hüküm var, nasıl ilim olarak isimlendirilir? derse, deriz ki: “Fıkıhtaki zannî hükümler ilmiyyata (kesin bilinenlere) dayanmaktadır. Bize göre zan ilim olarak isimlendirilir. Çünkü ona götürür. Allah Teâlâ, “Onlar Rablerine kavuşacaklarını zannetmektedirler” (Bakara 2/46) yani “bilmektedirler” buyurur. Denildi ki, fıkıh, “müskilin (kapalı olanın) hükmünü vazıhtan (hükmü net bilinenenden) istinbat etmektir.”⁵⁶

Şâfiî Gazzâlî (v. 504)’nin tanımı:

عِبَارَةٌ عَنِ الْعِلْمِ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الثَّابِتَةِ لِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ خَاصَّةً

“Mükellefin yapıp etmelerine (fiiller) ilişkin olarak sâbit olan şer’î hükümleri bilmekten ibarettir.”⁵⁷

Mâlikî Karâfî (v. 684)’nin tanımı:

وَالْفَقْهُ فِي الْإِصْطِلَاحِ هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ بِالِاسْتِدْلَالِ.

“Fıkıh, amelî şer’î hükümleri istidlal yoluyla bilmektir (ilim).”⁵⁸

Şâfiî Celalüddin Mahallî (v. 864)’nin tanımı:

وَهُوَ مَعْرِفَةُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِي طَرِيقُهَا الْاجْتِهَادُ

“Fıkıh, içtihadla ulaşılan şer’î hükümleri bilmektir (mârifet).”⁵⁹

Zeydî Şevkânî (v. 1250) yukarıdaki târiflerin bir kısmını verdikten sonra:

الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، عَنْ أَدْلَتِهِ التَّفْصِيلِيَّةِ بِالِاسْتِدْلَالِ

⁵⁵ Pezdevî, *Usûl*, s. 4; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 12.

⁵⁶ Ebu’l-Muzaffer Sem’ani, *Kavatiu’l-Edille*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1999, I, 21-22.

⁵⁷ Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodoljisi* (el-Mustasfâ), çev. H. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, I, 3; *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, bty, I, 5.

⁵⁸ Karâfî, *Şerhu Tenkihi’l-Fusûl*, Şirketü’t-Tabaati’l-Fenniyyeti’l-Müttehide, 1973, s. 17.

⁵⁹ Celalüddin Mahallî Şâfiî, *Şerhu’l-Varakât fi Usûli’l-Fıkıh*, s. 68.

“İstidlal yoluyla tafsilî delillerinden şer’î ahkâmı bilmektir”⁶⁰ tanımını tercih etmiştir.

Mecelle ise “Mesail-i şeriyye-i ameliyyeyi bilmektir”⁶¹ diye târif etmiştir.

Ömer Nasuhi Bilmen (v. 1971), “insanın amel cihetiyle lehine ve aleyhine olan şer’î hükümleri bir meleke halinde bilmesi demektir”⁶² diye târif etmiştir.

Bu tanımları tasnif ettiğimizde üç temel yönelim görüyoruz:

Birincisi, tüm şer’î hükümleri içine alacak şekilde tanım yapma: Fıkıhın “şer’î hükümleri bilmek” olarak tanımlanması, fıkıh tanımını Ebû Hanîfe’nin tanımına yaklaştırmaktadır. Bu tanım itikad ve tasavvufu da içermektedir. Eğer itikat konularına hüküm olarak bakılmazsa tasavvufu içerdiği kesindir. Çünkü tasavvufun konularının her birinin şer’î bir hükmü vardır.

İkincisi, fıkıhı şu anda yaygın bilinen şekilde sadece amelî hususlarla ilgili tanım. Bu tanımlar itikad ve tasavvufu dışarıda bırakmaktadır.

Üçüncüsü, istidlal ve nazarı yani içtihadı ifade eden tanımlar. Bu tanımlar hem fıkıhı geniş manada alan hem de dar manada alan tanımlarda yer almaktadır. Mesela, Celalüddin Mahallî’nin tanımı birinciye, Karâfî’nin tanımı ikinciye örnektir.

Fıkıhın alanı ve tanımının gelişimine baktığımızda Kur’an’da, hadiste ve İslâm’ın ilk dönemlerinde fıkıh kelimesinin kullanımının sözlük anlamı çerçevesinde kalmakla birlikte, Kur’an ve hadisin İslâm toplumunun iki temel bilgi kaynağı olması sebebiyle kelime genelde Kur’an ve hadis merkezli dinî bilgiyi ve anlayışı ifade eden kavramlardan biri olarak kullanıldığını görüyoruz. İslâm toplumunda dinî bilginin gelişip alt ilim dallarının oluşmasına paralel olarak II. (VIII.) yüzyılın sonlarından itibaren İslâm’ın ferdî ve içtimaî hayata dair amelî hükümlerini bilmeyi ve bu konuyu inceleyen bir ilim dalını ifade eden bir terim halini almaya başlamıştır.⁶³ Kelimenin terim anlamı ise daha sonraki asırlarda netleşmiştir.

2. FIKHIN KAYNAKLARI

Fıkıhın kaynakları deyince akla gelen meşhur dörtlü Kur’an, sünnet, icma ve kıyastır. Bu sıralama Zâhirîler haricinde tüm ehli-sünnet mezhep fakîhleri tarafından kabul görmüş,

⁶⁰ Şevkani, *İrşadü’l-Fuhûl*, Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, 1999, I, 17-18.

⁶¹ Mecelle 1. madde. Bkz. Ali Haydar, *Dürrü’l-Hükkam Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, İstanbul 1320, I, 14.

⁶² Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiye ve Istılâhât-ı Fıkhiye Kâmusu*, Bilmen Yay, İstanbul 1985, I, 13.

⁶³ Karaman, “Fıkıh”, *DİA*, XIII, 1.

önem sırası da buna göre yapılmıştır. Ancak sahabe döneminde icmanın durumu net değildir ve kıyasın da daha sonraki dönemlerde anlaşıldığı manada kıyas olup olmadığı tartışmalıdır.

Nasıl anlaşılacağı tartışma konusu olsa da Kur'an ve sünnetin temel kaynaklar olduğu ehlisünnet ehli bidat tüm mezhepler tarafından tartışmasız kabul edilir. Kıyas ise ilk dönemlerdeki reyin sistemleşmiş halidir ve icma da buna dayanır.

Bu kaynakları tek tek ele alarak biraz ayrıntıya girelim.

2.1 Kur'an

Kur'an tüm İslâmî ilimlerin olduğu gibi fıkıhın da en temel kaynağıdır. Fıkıh da yer alan pek çok hüküm doğrudan Kur'an'a dayandırılmıştır. En geniş manada Ebû Hanife'nin tanımına göre aldığımızda Kur'an bir fıkıh kitabıdır. Ancak şu anda yaygın olan ıstılaha göre dar manada aldığımızda Kur'an bir fıkıh kitabı değildir. Fıkha da kaynaklık eden bir hidayet kitabıdır.

Kur'an-ı Kerim 13 yıl Mekke, 10 yıl Medine'de olmak üzere 23 yılda nazil olmuştur. Mekke'de inen ayetler daha fazla iman ve ahlâka dönük ayetler iken, Medine'de inen ayetlerde hukukî düzenlemeler daha fazladır. Fıkıhın ibadet alanı ile alakalı hükümlerin ekseri de Medine'de nazil olmuştur. Zekât ayeti⁶⁴ gibi ilk olarak Mekke'de nazil olduğu halde farz olmayan ya da devletin takibi olmadığı için insanların uygulamasına bırakılmış ayetler de vardır.

Kur'an'da, miras, şehadet, boşanma gibi çok net düzenleyici hukukî hükümler bulunduğu gibi, genel hukuk kuralları da bulunmaktadır. Fıkıhla ilgili kaç ayet bulunduğu âlimler arasında ihtilaflıdır. “Zerkeşî'nin belirttiğine göre Gazzâlî ile Fahreddin er-Râzî Kur'an'daki ahkâm âyetlerinin sayısını 500 olarak tesbit etmişlerdir. Bu sayıyı 800'ün üzerine çıkaranlar olduğu gibi 200'e kadar indirenler de vardır.”⁶⁵ Bu sayının değişik olmasının nedeni ayete bakışa göredir. Kimi doğrudan ahkâm bulunan ayetleri sayarken kimi de istinbat yoluyla hüküm çıkarılan ayetleri de dâhil etmiştir.

“Ahkâm âyetleri ayrıca, ihtiva ettikleri hükümler bakımından ibâdat, muâmelât ve ukûbât gruplarına ayrılabilirler. Bu grupların her birinde yer alan âyetlerin sayısı kesin olmamakla birlikte, son zamanlarda benimsenen bir tasnife göre,

⁶⁴ Mesela, el-A'raf 7/156, el-Mü'minun 23/4; el-Enbiyâ 21/73; en-Neml 27/3 gibi.

⁶⁵ Bedrettin Çetiner, “Ahkâmü'l-Kur'an”, DİA, I, 551.

bunların 140'ı ibadetlere, yetmişi aile hukukuna, yetmişi medenî hukuka, otuzu ceza hukukuna, on üç veya yirmisi usûl-i muhâkemâta, yirmi ikisi harp ve sulh hukukuna, onu da malî ve iktisadî konulara dairdir.”⁶⁶

Buna göre ahkâm ayetlerinin sayısı 375 olmaktadır. Ancak bu tasnif de kesin değildir. Ahkâm tefsirlerinde de çok çeşitli sayılar bulunmaktadır. Bizim kanaatimiz sayıyı bununla sınırlamamaktır. Kur'an'ın çok sayıda ayetinden hüküm istinbat edilebileceğini, bunun da fakîhin ilmi ve anlayışı ile ilgili olduğunu düşünüyoruz.

Kur'an'ın metin olarak Allah'tan geldiğinde kesinlik bulunması, nazmen de Allah'ın vahyi olması sebebiyle Kur'an lafızları üzerinde çok durulmuştur. Fıkıh usûlü kitaplarının önemli bölümünü Kur'an'ın lafızlarının nasıl anlaşılacağı oluşturur. Bunun en önemli sebebi Kur'an'ın ne söylediğini (dolayısıyla Allah'ın o ayetten muradını) anlamak ve Kur'an'a aykırı bir hüküm vermekten kaçınmaktır. Ancak yine de fakîhler Kur'an'a aykırı hüküm verme ithamından kurtulamamışlardır. Zâhirîler kıyasa ve reye karşı olmaları sebebiyle Kur'an'dan kıyas yoluyla çıkarılan bazı hükümlerin Kur'an'a aykırı olduğunu iddia ederken, zamanımızda da selefler, modernistler ve mezheplere karşı olan bazı akımlar bu iddialarda bulunmaktadır⁶⁷. Detayına girmeyeceğimiz bu iddia ağır bir itham olup kanaatimizce fıkıh bilmemekten veya başka niyetlerden kaynaklanmaktadır.

Fıkıh açısından önem arz eden bir konu da nesh meselesidir. Hangi ayetlerin nesh edildiğine dair ihtilaf etseler de Ehlisünnet mezhep imamlarının tamamı Kur'an'da nesh olduğunu kabul etmiştir. Bu hususta üç ayet delil gösterilmiştir:

“Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir.” (Bakara 2/106)

“Allah dilediğini siler, (dilediğini de) sâbit bırakır. Bütün kitapların aslı O'nun yanındadır.” (Ra'd 13/39)

“Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini çok iyi bilir- “Sen ancak bir iftiracısın” dediler. Hayır; onların çoğu bilmezler.” (Nahl 16/101)

⁶⁶ Çetiner, “Ahkâmü'l-Kur'an”, *DİA*, I, 551.

⁶⁷ İlginç olan fıkıhçı Yunus Vehbi Yavuz'un da böyle bir iddiada bulunması ve bunun için bir makale yazmasıdır. Bkz. *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, Nisan 98, Sayı: 6, s. 17-42.

İlk iki ayetin siyak sibakına baktığımızda Kur'an ayetlerinin birbirini neshi ile ilgili değil de Kur'an'ın kendisinden önceki İsrailoğullarına indirilen hukuku neshetmesi ile ilgili olduğunu görürüz. Ancak bu durum İslâm âlimlerinin anladığı manada neshi anlamalarına engel değildir. Üçüncü ayet ise doğrudan Kur'an ayetlerinin birbirini neshetmesi ile ilgili gözükmetedir.⁶⁸

Klasik kaynaklara göre mensuh üç kısma ayrılır. 1. Hem nazmı hem hükmü neshedilenler. 2. Nazmı neshedilip hükmü bâki kalanlar. 3. Hükmü neshedilip nazmı bâki kalanlar. Kur'an'da neshi kabul eden âlimler tarafından benimsenen neshin bu türü ilgili eserlerin esas konusunu teşkil etmiştir.⁶⁹ Bu tür ayetlerin sayısını çok artıranlar olduğu gibi çok azaltanlar da vardır. İlk dönem âlimlerinin eserlerinde daha fazla ayet için mensuh tabiri kullanılmıştır. Bunun sebebi tahsis, takyid, mücmelin beyanı, tafsili gibi hususlara nesih adı verilmesi ve zaman ve yerine göre değerlendirilecek bazı ayetlere mensuh denmesidir. Mesela bazı âlimler Mekke döneminde inen ve müşriklere karşı yumuşak davranmayı, onlarla iyi geçinmeyi, ezalarına sabretmeyi emreden ayetlerin kıtal ayetleri, özellikle de Tevbe suresindeki ayetlerle neshedildikleri kanaatinde idirler.

“İmam Şâfiî ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî gibi âlimlerin öncülüğünde neshin tahsis, takyid, mübhemî beyan, mücmeli tafsil gibi terimlerden farkı ortaya konulmaya ve nesih alanına girmeyen diğer nesih iddiaları ayıklanmaya başlandıktan sonra mensuh kabul edilen âyetlerin sayısı azalmıştır. Süyûtî, kendi dönemine kadar yazılmış eserlerdeki bilgileri değerlendirip mensuh âyetlerin sayısını yirmi olarak tesbit etmiş⁷⁰, Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî⁷¹ bu âyetlerden sadece beşinin mensuh olduğunu belirtmiştir.”⁷²

İlk olarak Mu'tezile âlimi Ebû Müslim el-İsfahânî (v. 322/933)'de görülen Kur'an'da neshe karşı çıkma düşüncesi son yüzyılda artmıştır. Bu eğilimdekiler, nâsih ve mensuh olduğu belirtilen âyetlerde gerçekte neshin bulunmadığını ortaya koyabilmek için tahsis vb. yollarla âyetleri uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Kur'an'da nesih olmadığını ispatlamaya yönelik çalışmalar dikkate değer olsa da eğer nesih kabul edilmezse Kur'an'da birbirine zıt hükümler

⁶⁸ Ahmed Hassan'ın, indiği tarihi ortama bakarak bu ayetin de Yahudilere dönük bir ayet olduğunu söylemesi biraz zorlama bir yorumdur. (Bkz. Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s. 96) Böyle olsa bile ayetin hükmü umumdur.

⁶⁹ Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Mısır 1974, III, 70-72; Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *DİA*, XXXII, 580.

⁷⁰ Suyûtî, *el-İtkan*, III, 77.

⁷¹ Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, Arapçaya çev. Selman el-Hüseynî, Dâru's-Sahve, Kahire 1986, s. 93.

⁷² Çetin, “Nesih”, *DİA*, XXXII, 580.

bulunması gibi bir durum ortaya çıkacaktır. Bu sebepten sınırlı sayıda olmak üzere biz de Kur'an'da nesih olduğunu kabul ediyoruz.⁷³

2.2 Sünnet

Sözlükte “izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek” mânalarına gelen ve zamanımızda kısaca Hazreti Peygamberin “söz, fiil ve takrirleri (onamaları/sessiz kalmaları)” olarak tanımlanan sünnet ilk dönem fakîhler özellikle de Hanefî ve Mâlikîler tarafından daha geniş anlaşıyordu. İlk dönem fakîhlerine göre başta Raşid halifeler olmak üzere sahabe uygulaması sünnete dâhildi ve hatta bu uygulama haber-i vahidden önce geliyordu. Mâlikîler Medine ehlinin uygulamalarını dikkate alırken, Hanefîler daha çok başta Hz. Ömer olmak üzere Raşid halifelerin uygulamalarını dikkate alıyorlardı. Şâfiî ile beraber haber-i vahid sahabe uygulamasının önüne geçti.

Şâfiî, sahabe uygulamasına ters bile olsa sahih yolla gelmiş bir hadisin hükme medar olması gerektiği kanaatinde idi.⁷⁴ Sahabe uygulamasına örf âdetin karışma, hadisi duymamış olmaları, bu sebeple kendi içtihadlarına göre hüküm vermeleri ihtimalleri Şâfiî'nin bu yola gitmesine sebep olmuştur.⁷⁵

Hanefîler sünnetin maruf ve meşhur olmasına önem veriyorlardı. Hakkında herhangi bir meşhur ve maruf sünnet olmayan bir hususta haber-i vahidin kabulünde problem yoktu ancak maruf ve meşhur sünnete aykırı gelen haber-i vahidi Hanefîler kabul etmeme eğiliminde idi. Bir de genel İslâmî ilkelere aykırı hadisleri de ihmal ediyorlardı. Anlaşıldığı kadarıyla Hanefîler, sahabenin ileri gelenlerinin/fakîhlerinin Hz. Peygamber'den sonra dini en iyi anlayan kişiler olduklarını, onların bilerek Rasûlullah'ın sünnetine aykırı bir iş yapmayacaklarını, onlar arasında maruf ve meşhur olan bir sünnetin de Hz. Peygamber'in sünneti olacağını, buna aykırı gelen hadislerde ya yanlış anlama ya da bizce bilinmeyen farklı bir durum olduğunu kabul ediyorlardı.

Şâfiî ise haber-i vahid delil kabul edildikten sonra –ki kitabında bu hususta pek çok delil zikretmiş- Rasûlullah'a sahih yolla ulaşmış hadisin her şeyin önünde olduğunu düşünüyor, Rasûlullah'a izafe edilmeyen sahabe uygulamasının Hz. Peygamber'in sözünün önüne geçirilemeyeceğini düşünüyordu.

⁷³ Ayrıca ayetin tahsisine Hanefîlerin nesih dediği de unutulmamalıdır.

⁷⁴ Bkz. Şâfiî, *er-Risale*, çev. Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yay., Ankara 2010, s. 230-235.

⁷⁵ Bkz. Murtaza Bedir, “Sünnet”, *DİA*, XXXVIII, 150-151.

Hız. Peygamberin dindeki konumu düşünölünce Şâfî'nin görüşü çok mantıklı gelse de bu sefer sahabe ile ilgili problemler ortaya çıkmaktadır. Sahabenin Hız. Peygamber'in emrine zıt bir iş yapmayacağı, ya da O'nun bir hükmü varken başka bir hüküm vermeyeceğı tüm ulemâ tarafından kabul görmüştür. Bu sebeple sahabenin tamamı adil kabul edilmiştir. Sahabe uygulamasına zıt bir hadis geldiğinde dört durum söz konusudur: Ya sahabe bu hadisi duymamıştır; ya duymuş ama buna aykırı hüküm vermiştir; ya bu hadisin özel bir durumla ilgili olduğu kanaatine varmıştır; ya da hadisi rivâyet eden sahâbi eksik veya yanlış anlamış ya da karıştırmıştır. İkinci ihtimal kabul edilirse sahabenin adaleti tartışma konusu olacağı için bu sefer rivâyet ettikleri hadisler de tehlikeye girecektir. Birinci ihtimal kabul edildiğinde de çok sayıda sahabenin (maruf ve meşhur olması için sayının en az üç olması gerekir) bilmediğı bir hususu bir sahabinin bilmesi gibi bir durum ortaya çıkacaktır. Böyle bir ihtimal mümkündür ancak bu husus sahabenin sünneti öğrenmedeki hırsı, gayreti yönündeki rivâyetlere ve genel sahabe anlayışına ters düşer. O zaman üçüncü ve dördüncü ihtimal kalır ki, bizce en mantıklı ve genel sahabe anlayışına en uygun olanı bu ihtimallerdir.

Hadisçiler sünnet ile hadisi aynı kabul etmişlerdir. Ancak hem kelime manası açısından hem de içerik açısından aralarında fark vardır. Sünnet, Hız. Peygamberin ve sahabe ileri gelenlerinin uygulaması iken hadis, sünnetin ve sünnet içerisinde yer almayan Hız. Peygamberin sözleri, fiilleri ve takrirleri ile sahabe hatta tabiin sözlerinin nakli için kullanılmaktadır. Mesela, Hız. Peygamberin namazı kılma şekli sünnet iken bunu nakil hadistir. Hız. Peygamberin harplerini veya geçmiş ümmetlerle ilgili sözlerini aktaran ifadeler hadiskende sünnet değildir.

Rasûlullah'ın sünnetinin hangisinin Müslümanlar açısından bağlayıcı hangisinin bağlayıcı olmadığı hususu da fıkıh açısından önemlidir. Hız. Peygamberin risalet görevi vardı ancak aynı zamanda beşer olarak da vazifeleri vardı. Bir insan olarak aile reisi, baba, koca, devlet başkanı, komutan, kadı, muallim gibi vazifeleri de yerine getirmişti. Her ne kadar "O hevasından konuşmaz ancak kendisine vahyedileni söylese de"⁷⁶ konuşmalarının hepsini vahiy kabul etme imkânı yoktur. Hız. Peygamberin risalet görevi dışındaki sünnetini Şah Veliyyullah Dihlevî şöyle sıralar:

- 1- Tıpla ilgili hadisler
- 2- Kişisel tecrübelerin yansıtan hadisler

⁷⁶ en-Necm 53/3-4.

- 3- İbadet kastı olmaksızın gündelik yaşantı gereği yaptığı tasarruflar
- 4- Folklor kabilinden olup mensup olduğu kavmin kültürü ile ilgili tasarrufları, sözleri. Mesela Arap atasözlerini kullanması
- 5- O güne has bazı cüzi maslahata yönelik ve ümmetin tamamı için bağlayıcı olmayan sünnet. Devlet başkanı sıfatıyla yaptığı, ordu donatımı, pazar düzenlemesi gibi uygulamalar.
- 6- Özel hüküm ve kazası.⁷⁷

Hanefî âlimleri ise sünneti, sünen-i hüddâ ve sünen-i zevâid diye ikiye ayırırlar. Sünen-i hüddâ dini hayata ilişkin ve uyulması istenen sünnetlerdir. Bu sünnetlere uyan hidayete ulaşır ve şefaati hak eder. Terk eden kötülük işlemiştir, kınanmayı hak eder. Sünen-i zevaid ise Efendimizin giyim kuşamı, yeme içmesi gibi sünnetlerdir. Bunlara sırf Allah rasûlüne uymak gayesiyle uyulursa sevap alınır ancak uymayan kimse kınanmaz.⁷⁸

Sünnette de nesih kabul edilmiştir. İmam Şâfiî, Kur'an ayetinin sadece Kur'an ayetiyle, sünnetin sadece sünnetle neshedileceğini kabul ederken, Hanefîler ve Mâlikîler sünnetin Kur'an ayetiyle ve Kur'an ayetinin de mütevatir sünnetle neshini kabul etmişlerdir⁷⁹.

2.3 İcma

Sözlükte “birleştirmek, derleyip toplamak, bir işi sağlam yapmak, azmetmek, bir konuda fikir birliği etmek”⁸⁰ gibi anlamlara gelen icmâ ıstılahta, “Muhammed ümmetinin müctehidlerinin O'nun vefatından sonraki herhangi bir devirde dinî yeni bir meselenin hükmü üzerinde ittifak etmeleri”⁸¹ şeklinde tanımlanır. Bu tanımdan anlaşıldığı kadarıyla avamın yani müctehid olmayan kimselerin dînî bir konuda ittifakları icma olmadığı gibi, âlimlerin dînî olmayan bir konuda içtihadları da icma sayılmamaktadır. Ayrıca gayrimüslimlerin icmanın bir kıymeti olmadığı gibi, Rasûlullah döneminde icma da olmaz. Çünkü Peygamber Efendimiz hayattayken vahiy gelmektedir ve vahye göre hareket edilir.

⁷⁷ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, I, 472-473.

⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 114; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, II, 310. Değişik taksimler ve geniş bilgi için bk. Erdoğan, *Sünnet*, 260 vd.

⁷⁹ Ahmed Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s. 100-101. Sünneti “vahy-i gayr-i metlûv” olarak tanımlayan İmam Şâfiî'nin sünnetin ayeti neshedemeyeceği görüşü ilginçtir.

⁸⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, “İcma”, *DİA*, XXI, 417.

⁸¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhit*, Vezaratü'l-Evkaf, Kuveyt 1988, IV, 436; Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 145. Zerkeşî'nin tanımında “dînî” kaydı yoktur.

Cessas (v. 370) icmaa delil olarak çeşitli ayetler getirmiştir. Bunların birincisi, “İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, Rasûl’ün de size şahit olması için sizi vasat bir ümmet kıldık.” (Bakara 2/143) ayetidir. Cessas bu ayetin iki yönden delil olduğunu ifade ediyor: a) “Vasat” sözlükte “adalet” manasına gelir. Buna göre ümmet adildir ve adil kişinin de sözü kabul edilir. b) Ayette ümmet şahit olarak vasıflanmıştır. Bu sıfatı alabilmeleri için sözlerine itibar edilmeleri, şahitlikleri kabul edilmesi gerekir.⁸²

İkincisi, “Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra, kim Peygamber'e karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız; o ne kötü bir yerdir.” (Nisa 4/115) ayetidir. Bu ayet müminlerin yoluna tâbi olup onlara muhalefetten sakındırmaktadır. Bu da müminlerin icmanın sıhhatine delalet eder. Eğer bunların hata da birleşmeleri caiz olsaydı Allah Teâlâ’nın hataya ittibayı emretmesi gibi bir durum ortaya çıkardı.⁸³

Üçüncüsü, “Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder; kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız” (Âl-i İmran 3/110) ayetidir. Allah Teâlâ ümmetin bu hasletlerine şahitlik etmiş, eğer buna rağmen hata üzerinde icmaları caiz olsaydı o zaman münkeri yapmak marufu terk etmek üzerinde de icma edebilirlerdi. Allah ise bu ümmeti bundan emin kılmıştır.⁸⁴

Dördüncüsü de, “Bana yönelenlerin yoluna uy!” (Lokman 31/15) ayetidir. Hiç şüphesiz bu ümmet içerisinde Allah’a yönelenler vardır; o zaman onların topluluğuna uymak vâciptir.⁸⁵

Bunun haricinde icma için çok sayıda hadis nakledilmiştir⁸⁶. Cessas, bunların toplamının icmanın sıhhati hususunda tevatür derecesine ulaştığını söylemektedir.⁸⁷

Hanefîlere göre ümmetin icmaı katî ilim gerektirir ve şer’î bir hüccettir. Bu Allah Teâlâ’nın bu ümmete ikramıdır⁸⁸.

Şâî (v. 344) icmaı dört kısma ayırır:

⁸² Ebûbekir Ahmed b. Ali el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2000, II, 107.

⁸³ Cessas, *el-Fusûl*, II, 111.

⁸⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, 112.

⁸⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, 112.

⁸⁶ Bkz. Buhârî, “Fiten”, 2, 11; Müslim, “İmâre”, 13, 170; İbn Mâce, “Fiten”, 8; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1, “İlim”, 10; Tirmizî, “Fiten”, 7, 27, “İlim”, 7, “Emsal”, 3; İbn Mâce, “Mukaddime”, 1, 18.

⁸⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, 113.

⁸⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 295.

- 1- Yeni bir meselenin hükmü konusunda sahabenin açıkça söyleyerek icma etmesi;
- 2- Sahabenin bir kısmının açıkça söyleyerek bir kısmının da susarak diğerlerini reddetmemesi ile oluşan icma (sukûtî icma);
- 3- Sahabeden sonra hakkında seleften görüş bulunmayan bir meselede icma;
- 4- Sahabeden sonra seleften nakledilen görüşlerden biri üzerinde icma⁸⁹.

Bunların bağlayıcılığını ise şöyle sınıflar: Birincisi Allah'ın kitabından bir ayet konumundadır. İkincisi mütevatir konumunda, üçüncüsü meşhur haber konumunda, dördüncüsü de sahih ahad haber konumundadır.⁹⁰ Buna göre birinci icmaı inkâr eden kâfir, ikinciye inkâr eden bidatçi, üçüncüyü inkâr eden ise yanlış yola girmiş olur.

Şâfi'nin ikinci sırada saydığı sukûtî icmayı kabulde Hanefiler arasında ittifak vardır. Hanbelîlerin de bu görüşte olduğu söylenmiştir.⁹¹ Ancak Şâfi ve Mâlikîler sukûtî icmaı kabul etmemişler, icmaın bu şekilde oluşmayacağını söylemişlerdir.

*“Şâfi dâhil usûlcülerin çoğunluğuna göre icmâa katılma ehliyeti sadece müctehidlere aittir. Fıkıh usûlü eserlerinde icmâa katılabilecek kişilerden genellikle “fukaha”, “ulemâü'l-ümme”, “ehlü'l-hal ve'l-akd”, “ehlü'r-re'y ve'l-ictihâd” diye söz edilmektedir. Bütün bunlardan maksat, dinî hükümleri kaynaklarından elde edebilme melekesine sahip, temyiz gücünü haiz ve ergenlik çağına ulaşmış müslüman kişilerdir. Buna göre müctehid olmayan ve hadis, kelâm vb. ilimlerde uzman olan kişilerin şer'î bir konudaki icmâa etkisinin bulunmaması gerekir.”*⁹²

Fıskı açık olanın ve bidatini açıklayan ve buna davet eden bidatçilerin de görüşleri icmada dikkate alınmaz.⁹³ Gazzâlî ise küfre gitmediği müddetçe bidatçi ve fasık müctehidin görüşüne itibar edilir demektedir.⁹⁴

“İcmâın gerçekleşebilmesi için usûlcülerin çoğunluğuna göre icmâa katılma ehliyetini haiz bütün müctehidlerin ittifakı şarttır. Azınlığın, hatta bir tek müctehidin muhalefeti icmâın oluşmasına engel teşkil eder. Bununla beraber

⁸⁹ Nizamüddin Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak eş-Şâfi, *Usûl, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, Beyrut 2003, s. 181-182.

⁹⁰ Şâfi, *Usûl*, s. 182.

⁹¹ Bkz. Aybakan, *İcma*, s. 154

⁹² Dönmez, “İcma”, XXI, 422 Ayrıca Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 269-271.

⁹³ Serahsî, *Usûl*, I, 311-312; Pezdevî, *Usûl*, 242-243.

⁹⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 272.

bütün müctehidlerin fikir birliğini şart koşmayıp azınlığın görüşünü veya tevâtür sayısının altında kişilerden gelen muhalefeti dikkate almaksızın çoğunluğun fikir birliği ile icmân gerçekleşeceğini savunanlar ya da böyle fikir birliğini icmâ saymamakla beraber hüccet kabul edenler de vardır.”⁹⁵

İcmanın dayanağı Kitap, sünnet ve genelin kabulüne göre Kur'an ve sünnete dayanan kıyas ve içtihaddır. Nakle dayanan icmanın değişmesi veya buna aykırı bir görüş ileri sürülmesi imkânı yoktur. Ancak şartlara bağlı olarak yapılan içtihaclar üzerinde oluşan icmanın şartların değişmesi ile değiştirilebileceği teorik olarak kabul edilmektedir.

İcma çeşitli manalara gelme ihtimali bulunan nasların nasıl anlaşılması, nasıl yorumlanması gerektiğini ifade eder. Bir nassın delaleti ile ilgili icma oluştuğu anda hüküm açısından artık o nassın değişik yorumlarının önü kapanmış olur. Bu da İslâm'ın gelecek nesillere sağlıklı aktarılmasını ve dinde istikrar olmasını sağlar.⁹⁶

Yahudilerin kitaplarında yaptıkları asıl tahrifat mana tahrifatıdır. Peygamberlerinin kendileri açıkladığı ve ilk nesillerinin uyguladığı Tevrat ayetlerinin hükümlerini zamanla çeşitli sebeplerle kaldırmışlar ve bunu yaparken de “bu ayet aslında şu manaya gelir” diyerek yapmışlardır. Eğer icma ile ayetlerin ifade ettiği manalar üzerinde birlik sağlanmamış olsa idi benzer bir süreç İslâm ümmetinde de yaşanabilirdi. Nitekim bu girişimler sık sık yapılmakta, ümmetin üzerinde ittifak ettikleri pek çok hüküm için “aslında Kur'an'da öyle denmediği” itirazında daha doğrusu iftirasında bulunmaktadır.

İcma türleri içinde sahabe icmasının ayrı bir yeri ve önemi vardır. İslâm'ı doğrudan Hz. Peygamber'den öğrenen ve nasıl uygulandığını O'ndan gören kimselerin nasları en iyi anlayan kimseler olması tabii olanıdır. Bunların icmasının bağlayıcılığının kabulü Kur'an'ı tahrifin önündeki en önemli engeldir. Hatta onlar arasında ihtilaf olsa bile onların görüşleri dışında bir görüşün benimsenmemesi şeklindeki Hanefîlerin görüşünün de çok isabetli olduğu görülmektedir.

2.4 Kıyas

⁹⁵ Dönmez, “İcma”, XXI, 423.

⁹⁶ Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, s. 112-113.

Kıyasın meşhur olan sözlük anlamı, bir şeyi benzeri olan başka bir şeyle ölçüp onunla eşitlemek demektir.⁹⁷ Kıyasın yaygın anlamları re'y, şer'atın rasyonel içerikli bölümü, genel ilke'dir.⁹⁸

Ulemâ kıyas için çeşitli tanımlar yapmıştır:

Cessâs, kıyas için lügat manası bağlamında, “Bir şey için, dengine göre hüküm vermektir ki, dengi ile o şey dengin hükmünü gerektiren illette ortak olmalıdır”⁹⁹ dedikten sonra, “bir asıldan illet çıkarılması ve fer'deki illetin asıldan çıkarılan illete döndürülmesi (onunla çakıştırılması); fer' için aslın hükmü gibi hükmedilmesidir” şeklinde tanımlamıştır.¹⁰⁰

Gazzâlî, “aralarında bulunan, bir hükmün veya vasfın isbat ya da nefyini içeren birleştirici/ortak bir özellik (cami') sebebiyle, bir hükmü her ikisine de vermek (isbat) ya da vermemek (nefy) amacıyla, bilineni bilinene hamletmektir.”¹⁰¹

Mâturîdî'ye nisbet edilen târif: “İki mezkûrdan birinin hükmünü (hükmün mislini) ortak illete dayanarak (illetin misliyle) ötekinde beyan etmektir”¹⁰².

Bâkılânî'nin târifi: “Birleştirici bir vasf veya hükmün varlığına yahut yokluğuna dayanarak bir hükmü her ikisi için de ispat etmek veya nefyetmek üzere bilineni bilinene hamletmektir”¹⁰³

Son dönem fıkıhçılarından Haydar Efendi ise şöyle târif ediyor: “Hükm-i aslın bir illet-i içtihadîye-i müttehîde ile fer'de vücudunu ızhardır.”¹⁰⁴

Başka bir Türk Hukukçusunun târifine göre ise kıyas, “şer'i hükmü belli olmayan bir olayı aralarındaki müşterek hüküm sebebi göz önüne alınarak, şer'i hükmü belli olan bir olaya teşbih (benzetme) ve içtihad ile hüküm vermektir.”¹⁰⁵

Seyyid Bey'in târifi ise şöyledir: “Kıyas, bir meselenin hükmünü o meseleye mümasil ve müşabih olan diğer meselede izhar eylemektir.”¹⁰⁶

⁹⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhit*, Kuveyt, 1988, V, 6.

⁹⁸ Apaydın, “Kıyas”, XXV, 529.

⁹⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, 200.

¹⁰⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, 203.

¹⁰¹ Gazzâlî, *El-Mustasfâ*, II, 195.

¹⁰² H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV, 531.

¹⁰³ Apaydın, “Kıyas”, XXV, 531; er-Râzî, *el-Mahsul*, V, 5.

¹⁰⁴ Ali Haydar Efendi (Büyük), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, bty, s. 349.

¹⁰⁵ Abdülkadir Şener, *Kıyas İstihsan Istislah*, DİB Yay, Ankara 1974, s. 68. Tanım Mahmud Esad'a aittir.

¹⁰⁶ Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, haz. Selçuk Camcı, Işık Akademi Yay., İstanbul 2011, s. 343.

Bu târiflerden anlaşıldığı kadarıyla kıyas, hakkında nas bulunan bir meselenin hükmünü aralarındaki illet birliği nedeni ile hakkında hüküm bulunmayan yeni meseleye vermektir.

Kıyasın rükünleri, asıl, fer‘, illet ve aslın hükmü olmak üzere dördtür. Asıl (el-makīs aleyh), “hükmü nas veya icmâ yoluyla doğrudan belirlenmiş mesele”, fer‘ (el-makīs), “hükmü naslarda veya icmâda açıkça belirtilmemiş mesele”, illet, “asıldaki hükmü gerektiren ve iki meseleyi aynı hükümde birleştiren ortak özellik”, ta‘diye “asıldaki hükmün fer‘e verilmesi” anlamındadır.¹⁰⁷

Debûsî’ye göre sahih kıyasın şartları dördtür:

- 1- Aslın hükmü başka bir nasla kendine mahsus kılınmış (tahsis) olmamalı,
2. Aslın hükmü başka bir asılla kıyastan ma’dul olmamalı (kıyasa esas teşkil eden aslın nass ile belirlenen hükmü, başka bir nas ile kıyasın kapsamı dışında tutulmamalı),
3. Nass ile sâbit olan şer’i hüküm, hakkında nass olmayan dengi olan fer‘e geçmeli. Bu şart esasında birkaç şartı ihtiva etmektedir. Bunlardan birincisi aslın hükmünün kıyas dışında bir yolla yani Kitap, Sünnet veya icmâ ile sâbit olmasıdır. İkincisi kıyasın dile ilişkin konularda cârî olmamasıdır. Üçüncüsü, asıldaki hükmün fer‘e taşınması (ta‘diye) esnasında bir değişikliğe uğramamasıdır. Dördüncüsü ta‘diyenin aslın dengi olan bir fer‘e yapılması, diğer bir ifadeyle asıldaki illetin fer‘de de aynen mevcut olmasıdır. Beşincisi fer‘ hakkında bir nassın bulunmamasıdır.¹⁰⁸
4. Malul aslın hükmü, ta’lilden sonra da, ta’lilden önceki gibi kalmalı. Yani kıyas nasla belirlenmiş hükmü değiştirmemelidir.¹⁰⁹

Genel kabule göre kıyas deliller hiyerarşisinde Kur’an, sünnet, icmadan sonra gelir. İcmanın kıyas (içtihad) üzerine olacağı kabul edildiğine göre kıyasın icmanın önüne alınması gerektiği düşünülebilir. Ancak fakîhler bağlayıcılık açısından değerlendirme yaparak sırayı böyle belirlemişlerdir. Aynı zamanda kıyas, Kur’an sünnete bağlı olmak zorundadır. Usûlcülerin, “Kıyas hükmü ispat etmez, izhar eder” ifadesi de hükmü koyanın Allah olduğunu, kıyas yapanın bunu ortaya çıkardığını vurgulamaktadır. Böyle bakıldığında kıyasın delil değil metot olduğu anlaşılır.

¹⁰⁷ Apaydın, “Kıyas”, XXV, 535 Şener, *Kıyas*, s. 101-102.

¹⁰⁸ Apaydın, “Kıyas”, XXV, 536.

¹⁰⁹ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer, *Takvimü'l-Edille*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 279.

Kıyasla ulaşılan hüküm bağlayıcı kabul edilmiştir. Ancak açık nas gibi kabul edilmez. Kıyasla ulaşılan hüküm zann-ı galiple Allah'ın o husustaki hükmü kabul edilir. Bu sebeple kıyasla ulaşılan hükümler dinden kabul edilmiştir. Ama ayet, hadis gibi değerlendirilemez. Bu sebeple muhalefet edilebilir. Kabul etmeyen kınanmaz.

Kati naslar karşısında kıyasın bir hükmü yoktur. Kıyasın kati naslarla çelişmesi düşünülemez. Ancak amm (genel) olan bir nassın kıyas ile tahsis edilip edilmeyeceği ihtilaf konusu olmuştur. İmam Mâlik, tahsisi kabul ederken, Hanefîler ancak başka bir nasla tahsis edilmiş amm lafzın kıyasla tahsis edilebileceğini kabul etmişlerdir.

Haber-i vahidle çatışan kıyasın durumunda da fukaha arasında ihtilaf vardır. Hanefîler, sıhhati sâbit ve râvîsi fakîh olan haber-i vahidi kıyasa tercih etmişler böyle olmayanlarda ise kıyası tercih etmişlerdir. Mâlikîlere göre haber-i vahidin kıyasa takdim edilmesi için başka bir haber-i vahidle desteklenmesi gerekir. Yoksa kıyas tercih edilir.¹¹⁰ Şâfiî'nin Kur'an nassı veya müsned sahih bir haber bulunduğunda kıyasa başvurmaya câiz görmediği, bunların olmadığı yerde ise vâcip gördüğü; Ahmed b. Hanbel'in ise zayıf haber-i vahidi bile kıyasa tercih ettiği nakledilmektedir¹¹¹.

Hanefîler'in muhalifi bilinmeyen sahâbî sözünü kıyastan evlâ gördükleri söylenirse de Serahsî, Hanefî imamlarının bu konuda farklı uygulamaları bulunduğunu örnekleriyle göstermiştir¹¹². Yine Serahsî'nin nakline göre İmam Mâlik ve eski görüşünde İmam Şâfiî sahâbî sözünü kıyasa takdim ederken, yeni görüşünde İmam Şâfiî ve Hanefîler'den Kerhî kıyası, bir ve iki sahâbî sözüne takdim etmiştir.¹¹³

Zâhirîler ve Cessas'ın bildirdiğine göre Nazzam ve ona tabi olan bazı mütekellimler dışında bütün ulemâ kıyası kabul etmiştir. Bunun için de çeşitli deliller getirilmiştir. Ancak sahabe dönemindeki kıyasın özellikle İmam Şâfiî'den sonra sınırlanan daha sonra da teknik anlamını kazanan kıyas ile aynı olduğunu söyleme imkânı yoktur. Sahabe döneminde yapılan içtihadların bir bölümü basit kıyas şeklinde, çoğunluğu ise rey kapsamındadır. Her ne kadar rey ve içtihad da daha sonra kıyas kapsamına alınsa da aralarında biraz farklılık bulunmaktadır. Sahabenin içtihadlarına baktığımızda daha çok tikel bir ayet ve hadisin değil de nasların umumunun dikkate alındığı, şeriatın genel çerçevesi içerisinde bir değerlendirme

¹¹⁰ Şener, *Kıyas*, s. 111.

¹¹¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhit*, Kuveyt 1988, V, 34.

¹¹² Serahsî, *Usûl*, II, 106-108.

¹¹³ Serahsî, *Usûl*, II, 106.

yapılarak hüküm verildiği gözükmetedir. İmam Şâfiî, reyin bu şekilde devam etmesinin nasları ihmal etmeye yol açacağını gördüğü veya tahmin ettiği için bunu sınırlama yoluna gitmiş ve ondan sonra da bu çığırda yürünmüştür. Hanefiler bunu kısmen istihsan ile daha sonraki Şâfiîler ıstıslah ile Mâlikîler de mesalih-i mürsele yolu ile aşmaya çalışmışlardır. Belki Şatıbi'nin mekasidü's-şeria'ya fazla yer vermesi böyle bir arayışın neticesidir.

Zamanımızda da zâhiriliğe kaçan akımlar bulunmaktadır. Bunların iddiası dini hakikati ile yaşamaktır. Hâlbuki kıyasa, içtihadı başvurulmadığında olacak şey dinin hayatın dışında kalmasıdır. Çünkü insanlık farklı serüvenler yaşamakta, naslarda açıkça öngörülmemiş yüzlerce olay meydana gelmektedir. Kıyas terk edildiği zaman dinin, önemli oranda hayatın dışında kalması sonucunu getirecektir. Belki de son yüzyılda Zâhiriliğe ilginin artmasının arkasında böyle bir sebep vardır. Din sadece nassın zâhiri ile belirlenen alanlara hasredilirse, şu anda hükümferma olan kapitalist sisteme uyum daha kolay olacaktır. Selefilik adıyla revaç bulan, mezhepleri reddetmeye dayalı akıma biraz da bu taraftan bakmak gerekir. Kıyası savunan âlimler, kıyasın Kitap ve sünnetin dışında bir şey olmadığını, kıyas yoluyla hüküm konulurken çerçeveyi nassın çizdiğini özenle belirtmişlerdir.

2.5 Diğer Kaynak ve Metotlar

Bunlar haricinde kaynak olarak sahabe kavli, şer'u men kablena ve örf ve adetler, yöntem olarak da istihsan, maslahat-ı mürsele, sedd-i zera'i ve ıstıshab da sayılmıştır. Bunların içinde konumuzla alakası itibariyle şer'u men kablena üzerinde durmak istiyoruz.

Şer'u Men Kablena

Sözlükte “bizden öncekilerin şer'iatı/şer'iatları” anlamına gelen şer'u men kablenâ (şer'âu men kablenâ) tabiri ıstılahta, “daha önceki peygamberlerin, bizim şer'iatimiz tarafından neshedildiği açıklanmayan, şer'atleridir.”¹¹⁴

Peygamber Efendimizden önceki peygamberlerin ümmetlerine bildirdikleri hükümler Muhammed ümmeti açısından iki gruptur:

Birincisi, Kur'ân-ı Kerîm'de veya Hz. Peygamber'in sünnetinde, hadislerde yer almayanlar. Bunların müslümanlar için bağlayıcı olmadığı hususunda bütün ulemâ ittifak etmiştir.

¹¹⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 313.

İkincisi, Kur'ân-ı Kerîm'de veya Hz. Peygamber'in sünnetinde, hadislerde yer alan, zikri geçen hükümler. Bunlar da üç çeşittir:

a) Müslümanlar bakımından mensuh olduğuna dair delil bulunanlar. İslâm âlimleri bunların müslümanlar hakkında geçerli sayılmadığı hususunda fikir birliği içindedir. Meselâ “Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldık” diye başlayan En‘âm sûresinin 146. âyetinde zikredilen yiyeceklerin yasaklığının neshedildiği bir önceki ayette bildirilmiştir. Aynı şekilde Peygamberimiz, “*Bana ganimetler helâl kılındı. Hâlbuki benden önce hiç kimseye helâl kılınmamıştı*” buyurarak önceki ümmetlerdeki ganimet alma yasağının kaldırıldığını açıkça bildirmiştir¹¹⁵.

b) Müslümanlar bakımından yürürlükte kaldığına (mensuh olmadığına) dair delil bulunanlar. İslâm âlimleri bunların müslümanlar hakkında da geçerli olduğu hususunda görüş birliği içindedir. Meselâ, “Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı” meâlindeki âyette (el-Bakara 2/184) belirtilen oruç farîzasının müslümanlar bakımından da yürürlükte bulunduğu noktasında görüş ayrılığı yoktur. Bu gruba giren hükümlerin sünnette yer alan bir örneği kurbanın meşruiyetidir. Zira Rasûl-i Ekrem kurban kesmeyi emrederken, “*Esasen o atanız İbrâhim'in sünnetidir*” buyurmuştur¹¹⁶.

c) Müslümanlar bakımından yürürlükten kaldırıldığına veya yürürlükte bırakıldığına dair delil bulunmayanlar. Meselâ “Tevrat'ta onlara şöyle yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılık ve cezadır). Yaralar da kısastır (Her yaralama misli ile cezalandırılır). Kim bunu (kisası) bağışlarsa kendisi için o keffâret olur. Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zâlimlerdir.” (Madie 5/45) ayeti Tevrat'ta İsrailoğulları için konmuş olan hükmü haber vermektedir.

Yine Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın Salih Peygamber'e hitaben şöyle buyurduğu ifade edilir: ‘Onlara, suyun aralarında paylaştırıldığını haber ver. Her biri kendi içme sırasında gelsin.’ (Kamer 54/28) Bu ayet de fakîhlerin mühâyee dediği mülkiyete konu olan malın dönüşümlü olarak kullanılmasından bahsetmektedir.¹¹⁷

Şer‘u men kablenâ hakkındaki esas tartışma bu üçüncü nevi etrafındadır.

¹¹⁵ Buhârî, “Teyemmüm”, 1.

¹¹⁶ İbn Mâce, “Edâhî”, 3.

¹¹⁷ Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yay., Ankara 1990, s. 180-182.

*“Hanefî ve Mâlikîler’in çoğunluğuna, Ahmed b. Hanbel’den rivâyet edilen iki görüşten tercih edilenine ve bazı Şâfiî usûlcülerine göre şer‘u men kablânın bu türü müslümanlar hakkında da geçerli ve bağlayıcıdır. Şâfiî mezhebinde sahih sayılan kavle, Mu‘tezile, Zâhirîler ve Şîa ile Ahmed b. Hanbel’den rivâyet edilen diğer görüşe göre ise bu tür hükümler müslümanlar bakımından geçerli ve bağlayıcı değildir.”*¹¹⁸

Zekiyyüddin Şaban’ın belirttiği gibi¹¹⁹, iyice incelendiğinde Şer‘u men kablân müstakil bir kaynak olmayıp Kur’an, sünnet çerçevesinde değerlendirilmelidir. Neshedildiğine dair bir bilgi olmadan Kur’an ve hadiste zikredilen geçmiş ümmetlerle alakalı hükümlerin Müslümanları için de geçerli olduğu görüşü daha uygun bir görüştür.

3. FIKHİN DOĞUŞU, GELİŞMESİ VE KURUMLAŞMASI

Fıkıhın gelişim hakkında çağdaş yazarlar tarafından çeşitli tasnifler yapılmıştır. Mesela Hayreddin Karaman, Hz. Peygamber Devri (Fıkıhın Doğuşu), Sahabe Devri, (Fıkıhın Gelişme Çağı), Abbasîler Devri (Fıkıhın Olgunluk Çağı), Selçuklular Devri (Fıkıhın Duraklama Çağı), Moğol İstilasından Mecelle’ye Kadar (Fıkıhın Gerileme Çağı), Mecelle’den Zamanımıza Kadar (Uyanış Çağı)¹²⁰ diye sınıflandırırken; Şelebî, Tesis Dönemi (Peygamberimizin Nübüvvet Dönemi), Bina ve Kemal Dönemi (Peygamberimizin Vefatından hicri 4. Asır ortasına kadar), Düzenleme ve Duraklama Dönemi (Taklit Devri), Uyanış Dönemi (Şu andaki durum)¹²¹ diye sınıflandırmıştır. Fahrettin Atar, Peygamber Devri (Vahiy Devri), Sahabe Devri, Tabiun Devri, Tebeü’t-Tabiin Devri (Büyük Müçtehid İmamlar Devri), Taklit Devri, Duraklama Devri, Kanunlaştırma Devri¹²² şeklinde; Hudaî ise Rasûlullah Dönemi, Büyük Sahabe Dönemi (Hulefay-ı Raşidin Dönemi), Küçük Sahabe ve Tabiin Dönemi (Hicri birinci asrı biraz geçer), Müçtehid Âlimler Dönemi (Hicri dördüncü asrın ortalarına kadar), Mezhepler Üzerinde Durulup Kuvvetlendirildiği Dönem (Abbasi Devleti’nin Yıkılışına Kadar), Sırf Taklit Dönemi (Günümüze kadar olan dönem)¹²³ şeklinde sınıflandırmıştır. Mehmet Erdoğan, Fıkıhın Doğuşu (Hz. Peygamber, Sahabe ve Tabiin

¹¹⁸ İbrahim Kafi Dönmez, “Şer‘u men kablân”, *DİA*, XXXIX, 16.

¹¹⁹ Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 183.

¹²⁰ Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, 9. Baskı, İstanbul 2012.

¹²¹ Muhammed Mustafa Şelebî, *el-Medhal fi Fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Câmiyye, Beyrut 1985, s. 49.

¹²² Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İfâv Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1992.

¹²³ Muhammed Hudaî Bey, *Târihu't-Teşrii'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, byy, 1967, s. 4.

Dönemi), Fıkıhın Oluşumunu Tamamlaması ve Mezheplerin Ortaya Çıkışı, Fıkıhın İstikrar Dönemi, Fıkıhın Kanunlaştırılması (Mecelle), Mecelle Sonrası¹²⁴ diye bir sınıflama yaparken; Ahmet Yaman ve Halit Çalış da Hz. Peygamber Dönemi, Sahabe Dönemi, Tabiun Dönemi, Müçtehid İmamlar ve Mezhepleşme Dönemi, Mezhep ve Literatür Merkezli Gelişme Dönemi, Kanunlaştırma ve Yeni İctihad Dönemi¹²⁵ diye sınıflandırma yapmışlardır.

Selçuklular dönemine fıkıhın duraklaması, Moğol istilasından *Mecelle*'ye kadar olan döneme de gerileme ya da duraklama dönemi denmesine katılmadığımızı öncelikle belirttikten sonra bize en uygun gelen sınıflandırmanın son iki sınıflandırma olduğunu söyleyelim. Pek çok âlimin yetiştiği ve bugün fıkıhla ilgilenen hiç kimsenin müstağni kalamayacağı dev eserlerin verildiği bir dönem fıkıhın duraklaması veya gerilemesi olarak nasıl isimlendirilebilir? Bugün sanki onları aşan eserler veriliyormuş gibi bugünü yücelten isimler verilirken o günü takbih eden isimler verilmesinin hakkaniyete uygun olmadığını düşünüyoruz. Bizim tasnifimize göre bu dönemleri kısaca inceleyelim.

3.1 Hz. Peygamber Dönemi

Bu dönem Peygamber Efendimize vahiy geldiği tarihten vefat ettiği tarihe kadar olan yaklaşık 23 yıllık bir zaman dilimini kapsar. Bu dönem kendi içinde Mekke Devri ve Medine Devri olarak ikiye ayrılır. Mekke Devri, fıkıhın konusu ile ilgili ayetlerin daha az geldiği dönemdir. Asıl teşri dönemi Medine Devridir.

Bu devrin en önemli hususiyeti vahyin iniyor olması ve yapılan her davranışın, söylenen her sözün vahiyle kontrol imkânının olmasıdır. Peygamber Efendimiz vahiy almakla birlikte kendisi de içtihad ediyor muydu? sorusuna rivâyetlere nazaran olumlu cevap vermek gerekecektir.

Peygamber Efendimizin verdiği çeşitli kararların ayetle düzeltilmesi bunu göstermektedir. Bunların en meşhurlarından biri Bedir esirlerine yapılan muâmeledir. Peygamber Efendimiz esirlere ne yapılacağı hususunda ashâbı ile istişare etmiş, Hz. Ebû Bekir'in önderliğini yaptığı fidye alma teklifini kabul etmişti. Ancak Enfal suresinin 67-68. ayetleri bu içtihadın hatalı olduğunu bildirdi¹²⁶. Yine Peygamberimizin bal şerbeti içmemek

¹²⁴ Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, s. 25-63.

¹²⁵ Ahmet Yaman, Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, İFAV Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2012, s. 95-132.

¹²⁶ Müslim, "Cihad", 58 (1763); Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, I, 30 (208); Ebû Dâvud, "Cihâd", 121 (2690); "Tefsirü'l-Kur'an", 9 (3081).

için yemin etmesi de ayetle düzeltilmiştir.¹²⁷

Rivâyetlere nazaran Peygamber Efendimiz döneminde sahabenin içtihadı da söz konusudur. Meşhur Muaz hadisine göre¹²⁸ Peygamber Efendimiz bunu teşvik de etmiştir. Ancak sahabe yaptığı içtihadları gelip Hz. Peygamber'e tasdik ettiriyorlardı. Bununla ilgili birkaç rivâyet şöyledir:

“Amr b. el-Âs, Zâtü Selâsil gazvesinde bir seriyye komutanı olarak tayin edilmişti. Soğuk bir günde cünüp oldu. Su kullanırsa kendisine zarar vereceği korkusuyla teyemmüm yaparak namaz kıldırdı. Hz. Peygamber'in yanına geldiklerinde durumu Rasûlullah'a aktararak, “Amr bize cünüp namaz kıldırdı” dediler. Peygamberimiz Amr'a, “*sen cünüp olarak namaz mı kıldırдың?*” diye sordu. Amr, “yıkırırsam helak olacağımdan korktum. Allah Teâlâ'nın, “nefislerinizi öldürmeyin” (Nisa 4/29) buyurduğunu işittim” dedi. Hz. Peygamber güldü ve ona bir şey söylemedi.”¹²⁹

“*Rasûlullah (sav), Useyd b. Hudayr ve onunla birlikte bir grup insanı Âişe (ra)'nın kaybettiği gerdanlığı aramaya göndermişti. Namaz vakti girdi. Bu grup (su bulamadıkları için) abdestsiz namaz kıldılar. Durumu Hz. Peygambere aktardılar, bunun üzerine teyemmüm ayeti nazil oldu. Hz. Peygamber, abdestsiz namaz kılmalarından dolayı hiçbirini azarlamadı. Çünkü onlar teyemmüm ayeti nazil olmadan önce içtihadları ile namazlarını kılmışlardı. Hz. Peygamber, namazlarını iade etmelerini de emretmedi.*”¹³⁰

Kıyasın, ta'lilin ilk örnekleri de Peygamber Efendimiz tarafından yapılmıştır. Bununla ilgili birkaç rivâyet şöyledir:

“Oruçlu iken hanımını öpen Hz. Ömer telaşlanmış ve bunun hükmünü Hz. Peygamber'e sormuştu. Hz. Peygamber: “*Oruçlu iken ağzını çalkalamana ne dersin (orucu bozar mı)?*” Hz. Ömer, “böyle yapmakta beis yoktur” deyince Hz. Peygamber: “*e, o zaman (bu telaşın niye?)*” cevabını verdi.”¹³¹

Hz. Peygamber bir adamın, babasının hac borcunu yerine getirme konusundaki sorusuna, “*Ne dersin, babanın bir borcu olsaydı ve sen onu ödeseydin, onun borcu ödenmiş*

¹²⁷ Buhârî, “Tefsiru Sure-i Tahrîm”, 1, “Nikâh”, 103, “Talâk”, 7, “Et'ime”, 32, “Eşribe”, 10, 15, “Tıb” 4, “Eyman”, 25, “Hiyel”, 12; Müslim, “Talâk”, 21 (1474); Ebû Dâvud, “Eşribe”, 11 (3715); Tirmizî, “Et'ime”, 29 (1831); Nesâî, “Talâk”, 17; İbn Mâce, “Et'ime”, 36 (3323); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 59; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, (4183); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 353.

¹²⁸ Ebû Dâvud, “Akdiye”, 11; Tirmizî, “Ahkâm”, 3; Dârimî: “Mukaddime”, 20, 55.

¹²⁹ Buhârî, “Teyemmüm”, 6; Ebû Dâvud, “Taharet”, 124; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/203.

¹³⁰ Buhârî, “Teyemmüm”, 1.

¹³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/21, 52; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/315, H. No:9406; Hâkim, *Müstedrek*, 1/596, H. No: 1572.

olur muydu?” diye sorunca adam, “Evet” cevabını verdi. Bu defa Hz. Peygamber, “Allah’ın borcu ödenmeye daha layıktır” buyurdu.¹³²

Hz. Peygamber müstahaza için şöyle demiştir: *O, çatlamış bir damardan gelen kandır. Her namaz için abdest al!”*¹³³ Abdestin vücubiyetini damardan akan kan ile ta’lil etmiştir. Çünkü kan aktığı zaman necis hükmünü alır ve yıkanması gerekir.¹³⁴

Yine aynı şekilde: “*Kedi necis değildir. Çünkü kedi devamlı sizin aranızda dolaşır*”¹³⁵ buyurmuştur. Bu hadis bize, hükümde müessir vasfa itibar ederek kıyas yapmayı öğretmektedir. Kedinin necisliği müessir bir sıfatla düşmüştür. O sıfat da zaruret ve umum belvâdır.¹³⁶

Bu dönemin özelliklerinden birisi de nesih olmasıdır. Peygamber Efendimiz hayatta iken hem Kur’an ayetlerinde hem de sünnette nesih imkânı vardı. Diğer özellik de yeni hüküm gelmesi idi. Efendimiz hayatta iken yeni ayetler gelebilir, yeni hükümler konabilirdi. İki durum da Peygamber Efendimizin vefatı ile sona ermiştir. Artık Kur’an ve sünnetten hiçbir hüküm neshedilemeyeceği gibi, Kur’an ve sünnette aslı olmayan, bir temeli bulunamayan dînî hiçbir hüküm de tesis edilemez. Dinden temeli olmayan bir hüküm en hafifinden bidat olarak isimlendirilmekten kurtulamaz.

3.2 Sahabe ve Tabiin Devri

Bu dönem Peygamber Efendimizin vefatı ile başlar, Emevî Devletinin yıkılış tarihi hicri 132’ye kadar devam eder.

Bu dönemde raşid halifelerin özellikle Hz. Ömer’in uygulamaları belirleyici olmuştur. Hz. Ebû Bekir’in halifeliği kısa sürmüş, Rasûlullah’tan sonra başlayan irtidat hareketleri bastırılmış, Kur’an Mushaf haline getirilmiş, bir kısım hükümler netleştirilmiştir.

Hz. Ömer döneminde İslâm toprakları hızla genişlemiş, yeni ülkelerle birlikte farklı

¹³² Nesâî, “Hac”, 11; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, 1/50, H. No:141; *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 12/15 12332. Benzer bir soru bir kadın tarafından oruç hakkında sorulmuştur. Rivâyet şöyledir: Bir kadın Rasûlullah (sav)’e gelerek: “Annem, üzerinde bir ay oruç borcu olduğu halde vefat etti. Onun nâmına bu orucu ben kaza edeyim mi?” diye sordu. Rasûlullah (sav); “Ne dersin? Annenin, üzerinde (başka) bir borç olsaydı onu öder miydin?” buyurmuş, Kadın: “Evet.” Deyince, Rasûlullah (sav): “Öyle ise Allah borcu ödenmeye daha layıktır.” buyurmuşlar. (Müslim, “Savm”, 154-156 (27. Bab); Buhârî, “Savm”, 41 (burada soruyu bir erkek sormaktadır); Ebû Dâvud, “Eymân ve’n-Nüzur”, 24.)

¹³³ Benzer bir hadis için bkz. Buhârî, “Vudu”, 68; Ebû Dâvud, “Taharet”, 98; İbn Mace, “Taharet”, 115.

¹³⁴ Debûsî, *Takvimü’l-Edille*, s. 270; Serahsî, *Usûl*, II, 130.

¹³⁵ Ebû Dâvud, “Taharet”, 38; Tirmizî, “Taharet”, 69; İbn Mâce, “Taharet”, 32; Nesâî, “Taharet”, 55; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 296, 303, 309.

¹³⁶ Debûsî, *Takvimü’l-Edille*, s. 270; Serahsî, *Usûl*, II, 130.

ırklardan çok çeşitli milletlerden insanlar ya Müslüman olarak ya da başka statülerle İslâm toplumuna dâhil olmuş, bu da yepyeni meseleleri gündeme getirmiştir. Bu dönemde Hz. Ömer devleti yeniden düzenlemiş, şura içtihadı diyebileceğimiz bir metoda başvurmuştur. Vali, eğitimci, kadı olarak görevlendirilenlerin dışında ileri gelen sahabilerin hiçbirinin Medine dışına çıkmasına müsaade etmemiş, her yeni meseleyi onlarla istişare ederek çözümler bulmuştur. Bu durum icma müessesesinin ortaya çıkmasını temin etmiştir.

Sahabe döneminin fıkıh yönünden en dikkat çekici tarafı rey ve içtihadı sık başvurulmasıdır. Gerçi reyi olabildiğince az kullanan sahabiler olmakla birlikte, bunu kabul etmeyen ya da en azından reyi ile hüküm veren sahabileri kınayan hiçbir sahabe bilinmemektedir. Sahabeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mesud ve Abdullah b. Abbas'ın rey ve içtihadı rahat başvurduğu, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr, Ebû Said el-Hudrî ve Zeyd b. Sâbit'in rey ve içtihadı olabildiğince kaçındıkları bilinmektedir.¹³⁷

Sahabenin tamamının fakîh olmadığı, onlar arasında da fıkıhta öne çıkanlar olduğu bilinmektedir. Dört halife, Hz. Âişe, Abdullah b. Mesud, Muaz b. Cebel, Ebû Musa el-Eşari, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr fıkıhta öne çıkan sahabilerdir. Hz. Ömer'den sonra sahabe ileri gelenlerine Medine'den çıkma izni verilmesi ekolleşmenin önünü açmıştır. Hz. Ali zamanındaki karışıklıklar ve Hz. Ali'nin Kufe'yi başkent yapması bu ekolleşmenin hızlanmasını sağlamıştır.

Yaşlı sahabilerin vefatıyla birlikte ilim geleneğini genç sahabiler ve tabiin devralmıştır. Fıkıhta ileri gelen ve eğitim öğretimle uğraşan sahabilerin yetiştirdikleri tabiin neslinde ekolleşme gittikçe belirgin hale gelmiştir. Bu dönemde temel iki ekol olduğu kabul edilir. Iraklılar ve Hicazlılar. Irak ekolünün merkezi Kufe ve en büyük temsilcisi İbrahim en-Nehaî (v. 96/714); Hicaz ekolünün merkezi Medine ve en büyük temsilcisi Said b. El-Müseyyeb (v. 94/173) kabul edilir. Bu iki ekol arasındaki en önemli fark rey ve esere karşı tavırlarıdır. Irak ekolü daha çok reye başvururken Hicaz ekolü reye sınırlı olarak başvurmayı benimsemiştir. Bu sebepten Irak ekolüne, rey ekolü, Hicaz ekolüne hadis ekolü de denilmiştir.

Irak ekolünün reye sık başvurması, bu ekolün hocaları olan Abdullah b. Mesud (dolayısıyla Hz. Ömer), Hz. Ali, Abdullah b. Abbas'ın rahat reye başvuran sahabiler olması yanında, bulundukları bölgenin Hicaz bölgesinden çok farklı olması ve bu sebeple Hicaz bölgesinde karşılaşılmayan pek çok olayla karşılaşılması etkili olmuştur. Ayrıca bu bölgelerde

¹³⁷ Yaman, Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 104.

hadis uydurma faaliyetlerinin yaygın olarak bulunması da bu bölge âlimleri sıhhatini kesin bildikleri Kur'an ile hadisleri esas alarak içtihad etmeye sevk etmiştir.

Başta Medine olmak üzere Hicaz bölgesi Rasûlullah dönemindeki sadeliğini büyük oranda korumakta, yeni meseleler çok fazla gelmemekte idi. Bu sebeple orada bulunan sahabe ve tabiin âlimleri çok fazla reye başvurmadan hadislerle çözüm bulabiliyorlardı. Medine'de olduğu halde tüm İslâm ümmeti ile ilgilenmek zorunda kalan Hz. Ömer'in rey ve içtihadı rahat başvurması da bunu göstermektedir.

Bu sebeple bu dönemi ehl-i rey ve ehl-i hadis diye ayırmak biraz yanıltıcıdır. Çünkü ehl-i rey denenler aynı ehl-i hadis denenler gibi hadisin otoritesini kabul ederken, ehl-i hadis denenler de rey ve içtihadı kabul etmiş, gerektiğinde de rahatça bu yola başvurmuşlardır.

Kaynaklara göre ilk sistematik fıkıh kitapları bu dönemde yazılmıştır. Günümüze ulaşan Zeyd b. Ali'nin *el-Mecmu'u* yanında günümüze ulaşmayan el-Hasenü'l-Basrî'nin 7 ciltlik ve İbn Şihab ez-Zühri'nin üç ciltlik kitapları vardır.¹³⁸

Bu dönem tasavvuf ve fıkıhın büyük oranda iç içe olduğu bir dönemdir. Daha ayrışma başlamamıştır.

3.3 Müçtehid Ulemâ ve Mezhepleşme Devri

Bu dönem Abbasî devletinin kurulmasıyla başlar (h. 132), dördüncü asrın ortalarına kadar devam eder. Bu dönem Zeyd b. Ali (v. 121) ile de başlatılabilirse de fıkha asıl çehresini veren, fıkıhın konularını netleştiren kişinin Ebû Hanife ve onun kurduğu akademi olması nedeniyle Ebû Hanife ile başlatmak daha doğrudur.

Bu dönemde fıkıhı ayrı bir ilim haline getiren, konularını tespit eden güçlü müçtehid âlimler yetişmiştir. Bu dönemde ilim halkaları kuran, fıkıhın her alanında söz söyleyen ve takipçileri bulunan müçtehidlerin önemlilerini şöyle sayabiliriz:

Abdurrahman b. Ebî Leyla (v. 148/765), Ebû Hanife Numan b. Sâbit (v. 150/767), Abdurrahman b. Evzâî, (v. 157/774), Süfyan es-Sevrî (v. 161/778), Leys b. Sa'd (v. 175/791), Mâlik b. Enes (v. 179/795), Süfyan b. Uyeyne (v. 198/814); Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v. 208/819), İshak b. Râhıye (v. 238/853), Ebû Sevr İbrahim b. Halid (v. 240/854), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (v. 270/883) ve Muhammed b. Cerir et-Taberi (v.

¹³⁸ Abdullah Kahraman, *İslâm Hukukuna Giriş*, Bilay Yay., Ankara Eylül 2019, s. 122.

310/922)¹³⁹.

Zamanla bu müçtehidlerin mezheplerinden sadece dördü kalmıştır. Diğerlerinin görüşlerinden ise halen istifade edilmektedir.

Bu dönem aynı zamanda sünnî olmayan mezheplerin de belirginleştiği dönemdir. Cafer es-Sadık'a (v. 148/765) nisbet edilen Caferiye, Zeyd b. Ali'ye nisbet edilen Zeydiyye bu dönemde mezhepleşmiştir. Mezheplerin ortaya çıkmasının çeşitli nedenleri vardır. Bunların en önemlileri: Müçtehid âlimlerin fıkıhın bütün alanında çalışmalar yapması, hem devletlerin hem de halkın fıkıhta daha doğrusu dînî yaşantıda istikrar istemesi ve mevzuat ihtiyacının bu yolla karşılanması, müçtehidlerin çok sayıda talebe yetiştirmesi ve bu talebelerin kadılık, hocalık, müftülük gibi vazifelere gelmesi, burada da bağlı olduğu mezhebe göre hüküm vermesidir. Bunun haricinde mezhepler arası tartışmalar, müçtehidin talebelerinin gayretleri de bu sürece katkıda bulunmuştur.

Bu dönem tasavvuf ve fıkıh ilimlerinin önemli ölçüde ayrıştığı bir dönemdir. Her ne kadar bu dönemdeki fıkıh tanımlarının çoğunda tasavvuf ayrı düşünülme de fıkıh kitaplarında işlenen konularda tasavvufun konuları yoktur.

3.4 Fıkıhın İstikrar Devri

Bu dönem hicrî dördüncü asrın ortalarından başlar, Osmanlı'da yabancı kanunların alınmasının başladığı Tanzimat Dönemine kadar devam eder.

Bu dönemi zamanımızdaki pek çok fıkıh tarihçisi fıkıhın durakladığı hatta gerilediği bir dönem olarak görür. Bu sebeple bu döneme duraklama dönemi, taklit dönemi gibi isimler verirler. Bu dönemde ana kaynaklardan yapılan içtihadların iyice azalması, mezheplerin görüşlerine taassup derecesinde sahip çıkılması bu isimlendirmelere kısmen hak verirse de iyi tetkik edildiği zaman bu dönemin duraklama veya gerileme dönemi değil, istikrar hatta bir yönden gelişme devri olduğu görülecektir.

Bu dönemde ana kaynaklara şerhler ve bunlara da haşiyeler yazılmış, fıkıh kavramları netleştirilmiş, fıkıh usûlü adeta inşâ edilmiştir. Bu dönemde yetişen âlimlere ve yazılan kitaplara bakmak bile bu dönemin bırakın gerileme dönemini duraklama dönemi bile olmadığını göstermeye yeterlidir.

¹³⁹ Yaman, Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 110; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 211-221.

Bu dönemde yeni içtihad yapılmadığı iddiası yeterince tetkik edilmeden verilmiş bir hükümdür¹⁴⁰. Çünkü bu uzun dönemde fıkıh Müslümanların hem toplum hayatında hem de devlet idaresinde etkindir. Bu hususta da önemli bir problem çıktığı bilinmemektedir. Tarihin gördüğü en büyük ve en uzun ömürlü devletlerinden olan Osmanlı'nın 500 yılı, durakladı denilen fıkıhla hem de sadece Hanefî fıkıhıyla geçmiştir. İhtiyaçlara cevap vermese idi fıkıhın bu kadar etkinliği olabilir miydi?

Bu dönem büyük toplumsal alt üst oluşların yaşanmadığı, tarım toplumunun büyük oranda değişmediği, şehirleşmenin yoğunlaşmadığı yıllardır. Bu sebeple müçtehid ulemâ döneminde üretilen fıkıh müktesebatı oluşan sorunların çözümüne yetmektedir. Farklı bir sorun çıktığında da âlimler tarafından genellikle mezhep içi çözümler yapılmaktadır. Bazı kitaplardan anlaşıldığı kadarıyla gerektiğinde içtihad da yapılmaktadır. Ancak bu mezhebin usûlü içinde kalarak olmaktadır. Önemli bir sorun çıkmadığı, fıkıh devre dışında kalmadığına göre bu çözümün de yeterli olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Günümüze kalan fıkıh kitaplarının büyük bölümünün yazıldığı, mezheplerin sınırlarının netleştiği hatta keskinleştiği bu dönem tasavvufun da bağımsız disiplin olduğu, tarikatlaştığı dönemdir.

3.5 Modern Dönem

Bu dönem Tanzimat devrinden başlayıp günümüzde devam eden devredir. Bu döneme uyanış dönemi, yeniden içtihad dönemi gibi isimler verilse de bu isimlendirmeler fazla iyimser isimlendirmelerdir. Bu dönemi, Avrupa'da başlayan sanayi devriminin Müslüman ülkelere de sıçramaya başlaması, o dönem Müslümanların en önemli temsilcisi Osmanlı Devleti'nin bir kısmı zaruretten, bir kısmı ülkeyi yeni şartlara adapte etme isteğinden doğan hamleleri başlatmıştır.

Bu dönemin en önemli özelliği modern tarzda kanunlaştırma faaliyetidir. Yani hukukun bir alanı ile ilgili hükümlerin ihtilafa yer vermeksizin, maddeler halinde yazılmasıdır. Osmanlı'da 1840 yılında çıkan *Ceza Kanunname-i Hümayun*'u ile başlayan bu süreç, asıl *Mecelle* ile kendisini bulmuş daha sonra hem Osmanlı'da hem de Osmanlı'dan sonra çeşitli Müslüman ülkelerde devam etmiştir. İlk başta tek bir mezhebe bağlı olarak

¹⁴⁰ Mesela Şeyh Bedreddin (v. 820/1417), *Teshil* kitabının Mukaddimesinde, “Kitapta kendi zihni çabamla ürettiğim yaklaşık bin nükte bulunmaktadır” diyor. Kitaplarında “ben derim ki”yi sık sık kullanmıştır. (bkz. Şeyh Bedreddin, *et-Teshil Şerhu Letâîfi'l-İşârât*, (heyet tercümesi, editör: H. Yunus Apaydın), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2012, I, 37.)

başlayan süreç sonra diğer mezheplerden hatta takipçisi kalmamış mezheplerden de görüş olarak devam etmiştir. Osmanlı'dan sonra Türkiye coğrafyasında duran bu süreç başka İslâm ülkelerinde devam etmiş ama çoğunlukla ahval-ı şahsiyye ile sınırlı kalmıştır.

Bu dönemde fıkıh genel itibarıyla devletlerin uygulama alanından çıkmıştır. Birkaç ülke haricinde kanunların fıkha uygunluğu, mahkemelerin şer'î hükümlere göre karar vermesi hususu kalmamıştır. Bu da fıkıh çalışmalarını devletin işine karışmayacak alanlara hasretmesini gerektirmiştir. Bu dönemin fıkıhçıları Avrupa'da şekillenen hukuk sistemi çerçevesinde eser vermeye, fikhî ona göre tanzim etmeye çalışmaktadırlar. Bu da fikhin belli alanlardaki muamelat hükümlerine yani İslâm Hukukuna dönüşmesine yol açmıştır. Artık ibadet, helâl-haram ve ahlâk İslâm Hukukunun konusu olmaktan çıkmıştır.

Bu dönemde fıkha yaklaşım üç temel çizgidedir:

- 1- Tamamen klasik fıkıh anlayışına bağlı olup içtihadı kabul etmeyen ve sadece tek bir mezhebe bağlı kalmayı savunanlar
- 2- Fıkıh müktesebâtını görmezden gelerek doğrudan Kur'an, sünnetten hatta mümkünse sadece Kur'an'dan içtihad yapma taraftarı olanlar
- 3- Klasik fıkıh anlayışına bağlı olmakla birlikte farklı mezheplerden görüş alınabileceğini ve gerektiğinde içtihad yapılabileceğini söyleyenler.

En mutedil olan üçüncü görüş başta ülkemiz olmak üzere çoğu İslâm ülkesindeki ilim çevrelerinin görüşü olsa da özellikle Selefilik adı altında ikinci yaklaşım gittikçe yaygınlaşmaktadır. Tamamen içtihadı hatta tarihselliği savunan modernistler ile zâhirîliğe kaçan selefiler aynı noktada buluşmakta, mezhepleri kabul etmemekte, muazzam fıkıh birikimini gözardı etmektedirler.

Günümüzde 57 İslâm ülkesinde fıkıh üniversite düzeyinde okutulmakta, akademik çalışmalara konu olmaktadır. Çok sayıda akademisyen bu alanda çalışma yapmaktadır. Ayrıca çeşitli fıkıh akademileri kurulmuş, Müslümanların fıkıh problemlerine çözüm üretmeye çalışmaktadır. Ancak fikhin bütün konularını kapsayan bir fıkıh kitabı artık yazılmadığı gibi, modern tarzda bütünlük içerisinde bütün hukuk konularını içine alan yeteri kadar eser de verilememiştir. Kanunlaştırma için de yeterli çalışma yoktur. Birkaç ilim adamının denemesi haricinde bir Anayasa, ceza kanunu, medenî kanun, borçlar kanunu, gümrük kanunu, ceza muhakemeleri usûl kanunu vb. yazılamamıştır.

Tasavvuf açısından bakıldığında bu dönem fıkıh daha doğrusu İslâm Hukuku ile

aradaki bağı iyice koptuğu bir dönemdir.

4. TASAVVUF KAVRAMI

4.1 Tasavvuf Kelimesinin Kökü

Tasavvuf kelimesinin hangi kökten türediğine dair çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu hususta fikir serdeden müellifler tasavvuf kelimesinden çok sūfî kelimesinin üzerinde durmuşlar ve “sūfî” kelimesinin nereden geldiğini incelemişlerdir. Sūfî kelimesi için kök olarak öne sürülen kelimeler suffe, sufâne, safâ ve safvet, saff-ı evvel, Benû’s-sûfe, sūfetü’l-kafa, sıfat, sofia ve sūf’tur.

Ashab-ı suffe, Mescid-i Nebi’de suffe denilen yerde kalan ve eğitim gören sahabilere denilmektedir. Bunlar genellikle fakir, azla yetinen ve tamamen kendilerini ilme vermiş sahabilerdi. Yaşantılarındaki benzerliği kastederek ya da kendilerini Rasûlullah dönemindeki bir topluluğa bağlamak amacıyla bazı sūfîler kelimenin kökünün suffeden geldiğini söylemişlerdir. Ancak dilbilgisi kuralları açısından bu zor gözükmemektedir. Çünkü suffe’nin nisbeti suffî’dir. Sūfî dönüşümü çok zorlama olur.

Sufâne bir çöl bitkisidir. Sūfîlerin yemeye değer vermemeleri ve daha çok nebatî gıdalara yönelmeleri sebebiyle bu kelime ileri sürülmüş olabilir. Ancak bu kelime de dilbilgisi açısından uygun değildir. Bunun nisbeti sufânî gelir.

Derûnî temizlik kelimesini ifade eden safâ ve safvet kelimelerini kök kabul eden sūfîler, kendilerinin kalp temizliğine önem verdiklerini söylerler. Ancak dilbilgisi açısından bu kelime de uygun değildir. Çünkü safâ’nın nisbeti safâî, safvet’in ki safevîdir.

Bazı sūfîler kalpleriyle ilk safta olduklarını söyleyerek saff-ı evvelin saff’ından sūfî kelimesinin türediğini söylemişlerse de bu kelime de Arapça dil bilgisi açısından sūfî kelimesine kök olmaya uygun değildir. Çünkü bunun nisbeti saffî’dir.

İslâm’dan önce yaşayan ve kendilerini Kâbe’nin hizmetine adayan Benû’s-Sûfe’nin, Sūfî kelimesine kök olduğunu söyleyenler olmuştur. Nasıl onlar kendilerini Kâbe’nin hizmetine adadıysa, sūfîler de kendilerini halka ve Hakk’a hizmete adanmışlardır denilmiştir. Bu kelime dilbilgisi açısından sūfî kelimesine uygundur. Ancak üç sebepten bu kabilenin adının Sūfî kelimesi için kök olamayacağı ifade edilmiştir a) İslâm’ın ortaya çıktığı yıllarda bu adla anılan bir kabile bulunmuyordu; b) İlk sūfîlerin Kâbe hizmeti ile meşgul olmadıkları

biliniyor; c) Eğer zühd ve ibadeti ile meşhur olanlara bu isim verilse idi sahabe zamanında bu kelimenin kullanılması gerekirdi.¹⁴¹

Enseyeye uzanan saç demek olan sūfetü'l-kafa kelimesinin sūfî kelimesinin kökü olduğunu söyleyenler, sūfîlerin giyim kuşama, kılık kıyafete önem vermemelerini delil olarak öne sürmüşlerdir. Bunun nisbetinin sufetî veya sufevî olması gerektiği söylene de¹⁴² bu kelime de iştikaka elverişlidir.

Sūfîlerin en güzel sıfatlarla muttasıf olduğunu ileri sürerek sıfat kelimesinin sūfî kelimesinin kök olduğunu söyleyenler de vardır. Bu da dilbilgisi açısından uygun değildir. Sıfatın nisbeti, sıfetî veya sıfevî'dir.

Ebû Reyhan el-Birûnî (ö. 443/1051) ve bazı müsteşrikler sūfî kelimesinin Yunancada hikmet manasına gelen “sofos”tan türediğini söylemişlerdir. Sofos Arapça'da sin'le, sūfî ise sad'la yazılmaktadır. Bu görüşü ileri sürenler zamanla sin'in sad harfine dönüştüğünü söylemişlerdir. Bu kabul edilse bile sūfî kelimesinin Yunan eserlerinin Arapçaya çevrilmesinden çok önce çıkması bu tezi kabule imkân vermemektedir.

Sūfî kelimesinin kökü olarak en fazla kabul edilen kelime yün manasına gelen sūf'tur. Bu görüşü ileri sürenler peygamberlerin, sahabenin zühdü ile meşhur olanlarının, evliyânın yünden dokuma elbiseyi tercih ettiğini söylemişler; insanların bu tür kişilerin giydiklerine bakarak öyle isimlendirdiklerini söylemişlerdir.

Ebû Nasr Serrâc (v. 378/988) Hz. İsa'nın arkadaşlarına “beyaz elbiseli” manasına “havâri” dendiği gibi sūfîlere de yünlü giydikleri için sūfî dendiğini söylemektedir.¹⁴³

Serrâc, Kelâbâzî, Gazzâlî, Şehâbeddin es-Sühreverdî¹⁴⁴ gibi klasik dönem sūfî müellifleri ile İbn Teymiyye¹⁴⁵, İbnu'l-Cevzî ve İbn Haldun sūfî kelimesinin sūf'tan geldiği görüşünü kabul etmişlerdir. Kuşeyrî ve Hucvîrî, sūfî kelimesiyle ilgili görüşlere yer verdikten sonra bunun Arapça bir kelimedenden türemesinin uygun olmayacağını, ancak câmid bir lakap olabileceğini belirtmişlerdir¹⁴⁶. Kuşeyrî, mutasavvıfların kendilerine özel bir elbise olarak bunu seçmediklerini söylemektedir.¹⁴⁷ Çağdaş müelliflerden Ferid Kam kelimenin yunanca

¹⁴¹ Muhammed Ahmed Lûc, *Takdîsü'l-Eşhâs fî Fikri's-Sûfî*, Dâru İbni'l-Kayyim, Dâru İbn Affan, I, 36.

¹⁴² Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay, İstanbul 2009, s. 31.

¹⁴³ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma (İslâm Tasavvufu)*, çev. H. Kamil Yılmaz, Erkam Yay, İst, 1996, s. 22.

¹⁴⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif (Gerçek Tasavvuf)*, çev. Dilaver Selvi, Semerkant Yay, İstanbul 2010, s. 73-74.

¹⁴⁵ İbn Teymiyye, *Fikhu't-Tasavvuf*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1993, s. 11-12.

¹⁴⁶ Reşat Öngören, “Sûfî”, *DİA*, XXXVII, 471.

¹⁴⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1990, s. 279. Ayrıca bkz. *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Dilaver Selvi, Semerkant Yay, İstanbul, 2009, s. 527.

sofostan gelebileceğini belirtmişse de¹⁴⁸ bu görüş İzmirli İsmail Hakkı tarafından çürütülmüştür.¹⁴⁹ Tasavvuf üzerine yazan çağdaş müelliflerin çok büyük bölümü sûf kelimesini kök olarak kabul etmişlerdir.¹⁵⁰

Sûf kelimesi kök kabul edilince bunun fiili “tasavvafe” “yün giydi” manasına gelmektedir. Tasavvuf tabiri bu fiilin masdarı; bu kalıptan ism-i fail de “mutasavvıf” olmaktadır. Nitekim sûfî kelimesi ile birlikte aynı manada mutasavvıf da kullanılmıştır.

Tasavvuf kelimesinin iştikakı için en ilginç görüş Ebû Nuaym el-İsfahani'den gelmiştir. O, işaret ehline göre bu kelimenin safa ve vefadan geldiğini¹⁵¹, hakikatte dil yönünden ise zâhidlerin yedikleri çöl bitkisi olan sufâneden, kendisini Kâbe hizmetine adayan kabilenin adı Sûfe'den, enseye uzatılan saç manasına sûfetü'l-kafâ terkiibindeki sûfeden yahut ucuz bir giyecek sayıldığı için gurura yol açmayan sûftan (yün elbise) türetilmiş olabileceğini belirtmiş, sûfî kelimesinin kökleri olarak söylenen kelimeleri aktararak onları delillendirme yoluna gitmiştir.¹⁵²

Her ne kadar Ebû Nuaym sûfî kelimesi için dört kelimenin kök olabileceğini söylese de sadece üç tanesinin Arapça grameri açısından iştikaka uygun olduğu görülmektedir. Bunlar da Benu Sûfe, sûfetü'l-kafa ve sûf kelimeleridir. Sûfî kelimesini bir lakab olarak düşünürsek, lakap olmaya bu üç kelimenin uygun olduğu gözükmemektedir. Sofos haricindeki diğer kelimelerin sûfî kelimesinin yaygınlaşmasından sonra mutasavvıfların kendilerine paye çıkarmak için söyledikleri kelimeler olduğu anlaşılmaktadır.

Peygamber Efendimize, geçmiş dedelerinden birine nisbetle İbn Ebi Kebşe dendiği gibi, daha önce yaşamış bir topluluğun özelliklerini taşıması nedeniyle bir kişi veya gruba da bunu bilen bir kişinin lakap takması mümkündür. Bu sebeple Benû Sûfe kelimesinin sûfî kelimesine kaynaklık etmesi mümkündür. Ancak İslâm'ın geldiği dönemde bu kişilerin kalmaması, sûfî kelimesinin ilk olarak Hasan Basri tarafından kullanılması¹⁵³, ilk sûfî adını

¹⁴⁸ Ö. Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, sad. Ethem Cebecioğlu, Diyanet İşleri Başk. Ankara, 1994, s. 63.

¹⁴⁹ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Mârifet Yay, İstanbul, 1984, s. 26.

¹⁵⁰ Bkz. Mahir İz, *Tasavvuf*, Kitabevi Yay., İstanbul 1990, s. 42-44; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 27; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf*, s. 32-33; Önügören, “Sûfî”, DİA, XXXVII, 471-472; Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay. Ankara 1986, s. 5; Ahmet Kırkkılıç, *Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf*, Timaş Yay, İstanbul 1996, s. 70; Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Yananlı, Kitabevi Yay., İstanbul 1992, s. 216; Sadık Vîcdani, *Tarikatler ve Silsileleri (Tomar-ı Turuku Âliyye)*, Haz. İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul 1995, s. 279-290; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003 (6. Baskı), s. 24.

¹⁵¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 17.

¹⁵² Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 17-21.

¹⁵³ Serrâc, *el-Lüma*, s. 23.

alanın Ebû Hâşim el-Kûfî (v. 150/767) olduğunun nakledilmesi¹⁵⁴ ve ilk sûfîlerin Kâbe hizmeti ile bilinmemesi bu lakabın onlara verilme ihtimalini çok zayıflatmaktadır.

Diğer iki kelimededen hem sûfetü'l-kafa hem de suf lakap olmaya uygun kelimelerdir. Çünkü her ikisi de dış görünüşle alakalıdır ve insanlar lakapları çoğunlukla dış görünüşe göre takarlar. Eğer memleketine, yaptığı işe nisbet edilemezse görünüşlerine nisbet edilirler. Sahabeden Zü'l-bicâdeyn (iki çul sahibi) olarak anılan Abdullah (r.a) bunun en iyi misalidir¹⁵⁵.

Eğer sûfetü'l-kafa kelimesi kök kabul edilirse ilk sûfîlerin kılık kıyafete önem vermedikleri için saçlarını uzattıkları, enseye doğru uzanan saçlarına ya da ensede biten kıllara aldırış etmedikleri anlaşılır. Bu işlerle uğraşmayı gereksiz gördükleri düşünülürse makul gelmektedir. Ancak sûfîlerin saçlarını uzattıkları, saçlarını kestirmedikleri yönünde rivâyetler bulunmamaktadır. Ayrıca saç uzunluğu o dönemde yaygın bir husustur. Belli bir grubun bununla isimlendirilmesi düşük bir ihtimaldir.

Bunlar arasında çoğunluğun kabul ettiği düşünce, yani sûfî kelimesinin suftan gelmesi en makul olanıdır. O dönemde dokumacılık temel olarak yün ve pamuğa dayanıyordu. Arap yarımadası pamuk üretiminin kısıtlı olduğu bir bölge olduğu için pamuklu elbiseler pahalı, yünlü elbiseler ucuzdu. Dokumacılığın ve yünü işlemenin bugünkü kadar gelişmediği de dikkate alınınca yün elbiseler daha kaba saba ve giyildiğinde insan vücudunu rahatsız edecek şekilde idi. Fakirlerin ve zühdü tercih edenlerin yün elbise giymeleri tabii idi.

İlk sûfîlerin çıktığı yıllar kabul edilen hicri 100-150 yılları arası Müslüman ülkelerin zenginleştiği, pamuk üretiminin yoğun olduğu ülkelere hâkim olduğu yıllardır. Bu da o dönemde insanların çoğunlukla pamuklu elbiseler giymeye başladığı manasına gelir. Bu sebeple özellikle imkânı olduğu halde pamuklu elbise giymeyip yünlü elbise giyenlere “sûfî/yünlü” denilmesi ihtimali güçlüdür. Çünkü insanlar lakapları dış görünüşe ve zâhiren bildikleri şeylere göre takarlar. Bir kişinin veya topluluğun kendi kendine lakap takması nadirdir. Başka insanlar kişilere ve gruplara lakap takarlar. Onlar da bunu yaparken zâhirde gözüken ve ayırt edici özelliğe göre bu işi yaparlar. Büyük çoğunluğun, özellikle imkânı

¹⁵⁴ Abdurrahman Câmî', *Nefehâtü'l-Üns* (tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara), Mârifet Yay. İstanbul 1995, s. 153.

¹⁵⁵ İlk adı Abdüluzza iken Müslüman olduktan sonra adı Abdullah olarak değiştirilen bu sahabi, yetim olarak amcası tarafından büyütülmüş ve mal sahibi yapılmıştı. Müslüman olunca amcası üstündeki elbisesine kadar verdiği tüm malı almış, o da üstüne elbise olarak annesinin yere serdiği bir sergiyi ikiye bölerek alt ve üst elbisesi olarak sarınmıştı. Bundan dolayı zülbicadeyn (iki çul sahibi) olarak isimlendirilmişti. Bkz. İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, II, 102-103.

olanların pamuklu giydiği bir ortamda, bile isteye yünlü giyenlere bunu ifade eden bir lakap verilmesi tabiidir.¹⁵⁶ Hicri üçüncü asırdan itibaren beyaz yünlü elbisenin sûfîlerin adeta resmî elbisesi olması da bunu teyit etmektedir.¹⁵⁷ Bunun haricinde İranlıların sûfîler için derviş yanında “yün elbise giyen” manasına peşmine-puş” demeleri de bu kanaati güçlendirmektedir.¹⁵⁸

Kuşeyrî'nin (v. 465/1073) sûfîlerin sadece yünlü elbiseler giymediğini söyleyerek bunu reddetmesi yerinde değildir.¹⁵⁹ Çünkü bu hususlarda hüküm eksere göre verilir. Ayrıca onun zamanında bu isim artık genel kabul görmüştü. Bu sebeple yünlü giysin giymesin bu yola giren herkese sûfî deniyordu.

Sûfî ile mutasavvıf kelimeleri ilk çıktığı yıllarda aynı manada kullanılırken sonradan Hücvîrî ve Sühreverdî gibi zatlar mutasavvıf ile sûfî arasında fark gözetmişler, sûfîyi, “Hakk’ın yakınlığını kazanan kimse”, mutasavvıfı ise “Hakk’ın yakınlığını kazanmaya çalışan kişi” olarak tanımlamışlardır.¹⁶⁰ Mutasavvıfa, sûfînin benzeri, onun derecesine yetişmeye çalışan olarak bakılmıştır.¹⁶¹ Diğer bir deyişle, “sûfiyye, hal sahiplerinin, mutasavvıfe ise bu hale sahip olmayan, ancak bunun sözü ile meşgul olanların unvanıdır.”¹⁶² Ancak zamanımızda ilim çevrelerinde bu ayrım gözetilmemekte mutasavvıf ile sûfî aynı manada kullanılmaktadır.

Sûfî kelimesine kök olan sûf (صوف) kelimesinin bir de sâf (صاف) kullanımı vardır. Bu kelime meyletmek ve yüz çevirmek, uzaklaşmak manasına kullanılmaktadır. Ok hedefinden saptığında “صاف السهم عن الهدف” denir. Bir kişinin şerri kendisinden uzaklaştığında da “صاف عني شر فلان” denilmektedir.¹⁶³ Buna binaen tasavvufa karşı olan bazıları sûfî kelimesinin aslının bu olabileceğini ama işlerine gelmedikleri için mutasavvıfların bunu ifade etmediklerini iddia etmektedirler. Aslında onların şerîattan yüz çevirdikleri ve bâtıla

¹⁵⁶ Kuteybe b. Müslim ile ilk sûfîlerden Muhammed b. Vâsi' (v. 123/741) arasında geçen şu olay yün elbise giymenin artık ayırt edici bir hal aldığını göstermektedir: “Muhammed b. Vâsi' bir gün suf/yün elbiseden kıyafetiyle Kuteybe'nin huzuruna çıkmıştı. Kuteybe neden özellikle bu elbiseyi giydiğini sordu. Bu soruya karşılık İbn Vasi sustu. Kuteybe niçin cevap vermiyorsun diye ısrar edince şu cevabı verdi: “Ne diyeyim, cevap vermek hoşuma gitmiyor: Çünkü eğer zühd için giydim desem nefsimi övmüş olurum. Fakirlikten desem bu sefer de Rabbimi şikâyet etmiş olurum.” (bkz. Abdülvehhab Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire 2005, I, 70.)

¹⁵⁷ Aynî, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, s. 38.

¹⁵⁸ Sadık Vîcdânî, *Tarikatler ve Silsileleri*, s. 279 ve 284.

¹⁵⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 279.

¹⁶⁰ Süleyman Uludağ, “Mutasavvıf”, *DİA*, XXXI, 379.

¹⁶¹ Aynî, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, s. 38.

¹⁶² Sadık Vîcdânî, *Tarikatler ve Silsileleri*, s. 291.

¹⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut 1414, IX, 199.

meylettiklerini söylemektedirler.¹⁶⁴ Bu iddia tasavvufun imamları konumunda olan hiç kimseden nakledilmediği gibi, İslâm şeriatından sapanlar için çeşitli ifadeler verilmiş ve kendini tasavvuf ehli sayıp da sapanlar için de çeşitli kelimeler kullanılmıştır. Ayrıca bu kök kabul edilseydi bile manasına göre uygun bir tevil bulunabilirdi. Hakka meyledenler veya bâtıldan yüz çevirenler manasına geldiği söylenebilirdi. Sonra kök kelimenin yakın manaları varken uzak manaya gitmek isimlendirmede genellikle kullanılmayan bir metottur.

4.2 Tasavvufun Tanımı

Tasavvufla ilgili klasik ve daha sonraki tasavvuf kaynaklarında çok sayıda târif yapılmıştır. Bunun sayısının 1000 hatta 2000 olduğunu söyleyenler vardır¹⁶⁵. Ancak bu kadar târifi toplayan ne tasavvuf ehli arasında ne de onların dışında bir çalışma yapılmıştır. Bu konudaki belki de en güzel derleme hicri II. ila V. asır arasında yaşamış önemli mutasavvıfların târiflerini kronolojik sırayla düzenleyen Nicholson'un çalışmasıdır.¹⁶⁶ Bazen sûfînin bazen tasavvufun târifinin yapıldığı bu târiflerin ortak noktası tasavvufun bir ilim olarak değil hal olarak târif edilmesidir.

İlk sûfî lakabını alanın Ebû Hâşim (v. 150/767) olduğu zikredilmesine rağmen, ilk sûfî tanımını yapan Hasan Basri'nin talebelerinden Abdülvahid b. Zeyd (v. 150-177/767-795 arası)¹⁶⁷, ilk tasavvuf tanımını yapan da Ma'rufu Kerhi (ö. 200/815)'dir¹⁶⁸.

Abdülvahid b. Zeyd, “sana göre sûfî kimdir sorusuna: “Akıllarıyla himmetleri üzerinde duran (kaim) ve kalpleriyle o himmetlerine sonuna kadar sarılanlar; Efendileri ile nefislerinin şerrinden korunanlardır. İşte bunlar sûfîlerdir” diye cevap vermiştir.¹⁶⁹ Abdülvahid b. Zeyd'in târifinde ibadete ve haramlardan kaçınmaya vurgu vardır.

¹⁶⁴ Bkz. Felah b. İsmail b. Ahmed, *el-Alakâtü Beyne't-Teşeyyü' ve't-Tasavvuf* (doktora tezi), Medine 1411, s. 62.

¹⁶⁵ Ebu'l-Abbâs, Ahmet Zerruk el-Fâsi (v. 899), *Kavâidü't-Tasavvuf ve Şevahidü't-Taarruf*, thk: Nizar Hamadî, Merkezü'l-Arabî, s. 24. Tasavvuf için 2000 târif olduğunu söyleyen müellif bunların hepsinin “Allah'a sıdk ile yönelmek” manasında toplandığını söylemektedir.

¹⁶⁶ Bu çalışma Ethem Cebecioğlu tarafından tercüme edilmiş ve yayınlanmıştır. Bkz. “Prof Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİFD*, Ankara 1987, sy. XXIX, s. 387-406.

¹⁶⁷ Zehebî, *Şiyeru A'lamü'n-Nübelâ*'da (Müessesetü Risale, Beyrut 1993, VII, 180) hicri 150'den sonra vefat ettiğini söylüyor ve “177 deniliyor ancak bu çok uzak bir tarihtir” diyor. Eğer Abdülvahid b. Zeyd, Hasan Basri'nin talebesi ise 177'den önce vefat etmiş olması akla daha yakındır.

¹⁶⁸ Reşat Öngören, *İslâm Ansiklopedisi* “Tasavvuf” maddesinde (XL, 119), ilk tasavvuf tanımını yapan olarak Muhammed b. Vasi' (v. 123/741) verse de biz bu tanımları kaynaklarda bulamadık.

¹⁶⁹ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, Dâru'l-Kütübü'l-Hadisîyye, Mısır 1960, s. 45.

Zühhd döneminden tasavvuf dönemine geçişin en önemli halkası olan Ma'ruf el-Kerhî tasavvufu, "Tasavvuf, hakikatleri almak, insanların elindekinden ümit kesmektir"¹⁷⁰ diye târif etmiş; tanımının ikinci bölümünde zühde işaret ederken, birinci bölümünde daha sonra sûfîlerin asıl ilgi alanı haline gelen meseleye işaret etmiştir.

Nicholson'un naklettiği ve diğer klasik kaynaklarda nakledilen târiflere baktığımızda dört ana başlığın ortaya çıktığını görüyoruz. Zühhd hayatı (dünyadan kaçınmak, insanlardan uzaklaşmak, istigna vb.), tevekkül (tam teslimiyet, tedbiri terk, başa gelene rıza vb.), hakikat bilgisine ulaşmak (mârifet, vecd, yakîn, ilm-i ledün vb.), güzel ahlâk (kalbi tasfiye, edebe dikkat, insanlara karşı iyi davranma vb.)¹⁷¹. Bu dört ana başlık hicri V. asra kadar tasavvufun ilgi alanlarını da göstermektedir.

Bu târifler içerisinde tasavvufun bir ilim olarak târifi yoktur.¹⁷² Hatta Ebu'l-Huseyn en-Nûri (v. 295/907): "Tasavvuf, ne ilimdir, ne de resm (şekil). Lakin o ahlâktır. Eğer o, resmden ibaret olsaydı mücâhede ile ele geçebilirdi. Yok, eğer ilim olsaydı, öğrenmekle kazanılabilirdi. Fakat o, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmaktır. İlim ve resm ile ilahî ahlâkı elde etmeye de gücün yetmez!"¹⁷³ demektedir.

Kelâbâzî'nin, Şiblî (v. 334/945)'den aktardığı bir şiirde, "Tasavvuf ilmi bitmez tükenmez bir ilimdir/ Yüce, semâvî ve rabbanîdir/ Onda erbabı için nice faydalar vardır. Bunu bilenler ise / sağlam görüşlü olanlar ile Allah'ın özel ihsanına nail olanlardır."¹⁷⁴ denilmektedir.

Muhammed b. Yusuf b. Ma'dan b. Yezid b. Abdirrahman es-Sekafi es-Sûfî¹⁷⁵ (v. 285) için "tasavvuf ilminde reisti, Bu konuda güzel kitaplar tasnif etmiştir"¹⁷⁶ denilmiştir. Ebu'l-Huseyn en-Nuri, Şiblî ve Muhammed b. Yusuf b. Ma'dan'ın sözlerini değerlendirdiğimizde en azından hicri üçüncü asrın ortalarında tasavvufa bir ilim olarak

¹⁷⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 280.

¹⁷¹ H. Kamil Yılmaz târifleri 10 başlık altında sınıflandırmış (Bkz. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 34-61). Kanaatimizce 10 başlık yukarıda saydığımız dört başlık altında değerlendirilebilir.

¹⁷² Abdullah Kartal, *Hilyetü'l-Evliyâ*'yı (Beyrut 1967, IX/359-360) kaynak göstererek Zünnûn el-Mısıri'nin, "tasavvuf, haller ve makamlar ilmidir" dediğini aktarmıştır. (*Tasavvufun Oluşumu Şeriat – Hakikat İlişkisi*, s. 21) Ancak biz böyle bir tanımlı tespit edemedik.

¹⁷³ Cebecioğlu, "Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", s. 393.

¹⁷⁴ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1994, s. 59.

¹⁷⁵ Ebû Nuaym "babamın dedesidir" diyor ve 45 yaşında vefat ettiğini söylüyor. (Bkz. *Târihu Isbahan*, I, 295-296); Zehebî (v. 748), "Ebû Nuaym'ın anne tarafından dedesi olduğunu söylüyor" (Bkz. *Târihu'l-İslâm*, V, 222) Bu zatı, "zahidlerin damadı" lakaplı Muhammed b. Yusuf ibn Ma'dan ibn Süleyman Ebû Abdullah (v. 184) ile karıştırmamak gerekir. (Abdullah b. Muhammed b. Cafer İbn Hayyan, *Tabakâtü'l-Muhaddisîn bi'l-İsbahan*, Müessesetü Risale, Beyrut 1992, II, 21)

¹⁷⁶ İbn Hayyan, *Tabakâtü'l-Muhaddisîn*, III, 439.

bakıldığını anlamaktayız. Ancak yine de “tasavvuf ilmi” diye başlayan bir tanımı ilk dönem sûfîlerinde bulamıyoruz.

İlginçtir tasavvufu alakalı yazılan çağdaş kitaplarda da yaygın deyişle “etrafını câmi ağyarını mâni” şeklinde tasavvuf bir ilim olarak târif edilmeye çalışılmamış, çoğunlukla tasavvuf büyüklerinin târifleri aktararak yetinilmiştir. *İslâm Ansiklopedisi*’nde bile tasavvuf için “İslâm’ın zâhir ve bâtın hükümleri çerçevesinde yaşanan mânevî ve derunî hayat tarzı”¹⁷⁷ denilerek bir ilim olarak değil de hal olarak târif edilmiştir.¹⁷⁸

Tasavvuf, sûfî ve mutasavvıf için çeşitli Osmanlıca sözlüklerden alıntı yapan Sadık Vicdanî bu târiflerin¹⁷⁹ eksikliklerini söyleyip, kelimeler hakkında geçen tartışmaları ayrıntılı olarak vermiş ancak o da bir ilim olarak tasavvufu târif etmemiştir.¹⁸⁰

Tasavvufun ilk çıktığı hicrî II. yüzyıldan istikrar bulduğu V hatta VI. yüzyıla kadar değişikliğe uğramış olmasının bunda payı vardır. Tasavvuf, hicretin birinci ve ikinci asırlarında zâhidlik, nâsiklik ve fakirlik adını alan bir ibadet yolu iken üçüncü ve dördüncü asırlarda ibadete ait hükümleri, abidlerin kalbi üzerindeki tesiri bakımından inceleyen bir bâtın ilmi olmuş, beşinci asırda ise insanı mârifete ulaştıran, zevkî bir yol ve ruhî bir metot halini almıştı.¹⁸¹

Eserini yazarken tasavvuf konusunda ehliyetli olan birçok âlimin kitabını incelediğini söyleyen¹⁸² Kelâbâzî “sûfîlerin ilmi” tabirini kullanıyor ve bunu da “hallerin bilgileri”¹⁸³ olarak târif ediyor.

Tasavvufun ilim olarak ilk târiflerinden birini Gazzâlî’de buluyoruz. Ancak Gazzâlî tasavvuf başlığını değil de “âhiret ilmi” başlığını kullanmaktadır. O ilimleri sınıflandırırken şer’i ilimleri dört kısma, bunlardan fûru ilimler kısmını da âhiret ve dünya ilimleri olarak ikiye ayırmıştır. Fıkha dünya ilmi, fakîhe de dünya âlimi derken, âhiret ilimleri olarak

¹⁷⁷ Reşat Öngören, “Tasavvuf”, XL, 119.

¹⁷⁸ Şu târif bir ilim târifidir: “mü’minlerin iç âlemini düzelterek onları mânen tekâmül ettiren, kulu ahlâk-ı hamîdeye erdirerek Hakk’a yaklaştıran ve bu sûretle de mârifetullâha ulaştıran bir ilimdir.” (Âdem Çatak, *Şihabüddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, basılmamış doktora tezi, AÜSBE, Ankara 2007, s. 61) Ancak eksik bir tanımdır. Çünkü tasavvuf ilminde önemli yer tutan haller ve makamlardan bahsedilmemiştir.

¹⁷⁹ Mesela Muallim Naci, tasavvuf için “zâhiren ve bâtın şer’i edeblere riayetinin bir neticesi olarak insanda meydana gelen manevi feyzden ibaret olan hal” (Sadık Vicdanî, *Tarikatler ve Silsileleri*, s. 261) derken; Mükemmel Osmanlı Lügatında “zâhiren ve bâtın şer’i edeblere uyması neticesinde kişide meydana gelen manevi feyz ve kemalden ibaret olan hal, şer’i emir ve yasakları bir takım gizli esaslar ve mecazi manalarla açıklayan ilim ve âriflerin ilmi anlayışı” (Sadık Vicdanî, *Tarikatler ve Silsileleri*, s. 262) şeklinde tanımlanmıştır.

¹⁸⁰ Bkz. Sadık Vicdanî, *Tarikatler ve Silsileleri*, 261-286.

¹⁸¹ Ömer Rıza Doğrul, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, Ahmet Halit Yayınevi, İstanbul 1948, s. 87.

¹⁸² Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 5.

¹⁸³ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 58.

mükâşefe ve muâmele ilmini söylemiştir.¹⁸⁴ Bunlardan kastının tasavvuf olduğu anlaşılmaktadır. Mükâşefe ilmini, bâtın ilmi olarak târif etmiş ve bu ilmin sıddıklarla mukarreblerin ilmi olduğunu söylemiştir. Bu ilimden kastının da Allah Teâlâ'yı hiç şüphe duymadan, görüyor gibi bilmek için, kalpte oluşan çeşitli perdelerin kaldırılması olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁵ Muâmele ilmini ise, “kalp hallerinin ilmi” olarak târif etmiş ve bunun açıklamasında da kalbin övülen halleri ile yerilen hallerini sayarak övülen hallerin nasıl kazanılacağını, yerilen hallerin nasıl giderileceğini öğreten ilmi muâmele ilmi olarak tasnif etmiştir.¹⁸⁶

Belki de tasavvuf ilmi için en açık târifi İbn Haldun yapmıştır. Tasavvufa “İslâm'da sonradan ortaya çıkan şer'i ilimlerden”¹⁸⁷ diyen İbn Haldun bunun nasıl olduğunu açıkladıktan sonra, muhtemelen Gazzâlî'nin etkisiyle, şer'at ilminin iki kısım olduğunu birinci kısmının fıkıh olduğunu söylemiş ve ikinci kısmı “sûfîler zümresine mahsus olup (ayrıntıları anlatılan) mücâhedenin icra edilmesi, bununla alakalı olmak üzere nefis muhasebesi yapılması, bu yolda ortaya çıkan zevklerden ve vecd hallerinden, bu hususta bir zevkten diğer zevke yükselmenin keyfiyetinden ve yine bununla ilgili olmak üzere sûfîler arasında kullanılan istilahların izahından bahsedilmesi gibi şeylerdir”¹⁸⁸ diye tanımlamıştır.

Tasavvufun halle ilgili olması, Kelâbâzî'nin dediği gibi bununla ilgili ilmin de hallerle ilgili bilgiler olması, halin de nakille değil yaşamayla, bilgi ile değil amelle ilgili olması, erken dönemde ilim olarak târifi yapılmamasını açıklar niteliktedir. İlk dönem sûfîleri ilim olarak tanım geliştirmeyince daha sonrakiler de onların târiflerini aktarmış ve “bunlarla alakalı ilimlere tasavvuf ilmi denir” demeye getirmişlerdir.

Biz de beşinci yüzyıldan sonra tasavvufa giren felsefî yönünü ihmal ederek, beşinci yüzyıla kadar ileri gelen sûfîlerin önemli gördüğümüz tanımlarını alarak bir tanım geliştirmeye gayret edeceğiz.

Ma'ruf el-Kerhî (v. 200/815): “Tasavvuf, hakikatleri almak, insanların elindekilere karşı beklentiye girmemektir”.¹⁸⁹

¹⁸⁴ Gazzâlî, *İhyâü Ulumiddin*, Dâru'r-Reyyan li't-Turâs, Kahire 1987, c. I, s. 28. Ayrıca, *İhyâü Ulumiddin*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yay, İstanbul bty, c. I, s. 50.

¹⁸⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 31.

¹⁸⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 32.

¹⁸⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, Dâru's-Şa'b, byy, bty, s. 439.

¹⁸⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay, İstanbul 1991, II, 1113, 1115. Ayrıca bkz. *Mukaddime*, s. 440.

¹⁸⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 280.

Bişru'l-Hafî (v. 227/841): “Sûfî, Allah için kalbini saflaştıran kişidir”,

Seriyü's-Sakati (v. 257/870): “Tasavvuf, şu üç manaya gelen bir isimdir:

a) O, mârifet nuru, vera' nurunu söndürmeyen,

b) Kitab ve Sünnet'in zâhiriyle çelişen bâtinî ilmi konuşmayan,

c) Kerâmetlerin, kendisini Allah'ın meharim (yasak) perdelerini yırtmaya sevk etmediği kişidir”.

Sehl b. Abdullah el-Tüsterî (v. 283/896): “Tasavvuf, yemeği azaltmak, Allah'a sığınmak, insanlardan firar etmektir”.

Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297 /909): “(Tasavvuf,) topluluk halinde zikr, istima'da vecd, ittiba ile (İslâma uyarak) ameldir”.

Ebû Bekir el-Kettanî (v. 322/933): “Tasavvuf ahlâktır: Ahlâk bakımından senden fazla olan, safada da senden fazladır”.

Ebû Bekir el-Kettanî: “Tasavvuf, safa ve müşâhededir”;

Ebû Bekir eş-Şiblî (v. 334/945): “Tasavvuf, tasasız kedersiz olarak Allah'la beraber oturmaktır”. “Tasavvuf, kuvvetleri zabt (kendine hâkim olma), nefeslere riayet etmektir”.

Ebû Said ibnü'l-Arabî (v. 340/951): “Tasavvuf, fuzûlî olanı tamamen terkten ibarettir”.

Ca'fer el-Huldî (v. 348/959): “Tasavvuf, nefsi kulluğa bırakıp, beşeriyetten çıkmak, tamamen Hakka nazar (yönelmek) etmektir”.

Ebû Amr b. en-Nüceyd (v. 366/976): “Tasavvuf, emir ve nehiy altında sabırlı olmaktır”.

Ebû Osman el-Mağribî (v. 373/983): “Tasavvuf, alakaları kesmek, mahlûkatı terk etmek, hakikatlere yapışmaktır”.¹⁹⁰

Ebû Nasr Serrâc'ın aktardığına göre şeyhlerden biri tasavvufun ilmi târifini şöyle yapmıştır: “Tasavvuf, kalplerin kirlerden temizlenmesi, insanlara güzel ahlâkla davranmak, şer'i meselelerde Rasûle tabi olmaktır.”¹⁹¹

Bunlardan istifade ederek tasavvuf ilmini şöyle târif edebiliriz:

¹⁹⁰ Târifler için Bkz. Cebecioğlu, “Prof Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, s. 387-406.

¹⁹¹ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, Dâru'l-Kütübü'l-Hadisiyye, 1960, s. 48; Ayrıca bkz. *İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz, s. 27.

Tasavvuf ilmi, kalbi tasfiye, nefsi tezkiye etmek için yapılması gerekenleri bildiren; bu süreçte elde edilen hallerden ve makamlardan bahseden ilimdir.

5- TASAVVUFUN DOĞUŞU, GELİŞMESİ VE KURUMLAŞMASI

Tasavvuf düşüncesinin gelişme devreleri olarak genellikle üç dönem ifade edilmektedir: Zühd dönemi, tasavvuf dönemi, tarikat dönemi.¹⁹² Bu sınıflandırma tarihî süreci genel manada ifade etmektedir. Daha dakik bir sıralamayla, zühd dönemi, sûfîlik dönemi, tasavvuf dönemi, vahdet-i vücud dönemi, tarikat dönemi ve çağdaş dönem diye bir sınıflandırma da yapılabilir. Ancak bu sıralama üçlü tasnifin biraz açılmış halidir. İlk sûfîlik zühd dönemine, vahdet-i vücud dönemi tasavvuf devrine dâhil edilebilir. Tarikat dönemi halen devam ettiği için ayrıca bir çağdaş dönem ayırımına gerek yoktur. Aslında tasavvufu dönemlere ayırırken içlerinden bir dönemi “tasavvuf dönemi” olarak sınıflandırmak tam yerinde olmamaktadır. Bunun yerine tasavvufun nüve dönemi (Ebû Hâşim es-Sûfî'nin vefatına - hicrî 150'ye kadar), tasavvufun oluşum dönemi (Hallâc'ın öldürülmesine – h. 309'a kadar), tasavvufun kuramlaşma/eser verme dönemi (Gazzâlî'nin vefatı – h. 505'e kadar), tasavvufun kurumlaşma dönemi (Hacı Bayram Velî'nin vefatı – h. 833'e kadar) ve tasavvufun yaygınlaşma dönemi (h. 833'ten günümüze kadar) diye tasnif yapmak daha yerinde olurdu. Ancak tasavvuf araştırmacıları arasında yaygın olan tasnif üçlü tasnif olduğundan biz de o tasnife göre bilgi vereceğiz.

1- Zühd Dönemi: Bu dönem hicrî ilk iki asırlık devri kapsamaktadır. Zühd dönemine abidlik, nasiklik dönemi de denilebilir. Mutasavvıflar bu dönemi Hz. Peygamberle başlatma eğilimindedirler. Hadis literatüründeki Kitâbü'z-Zühidler de buna temel sağlamaktadır. Rasûlullah (sav)'in ve sahabenin yaşadığı zühd hayatı dikkate alındığında bunun yersiz olmadığı da görülecektir. Ancak asr-ı saadet dediğimiz bu dönemde daha sonra “zühd hayatı” olarak isimlendirilen hayat tarzı normal bir yaşam biçimi olarak kabul ediliyordu. Pek çok insanın zaten farklı bir hayat tarzı yaşamaya imkânı yoktu. Ayrıca o dönemde imkânı iyi olan sahabilerinden nakledilenler bile sahabenin nasıl kifayet miktarı ile yetindiğini, öncelik vermek manasına dünyaya ehemmiyet vermediğini göstermektedir.

¹⁹² Bkz. Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf*, s. 91-92; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 77.

Bu sebeple bu dönemi fetihlerin başlayıp dünya imkânlarının çoğaldığı, insanların daha fazla dünya nimetlerine yöneldiği zamanlarda özellikle zühde yönelen insanlarla başlatmak daha uygun olur ki bu da hicrî 60'lerden sonraki tarihi göstermektedir.

Tasavvuf klasiklerinde ve tabakat kitaplarında sahabe ve tabiinden zühdü ile meşhur olan çok sayıda kişiye yer verilse de bu dönemin sembol isimleri, Üveys-i Karnî (v. 37/657), Hasan Basrî (v. 110/728), İbn Sirin (v. 110/729), Habib A'cemî (v. 115/733), Mâlik b. Dinar (131/748), Cafer es-Sadık (v. 148/765), Ebû Hâşim Sûfî (v. 150/767), Süfyan es-Sevrî (v. 161/777), İbrahim b. Edhem (v. 161/777), Şakik Belhî (v. 164/780), Dâvûd et-Tâî (v. 165/781), Abdullah b. Mübarek (v. 181/797), Rabiâtü'l-Adeviyye (v. 183/804) ve Fudayl b. Iyaz (v. 187/802) gibi zatlardır.¹⁹³

Bu dönemin belirgin özelliği ibadet, dünyadan el etek çekme, ahlâk, istikamet üzerinde çok durulmasıdır.

2- Tasavvuf dönemi: Bu dönemi Ma'ruf el-Kerhi (v. 200/815) ile başlatmak belki en doğrusudur. Çünkü tasavvuf hakkında ilk tanım yapanlardan biri olan Ma'ruf, tasavvufun daha sonra en önemli konularından biri olan “hakikate ulaşmak” meselesini de ilk olarak ifade eden kişi olarak kayıtlara girmiştir. Belki ondan önce de bunları söyleyenler vardı ancak bize kadar ulaşmamıştır.

Hicri 150'den itibaren, ibadeti, dünyadan yüz çevirmeyi Allah korkusu ile değil de Allah sevgisi ile yapmayı ifade eden düşüncelerin yaygınlaşması, muhtemelen başka kültürlerde yetişmiş insanların Müslüman olması ve kendi kültürlerindeki bazı unsurları İslâm'la birleştirmeleri, tasavvufun yavaş yavaş olgunlaşmasını ve hicri 200'den sonra asıl tasavvuf dediğimiz dönemin başlamasına neden oldu. Hicri altıncı yüzyıla kadar devam eden bu dönemde çok sayıda mutasavvıf yetişmiştir. Tasavvufa yön veren zatların büyük bölümü III. asırda yetişmiştir. Ma'ruf el-Kerhî haricinde, Ebû Süleyman ed-Dârânî (v. 215/830), Bîşr-i Hâfî (v. 227/841), Zünnûn-ı Mısrî (v. 245/859), Ebû Turab en-Nahşebî (v. 245/859), Seriiyy-i Sekatî (v. 257/870), Yahya b. Muaz er-Râzî (v. 258/871), Ebû Hafs Haddad (v. 260/874), Bayezid-i Bistâmî (v. 261/864), Hamdun Kassar (v. 271/874), Ebû Said Harraz (v. 277/890); Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (v. 283/896, Hakîm et-Tirmizî (v. 285/898), Ebû'l-Hüseyin Nûrî

¹⁹³ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 88-90; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf*, s. 113.

(v. 295/907), Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909), Amr b. Osman Mekkî (v. 291/903)¹⁹⁴ gibi zatlar daha sonraki dönemdeki yetişen mutasavvıfları etkilemişler, tasavvuf alanında eser verenler genellikle bu zatların söz ve fikirlerine önem vermişlerdir. Bu yüzyılda eser veren Haris el-Muhâsibî (v. 243/857)'yi ayrıca zikretmek gerekir.

Bu dönemde tasavvufun birbirine zıt görünen iki yolla geliştiğini görüyoruz¹⁹⁵:

a) Sekr (manevi sarhoşluk), cezbe ve vecd hallerine ağırlık veren, bunları elde etmeye çalışan yol. Bayezid-i Bistâmî bu yolu açan kişi konumundadır. Bu yoldakilerde aşırılıklar, şatahat dediğimiz görünüşü İslâm ahkâmına zıt sözler çok görülür. Bu yolun sembol ismi Hallâc'tır (v. 309/921).

b) Sahv (manevi uyanıklık), temkin ve mârifete ağırlık veren, asıl meselenin bunları elde etmek olduğunu ifade eden yol. Bu yolu ortaya koyan kişinin Cüneyd-i Bağdâdî olduğu kabul edilir. Bu yolda gidenler zâhirî ahkâma riayet etmeye dikkat ederler, itidale önem verirler.

Bu iki yol daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Her iki ekolün temsilcileri olmuş, iki ekolü mezcetmeye çalışanlar olmuş ama temel olarak bu iki ekol devam etmiştir. Bu yargı günümüz için de geçerlidir.

Hicri III. asırdan sonraki önemli mutasavvıflardan eser vermeyen veya eseri bize kadar ulaşmayanlar arasında, Ebû Bekir Kettânî (v. 322/933), Abdullah Murtaîş (v. 328/939), Ebû Ali es-Sakafî (v. 328/939), Ruveym (v. 330/941), Şiblî (v. 334/945), Cafer el-Huldî (v. 348/959), İbn Ata Ruzbârî (v. 369/979), Abdullah Hafif (v. 371/981), Husrî (v. 371/981), Ebû Ali ed-Dekkak (v. 405/1014), Ebu'l-Hasen Harakanî (v. 425/1034), Ebû Said Ebu'l-Hayr (v. 440/1048), Ebû Ali Farmedî (477/1085), Ebû Bekir Nessac et-Tûsî (v. 487/1094) gibi zatlar sayılabilir.

Eser verenler ise, Hakîm et-Tirmizî (320/923), Ebû Nasr Serrâc (v. 378/988), Ebû Bekir Kelâbâzî (v. 380/990) ve Ebû Tâlib Mekkî (v. 386/996), Ebû Abdurrahman es-Sülemî (v. 412/1021), Ebû Nuaym Isfahânî (v. 430/1038), Kuşeyrî (v. 465/1072), Hücûvî (v. 465/1072), Abdullah Herevî (v. 482/1088)'dir. Nihayet Gazzâlî (v. 505/1111)'yi de buraya katmak gerekmektedir.

¹⁹⁴ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 141-143.

¹⁹⁵ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara, Nisan 2009, s. 25.

Rivâyetlerden ve mutasavvıfların ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla tasavvufun bir ilim olarak okutulması da bu dönemdedir.¹⁹⁶

3- Tarikat Dönemi: Hicri altıncı asırda başlayıp günümüze kadar devam eden bu dönem, tasavvufun sağlam müesseselerinin kurulduğu dönemdir. Bu dönemin medreselerin kurumsal hale gelmesinden sonra başladığı dikkat çekmektedir. Bu dönem, önceden tek tük olan tekke ve hankahların düzenli hale geldiği, sayılarının çok arttığı bir dönemdir.

Belli başlı tarikatlar ve kurucuları şunlardır:

Kadiriyye – Abdülkadir Geylanî (470-561/1077-1166)

Yeseviyye – Hoca Ahmed Yesevî (v. 562/1166)

Rıfaiyye – Ahmed er-Rıfâî (v. 578/1183)

Medyeniyye – Ebû Medyen Şuayb (v. 594/1197-98)

Kübreviyye – Necmüddin Kübrâ (540-618/1145-1221)

Sühreverdiyye – Şihabüddin Sühreverdî (v. 623/1226 veya 632/1234-35)

Ekberiyye – Muhyiddin İbnü'l-Arabî (560- 637/1165-1239)

Şazeliyye – Ebu'l-Hasan el-Mağribi eş-Şazelî (553-654/1158-1256)

Mevleviyye – Mevlana Celaleddin Rûmî (604-672/1207-1273)

Bedeviyye – Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Bedevî (596-675/1200-1276)

Desukiyye – Seyyid İbrahim Burhaneddin Desukî (636-692/1238-1294)

Sa'diyye – Sa'düddin b. Musa el-Cebbavî eş-Şeybânî (593-700/1197-1301)

Nakşibendiyye – Bahaüddin b. Muhammed el-Buhârî (718-791/1318-1389)

Halvetiyye – Ebû Abdillâh Siracüddin Ömer b. Ekmelüddin el-Gilânî el-Halvetî (v. 750/1349 veya 800/1397)

Bayramiyye – Hacı Bayram Velî (753-833/1352-1430)¹⁹⁷

¹⁹⁶ Bkz. Aynî, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, s. 53.

¹⁹⁷ Tarikatler için bkz. Mahir İz, *Tasavvuf*, s. 185-222; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 219-237; “Tarikat”, *DİA*, XL, 95-105.

6- TASAVVUFUN KAYNAKLARI

Tasavvufun neden kaynaklandığı, ortaya çıkma sebepleri üzerinde çeşitli görüşler bulunmaktadır. Tasavvufun tamamen İslâmî kaynaklı olduğunu söyleyenler olduğu gibi tamamen yabancı yani İslâm dışı kaynaklı olduğunu söyleyenler de vardır. Bunun yanında İslâm kaynaklı olduğunu fakat yabancı unsurların da içine girdiğini söyleyenlerle yabancı kaynaklı olup İslâm'dan da bir şeyler aldığını söyleyenler de bulunmaktadır. Tasavvufun tarihî gelişimine baktığımızda, bakış açımıza göre her tez sahibini haklı çıkaracak argümanlar bulabiliriz.

Genel kabule göre tasavvufun ilk hali kabul edilen zühd dönemi, İslâm yani Kur'an sünnet kaynaklı ve sahabenin hayat tarzına göre şekillenmişti. Ancak bu dönemde zühdün abartılmasının Hristiyan kaynaklı olduğu düşüncesi de tamamen yabana atılacak bir düşünce değildir. Hatta ilk başlarda sûftan/yünden elbise giyen zahidlere tepki gösterilmesi mesela, Hammad (v. 167/783)'ın Ferkad es-Sebehî (v. 131/748)'ye sûftan elbisesi için “Şu Hristiyanlık alametini üstünden çıkar, at!”¹⁹⁸ demesi; Ebu'l-Aliye Refi' b. Mihran (v. 90/708)'ın Abdülkerim Ebû Ümeyye'ye “bu giydiğin ruhban (papaz) elbisesi”¹⁹⁹ demesi bu argümanı destekler niteliktedir.

Bizim kanaatimiz sahabe zühdünün tamamen Kur'an ve sünnetten kaynaklandığı, tabiin ve tebe-i tabiin döneminde devam eden zahidliğin de sahabeyle başlayan zühd hareketinin devamı olduğudur. Bu dönemde yer yer Hristiyan zahidlerden etkilenme veya Hristiyan iken Müslüman olan bazı insanların eski dinlerindeki İslâm'a aykırı görmedikleri bazı hususları yeni dinlerinde de devam ettirmiş olmaları pekâlâ mümkündür. Aslı semâvî olan bir dinin tamamı bozulmayacağına göre İslâm'a uygun unsurlar taşıyacağı muhakkaktır. Hristiyan veya Yahudi iken Müslüman olan birinin önceden yaptığı ve İslâm'a da ters olmayan bir hususu devam ettirmesinden daha tabii bir şey olamaz. Rasûlullah (sav) da vahiy gelmediği müddetçe Araplar arasında uygulanan hususları uygulamakta idi. İslâm o dönem Araplar arasında uygulanan bütün uygulamaları değiştirmemiş, bazılarını yerinde bırakmış, bazılarını tashih etmiş, bazılarını da tamamen kaldırmış idi.

Eğer bir etkilenme veya farklı kaynaktan bahsedilecekse, tasavvufun asıl adını aldığı ve bizim “tasavvuf dönemi” olarak isimlendirdiğimiz dönemdir. Hicri 150'den sonra zühd

¹⁹⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 421-422.

¹⁹⁹ İbn Sa'd, et-*Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sadır, 1968, c. VII, s. 115; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 217; Ayrıca bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yay, İstanbul, 1990, s. 18-19.

yavaş yavaş tasavvufa evrilmeye başlamış, hicri 200'den itibaren de tasavvuf dönemi başlamıştır. Tasavvufun temel meseleleri üçüncü asırda ortaya konmuş, beşinci asrın sonuna kadar da kemale ermiştir. Bu dönem başta Yunan kültüründen olmak üzere başka kültürlerden eserlerin tercüme edildiği, başka milletlerden insanların İslâm dairesine girip yoğun katkı vermeye başladığı, aynı zamanda, İslâm'ın safiyetini bozmak için, kötü niyetli kimselerin faaliyetlerinin yoğunlaştığı bir dönemdir.

Aynî'nin *Tasavvuf Tarihi* kitabında aktardığı Hindistan, Mısır, Yunan, Musevilik, Hristiyanlık tasavvufu ve İskenderiye hikmetiyle; zühhd döneminde olmayan ama tasavvuf döneminde ortaya çıkan bazı kavramlardaki benzerlik²⁰⁰, alıntı veya etkilenmenin olduğunu ortaya koymaktadır. Bunda da en büyük etkiyi Yeni Eflatunculuk dediğimiz, İskenderiye mektebinin yaptığı anlaşılmaktadır.²⁰¹ Ancak bu etki ne düzeydedir?

Tasavvufu zühhd, kalbi tasfiye etmek, güzel ahlâkı elde etmeye çalışmak, ibadetlerin derûnî manasını kavramaya uğraşmak şeklinde alırsak dış etkilerin önemi azalır. Yok, tasavvufu felsefî bir düşünce gibi alır, müşâhede, vahdet, cem vb. hususları ön plana çıkarırsak bu sefer de dış etkilerin önemi artar.

Bizim kanaatimiz ilk beş asırdaki yabancı unsurların etkisi abartılacak şekilde değildir. Evet, bir kısım kavram ve telakkiler farklı kültürlerden tasavvuf yoluyla girmiş ama –bazı istisnalar dışında- bunlar büyük mutasavvıflar tarafından İslâm dairesi çerçevesinde yorumlanmıştır. İslâm'a aykırı olanlar ya alınmamış ya da yeniden yoruma tabi tutulmuştur.

Seyyidü't-tâife olarak anılan ve kendisinden sonra tasavvufa ana rengini verenlerin başında gelen Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909) tasavvuf nedir diye soran birine verdiği cevapta, “Rasûlullah'a ve şerîatına uymak”²⁰² demiş; Seriiyyü's-Sekatî (v. 257/870) de: “Kitab ve Sünnet'in zâhiriyle çelişen bâtınî ilmi konuşmamayı” esas saymıştır.

Zünnûn el-Mısırî (v. 245/859) “Allah'ı sevenin Allah'ın sevgilisine tabi olması gerektiğini” söylerken; Ebû Hafs Haddad (v. 270/883), da “Bir kimse hal ve fiillerini sürekli olarak Kitap ve sünnete göre ölçüp biçmezse adı defterin “Allah'ın adamları” bölümünden silinir” demektedir²⁰³. Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî daha açık ifade ederek şöyle demiştir: “Bizim usûlümüz altı şeydir: Allah'ın kitabına bağlanmak, Rasûlullah (sa.)'ın sünnetine

²⁰⁰ Mesela, vahdet-i vücud, hulul, ittihad, ilk nur.

²⁰¹ Doğrul, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, s. 39-45.

²⁰² Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 9.

²⁰³ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 68.

uymak, helâl yemek, eziyetten uzak durmak, günahlardan kaçınmak, tevbe ve hakları yerine getirmek.”²⁰⁴

Bunlar haricinde, vahdet-i vücud düşüncesini ortaya atan veya savunan mutasavvıflar dâhil, pek çok mutasavvıftan Kur’an ve sünnete bağlılık hususunda rivâyetler vardır.

Bunlara binaen tasavvufun ana kaynaklarını Kur’an, sünnet, sahabe sözleri ve yaşayışı; tesiri olanları da Yahudilik, Hristiyanlık, Hind mistisizmi ve Yeni Eflatunculuk şeklinde sayabiliriz.

a) Kur’an-ı Kerim

Her din mensubunun dînî hususlarda ana kaynağının kutsal kitabı olması tabii olanıdır. Mutasavvıfların da tasavvufu geliştirirken ana kaynakları Kur’an olmuştur. Tasavvufi haller, makamlar, ıstılahlar anlatılırken sık sık Kur’an ayetlerine atıfta bulunulması bunu doğrular niteliktedir. Ancak bu sürecin nasıl geliştiği, yani tasavvufi kavramların Kur’an’dan mı iktibas edildiği yoksa önce bulunup sonra mı Kur’an’dan ayet bulunduğu tetkike ihtiyaç hissettirmektedir. Genel bir bakışla her ikisinin de olduğunu söylemek mümkündür.

Tevbe, sabır, zikir, rıza, nefsin dereceleri, ilm-i ledün, tevekkül, teslimiyet vb. kavramların Kur’an’dan alındığı açıkça görülmektedir. Ancak cem ve fark, tecrid-tefrid, vecd, sehv-sekr vb. kavramların önce bulunduğu sonra ayetten delil arandığı anlaşılmaktadır.²⁰⁵

“Kur’an’ın engin muhtevası göz önüne alındığında Nicholson’un dediği gibi onda İslâm tasavvufuna hakiki kaynak olabilecek çok şeyler bulabiliriz.”²⁰⁶ Özellikle insana üflenen ilâhî nefha, insanın yaratılışı, misak, Allah Teâlâ’nın insana yakınlığı, nefis, şeytan, dünya hakkında ayetler mutasavvıfların üzerinde durduğu ayetlerdir.

Mutasavvıflar tarafından geliştirilen işarî tefsir de Kur’an’ın temel bir kaynak olarak kullanıldığını belgelemektedir. Ayetlerin zâhir değil bâtın manasını arayan bu tefsirler zaman

²⁰⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 190.

²⁰⁵ Buradaki kavram ve haller örnek olsun diye verilmiştir ve bizim kanaatimizi aksettirir. Belki titiz bir çalışma buradaki örneklerde yanlışlıklar bulabilir.

²⁰⁶ Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Seha Neşriyat, byy, bty, s.49.

zaman bâtinîliğe hatta hurûfîliğe kadar gitse de büyük kısmı sahih bir çerçevede kalmış ve İslâm tefekkürüne farklı bir boyut katmıştır.²⁰⁷

b) Sünnet

Tüm İslâmî ilimler gibi tasavvufun da ikinci büyük kaynağı Rasûlullah'ın yaşayışı ve hadisleridir. Mutasavvıflar sünnete özel önem vermişler, Rasûlullah'la ilgili hususlarda bazılarınca aşırı kabul edilen hususları kabul etmişlerdir.

Sünnetin mutasavvıflar için önemini Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909)'nin, “Halk için Rasûl (a.s.)'ün izini takip etmekten başka bütün yollar kapalıdır” ve “Kim Kur'an-ı Kerim'i ezberlemez, hadis de yazmazsa bu işte (yani tasavvufta) ona uyulmaz. Çünkü bizim bu ilmimiz Kitap ve sünnetle mukayyettir”²⁰⁸ sözleri göstermektedir.

Mutasavvıflar, kavramlarını oluştururken Kur'an'a baktıkları gibi hadislere de bakmışlar, bazı kavramları hadislerden iktibas etmişler, bazı geliştirdikleri kavramlara da hadislerden deliller bulmuşlardır. Peygamber Efendimizin ve ashabın zühdü, ibadet hayatı pek çok hususta mutasavvıflara örnek teşkil etmiştir.

Mutasavvıflar açısından hadisin geliş yolu değil manası önemli olduğu için hadis kabulünde çok geniş davranmışlar, hadis âlimlerinin çok zayıf veya mevzu dediği hadisleri kabul ederek açıklamalar ve sonuçlara varmışlardır. Bundan daha garibi ise keşif ve rüya yoluyla hadis kabulüne giden mutasavvıflardır. İlk dönem sûfîlerinde net olarak görülmeyen ya da bize nakledilmeyen bu husus Ebû Tâlib Mekkî (v. 386/996)'de işaretlenmektedir. Hicri altıncı asırdan sonra ise daha yaygın gözükmemektedir.

Ebû Tâlib Mekkî'nin hadislerle ilgili bölümünde şu ifadeleri ile sanki bu metoda işaret etmektedir:

“Bir takım (hadis) hafızları bazen ileri giderek, cüretle konuşurlar da cerhte haddi aşar, lafızlarda aşırı giderler. Hakkında konuşulan konuşandan daha faziletli ve Allah'ı bilen âlimlerin yanında daha yüksek derecede olur. O zaman cerh, cerh edene döner... Hadisçilerin zayıf bulduğu bir kimse de vardır ki, o âhiret âlimlerinden ve mârifetullah ehliendir. Böyle birinin rivâyet ve

²⁰⁷ Geniş bilgi için bkz. Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay, Ankara 1974 ve *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.

²⁰⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 430-431.

hadiste hadisçilerin bazısının metodundan başka bir metodu vardır ve rivâyetlerinde ona göre hareket eder. Hadisçiler bu kişinin aleyhine hüccet olmaz, bilakis o kişi hadisçiler aleyhine hüccet olur. Çünkü o kişi, onu zayıf gören hadisçiler dışındaki kendi arkadaşlarından âlimlerin yanında öyle değildir.”²⁰⁹

Geç dönem mutasavvıflarından İsmail Hakkı Bursevî’nin “ben bir gizli hazine idim...” diye başlayan söz için yazdığı *Kenz-i Mahfi* kitabının mukaddimesindeki şu ifadeleri bu hususta en net ifadelerden biridir:

“Muhyiddin Arabî (v. 638/1240) Fütuhât-ı Mekkiyye adlı eserinde bu hadis-i şerif için şöyle buyurur: “Bu hadis keşfen sahih, fakat naklen sâbit değildir.” İmam Suyûtî (v. 911/1505) ise Dürer-i Müntesire adlı eserinde şöyle demiştir: “Bu hadis asılsızdır.” ... Bu mevzuda bizim fikrimiz şudur: Keşif ehline göre, bu hadis-i şerif sahihtir. İsterse hadis ezbercilerine göre sahih olmasın. Zira keşif ehli olanlar bizzat Peygamber Efendimizden alır söylerler. Hadis ezbercileri ise nakil yoluyla rivâyet ederler. Sonra bir şeyin belli bir senedi olmayınca, bu onun sâbit olmadığını icab ettirmez. Şu da katidir: Keşif itibarı ile sahih olan bir şey, nakil yoluyla gelenden daha sahihtir. Zira keşif halinde vehim ve hayal olmaz. Onda tam bir açıklık ve “Hakke’l-yakîn” hali vardır.”²¹⁰

Bu düşüncenin neticesi olarak hadis ulemâsınca uydurma veya çok zayıf kabul edilen ciddi miktarda hadis mutasavvıflarca kendi düşüncelerine delil gösterilmiş, bunlar üzerine hükümler bina edilmiştir.²¹¹

c) Yabancı tesirler

Tasavvufun kaynakları hususunda en tartışmalı husus yabancı kaynaklardır. Bazıları tasavvufu tamamen yabancı kaynaklı görürken, bazıları da tasavvufa dışarıdan hiç tesir olmadığı kanaatindedir. Bir de orta yolcular var ki onlar, tasavvufun İslâmî kaynaklı olmakla birlikte daha sonra yabancı unsurlardan da etkilendiği kanaatindedir. Biz de bu kanaatteyiz.

²⁰⁹ Ebû Tâlib Mekî, *Kûtu’l-Kulûb*, Mektebetü Dâru’t-Turas, Kahire 2001, I, 486.

²¹⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, Misvak Neşriyat, İstanbul 1980, s. 10-11.

²¹¹ Mustafa Kara tasavvufî düşüncede önemli yeri olan 40 hadis kaydetmiştir ki, bunların çoğunluğu mevzudur. Bkz. Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 65-66.

Zira ilk sûfî lakabının Ebû Hâşim el-Kûfî olduğu ve onun hicri 150’de vefat ettiği hususunda ittifak vardır. Buna göre sûfî isminin en azından hicrî 130-150 yılları arasında ortaya çıkması gerekir. Tasavvufun Yunan kaynaklı olduğunu söyleyenlerin düşüncesi bununla geçersiz kalmaktadır. Çünkü ilk felsefî Yunan eserlerinin tercümesi hicri 200’den sonra başlamıştır.

Tasavvufun Hind kaynaklı olduğunu söyleyenlerin en önemli delili, tasavvuf ile Hint inançları arasındaki benzer noktalara işaret eden Bîrûnî’nin *Tahkîku mâ li’l-Hind* adlı eseridir. Bu etkinin İranlılarla müslümanlara geçmesi mümkündür. Ancak Hind mistizmi ile İslâm tasavvufu arasındaki benzerliklerin yüzeysel olduğu, ayrıca bu benzerliklerin de Müslümanlar arasında tasavvufun ortaya çıkmasından çok sonra gerçekleştiği ortaya konmuştur.²¹²

Tasavvufun yabancı kaynaklı olduğunu söyleyenlerden belki de en çok dikkate alınacak olanı Hristiyan kaynaklı olduğunu söyleyenlerdir. Hz. İsa’nın zühdü ile meşhur bir peygamber olması, hristiyan din adamlarının ruhbanlıkları, zühd hayatı bakımından ilk mutasavvıflarla aralarındaki benzerlik bu iddiayı güçlendirmektedir.

Her ne kadar bazı mutasavvıflarda evlenmeyi ve çalışmayı terk ederek ruhbanlığa benzer hususlar görölse de ilk mutasavvıflardan itibaren bu husus yaygın bir alan bulmamış, genel bir davranış haline gelmemiştir. Ruhbanlığı Hristiyanların ortaya çıkardığı bir bidat olarak tasvir eden ayet²¹³ ve Peygamber Efendimizin bu husustaki yasaklayıcı hadisleri²¹⁴ nedeniyle de hoş karşılanmamıştır. Zühd hayatındaki benzerliği ise ikisi de ilâhi kaynaklı olan dindeki benzerlik olarak görmek mümkündür.²¹⁵

Özetle söylemek gerekirse tasavvufun ilk çıkışı İslâm kaynaklı olmakla birlikte tarihî gelişimi içerisinde yabancı unsurların tesiri olmuş ancak bu tesirler ana gövdeyi değiştirecek şekilde olmamıştır. Başka kültür ve medeniyetlerle karşılaşan her medeniyet ve kültürün az çok diğerlerinden etkilenmesi kaçınılmazdır. Tamamen İslâm kaynaklı olan fıkıh bile zamanla başka hukuklardan nasıl etkilendiyse aynısı tasavvuf için de geçerlidir. Ancak bu durum tasavvufun başka bir din veya medeniyet kaynaklı olduğunu göstermez. Eğer başka medeniyetlerden etkilenme sebebiyle İslâmî ilimlere başka kaynaklı denilecekse öncelikle

²¹² Öngören, “Tasavvuf”, XL, 124; Ayrıca: Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş’etü’l-Fikri’l-Felsefî fi’l-İslâm*, Dâru’l-Meârif, Kahire, III, 47-52.

²¹³ Hadid 57/27.

²¹⁴ Bkz. Buhârî, Nikâh 1, No: 5063; Beyhâkî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VII, 123, 13448. Ayrıca evliliği teşvik eden pek çok hadis vardır.

²¹⁵ Bu husustaki iddiaların reddi için bkz. Neşşâr, *Neş’etü’l-Fikri’l-Felsefî*, III, 43-44

kelâm için bunun denmesi gerekir. Çünkü kelâm tartışmaları başka milletlerden Müslüman olanların getirdikleri sorularla başlamış, Memun'un Yunan eserlerini tercüme ettirmesinden sonra zirve yapmıştır. Bu sebeple ilk dönem fukahasının kelâma karşı tavırları genelde olumsuzdur.

Ebû Yusuf'tan, Şâfiî'den kelâm aleyhinde sözler nakledilirken²¹⁶, tasavvuf aleyhinde sözler nakledilmemiştir. Ahmed ibn Hanbel'in, zamanının mutasavvıflarından Ebû Hamza Bağdâdî'ye önem verdiği ve ona bazı sorular sorduğu nakledilmektedir²¹⁷.

7. TASAVVUFTA BİLGİ TELAKKİSİ

Türkçede bilgi dediğimiz kelime Arapçada ilim ile ifade edilmektedir. İlim, bilmek manasına gelir. Sözlüklerde, “bir şeyin hakikatini bilmek, gerçeğe örtüşen kesin inanç (itikad)²¹⁸, bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması” gibi değişik şekillerde târif edilmiştir²¹⁹. Kavram olarak da genellikle kaynağına ve bakış açısına göre değişiklik arz etmektedir.

İlmi, “her kimde bulunursa ona düşünülebilen her şeyin açık ve seçik hale gelmesini sağlayan sıfattır”²²⁰ diye tanımlayan Maturîdî (v. 333/944) bilgi kaynaklarından ilk derli toplu bahseden kişidir. O eşyanın hakikatlerine ulaştıracak bilgi kaynaklarını üç olarak sınırlamış ve: “İyan (duyular), haberler ve nazar (akıl)”²²¹ olarak sıralamıştır. Ebu'l-Muin en-Nesefi (v. 508/1115), buna daha netlik kazandırmış ve ilim sebeplerini, “selim hisler (sağlam duyu organları), haber-i sadık ve akıl”²²² şeklinde saymıştır. Daha sonraki kelâmcılar ve fıkıh usûlcüleri de bu taksimi kabul etmişlerdir²²³. Mutasavvıflar ise bunların yanında bilgi kaynaklarının içine ilham, keşf ve rüyayı da katmışlardır. Bu kavramları tasavvuf literatürüne göre kısaca açıklayalım:

²¹⁶ Kelâm aleyhindeki sözler için bkz. Ali b. Ali ibn Ebi'l-Izz ed-Dimeşki, *Şerhu Akidetü't-Tahaviyye*, Müessesetü Risale, Lübnan 2013, I, 133-135.

²¹⁷ Kuşeyrî, *Risale Tercümesi(Sûflerin İnanç ve Ahlakları)*, s. 140.

²¹⁸ Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, IV, 410.

²¹⁹ İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA*, XXII, 109.

²²⁰ Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimin Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, (basılmamış yüksek lisans tezi), MÜSBE, İstanbul 1993, s. 12.

²²¹ Ebû Mansur Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, Dâru Sadır, Beyrut 2010, s. 69. Ayrıca bkz. *Kitabu't-Tevhid Açıklamalı Tercüme*, (terc. Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 46.

²²² Ebu'l-Muin en-Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, haz. Hüseyin Atay, DİB Yay, Ankara 2004, I, 24.

²²³ Mesela Bkz. Sığnaki (v. 711), *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*, III, 1243; Şemsüddin Ebu'l-Avn Muhammed b. Ahmed, es-Sefarini Hanbeli (v.1188), *Levâmiu'l-Envar ve Sevatiu'l-Esrar*, Müessesetü'l-Hafikine, Dimeşk, 1982, II, 440; Alusi, Ebu'l-Meâlî Mahmud Şükri (1342), *Sabbü'l-Azab ala men sebbi'l-ashab*, Edvau's-Selef, Riyad 1997, s. 495.

7.1 İlham

Sözlükte “içmek, birden yutmak” anlamındaki lehm (lehem) kökünden türemiş olan ilhâm kelimesi “yutturmak” demektir.²²⁴ Terim olarak ise çeşitli tanımları yapılmıştır:

“Feyz yoluyla gönle atılan şeydir.”²²⁵

“Bir şeyin kalpte husûle gelmesi ve sadrın onunla mutmain olmasıdır”²²⁶

“Kalbe melek tarafından atılan düşünce, çağrı.”²²⁷

İlhamla bağlantılı bazı istilahlara vardır. Bunlardan biri “havatır”dır. İnsanın iç âleminde duyulan ses²²⁸ için hatır veya çoğuluyla havatır kullanılmaktadır. Kuşeyrî, havatır’ı kalbe doğan düşünceler diyor ve bunun melekten, şeytandan, nefisten ve Hak Teâlâ’dan kaynaklanabileceğini²²⁹, melekten olana ilham, şeytandan olana vesvese, nefisten olana hevâcis (gizli fısıltı), Allah’tan gelene de hak düşünce (hâtır) deneceğini söylüyor.²³⁰ Hâtır’a yakın kavramlar vaki’ ve kadih’tir. Vaki, sâbit olan hâtır için kullanılır. Kadih de gaflet ehline gelen hâtır diye tanımlanmıştır.²³¹

Diğer bir terim vârid (çoğulu vâridât)dir. Vârid, kulun bir kastı olmaksızın kalbe gelen güzel düşüncelerdir. Bazen Hak Teâlâ’dan bazen de ilimden gelir.²³²

“Levâih” “tavâli” ve “levâmi”²³³ terimleri de ilhamla ilgilidir. Birbirine yakın manalarda olan bu kelimelerin ortak noktası kalbe doğan parıltılar olmasıdır. Kuşeyrî’ye göre levaiih, şimşek gibidir, aniden ortaya çıkar ve hemen kaybolur. Levâmi, levâihten daha kalıcıdır. İki üç vakit devam eder. Tavali ise kalpte uzun süre kalır. Etkisi daha kuvvetli, zulmeti ve kalpte oluşan şüpheleri daha fazla gidericidir²³⁴.

7.2 Keşf

²²⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *DİA*, XXII, 98; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, IV, 490.

²²⁵ Cürçânî (v.816), *Ta’rifat*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 34.

²²⁶ Zerkeşî, *Teşnîfü’l-Mesamî bi Cem’il-Cevamî*, Mektebetü Kurtuba, 1998, III, 458 (Târif Sübki’nindir); Hasen b. Muhammed el-Attar (v. 1250), *Hâşiyetü’l-Attar alâ Şerhi’l-Celal el-Mahalli alâ Cemi’l-Cevamî*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, II, 398.

²²⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 84.

²²⁸ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf*, s. 254.

²²⁹ Tasnif için bkz. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (et-Taarruf)*, terc. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 4. Baskı, İstanbul 2014, s. 137.

²³⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 84.

²³¹ Serrâc, *el-Lümâ*, s. 418-419.

²³² Kuşeyrî, *Risale Tercümesi (Sûfilerin İnanç ve Ahlakları)*, s. 230.

²³³ Bu terimlere yakın “tavarik, bevadi, badih” gibi terimler de vardır. Bkz. Şihabüddin Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf*, s. 685.

²³⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 76-77.

Sözlükte “bir şeyi örten perde ve örtü benzeri şeyi kaldırıp gidermekle o şeyi açığa çıkarmak”²³⁵, var olan fakat niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek”²³⁶ gibi anlamlara gelen keşf kelimesini sûfiler hem “perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan bazı şeyleri bilme”, hem de “Allah’ın tecellilerini temâşa etme” anlamında kullanmışlardır²³⁷. İlk sûfilerden itibaren firâset, feth, inkişaf, müşâhede, muhâdara, muâyene, yakîn hatta ilham gibi terimler de buna yakın anlamlarda kullanılmıştır.

Kuşeyrî’ye göre bu hususta ilk makam muhâdardır. Sonra mükâşefe ve müşâhede gelir. Muhâdara, kalbin Allah ile huzur bulmasıdır. Mükâşefe, kalbin kendisine bildirilen şeylerin hakikatini görmesidir. Bu durumda kalp bir delil düşünmeye ve onu araştırmaya ihtiyaç duymaz. Müşâhede ise herhangi bir şüphenin eseri kalmadan kalbin Hak ile huzur halinde bulunmasıdır.²³⁸

Serrâc, keşfî, “anlamaya kapalı olan şeyin açıklanması ve kula bunun açılıp onun bunu gözle görür gibi olması”²³⁹ diye tanımlamıştır. Müşâhedeyi yakınlaşma ve muhadara (huzurda bulunma) olarak tanımlayan Serrâc, mükâşefe ile anlamlarının yakın olduğunu ancak keşfin manasının daha tam olduğunu söyler.²⁴⁰

Gazzâlî ise müşâhedenin üç çeşit olduğunu söylemektedir: Hak’la müşâhede tevhidin delilleri ile eşyayı görmek; Hak için müşâhede eşyada Hakk’ın görülmesi; Hakk’ın müşâhedesini de şüphesiz yakîn hakikatidir.²⁴¹ Gazzâlî’ye göre de mükâşefe müşâhededен daha tamdır. O da üç kısımdır: İlimle mükâşefe anlayışta isabetin gerçekleşmesi; halle mükâşefe halin arttığının görülmesinin tahkiki; tevhidle mükâşefe işaretin sıhhatinin tahkikidir.²⁴² Ayrıca âhiret ilimlerinden saydığı mükâşefe ilminin ilimlerin son mertebesi ve bâtın ilmi, sıddık ve mukarreblerin ilmi olduğunu, bu ilmin de kalbin kötü huylardan arınmasından sonra kalbe tecelli eden nurdan ibaret olduğunu, kitaplarda yazılmadığını, ehlinde başkasına açıklanmadığını, ehlinin de bunu gizlice müzakere ettiğini söylemiştir.²⁴³ Ona göre bu ilim sayesinde dünya âhiret, cennet cehennem, melek şeytan, Allah’a yaklaşmak,

²³⁵ Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, III, 718.

²³⁶ Süleyman Uludağ, “Keşf”, *DİA*, XXV, 315.

²³⁷ Uludağ, “Keşf”, XXV, 315.

²³⁸ Kuşeyrî, *Risale Tercümesi*, s. 213-214.

²³⁹ Serrâc, *el-Lümâ*, s. 422.

²⁴⁰ Serrâc, *el-Lümâ*, s. 412.

²⁴¹ Gazzâlî, *el-İmlâ fî İşkâlâtı'l-İhyâ*, (İhyâu Ulûmiddin’in sonunda), V, 19.

²⁴² Gazzâlî, *el-İmlâ*, V, 19.

²⁴³ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 31-32.

mele-i alâ vb.nin ne olduğu hususundaki örtü kalkar ve bu hususlardaki hakkın gerçek yüzü ortaya çıkar. O kadar ki kişi bunları gözleri ile görüyormuş gibi olur ve şüphe kalmaz.²⁴⁴

Keşfe yakın kavramlardan olan fîraset, “rey, zan ve idrakte dikkatli olarak isabet etmeye”²⁴⁵ denir. Mutasavvıflar ise fîraseti, “Allah’ın kalplere verdiği ilham sonucu bilgiye ulaşma”²⁴⁶ manasına kullanmışlardır. Cürcânî, Muhammed el-Kettanî’nin, “kesin bilginin keşif yoluyla elde edilmesi, gaybın görülmesi”²⁴⁷ şeklindeki tanımını alarak²⁴⁸ fîrâsetin terim mânası olarak mutasavvıfların tanımını kabul etmiştir.

“Müminin fîrasetinden sakınınız! Çünkü o Allah’ın nuru ile bakar”²⁴⁹ hadisine istinaden sûfîler, fîraset sayesinde kalbin kesin bilgiye sahip olacağı düşüncesine meyletmişlerdir. Kuşeyrî fîraseti, “kalbe hücum eden ve zıddını ortadan kaldıran düşünce”²⁵⁰ olarak târif etmiş ve fîraset sahibinin Allah’ın nuru ile baktığı için nurların kalbine doğduğu ve bu sayede manaları idrak ettiğini söylemiştir²⁵¹. Bu imanın özelliklerinden olduğu için fîraset imanın kuvvetine göredir ve fîrasetten en fazla pay sahibi olanlar rabbanîlerdir²⁵².

Sözlükte şüpheden ari kesin bilgi manasına gelen yakîn ise mutasavvıflara göre, “gözle görülenleri (ıyan) hüccet ve burhan olmadan iman kuvvetiyle görmektir.”²⁵³ Cüneyd, “yakîn şüphenin ortadan kalkmasıdır,” Nuri, “müşâhededir”, Sehl, “mükâşefedir”²⁵⁴ demiştir. Zünnûn el-Mısrî’ye göre, “gözün gördüğü her şey ilim, kalbin bildikleri ise yakîndir”²⁵⁵ Serrâc, yakîni, avam ve müridlerin (esağir) yakîni, havassın (evsat) yakîni ve havassü’l-havassın (ekâbir) yakîni olarak üçe ayırmakta ve yakîni bütün hallerin aslı ve sonu olarak görmektedir. Yakînin sonu kişinin her tür şek ve şüpheden kurtularak gaybı tasdik etmesidir.²⁵⁶ Yakîn ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn olarak üçe ayrılır. Sûfîlere göre ilme’l-yakîn, kesin delile dayanması gereken ilim; ayne’l-yakîn, keşif ile elde edilecek ilim; hakka’l-yakîn de bizzat görmeye dayanan ilimdir.²⁵⁷

²⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 31.

²⁴⁵ Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, II, 978.

²⁴⁶ Demir, *Mütekaddimin Devri Kelâmcılarına Göre...*, s. 34.

²⁴⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 232; Süleyman Uludağ, “Fîraset”, *DİA*, XIII, 116; Cürcânî, *Ta’rifat*, s. 166.

²⁴⁸ Cürcânî, *Ta’rifat*, s. 166.

²⁴⁹ Tirmizî, “Tefsir” 16.

²⁵⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 231.

²⁵¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 232.

²⁵² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 231-232.

²⁵³ Cürcânî, *Ta’rifat*, s. 166.

²⁵⁴ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 73.

²⁵⁵ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 156.

²⁵⁶ Serrâc, *el-Lüma’*, 103-104.

²⁵⁷ Kuşeyrî, *Risale Tercümesi*, s. 230.

7.3 Rüya

Sözlükte “görmek” anlamındaki rü’yet kökünden türeyen rü’yâ kelimesi uyku sırasında zihinde beliren görüntülerin bütünü (düş) ifade eder. Sözlük anlamı aynı olan hulm (çoğulu ahlâm) ise daha çok korkunç düşler için kullanılır. Hz. Peygamber, “Rüya Allah’tan, hulm ise şeytandandır”²⁵⁸ buyurmuştur²⁵⁹.

Kerâmet çeşitlerinden biri olarak gördüğü rüyayı Kuşeyrî, “kalbe gelen birtakım havatır (düşünceler) ve hayallerde tasavvur olunan haller” olarak târif etmiştir. Ona göre, “insan uykuda şuurunu tamamen kaybetmediği zaman uyandığında uykuda gördüğünü gerçekten görmüş vehmine kapılır. Hâlbuki rüya, insanların kalplerinde yerleşen hayaller ve tasavvurlardan ibarettir.”²⁶⁰

İnsan uyuyunca duyu organlarının hissetme özelliklerini kaybedeceğini, bu sebeple duyu organlarından elde edilen bilgilerle meşgul olan muhayyilenin bunlardan sıyrılacağını ve rüyada gördüğü şeylerin gerçek olduğunu sanmanın kuvvetleneceğini, uyandığında ise diğer bilgilere göre zayıflayacağını söyleyen Kuşeyrî’ye göre, uyuyan zifiri karanlıkta lamba ışığında görene, uyanıklık halinde olan kişi ise güneş ışığında görene benzer.²⁶¹

Aynı havâtır gibi rüya halinde de gelen düşünce ve konuşmaların dörde ayrıldığını söyleyen Kuşeyrî bunların, şeytandan, nefsin fısıltısından (hevâcis), melekten ve Allah’tan gelebileceğini söylemiştir.²⁶²

Rüya ile ilgili “ölülerin hallerini uykuda mükâşefe ile bilme” bölümünde bilgi veren Gazzâlî, “Salih rüya nübüvvetin kırk altıda biridir”²⁶³ hadisine istinaden rüyanın nübüvvet nurlarından biri olduğunu, ancak kalbini temizlemiş salih, sadık kişilerin rüyasına itibar edilebileceğini, fesadı ve günahı çok olan kalbi kararmış kimselerin rüyasına güvenilemeyeceğini söylemiştir²⁶⁴. Gazzâlî’ye göre, melekût âleminin en açık delili olan rüyanın hakikati, mükâşefe ilimlerinin inceliklerindendir. İnsan kalbi bir ayna gibidir. Bu ayna uyanırken çeşitli işlerle meşgul olduğu için bulanık olur. Uyuduğunda ise bu meşguliyetlerden kurtulur. İşte bu sırada levh-i mahfuzu örten örtü bir rüzgârla dalgalanırsa buradan bazı bilgiler kalp aynasına akseder. Burada hayaller şeklinde tezahür eder ve bu

²⁵⁸ Buhârî, “Ta’bîr”, 3, 4, 10, 14; Müslim, “Rüyâ”, 2; Tirmizî, “Rüyâ”, 5.

²⁵⁹ İlyas Çelebi, “Rüyâ”, *DİA*, XXXV, 307.

²⁶⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 365.

²⁶¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 365.

²⁶² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 366.

²⁶³ Buhârî, “Ta’bîr”, 5; İbn Mâce, “Ta’bîr”, 1; Tirmizî, “Rüyâ”, 2-3.

²⁶⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 536.

hayaller hıfz edilir. Rüya tabircisi de bu hayalleri yorumlar.²⁶⁵ Uyku ölümün kardeşidir. Ölümle birlikte nasıl gözlerden perde kalkacak gayb âlemindeki her şey açıkça görülecekse, uykuda da daha zayıf olarak bu gerçekleşir²⁶⁶.

7.4 Keşf, İlham ve Rüyanın²⁶⁷ bilgi değeri

Mutasavvıflar keşf, ilham, rüya ve bunlara dâhil edilebilecek diğer yolların bilgi edinme yolları olduğunda hemen hemen ittifak halindedir. Ancak bu bilgilerin nasıl tahkik edileceği, nasıl kullanılacağı, nasıl kabul edileceği hususunda ihtilaf etmektedirler.

Bazı sûfiler kabul için bir takım şartlar saymış, kimi de ulaşılan mertebeye göre bu bilgilerin farklı olabileceğini kabul etmiş²⁶⁸, çoğunluk ise bu yollarla elde edilen bilginin şeriatle ölçülmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir.

Seriy es-Sekatî (v. 250/864), gerçek sûfîyi târif ederken, “iç âleminde Kur’an ve sünnete ters düşen bir ilimden bahsetmeyeceğini”²⁶⁹; Bâyezid-i Bistâmî (v. 234 veya 261), “bir kişinin gösterdiği kerâmetlere aldanılmamasını, Allah’ın emir ve yasaklarına uyup uymadığına, dinin edeplerini koruyup korumadığına bakılması gerektiğini”²⁷⁰ söylemekte; Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909), “bizim bu ilmimiz Hz Peygamber’in hadisleriyle kuşatılmıştır” ve “Bizim bu terbiye yolumuz Kur’an ve sünnetin esaslarına bağlıdır”²⁷¹; Ebu’l-Hüseyn Nûri (v. 295/908) “kendisini din ilminin dışına çıkaracak bir halden bahseden kimseye sakın yaklaşma!”²⁷²; Ebû Sa’id el-Harraz (v. 277/890) “zâhirî ilme ters düşen bütün bâtınî haller bâtıldır”²⁷³; İbn Atâ (v. 309/922), “sana Allah hakkında her ne sorulursa, onun cevabını ilim dairesinde ara. Orada bulamazsan hikmet meydanında ara. Orada cevap bulamazsan, onu tevhid terazisiyle ölç! Eğer bu üç yerde bulamamışsan o soruyu şeytanın yüzüne çarp!”²⁷⁴ demektedir.

Ancak özellikle hicri 200’den sonra çok sayıda mutasavvıftan, onların ifadesiyle, şeriatın zâhirine ters düşen sözler nakledilmesi ve bunları, ilham, keşf gibi yollarla elde

²⁶⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 537.

²⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 538.

²⁶⁷ Burada incelediklerimiz dışında buradakilere yakın manada “feth, hads, hâtif, muhâdese” gibi kavramlar da vardır.

²⁶⁸ Kuşeyrî’nin firaset konusundaki açıklamaları bu minvaldedir. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 231-241.

²⁶⁹ Kuşeyrî, *Risale Tercümesi*, s. 75.

²⁷⁰ Kuşeyrî, *Risale Tercümesi*, s. 91.

²⁷¹ Kuşeyrî, *Risale Tercümesi*, s. 113.

²⁷² Kuşeyrî, *Risale Tercümesi*, s. 117.

²⁷³ Kuşeyrî, *Risale Tercümesi*, s. 131.

²⁷⁴ Kuşeyrî, *Risale Tercümesi*, s. 137.

ettiklerini söylemeleri, sonra bunların ehline açılmaması, sözün başka manalarının olduğunun söylenmesi, en azından şatahat olarak değerlendirilmesi, mesela bizzat Bayezid-i Bistâmî'den şatahat türü sözler nakledilmesi teorideki bu ifadelere pratikte çok uyulmadığını göstermektedir.

Firaset ve ile rüya ilgili açıklamalardan anlaşılan, önemli sûfilerden bir bölümünün belli dereceye gelmiş bir sûfinin bu tür keşfi bilgilerinde hata olmayacağı yönündedir. Özellikle rüya ve keşf ile hadis tespiti konusu önemlidir. Her ne kadar ilk beş yüzyıldaki sûfilerde bu husus açık olmasa da Peygamber Efendimizi gördükleri ve ona soru sordukları, hatta zikir aldıkları ile ilgili çok sayıda rüya nakli²⁷⁵, bununla amel etmeleri, aktardıkları hadislerde ciddi miktarda mevzu, çok zayıf ve zayıf denen hadislerin bulunması bu dönem sûfilerinin de hadisin sıhhatinin tespitinde ehl-i hadisin koydukları kriterlerin dışına çıktıkları izlenimini vermektedir. Nifferî (v. 354-366/965-977 arası)²⁷⁶ ve Hakîm et-Tirmizî (v. 320/932)²⁷⁷ gibi mutasavvıfların doğrudan Allah'tan alarak yazdıklarını ve söylediklerini iddia etmeleri, ilham türü bilginin sûfiler arasında erken dönemden itibaren kabul gördüğünü ve bu bilgide hata olmadığını düşündüklerini gösterir.

Bununla birlikte ilhamın nesnel değerlendirme imkânı bulunmaması nedeniyle, dinî konularda başkalarına karşı delil olarak kullanılamayacağını söyleyen sûfiler bulunmaktadır. Hücvîrî (v. 465) bu fikri en fazla savunanlardandır. “Mârifet ilhamdır” diyenlerin görüşlerini reddederken özetle, birden fazla kişinin ilhamla birbirine zıt görüş söyleyebileceğini, bunlardan hangisinin hak olduğunu anlamak için mümeyyiz bir delile ihtiyaç duyulacağını, bu zamanda o hususun delille bilinmiş olacağını, dolayısıyla da ilhamın hükmünün bâtıl olacağını söyleyen Hücvîrî, mârifet hususundaki ilhamın hükmünün her yönden bâtıl olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁸

²⁷⁵ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 364-377.

²⁷⁶ Bkz. Muhammed b. Abdilcebbâr b. el-Hasen en-Nifferî, *Kitabü'l-Mevâkıf ve Muhâtabât*, (yay. haz. J. Arberry), Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Beyrut 1997.

²⁷⁷ Bkz. Kuşeyrî, *Risale Tercümesi*, s. 129

²⁷⁸ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 335-336.

İKİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF FIKIH İLİŞKİSİ

1. ZAHİR İLMİ BÂTİN İLMİ

Zâhir, lügatte, açık olan şey demektir. Bir şeyin görünen kısmına, dış yüzüne, üst kısmına “zâhir” denir. Bu kökten türetilerek kullanılan çeşitli manada pek çok kelime vardır. Bunlar içinde “ortaya çıkmak”, “bir meselenin gizli yönünü ortaya çıkarmak” gibi manalar, konumuzla ilgilidir. Bâtın ise, zâhirin zıddı olup kapalı, gizli, herhangi bir şeyin iç kısmı demektir.²⁷⁹

Mutasavvıflar arasında zâhir ilimden kastolunan büyük oranda net olmakla birlikte, bâtın ilminden kastedilen çok net değildir. Açıklamalara bakarak bâtın ilmini ikiye ayırabiliriz. İlmü’l-bâtın, bâtının ilmi, yani bâtınî amellere ait ilim. el-İlmü’l-bâtın, bâtın ilim ya da bâtınî ilim; yani gizli, herkesin bilemeyeceği ilim. Bu ikisi zaman zaman birbirinin yerine kullanılsa da temel ayrımın böyle olduğunu düşünüyoruz.

İlmü’l-bâtın ya da ilm-i bâtın: İnsanların görünen azalarının amelleri olduğu gibi görünmeyen organlarına ait ameller de vardır. Görünen azalarla yapılan ve başkalarının görebildiği amellerle ilgili hükümler zâhirî ilimlerin konusudur. Görünmeyen organlarla yapılan ve Allah’tan başkasının muttali olamayacağı amellerle ilgili hükümler de bâtın ilminin konusudur.

Taharet, namaz, abdest, hac, oruç, zekât gibi görünen ameller fikhın konusunu teşkil eder. Görünmeyen ameller ise kalbe ait ameller ile nefsin bazı özelliklerine ait amellerdir. Bunlardan, iman akâidin konusudur. Ancak akâid için bâtın ilmi kullanılmaz. O da zâhir ilmine dâhil edilir. İhlas, sabır, şükür, rıza, zühd, takvâ, kanaat, cömertlik gibi iyi hasletlerle; haset, kibir, kin, cimrilik, tamah, kendini beğenme gibi kötü hasletler; iyi olanlarının kazanılması, kötü olanlarının temizlenmesi ise tasavvufun konusudur.

Gazzâlî buna muâmele ilmi demektedir. Bu ilim hususunda hiçbir âlim arasında ihtilaf yoktur. Bunun kazanılmasının gerekliliği de tartışma konusu yapılmamıştır.

²⁷⁹ Dilaver Selvi, “Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır” Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 11, Sayı 2, 2011, s. 10.

el-İlmü'l-Bâtın ya da bâtin(î) ilim: Buna gizli ilim de diyebiliriz. Bu manada bâtinî ilmin mukabili olan zâhirî ilim sûfilere göre, dile ve akla dayalı, tedrisatla ve çalışarak öğrenilen ilimdir. Bâtınî ilim ise, kalple öğrenilen, firsate dayalı, Allah tarafından kulun kalbine ilham edilen ilimdir²⁸⁰. Gazzâlî'nin mükâşefe ilmi dediği ilim bu ilimdir. Ona göre bu ilim, sıddık ve mukarrebun kulların sahip oldukları bir ilimdir ve bütün ilimlerin gayesidir.²⁸¹

Tartışmaların en yoğun olduğu ve üzerinde çok çeşitli görüşlerin belirtildiği ilim türü budur. Kiminin ledün ilmi, kiminin hakikat ilmi, kiminin mârifet dediği bâtinî ilim için çeşitli ayet ve hadisler delil gösterilmiştir.

Kur'an'daki fıkhetme²⁸², tedebbür etme²⁸³, hikmet verilmesi²⁸⁴ ile ilgili ayetleri genellikle bâtinî ilme delil kabul etmişler, ayrıca Lokman suresinin 20. ayetinde geçen bâtin nimetlerden birinin de bâtinî ilim olduğunu söylemişlerdir. Serrâc ise fıkıhta içtihad delili olarak kullanılan ayetlerden, “Onlara güven veya korkuya dair bir haber gelince hemen onu yayarlar; hâlbuki onu, Rasûle veya aralarında yetki sahibi kimselere götürselerdi, onların arasından işin içyüzünü anlayanlar, onun ne olduğunu bilirlerdi.” (Nisa 4/83) ayetinde geçen istinbâtın, bâtin ilmi yani tasavvuf olduğunu söylemiştir.²⁸⁵ Sülemî bunu Ebû Yakub es-Sûsî'den nakletmiştir.²⁸⁶

Mutasavvıfların bu hususta, ayetten en önemli delili Hz. Musa (a.s) ile müfessirlerin çoğunluğunun Hızır dediği, kendisine, “Allah katından ilim verilmiş kimse” arasında geçenlerdir. Ledün ilmi ifadesi de, ayetteki²⁸⁷ “وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا” ifadesinden alınmıştır²⁸⁸. Hz. Musa'nın ilmi şerîat ilmi, Hızır'ın ilmi ise ledün ilmi yani bâtinî ilimdir. Taleple tekellüfe girmeden ilham yoluyla gelmiştir. Allah Teâlâ kullarının seçkinlerine ve velilere bildirir.²⁸⁹ Bu ilme sahip olan onu reddetmeye imkân bulamaz ve onun için delile ihtiyaç duymayacak kadar kati bir şekilde onu bilir.²⁹⁰ Bu, bir sebebe bağlı olmadan kalbin sırrında ortaya çıkar.²⁹¹

²⁸⁰ Dilaver Selvi, “...Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, s. 12.

²⁸¹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 31.

²⁸² Mesela, en-Nisa 4/78.

²⁸³ Mesela, en-Nisa 4/82, Muhammed 47/24.

²⁸⁴ Mesela, el-Bakara 2/151, 268.

²⁸⁵ Serrâc, *el-Lüma*, s. 44. Ancak ifadelerinden Serrâc'ın bunu birinci grupta saydığımız bâtinin ilmi için delil getirdiği anlaşılmaktadır.

²⁸⁶ Sülemî, *el-Fark Beyne İlmi's-Şerî'a ve'l-Hakîka*, çev. Süleyman Ateş, “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Eser”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1968 Cilt: XVI s. 231.

²⁸⁷ el-Kehf 18/25.

²⁸⁸ Bu husustaki delil gösterilen diğer ayetler için bkz. Ferzende İdiz, “Tasavvufta İlmi Zâhir İlmi Bâtın Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 25, Erzurum, 2006, s. 235-238.

²⁸⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât (Tefsir)*, el-Hey'etü'l-masriyyetü'l-âmmiye li'l-kitab, Mısır, II, 407.

²⁹⁰ Kuşeyrî, *Tefsir*, II, 408.

²⁹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 27.

Herevî, ilmi üç dereceye ayırmıştır. a) Celî ilim: ya görmekle ya sahih haberlerle ya da tecrübe ile elde edilen ilimdir. b) Hafî ilim: Bu ilim riyâzetin arındırıcı etkisinin görüldüğü temiz bedenlerin pâk olmuş sırlarında zuhûr edip nemâlanır; Hak ile tenhâ zamanlarda yüce bir himmet taşıyanlar için sâdık nefeslerde ve âgâh gönüllerde kendini belli eder. İlmin bu mertebesi gizli olanı âşikâr eden, âşikârı gizleyen ve cem' makâmını işâret eden bir bilgilenişi anlatır. c) Ledûn ilmi: Bu ilmin varlığı ve dayanağı yalnızca kendisidir, idrâki bizâtihî müşâhede edilmesi, vasfı ise hükmüdür. Yani ilm-i ledünnî diğer bilgilenme türlerinde olduğu gibi akıl yürütme, nakli sahih bir sûrette aktarma, isnâd ve fehim yollarıyla değil bizâtihî onu bulmakla elde edilir. Bu yüzden artık ilmin bu mertebesi ile gayb arasında perde yoktur.²⁹²

Herevî, ledûn ilmini de üçe ayırmıştır: Birincisi varlıklarda ayrı ayrı kendini gösteren ve insanın bunu idrakini sağlayan hikmet ilmi; ikincisi muâmelede, yani Hak ile olan doğrudan münasebetlerde gerçekleşen hakikat ilmi; üçüncüsü de Hakk'ın muradına âşinâlığı bildiren ilm-i hükümdür, yani bir şeyin ne için öyle olduğunun dolaysız bir şekilde bilinmesidir ki Hak'tan gelişi ve gaybı âşikâr edişi sebebiyle yalnızca Hızır'a hastır.²⁹³

Herevî'nin sıralamasına göre celî ilim zâhir ilmini ve ilmü'l-bâtın dediğimiz bâtının ilmini içine almakta; hafi ilim ve ledûn ilmi ise bizim bâtınî ilim dediğimiz ilmin kapsamına girmektedir.

Mutasavvıflar bâtınî ilimle ilgili pek çok hadis delil getirmişlerdir. Bunlardan çoğunluğu ilimle ilgili hadislerdir. Hatta fıkıhla ilgili hadisler de delil olarak sunulmuştur²⁹⁴. Delil getirilen hadisler için de bâtınî ilim ile doğrudan ilgili gördüğümüz hadisler ise şunlardır:

*“Öyle ilimler vardır ki gizli hazine gibidir, onu ancak Allah'ı tanıyanlar (mârifet ehli) bilir. Onlar bu ilimlerden bahsettiklerinde onu ancak, Allah'tan gafîl kimseler inkâr eder.”*²⁹⁵

²⁹² Herevî, *Menâzil*, 76-77. Ayrıca Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, s. 395.

²⁹³ Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, s. 393-394.

²⁹⁴ Bu hususta delil getirilen hadisler ve değerlendirmesi için bkz. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretileri*, s. 318-343; Ferhat Gökçe, *İslâm İrfân Geleneginde Hadis Yorumu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara- 2010, s. 101-116.

²⁹⁵ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 59; Sülemî, *el-Erbeûn fi't-Tasavvuf*, s. 13; Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005, I, 296; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 32; Deylemî, *Firdevsü'l-Ahbar*, I, 210 nr. 802; Münzirî, *et-Terğîb ve't-Terhib*, I, 58, H. No: 141; Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-Ummal*, X, 181, nr. 28942; Suyûtî, *Câmiu'l-Ehâdis*, IX, 308, nr. 8481. Suyûtî, Münzirî'nin hadisi zayıf gördüğünü söylüyor. Elbânî ise çok zayıf demiştir (bkz. *Dâifü't-Terğîb ve't-Terhib*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 2000, I, 52, nr. 69.)

Hasan Basrî'den rivâyete göre o şöyle demiştir: “Ben bâtin ilminin ne olduğunu Huzeyfe b. Yeman'dan sordum ve şu cevabı aldım: “Ben Peygamberimiz (s.a.v)’e “bâtin ilmi” nedir? diye sordum. Peygamberimiz (s.a.v) buyurdu ki: “*Ben bunu Cebrail'e sordum. Cebrail bana dedi ki: “Allah azze ve celle'den bâtin ilmini sordum da O, şöyle buyurdu: “O, Benim sırrımdan bir sırdır. Onu kulunun kalbine koyarım da yarattıklarımın hiçbirisi bu sırra vâkıf olamaz.*”²⁹⁶

“İlim ikidir; biri kalpte sâbit olan ilimdir ki asıl faydalı olan ilim budur. Diğeri de dilde kalan ilimdir. Bu da Allah'ın kullarına karşı delil olarak kullandığı bir ilimdir.”²⁹⁷

“İlim ikidir; biri de kalpte olan bâtin ilmidir ki asıl faydalı olan ilim budur.”²⁹⁸

“Her bir ayetin bir zâhiri bir bâtını vardır. Her ayet için bir had (sınır) ve her had için bir matla' (hakikatini müşâhede yeri) vardır.”²⁹⁹

Gazzâlî, *İhyâ*'da bu hususta çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Mukaddime'de ilimleri dünya ve âhiret ilimleri olarak ikiye ayırmış, âhiret ilmini de muâmele ve mükâşefe ilmi olarak ikiye ayırmıştır. Mükâşefe ilmi için malumun keşfi derken, muâmele ilmi için keşifle beraber amel kastettiğini söylemiştir. *İhyâ*'nın yazılma amacının da muâmele ilmini açıklamak olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, her ne kadar mükâşefe ilmi taliplilerin maksadı, sıddıkların gözünün diktiği yer olsa da bunu açıklamaya izin yoktur, ancak ima, işaret ve remizle anlatılabilir. Çünkü peygamberler muâmele ilmini açıklamışlar, mükâşefe ilminden bahsetmemişler, onların vârisi olan âlimler de onu takip etmelidirler.

Muâmele ilmi de zâhir ilmi (ilmu zâhir/ علم ظاهر / azaların ameli ile ilgili ilim) ve bâtin ilmi (ilmü bâtin / علم باطن / kalple ilgili ilim) diye ikiye ayrılır. Zâhir ilmi de âdet ve

²⁹⁶ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 59; Buna benzer bir rivâyeti Deylemî rivâyet etmiştir. (*el-Firdevs bi me'suri'l-hitab*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986, II, 312, nr. 3410) İbn Hacer mevzu hükmünü vermiştir (bkz. Acluni, *Keşfü'l-Hafa*, II, 80, nr. 1765; İbn Arrak, *Tenzihü's-Şeria*, I, 280, nr. 105-106); Ebû Tâlib Mekki bunu hadis olarak değil de âlimlerin sözü olarak nakletmekte ve sonunu “ne melek ne de beşer vâkıf olamaz” şeklinde bitirmektedir (bkz. *Kutu'l-Kulub*, I, 210.)

²⁹⁷ Sülemî, *el-Fark*, s. 221; İbn Mübarek, *Zühed*, s. 407, nr. 1161; Hakîm Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, II, 303; Dârimî, *Mukaddime*, 33; İbn Abdilber, *Câmiu Beyani'l-İlm*, I, 661, nr. 1150; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 82, nr. 34361; Münzirî, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, I, 103, nr. 40-41; Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, III, 293, nr. 1686. (Bazı rivâyetlerde hadisin sonu “Âdemoğullarına karşı ...” bazısında da “yarattıklarına karşı ...” şeklindedir. Elbânî, “Âdemoğullarına...” rivâyeti için zayıf, “metnini verdiğimiz hadis için “çok zayıf” demişse de (bkz. *Dâifü'l-Terğîb ve't-Terhîb*, I, 51-52, nr. 68-69) Dârimî'yi tahkik eden Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, “Âdemoğullarına...” rivâyetinin mevkufl olduğu ve Hasan Basrî'ye kadar senedinin sahih olduğunu söylemiştir.

²⁹⁸ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 210. Hadiste “علم باطن” tamlamasını kullanan sadece Ebû Tâlib Mekki'dir.

²⁹⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 119, 341; Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 93; İbn Mübarek, *Zühed*, II, 32; Abdurrezzak, *Musannef*, III, 358, nr. 5965; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 65; Ebû Yalâ, *Müsned*, IX, 80, 278, nr. 5149 ve 5403; Bezzar, *Müsned*, V, 441, nr. 2081; İbn Hibban, *Sahih*, I, 276, nr. 75; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, X, 105, nr. 10107, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, I, 236; nr. 773; Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, I, 262, nr. 122. Heysemî, hadisin Ebû Ya'la ve Bezzar rivâyetindeki senedinin sahih olduğunu söylemiştir (bkz. *Mecmaü'z-Zevâid*, VII, 152, nr. 11579); Elbanî ise bazı rivâyetlerin senedinin sıhhatli olmasına hükmetmekle birlikte hadise zayıf hükmünü vermiştir (bkz. *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Dâife ve'l-Mevdûa*, VI, 559-560, nr. 2989.)

ibadet diye ikiye, bâtın ilmi ise kalbin halleri ve nefsin ahlâkıyla ilgili olarak mezmum ve memduh diye ikiye ayrılır.³⁰⁰

Farz-ı ayn olan ilimleri açıklarken, “İlim öğrenmek her müslümana farzdır”³⁰¹ ve “İlim Çin’de bile olsa talep ediniz”³⁰² hadislerinde kastedilen ilmin ne olduğu hususunda çeşitli görüşleri açıklamış, bunlardan birisinin de “bâtın ilmi” olduğunu söylemiş ve kendisinin bu husustaki görüşünün hadiste kastedilenin muâmele ilmi olduğunu tekrar etmiştir. Muâmeleyi itikad, terk ve fiil olarak üçe ayırmış, kalbin hallerini itikad ile beraber incelemiştir. Kalbin hallerini bilmenin (dolayısıyla tasavvufun) de farz-ı ayn olduğunu ifade etmiştir.³⁰³

Gazzâlî’ye göre ilimler esas itibariyle şer’î ve şer’î olmayan ilimler olarak ikiye ayrılır. Şer’î ilimler, usûl, furû, mukaddimat ve mütemmimat olarak dörde ayrılır. Dünya işlerini tanzim etmek için gereken ilimler farz-ı kifaye ilimlerdir. Fıkıh şer’î ilimlerin furûundan farz-ı kifayedir ve dünya ilimlerindendir. Fakîhler de dünya âlimlerindendir.³⁰⁴

Fıkıhî dünya ilimleri, fakîhi de dünya âlimleri içine niçin kattığına dair soruya uzun uzun cevap vermiş ve yer yer zorlama yapmıştır. İlk cevabı fıkıhın insanların dünyadaki ilişkilerini düzenlediği yönündedir (yani günümüzdeki anlamıyla İslâm hukuku). Fıkıhın sadece bunları düzenlemediği, ibadetlerle ilgili hükümlerin de fıkıhta yer aldığı itirazına da “bir fakîhin âhîret amellerine en yakın olarak bahsettiği şeylerin, İslâm, ibadet, haram-helâl olmak üzere üç tane olduğu, ancak iyi düşünülürse bunlarla ilgili fakîhlerin görüşlerinin dünyadan öteye geçemeyeceğini ve fakîhlerin bu konulardaki görüşlerinin zâhire bağlı olduğunu söylemiştir. Yani fakîhlerin, kişinin İslâm’ı dille ikrar etmesine baktığını, bununla ilgili hükümleri söylediğini, namazın zâhirî farz ve sünnetleri ile ilgilendiklerini, ihlas ve huşû ile ilgilenmediklerini söylemiştir. Helâl harama dikkat etmeye gelince evet bu dindendir ancak veranın (haramlardan kaçınmanın) dört derecesi vardır: 1- Şahitlerin adaleti hakkında şart olan vera, 2- Salihlerin verası: Şüpheli şeylerden kaçınma, 3- Muttakilerin verası: Harama yol açabilir korkusu ile kesin helâl olan bir şeyin terki, 4- Sıddıkların verası: Allah’tan başka her şeyden yüz çevirme. Fakîhlerin ilgilendiği vera sadece birincisidir ve o da dünyaya

³⁰⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 12.

³⁰¹ İbn Mâce, Mukaddime 17, No: 224; Bezzar (v. 292), *Müsned (el-Bahru’z-Zehhâr)*, Medine 1998, I, 164; XIII, 240; XIV, 45.

³⁰² Bezzar (v. 292), *Müsned*, I, 164; Beyhakî, *Şuabü’l-İmân*, III, 193, No: 1543; İbn Abdilberr (v. 463), *Câmiu Beyânî’l-İlm ve Fadlihî*, Dâru İbni’l-Cevzî, S. Arabistan 1994, I, 28, 30, 37. Bezzar hadisin aslı olmadığını söylemiştir. Beyhakî, metni meşhur ancak senedi zayıftır; İbn Hibban da bâtıldır, aslı yoktur demiştir. Bkz. Sehâvî, *el-Mekâsîdû’l-Hasene*, s. 121.

³⁰³ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 25-27.

³⁰⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 27-28.

aittir.³⁰⁵ Yine de âhiret ilimlerine yakın olması nedeniyle fıkıhı üç yönden tıptan daha şerefli kabul etmiştir.³⁰⁶

Daha sonra âhiret ilimlerini daha geniş açıklamaya başlamış ve tanımlar vermiştir. Ona göre:

1- Mükâşefe ilmi, bâtının ilmidir (ilmü'l-bâtın)³⁰⁷. İlimlerin gayesidir. Bazı ârifler bu ilimden nasibi olmayanın sonunun kötü olmasından korkulur demişlerdir. Bu sıddıkların ve mukarreblerin ilmidir. Kalbin kötü sıfatlardan temizlenip arındırılmasıyla kalpte ortaya çıkan nurdan ibarettir. Bu nur sayesinde önceden adını duyduğu ama manasının mücmel olduğunu, açık olmadığını vehmettiği pek çok şey kendisine açılır. Allah Teâlâ'nın zatı hakkında hakiki mârifeti elde eder. Ayrıca, nebi, vahiy, melek, şeytan, şeytanın insana düşmanlığı, şeytan orduları ile melek ordularının çarpışması, meleğin dokunması ile şeytanının dürtmesi arasındaki fark, cennet cehennem, kabir azabı, mahşerdeki kitabın hakikati, mele-i a'lâ ile dostluk, melekler ve peygamberlerle yakınlık, kalbin vs pek çok hususun hakiki manasını keşfeder.

Mükâşefe ilminden kastedilen, perdenin kalkarak, bu sayılan hususlarda, o kişi için gözüyle görüyormuş gibi hakkın net olarak açığa çıkmasıdır. Bu ise eğer kalp aynası dünya pislikleriyle paslanıp kirlenmemişse, insanın yaratılışına göre mümkündür. Âhiretin yolunu gösteren ilimden kasıt da, bu aynayı Allah Teâlâ'ya ve O'nun sıfat ve fiillerini bilmeye perde olan bu kirlerden nasıl temizleneceğini gösteren ilimdir. Bu da ancak riyazetle elde edilir. Bu ilim satırlara yazılmaz. Allah'ın kendisine bu hususta nimet verdiği kimseler onu ancak ehliyle paylaşırlar. Ehli de gizli tutarak müzakere yoluyla buraya iştirak eder. Şu hadisteki hafî ilimden kasıt da budur:

*“Öyle ilimler vardır ki gizli hazine gibidir, onu ancak Allah'ı tanıyanlar (mârifet ehli) bilir. Onlar bu ilimlerden bahsettiklerinde onu ancak, Allah'tan gafîl kimseler inkâr eder. Allah Teâlâ'nın bu ilimden kendisine verdiği bir âlimi asla küçük görmeyin. Zira Allah Teâlâ o ilmi ona verirken onu hor görmemiştir.”*³⁰⁸

³⁰⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 28-30.

³⁰⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 30-31.

³⁰⁷ İlmü'l-bâtın demiş ancak kastettiği el-ilmü'l-bâtındır.

³⁰⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 31-32; Kelâbâzî'nin (v. 380) *et-Taarruf*'unda (s. 59), Ebû Tâlib Mekki'nin (v. 386) *Kûtu'l-Kulûb*'unda (I, 296), Sülemî'nin (v. 412) *el-Erbeûn fit-Tasavvuf*'unda (Haydarâbâd 1981, s. 13, No: 32), Deylemî'nin (v. 509) *el-Firdevs*'inde (Beyrut 1986, I, 210) yer verdiği hadisın çok zayıf olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Zeynüddin İrâkî (v. 806), *Tahrîcu Ehâdisi'l-İhyâ*, Beyrut 2005, s. 29; Elbânî, *Silsiletü Ehâdisi'd-Daîfa ve'l-Mevdua*, II, 262. Elbânî belki de mevzudur demektir.

2- Muâmele ilmi: Kalbin hallerinin ilmidir. Kalbin sabır, şükür, rıza, kanaat, cömertlik vb. gibi övülen halleri ile fakirlik korkusu, takdire kızma, kin, haset, kibir, hile vb. yerilen halleri vardır. Yerilen halleri gidermeyi, övülen halleri kazanmayı bildiren ilim âhiret ilmidir ve âhiret âlimlerine göre farz-ı ayn olan ilim bu ilimdir. Nasıl ki, zâhirî hükümlere riayet etmeyenler dünya fakîhlerinin fetvâsı üzere sultanların kılıcı ile helak olursa, âhiret ilminden yüz çevirenler de âhirette Melikler Melikinin darbesiyle helak olacaklardır. Fakîhe nazaran dünyanın salâhı için gereken şey farz-ı ayndır. Âhiret ilmi ise âhiretin salâhına izafeten farz-ı ayndır. Bir fakîhe liandan, zıhardan sorsan uzun uzun cevap verir de, âhiret ilimlerinden mesela ihlastan, tevekkülden, riyadan sorsan bir şey diyemez. Hâlbuki kişiyi âhirette kurtaracak veya helak edecek bu bilgilerdir.³⁰⁹

Kendisi de bir fakîh olduğu halde fakîhlere epey yüklenen Gazzâlî, zamanındaki fakîhlerin farz-ı aynla değil farz-ı kifaye ile meşgul olduklarını, fıkıhta da cedel ve hilafiyata yoğunlaştıklarını söyler ve daha önemli farz-ı kifayelerin bile ihmal edildiğinden yakınır; buna da tıp ilmini örnek verir. Zamanındaki doktorların çoğunluğunun, fıkha göre şahitliği kabul edilmeyen gayrimüslimlerinden olduğunu ifade eder.³¹⁰

Zâhir âlimlerinden vera sahiplerinin, bâtın âlimlerinin ve kalp erbabının üstünlüğünü kabul ettiğini söyler ve buna delil olarak İmam Şâfiî'nin, Şeybân-ı Râî'nin huzurunda mektep sıralarında oturan çocuklar gibi oturup, ona sorular yönelttiği ve Ahmed b. Hanbel ile Yahya b. Main'in sık sık Mâruf-u Kerhî'nin sohbetine katıldıklarını delil getirir.³¹¹

Gazzâlî'ye göre sahabenin fazileti, sahip oldukları kelâm ve fıkıhla değil âhiret ilimleriyledir. Hz. Ebû Bekir'in üstünlüğü çok oruç tutmak, çok namaz kılmak, çok hadîs rivâyet etmek, fetvâ ilmini çok bilmek ve kelâm ilmine dalmakla kazanılmış değildir. O zâtın bu büyük mertebeyi elde etmesine sebep, kalbindeki bir sır nedeniyledir. Hz. Ömer vefat edince İbn Mesud (ra) “ilmin onda dokuzu öldü” demiştir. “Sahabe-i kirâmın büyükleri hayatta iken, sen bu sözü nasıl söylersin?” denilince, “Ben fetvâ ve ahkâm ilmini kastetmedim. Benim kastettiğim Allah hakkındaki ilimdir” demiştir.³¹²

Mezhep kurucu müçtehidler sadece fıkıhla meşgul olmamışlar kalbin ilmi ile de meşgul olmuş ve üzerinde durmuşlardır. Ancak fıkıh tedvin ve tedrisi ile uğraştıkları için

³⁰⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 32.

³¹⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 32-33.

³¹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 33.

³¹² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 34-35.

başka şeylere yönelmemişlerdir. Nasıl ki sahabe de içlerinde pek çok müçtehid olduğu halde fıkıh tedris ve tasnifi ile uğraşmamışsa... Bu müçtehidler âhiret ilminden uzak bağlılarının kıyamette en büyük hasımları olacaklardır.³¹³

Gazzâlî, *Rub 'ul-İbadât*'ın ikinci faslında bu konuya yeniden değinmiştir. İtikad derecelerini anlatırken akâidin zâhirî hükümleri ile insanların muhatap olduğunu ama şüpheleri gidermek, hakikati keşfetmek, eşyayı bilmenin akâid konularını ezberlemekle olamayacağını, bunun için mücâhede, şehvetlerden yüz çevirme ve tamamen Allah'a yönelme gerektiğini söylemiştir. Zâhir bâtın ayrımını kabul etmeyen, şerîatta böyle bir ayrım olmadığını söyleyenlere genişçe cevap vermiştir.

Bu ilimlerin hafî (gizli) ve celî (açık) diye ikiye ayrıldıklarını hiçbir basiret sahibi inkâr etmediğini söyleyen Gazzâlî bu hususta şerî deliller olduğunu söylemiş ve ilgili gördüğü ayet ve hadisleri almıştır.³¹⁴ Zâhir bâtının birbirini nakzedip nakzetmediği hususuna da değinen Gazzâlî'ye göre "hakikat şerîata muhaliftir veya bâtın zâhiri nakzeder" diyen kişi imandan çok küfre yakındır.

Gazzâlî'ye göre sadece mukarreblerin anladığı ve pek çok insanın bu hususta onlara ortak olamadığı, mukarreblerin de başkalarına açıklamaktan men edildiği ilimler beş kısımda toplanır:

1- Kendi içinde çok ince olan ve ancak havassın anlayacağı ilim. Ehli olmayana açıklanmaması gerekir. Çünkü anlayamayacakları için fitneye düşerler. Ruh ve Allah Teâlâ'nın bazı sıfatları gibi. Ruhun hakikatini Rasûlullah biliyordu. Aynı şekilde evliyâ ve ulemânın bir kısmının da bunu bilmesi uzak değildir. Ancak bu herkese açıklanmaz.

2- Anlaşılabilir olduğu halde açıklanması peygamber ve siddıklardan başkasına zarar verecek ilim. Kader sırrı gibi. Bunun açıklanması özellikle avama zarar verir.

3- İşaret ve remizle anlatılan ilim. Açıkça ifade edilse anlaşılır ve zarar da vermez. Ancak işaret ve remizle anlatılması daha etkili ve meselenin önemini ortaya koyar. "Falan adam domuza inci takıyor" ifadesi gibi. Ehli olmayana ilim öğretme için kullanılır. Böyle gelen ifadelerin bir kısmı akılla anlaşılır.

³¹³ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 35.

³¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 119.

“Müminin kalbi Rahman’ın parmaklarından iki parmağın arasındadır”³¹⁵ hadisinde zâhir mananın kastedilmediği, “parmak” kelimesinin “kudret”ten kinaye olması gibi.

Bir kısmı da şerîatla anlaşılır:

“O, gökten su indirdi de vâdiler kendi hacimlerinde sel olup aktı. Bu sel, üste çıkan bir köpüğü yüklenip götürdü. Süs veya (diğer) eşya yapmak isteyerek ateşte erittikleri şeylerden de buna benzer köpük olur. İşte Allah hak ile bâtıla böyle misal verir. Köpük atılıp gider. İnsanlara fayda veren şeye gelince, o yeryüzünde kalır. İşte Allah böyle misaller getirir.” (Ra’d 13/17) ayetindeki ifadelerin bir benzetme olduğunu, suyun Kur’an’a, vadilerin gönüllere, köpüğün küfür ve nifaka benzetildiğini ayetin bizzat kendisinden öğreniyoruz.

4- Önce icmalen sonra tahkik ve zevk yoluyla tafsilen elde edilen ilim. Bu iki ilim arasında bir fark vardır. Biri kabuk diğeri öz gibi veya biri zâhir diğeri bâtın gibi olur. Bir şeyi ilim olarak bilmek, sonra onu görmek, sonra da onu bizzat yaşamak gibi.

Bu dört kısım ilimde insanlar farklı olsa da zâhir ile bâtın arasında zıtlık olmaz, bunlar kabukla öz gibi birbirlerini tamamlarlar.

5- Lisan-ı halin lisan-ı meqal gibi değerlendirilmesi. Bazı şeylerin lisan-ı halleri kastedildiği halde anlayışı kıt olanlar, bunların bizzat konuştuklarını düşünürler.

Mesela anlayışı kıt olanlar, “Sonra duman halinde olan göğşe yöneldi, ona ve yere: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi. İkisi de “isteyerek geldik” dediler.” (Fussilet 41/11) ayetinde geçen göğşe ve yere hayat, akıl, anlayış ve konuşma takdir eder de onlara böylece hitap edildiğini onların da harf ve sestten müteşekkil cevap verdiklerini düşünürler.

Bu tür ayet ve haberlerin tevilinde ifrat, tefrit ve orta yol olmak üzere insanlar üç kısımdır. İfrata gidenler zâhiriyle anlaşılacak ifadeleri bile teville gitmiş, manayı bozmuşlardır. Cennet cehennemde karşılaşılabilecek şeyleri, kıyamette olacakları, kabir azabını bile tevil etmişler, zâhirî manasının kastedilmediğini iddia etmişlerdir.

Tefrite gidenler tevil kapısını tüm kapatmıştır. Ahmed b. Hanbel bunlardandır. Hatta takipçileri üç hadis haricinde tevil kapısını kapattığını söylerler.³¹⁶

³¹⁵ Müslim, Kader 17, No: 2654; Tirmizî, Kader 7, No: 2140; İbn Mâce, Mukaddime 13, No: 199.

³¹⁶ Bu üç hadis: “Hacerü’l-Esved, Allah’ın yeryüzünde sağ elidir.” (Abdurrezzak, *Musannef*, V, 38, No: 8919; İbn Huzeyme, *Sahih*, IV, 221, No: 2737; Hâkim, *Müstedrek*, I, 627, No: 1681); “Müminin kalbi Rahman’ın parmaklarından iki parmağın arasındadır.” (üstte geçti) “Ben Rahman’ın nefesini Yemen tarafından hissediyorum.” (Bezzar, *Müsned*, IX, 150, No: 3702; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, VII, 52, No: 6358)

Orta yolu tutanlar da bazı hususlarda tevile müsaade etmiş, bazılarında tevîl yolunu kapatmıştır. Bunlar Allah'ın sıfatlarında tevile müsaade etmişler ancak cennet, cehennem, kabir azabı, kıyamet vb. hususlarda tevîl kapısını kapatmışlardır.

Her şeyi tevîl ederek ortada bir şey bırakmayanlarla Hanbelîlerin donukluğu arasındaki orta yol, ince ve kapalıdır. Bunu ancak ilâhî nurla meseleleri idrak etmeye muvaffak olanlar yapabilir. İtme ile bu gerçekleşmez. Sonra bu gruba meselelerin esrarı, olduğu gibi keşfolunca aktarılan sözlere ve lafızlara bakarlar. Eğer yakîn nuru ile şahid olduklarına uygunsa onu kabul ederler, değilse tevîl ederler. Bu bilgiyi sadece nakil yoluyla bilenlerin ise ayakları sağlam basmaz ve sâbit bir yerde duramazlar. Sadece sem'i (nakil) ile yetinen kimseye en uygunu Ahmed b. Hanbel'in makamıdır.³¹⁷

Gazzâlî, Kur'an'ı anlama ve kendi reyine göre tefsir etmeden bahsederken de Kur'an'ın sadece zâhir manasıyla iktifa edilmeyeceğini, bâtın manalarının da olduğunu ispat etmeye çalışmış, bunun için aklî ve naklî deliller getirmiştir.³¹⁸

Gazzâlî'ye göre ilimler önce aklî şerî diye ikiye, aklî ilimler de zarurî, iktisabî diye ikiye; iktisabî ilimler de dünyevî uhrevî diye ikiye ayrılır. Aklî ilimler, taklid ve başkasından duyma yoluyla elde edilmeyen sadece akılla bilinen ilimlerdir. Zarurî, nasıl nereden geldiği bilinmeyen bilgiler; iktisabî de öğrenilen ve istidlalle elde edilen bilgilerdir.

Dînî ilimler telakki yoluyla peygamberlerden alınan ilimlerdir. Bu Allah'ın kitabını ve Peygamberinin sünnetini öğrenerek oluşur. Kalbin saf olması ve hastalıklardan selamet bulmasının kemali bu ilimlerledir. Kalbin selameti için aklî ilimler yeterli değildir. Ne akıl nakilden, ne de nakil akıldan müstağnidir. Aklî ilimler gıda gibi, şer'î ilimler ilaç gibidir. Kalp hastalıkları ancak şer'î ilimlerle tedavi edilebilir. Bazı basiret körlüğü yaşayanlar aklî ilimlerin şer'î ilimlere zıt olduğunu zannetmiştir.

Aklî ilimler dünyevî ve uhrevî ilimler olmak üzere ikiye ayrılır. Dünyevî ilimler, tıp, matematik, geometri, mühendislik, astronomi ve diğer meslek ve sanatlarla ilgili ilimlerdir. Uhrevî ilimler ise kalbin halleri, amellerin afetleri, Allah Teâlâ ve O'nun sıfatları ve fiilleri hakkındaki bilgilerdir. Dünyevî ve uhrevî ilimler birbirine zıttır. Birine ağırlık veren diğerini ihmal etmek zorunda kalır. İkisini aynı anda başaran sadece peygamberlerdir.³¹⁹ Gazzâlî burada bâtın ilmini aklî ilimlerden sayarken, *Mustasfâ*'da dînî ilimlerden saymıştır: "İlimler

³¹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 120-124.

³¹⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 341-342.

³¹⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 16-20.

tıp, matematik, hendese gibi aklî; kelâm, fıkıh, fıkıh usûlü, hadis, tefsir ve bâtın ilmi yani kalp ve kalbi kötü huylardan temizleme ilmi gibi dinî olmak üzere ikiye ayrılır.”³²⁰

Bâtın ilmi çerçevesinde nakil dışında elde edilen bilgiye de değinen Gazzâlî, bu hususta şu açıklamaları yapmıştır:

Zaruri bilgi olmadığı halde kalpte oluşan bazı bilgiler vardır. Bu bazen kalbe hücum eder sanki bilmediği bir yerden kalbe bırakılmış gibidir. Bazen de istidlal ve öğrenme yoluyla kazanılır. İktisab olmadan, bir delile başvurmadan oluşan bilgiye ilham denir. İstidlal ile oluşana ise itibar ve istibsar denir. Bir gayret, öğrenme olmadan kalpte oluşan bilgi de, kişinin nereden, nasıl oluştuğunu bilmediği ve ne sebeple oluştuğu ve kaynağını bildiği şeklinde ikiye ayrılır. Birincisine, ilham ve gönle nefes denir ki evliyâ ile asfiyaya hastır. İkincisine vahiy denir ki peygamberlere hastır. İtibar ve istibsar ise ulemâyâ hastır.

Kalp bütün eşyanın hakikatini yansıtmaya uygun yaratılmıştır. Eğer yukarıda sayılan engeller bulunmazsa, kalp aynası parlatılırsa her şeyin kayıtlı olduğu Levh-i Mahfuzla kalp arasındaki perde bir vesile ile açıldığında kalp aynasına oradaki hakikatlerin şavkı düşer ve o kişiye keşfolur. Bu kimisinde çok kısa kimisinde daha uzun olur. Kimisinde rüya halinde kimisinde uyanıkken olur. Ancak yaşayan kimseler için perdeler tamamen kalkmaz. Tüm perdeler ancak ölünce kalkar.

Sûfîler kesbî ilimlerden çok ilhamla elde edilen bilgilere meyyaldirler. Tâlim, tedris, yazma, okuma gibi şeyler yerine dünyadan yüz çevirme, mücâhede, nefis tezkiyesi gibi yollarla ilim elde etmenin daha uygun olduğunu düşünürler. Bunun için bir köşeye çekilip her şeyden çekilmenin, sadece zikirle meşgul olmanın, hatta dille zikri de bırakmanın tesirli olduğunu zannederler. Nasıl Hz. Peygamber, okumadan fakîh olduysa, riyazetle kendilerine de aynı şeyin verileceğini umarlar. Bu kendine zulmetmek ve ömrü boşa geçirmektir. Bu hazine bulurum ümidi ile çalışmayı terk etmeye benzer. Bunun yerine önce ilim öğrenip sonra riyazete girmeleri istediklerini elde etmelerinde daha tesirlidir.³²¹

İbn Teymiyye kendisine yöneltilen bir soruya istinaden “Zâhir Bâtın Hakkında” Bir risale yazmıştır³²². Aktardığına göre kendisine, Hz. Peygamber'in “Kur'an'ın bir bâtını; bu bâtının da yedi bâtını vardır.” hadisi ile “Sadece Allah'ı hakkıyla bilip tanıyan insanların

³²⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 6.

³²¹ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 20-22

³²² İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Fetavâ*, Mecmea'l-Melik Fehd, Medine 1995, XIII, 230-269; Takıyyüddin İbn Teymiyye, “Zâhir ve Bâtın ilmine Dair Bir Risale”, Çeviri ve notlar: Mustafa Öztürk, Ali Bolat, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2001, s. 265- 302. Tercümede ciddi hatalar vardır.

bilebileceği gizli bir ilim vardır; onlar bu ilmi dillendirdikleri zaman onu ancak Allah'ı (tanımaktan) gafil olanlar inkâr eder” hadisini; Hz. Ali'nin “Eğer dileyseydim, Fatiha sûresinin tefsirine dair bir deve yükü (kitap hacminde) izahta bulunurdum” sözü ile Ebû Hureyre'nin (ö. 58/678) “Ben (Hz. Peygamber'den) iki kap (tür) ilim öğrendim” sözünü ve bâtın zâhir ayrımını, ledün ilmini sormuşlar o da bunlara cevap için bu risaleyi kaleme almıştır.

Risale'nin başında hadis olarak rivâyet edilen “Kur'an'ın bir bâtını; bu bâtının da yedi bâtını vardır.” sözünün uydurma olduğunu ama Hasan-ı Basrî'den (v. 110/728) mevkuf ve mürsel olarak, “*Her bir ayetin bir zâhiri bir bâtını vardır. Her ayet için bir had (sınır) ve her had için bir matla'ı (hakikatini müşâhede yeri) vardır*” hadisinin rivâyet edildiğini belirten İbn Teymiyye bu risalede özetle şu görüşleri aktarır:

Bâtın denildiğinde iki şeyden biri kastedilir: 1- Bâtın işlerin ilmi (عِلْمُ الْأُمُورِ الْبَاطِنَةِ): Kalplerdeki haller ve mârifetlerle ilgili bilgiler ve peygamberlerin gayble ilgili verdiği bilgiler gibi... 2- Bâtın ilim (الْعِلْمُ الْبَاطِنُ): İnsanların çoğunun anlayışından veya zâhirî bilgilere vâkıf kimselerin anlayışından gizli kalan vb. bilgiler.

1- Bâtının ilmi (ilmü'l-bâtın): İlmin bir bölümü azaların amelleri gibi zâhirle alakalıdır. Bir kısmı kalbin amelleri gibi bâtınla alakalıdır. Bir kısmı insanların duyu organlarıyla algıladıkları görünen âlemle ilgilidir. Bir kısmı da insanların duyu organlarıyla algılayamadıkları gayble ilgilidir.

Kalbin halleriyle ilgili ilim, sahih ve fasit itikad, sahih ve fasit irade, Allah'ı tanımak (mârifet), O'nu sevmek, ihlas, haşyet, O'na tevekkül etmek, reca, Allah için sevmek, Allah için buğzetmek, hükmüne rıza, O'na yönelme hususundaki bilgilerle, cömertlik, hayâ, tevazu, kibir, ucub gibi nefsin övülen ve yerilen özellikleri hakkındaki kalbin bâtınıyla ilgili bilgilerdir ve buna bazen bâtının ilmi (ilmü'l-bâtın) denir. Bâtın bir işle ilgili ilim demektir. Bilinen (malum) burada bâtındır. Zâhir ilim ise kendisiyle açıkça konuşulan ve yazılan ilim demektir.

Bâtının ilmi (ilmü'l-bâtın) denilen hususa Kitap, sünnet, selef ve ona uyanlar delalet etmektedir. Hatta Kur'an ayetlerinin çoğu bu ilimle ilgilidir. Bu ilim usûluddinle ilgili ilimdir. Çünkü kalbin itikadı, lisanın ifadesi için asıl, kalbin ameli de azaların ameli için asıldır. Kimin bâtınını ıslah ve ifsat edecek şeylerle ilgili bilgisi olmaz ve kalbini imanla temizleyip,

nifakı yok etmeyi kastetmezse o kişi aşıktan İslâm'ını söylese bile münafık olur. Çünkü İslâm'ı hem mümin hem de münafık aşıktan ortaya koyar. İman ise kalptedir.

Bunlarla ilgili sahabe, tabiin sözleri, hadisler ve eserler, icare, şuf'a, hayız, taharet (gibi fıkıh) konularından daha fazladır. Ancak bu ilim zâhirdir, mevcuttur, dille söylenmekte, kitaplarda yazılmaktadır. Bununla birlikte kalbin işlerinde daha bilgili ise bu hususta da daha bilgili ve Kur'an ve hadisin manasını daha iyi anlamaktadır. Bâtın imanın hakikatlerini ve peygamberlerin haber verdiği gayb haberlerinin hakikatlerini ancak insanların seçkinleri (havas) anlar/bilir.

2- Bâtın ilim (el-ilmü'l-bâtın): Bâtın ilminden, insanların çoğundan veya bir kısmından gizli kalan ilim kastedilirse bu, zâhir ilme muhalif olan ve olmayan bâtın, şeklinde iki çeşittir. Birincisi bâtıldır. Kim zâhir ilme muhalif bâtınî ilimden veya bâtınla ilgili ilimden bahsederse hata etmiştir. Bu kişi ya mülhid zındıktır ya da sapmış cahildir. İkincisi ise zâhir ilimle ilgili söz konumundadır. Bazen hak olur bazen de bâtıl olur. Eğer hak olduğu bilirse kabul edilir, bâtıl olduğu bilirse reddedilir, ikisi de bilinemezse onun için bir şey yapılmaz (ne reddedilir ne de kabul edilir).

Bilinen zâhire muhalif bâtını İsmailî ve Nusayriye'den Karamita ile onlara uyan felsefeciler, mutasavvıfların ve kelâmcıların aşırıları (gulatı) iddia etmiştir. Karamita, Kur'an ve İslâm'ın zâhire muhalif bâtını olduğu iddiasında bulunmuş, ibadetlerin her birinin bâtın manası olduğunu ileri sürerek onların zâhirini terk etmiş veya avam için olduğunu söylemiştir. Bunun gibi, cennet, cehennem, İsrâfîl, Cebrail, kalem vb. her şeye bâtınî bir mana vermişlerdir.

Felsefeciler ve mutasavvıfların pek çoğu buna benzer sözlerde Karamita'ya iştirak etse de Karamita gibi rafızî değildir. Karamita dıştan rafızî içten tam kâfirdir. Sûfîlerin ve kelâmcıların geneli sahabeye fîsk ve küfür isnad etmez. Onların bazıı Zeydîlerin yaptığına benzer şekilde bâtınî ilim (el-ilmü'l-bâtın)de Hz. Ali'nin daha âlim olduğunu, zâhir ilimde Hz. Ebû Bekir'in daha üstün olduğunu söylerler. Hâlbuki muhakkik sûfîler ve sûfîlerin imamları bâtın ilminde sahabeden en üstün kişinin Hz. Ebû Bekir olduğunu söyler. Ehlisünnet ve cemaat, bâtın ve zâhiri bilmede ümmetin en üstününün Hz. Ebû Bekir olduğunda ittifak etmiştir.

İbn Teymiyye, sûfîlerin tasavvufî tefsirlerinde yer alan bazı bâtinî yorumlarına yer vermiş ve burada Gazzâlî'ye çatmış, *Mişkatü'l-Envar*³²³ ve *Şifâu'l-Alîl* kitaplarını eleştirmiş, Gazzâlî'nin bu görüşlerinden döndüğü kanaatini zikrederek biraz görüşünü yumuşatmıştır. Ardından ayetlere bâtinî mana verdiğini söyleyerek uç yorum yapanları, başta İbnü'l-Arabî olmak üzere çok sert eleştirmiş, vahdet-i vücudla ilgili yorumlara ağır şekilde yüklenmiştir.

Daha sonra özetle bu tür bâtinî tefsirlerin ana olarak iki çeşit olduğunu söylemiştir: a) İlki, bilinene ters düşmesinden ötürü söz konusu mananın bâtil olmasıdır. Bu mana bizzat özünde bâtildir. Bunları dinin temel ilkeleri konusunda Müslümanlara muhalefet eden Karmatîler'in ve filozofların sözlerinde fazlasıyla bulmak mümkündür. b) İkincisi ise, mananın, özü itibariyle doğru olmasıdır. Ne var ki sûfîler bunu Kur'an ve Hadis'te bulunan; ancak (onların anladıklarından) farklı bir manayı ifade maksadıyla varid olan birtakım lafızlarla temellendirmekte ve bu suretle çıkardıkları anlamları da "işaretler" (işarat) diye isimlendirmektedirler. Nitekim Ebû Abdîrrahman es-Sülemî'nin "*Hakaiku't-Tefsir*" adlı eserinde buna dair pek çok örnek bulmak mümkündür.

Burada da iki durum söz konusudur. a) Ayetin zâhirî manası terk edilerek, işarî mana vermek ve ayette kastedilenin bu olduğunu iddia etmektir ki, bu söz, Allah'a bir iftiradır. Mesela, "Allah bir inek kesmenizi emrediyor" (Bakara 2/67) ayetindeki "inek" sözcüğünden "nefs" in kastedildiğini iddia etmek gibi... b) Zâhir anlam terk edilmeden itibar ve kıyas kabilinden işarî bir mananın ortaya konması. Bu, bir nevi kıyastır. Nitekim fıkıhçılar bunu "kıyas"; sûfîler de "işaret" diye isimlendirirler. Bu da tıpkı kıyas gibi, sahîh ve bâtil olmak üzere ikiye ayrılır. Her kim Allah'ın, "Ona ancak temiz olanlar dokunabilir" (Vakıa 56/79) ayetini işitir ve burada kastedilen şeyin Levh-i Mahfuz ya da Mushaf olduğunu söyler ve "Nasıl ki, kendisinde Kur'an'ın harflerinin yazılı bulunduğu Levh-i Mahfuz'a ancak temiz olan(lar) dokunuyorsa, Kur'an'ın anlamlarından da ancak temiz kalpler yani muttakilerin kalpleri nasiplenir" şeklinde bir kıyas geliştirirse, bu, sahîh bir anlam ve sahîh bir itibardır.

İbn Teymiyye, Kitap ve Sünnet'e ters düşen her anlamın, bâtil olup hücceti geçersiz olduğuna sık sık vurgu yapmıştır.

³²³ Ebû Hamîd el-Gazzâlî (v. 505/1111)'nin son dönem eserlerinden biri olan *Mişkatü'l-Envar*, Nur ayetinin (Nur 24/35) işrâkî-irfânî (gnostik) bir yorumu niteliğindedir. Bu eser, felsefî içeriğinden dolayı eleştirilmiş ve Gazzâlî'ye nisbeti tartışılmışsa da gerek Gazzâlî'nin hayatından bahseden klasik kaynaklarda zikredilmesi, gerekse İbn Rüşd ve İbn Tufeyl gibi düşünürler tarafından yapılan atıflar sebebiyle Gazzâlî'ye aidiyeti kesinlik kazanmaktadır. Bkz. Karlığa, Bekir, "Gazzâlî", *DİA*, İstanbul 1996, XII, 522.

Hız. Ali'den rivâyet edilen “eğer dileseydim, Fatıha suresinin tefsirine dair bir deve yükü (kitap hacminde) izah üretirdim... “ şeklindeki rivâyetin nakli sahih ise zâhire ters düşen bir bâtından bahsedilmediğini ifade eden İbn Teymiyye, Hız. Ali ve evladına özellikle de Ca'fer es-Sadık'a, diğer sahabilerden hiçbirine izafe edilmediği kadar yalan söz isnat edildiğini söylemektedir.

İbn Teymiyye, “ledünnî ilmin”, Allah Teâlâ'nın, muttaki velilerinin ve salih kullarının kalplerinde ortaya çıkardığı (feth) bir ilim olduğunda kuşku olmadığını; bu kişilerin kalplerini tertemiz etmeleri nedeniyle bu ilme mazhar olduklarını söylemektedir.

İlmin elde edilmesi hususunda insanların ifrat, tefrit ve mutedil olmak üzere üç grup olduğunu, ifrattakilerin, başka bir sebep olmaksızın sadece zühd, kalbi tasfiye ve nefis riyazetinin ilmin oluşmasını gerektiğini; tefrittekilerin, zühd, kalbi tasfiye ve riyazetin hiçbir önemi olmadığını, ilim elde etmek için şer'î veya aklî deliller gerektiğini iddia ettiklerini söyleyen İbn Teymiyye, mutedil olanların ise ikisinin de gerektiği kanaatinde olduğunu, tek başına birisinin yetmediğini ifade ederek, “her kim, hidayet ve imanın salt amelsiz bir ilimle ya da bilgi olmaksızın sadece amel ve zühd ile elde edileceğini zannederse, kesinlikle sapıtmıştır” demektedir.

İbn Teymiyye, Hız. Peygamberin sahabeden bazısına farklı konuştuğu iddialarını ve dînî bilgi hususunda özel olarak bir sahabeye belli bir bilgi verip diğerlerinden sakladığı iddiasını reddetmiştir. Huzeyfe radiyallahu anha verilen münafıkların isimleri ile ilgili bilginin zâhire ters bir bâtın olmadığı gibi, dînî bilgi de olmadığını belirtmiştir. Sahabe arasındaki farkın bazısının anlayışının daha iyi olmasından kaynaklandığını ifade etmiştir.

Hız. Ömer'den nakledilen, “*Nebi (s.a.v.) ile Ebû Bekir konuşuyorlardı. Ben ise onların arasında adeta bir yabancı gibi idim*” şeklindeki rivâyetin apaçık bir uydurma olduğunu söyleyen İbn Teymiyye'ye göre müslüman âlimlerden hiçbirisi bunu rivâyet etmemiş ve yine bu ilim erbabına ait kitapların hiçbirinde kaydedilmemiştir.

Ebû Hureyre'nin, “*Rasûlullah'tan iki kap ilim aldım. Bunlardan birini size bildirdim; diğerine gelince, eğer onu bildirseydim boğazımı keserdiniz*” mealindeki hadisnin sahih olduğunu söyleyen İbn Teymiyye bu hadiste kastedilen bildirilmeyen kabın sadece melahim ve fitenle ilgili haberler olduğu kanaatinde dir.

İbn Teymiyye, Ebû Tâlib Mekkî'nin, Gazzâlî'nin kitaplarında, bazı sûflerin sözlerinde zâhire aykırı düşen bir bâtın olduğu vehmine yol açan ifadeler için, "Hz. Peygamberin dışında herkesin görüşü kabul de edilebilir, red de..." ifadesini kullanmaktadır.

"Öyle ilimler vardır ki gizli hazine gibidir, onu ancak Allah'ı tanıyanlar (mârifet ehli) bilir. Onlar bu ilimlerden bahsettiklerinde onu ancak, Allah'tan gafıl kimseler inkâr eder."³²⁴ hadisini Şeyhülislâm Ebû İsmail el-Ensârî'nin, sahih, garib, müsned, mürsel, mevkuf sıfat hadislerini kaydettiği, "el-Fâruk Beyne'l-Müsebbite ve'l-Muattıla" adlı eserinde, Gazzâlî'nin de kitaplarında naklettiğini; Gazzâlî'nin, bunu, filozoflar ve sıfatları inkâr eden diğer zümrelerin görüşlerine benzer şekilde izah ettiğini; Ebû İsmail el-Ensârî'nin, hocası Yahya b. Ammar'dan "burada kastedilenin, sıfat hadisleri" olduğunu naklederek, hadisi ehli ispat³²⁵ görüşlerinden Gazzâlî'nin görüşlerine aykırı şekilde tefsir ettiğini söyleyen İbn Teymiyye'ye göre, "bu hadis, mârifet ehlinin ittifakıyla isnadı sâbit olmayan bir hadistir ve güvenilir temel hadis kitaplarında da rivâyet edilmemiştir. Bu yüzden de izahına gerek yoktur. Nebi (sav)'in böyle söylediği kabul edilse bile, bu mücmel bir ifadedir, bir görüşü belirlemek imkânı yoktur. Bu durumda, "Nebi bu sözüyle şunu kastetti" iddiasında bulunan kişinin karşısında muarızı da pekâlâ bunun benzeri bir iddia öne sürebilir."³²⁶

Bu konuda Musa ve Hızır kıssasının delil gösterilmesini de kabul etmeyen İbn Teymiyye görüşünü şöyle özetlemiştir.

"Zâhirin, kendisini teyit eden, tasdik edip onunla örtüşen bir bâtının bulunması gerekir. Bâtınıyla tasdik etmeksizin sadece dinin zâhirini yerine getiren kişi münafıktır. Zâhire aykırı bir bâtın iddiasında bulunan kişi ise, kâfirdir, münafıktır. Esasen, dinin bâtını, zâhirini teyit eder, tasdik eder ve onunla mutabakat arz eder. Aynı şekilde dinin zâhiri de bâtını destekler, onu tasdik eder ve onunla örtüşür. Nasıl ki insanda ruh ve beden bir arada bulunması gerekiyorsa, insanın dini için de zâhir ve bâtının bir arada uyum içinde olması gerekir. (Hâsılı), bâtın insanın bâtını, zâhir de insanın zâhiri içindir. Kur'an, bâtın ve zâhir hükümlerden söz eden ifadelerle doludur. Bâtın, zâhirin aslıdır. Ebû Hureyre'nin dediği gibi: "Kalp, komutan; organlar da

³²⁴ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 59; Sülemî, *el-Erbeûn fi't-Tasavvuf*, s. 13; Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 296; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 32; Deylemî, *Firdevsü'l-Ahbar*, I, 210 nr. 802; Münzirî, *et-Terğîb*, nr. 141; Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-Ummal*, X, 181, nr. 28942; Suyûtî, *Câmiu'l-Ehâdis*, IX, 308, nr. 8481. Suyûtî, Münzirî'nin hadisi zayıf gördüğünü söylüyor. Elbânî ise çok zayıf demiştir (bkz. *Dâifü't-Terğîb ve't-Terhib*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 2000, I, 52, nr. 69).

³²⁵ "Ehl-i İsbât", ilahi sıfatların varlığını kabul eden kelâmcılar için kullanılan bir tabirdir. Mevcut tespitlere göre ilk defa Ebu'l-Hasen el-Eş' ari (v. 324/935) tarafından kullanıldığı belirtilen bu tabirin yerine "müsbite" tabiri de kullanılır. Buna karşın, Allah'ın zatına sıfat nisbet etmeyi benimsemeyenlere de "nüfat" ve bir anlamıyla "muattıla" denilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i isbat", *DİA*, X, 515.

³²⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetava*, XIII, 259-260.

onun askerleridir. Komutan temiz/iyi olunca askerler temiz/iyi; komutan kötü/pis olunca askerler de kötü/pis olur.”³²⁷

İbn Teymiyye, “Rasûlullah (sav) zâhir ilmiyle gönderilmiştir bâtın ilmiyle değil” diyen kimsenin Kur’an’ın bir kısmına iman edip bir kısmını inkâr edenlerden olacağını, bu kişinin Yahudi ve Hristiyanlardan daha kâfir olduğunu söylemektedir. Ona göre bâtın ilmi, kalbin imanının, Allah’ı tanımanın ve hallerinin ilmi olup İslâm’ın zâhir amelleriyle ilgili ilimden daha şerefli bir ilimdir.³²⁸

“*Muhtasar Medârik*’te geçtiği üzere, bir adam Mâlik’e bâtın ilminden sordu. Mâlik bu soruya kızdı da şöyle dedi: “Bâtın ilmini ancak zâhiri bilen bilir (anlar). Çünkü ne zaman zâhir (ilmi) bilir de onunla amel ederse Allah ona bâtın ilmini açar. Bu da ancak kalbin açılması ve nurlanması ile olur.” Sonra adama şöyle dedi: “Sana gereken tamamen dine sarılmak ve bu yolların çocuklarından (bâtın ilminden bahsedenlerden) sakınmandır. Yine sana düşen bildiğini alman bilmediğini terk etmendir.”³²⁹

İbn Hacer Heytemî’ye göre bâtın ilmi, şerî ilimlerden hatta belki de en önemlisidir ve nefsin düşük ahlâktan temizlenmesi ile selim bir kalp elde edilmesini sağlar.³³⁰ Buna Haşiye yazar Abdülhamid Şirvânî, “bâtın ilmini (ilmü’-bâtın), bâtının hallerinden yani nefis için düşük ve övülen özelliklerden bahseden ilim” diye târif etmiş ve “bu da tasavvufur” demiştir.³³¹ Ebu’l-Bekâ ed-Demirî (v. 808) ve Hatib Şirbinî (v. 974), Gazalî’ye ittibaen bâtın ilmini şerî ilimlerden saymışlardır.³³²

İbn Kayyim el-Cevziyye, iradeyi açıkladığı bölümde, nasıl ki fıkıh ilmi azaların hükümlerinin ayrıntılarını içeriyor bu sebeple de zâhir ilmi diye isimlendiriliyorsa; bu ilmin (tasavvufun) de kalbin hareketi olan iradenin hükümlerinin ayrıntılarını içine aldığını, bu sebeple bâtın ilmi diye isimlendirildiğini söylemektedir.³³³

2. TASAVVUFA FIKH-I BÂTİN DENEİLİR Mİ?

³²⁷ İbn Teymiyye, *Mecmuu’l-Fetava*, XIII, 268.

³²⁸ Takiyyüddin İbn Teymiyye, *el-Furkan beyne Evliyâü’r-Rahmân ve Evliyâü’s-Şeytân*, Mektebetü Dâru’l-Beyan, Dimeşk 1985, s. 94-95.

³²⁹ Şemsüddin Ebû Abdullah Hattab er-Ruaynî (v. 954), *Mevâhibü’l-Celîl Şerhu Muhtasari’l-Halîl*, Dâru’l-Fıkr, 1992, I, 29.

³³⁰ İbn Hacer Heytemî (v. 974), *Tuhfetü’l-Muhtâc fî Şerhi’l-Minhâc*, Mektebetü’t-Ticarîyye, Mısır 1983, VII, 152.

³³¹ Abdülhamid Şirvânî, *Tuhfetü’l-Muhtâc haşiyesi*, VII, 152.

³³² Demirî, Kemalüddin Ali Ebu’l-Beka (v. 808), *en-Necmü’l-Vehhâc fî Şerhi’l-Minhâc*, Dâru’l-Minhâc, Cidde, 2004, VI, 285-286; Şirbinî, Şemsüddin Ahmed Hatib (v. 974), *Muğni’l-Muhtâc*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1994, IV, 96-98.

³³³ İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751), *Medâricü’s-Sâlikin*, Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut 1996, II, 351-352.

Terim manası ile fikhın kişinin zâhirî amelleri ile ilgili olduğu malumdur. Bâtının ameli ile ilgili olan tasavvufa fikh-ı bâtın terimi kullanılabilir mi? sorusu olumlu cevaplanabilir. Ancak böyle bir kullanım fakîhler arasında yaygın olmadığı gibi mutasavvıflar arasında da çok yaygın değildir. Bu manaya gelen açıklamalar vardır ancak, bu tamlama terim olarak kullanım alanı bulmamıştır. Bunun yerine ilm-i bâtın terimi kullanılmıştır.

Serrâc başta olmak üzere mutasavvıflar, fakîhlerin fikhın önemi için kullandıkları hadis ve ayetleri tasavvuf için de delil olarak kullanmışlardır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Serrâc, fakîhlerin içtihad için getirdiği delili tasavvuf için de delil getirmiştir.

Serrâc, Tevbe suresinin 122. ayetinde geçen “لِيَتَّقُوا فِي الدِّينِ” “dinde fakîh (dinî ilimlerde geniş bilgi sahibi) olmaları için...” bölümündeki “din” kelimesinin zâhir bâtın tüm hükümleri içine aldığını hatta tasavvufî hal ve makamları anlamının faydasının talak, köle azadı, kısas, miras gibi hükümleri öğrenmekten daha önemli olduğunu; çünkü bunların insanın başına ömürde birkaç kez ancak gelebileceğini ve bunu bir âlime sorarak öğrenme imkânı bulunduğunu ama sıdk, zikir, ihlas, gafletten kurtulma gibi hususların her zaman müminlerin ihtiyaç duyduğu konular olduğunu söyler.³³⁴

İlk dönem fakîhleri arasında fikhın zâhir ve bâtın olarak ayrılması diye bir durum söz konusu değildir. Bu hususun iyice belirginleştiği hicri üçüncü asırdan itibaren ilm-i bâtın kelimesi terimi kullanılmaya başlanmış ve bâtın amellerinin ilmi manasına kullanıldığında bu hususla ilgili fıkıh kastedilmiştir. Mutasavvıfların ilm-i bâtınla ilgili delillerde fıkıhla ilgili hadis ve ayetleri kullanmaları bunu göstermektedir.

Bâtın amellerinin fikhî manasına fikh-ı bâtın terimi için Şamile’de yaptığımız araştırmada fakîhlerden sadece Endülüs Mâlikî âlimlerinden İbn Cüzey el-Kelbî (v. 741)’nin kullandığını tespit ettik. İbn Cüzey, ilimleri anlattığı bölümde tasavvufu da fıkha dâhil etmek gerektiğini çünkü nasıl terim anlamı ile fikhın zâhir ahkâmı ise onun da fikh-ı bâtın olduğunu söylemektedir.³³⁵ Günümüzde ise bu terimin kullanılması daha yaygındır.³³⁶

Bunun için bir de fikhu’l-kulub denmiş ki, Sübkî’nin (v. 751) aktardığına göre İbn Müşerref olarak bilinen Ebu’l-Kasım Mahmud b. Muhammed b. Abdülvahid b. Mansur ibn Mâşâde adlı Şâfiî bir âlimin, “*Fikhu’l-Kulûb*” adında hacimli bir eseri vardır. Müellif

³³⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 36.

³³⁵ İbn Cüzey el-Kelbî Gırnatî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *el-Kavâninü’l-Fikhiyye*, s. 277.

³³⁶ Bkz. Ebu’l-Hasen en-Nedvî, *Rabbâniyyetün Lâ Rahbâniyyetün*, Dâru’l-Fetih, Beyrut, s. 12; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf*, s. 70.

nüshasının elinde olduğunu söyleyen Sübkî, kitabın fıkıh konularına göre tertib edildiğini ve her bölümün başında fıkıh meselelerinden sonra o konudaki sûfî sözlerinin aktarıldığını söylemektedir. Sübkî, müellifin eserini 571 yılında okuttuğunu kaydettiğine göre vefatı daha sonradır.³³⁷

3. TASAVVUFUN İLK TEMSİLCİLERİ KABUL EDİLENLER VE FIKIHLA İLİŞKİLERİ

Bütün İslâmî ilimlerde olduğu gibi tasavvufun da ilk temsilcilerinin sahabe ve tabiinden olduğu kabul edilir. Tasavvufun ekolleşmesinden sonra her ekol kendisini sahabeye dolayısıyla Peygamber Efendimize isnad etmeye, Peygamberimize kadar ulaşan bir silsile oluşturmaya ehemmiyet vermiştir. Özellikle tarikatların kurumsallaşmasından sonra bu silsileler netleşmiş ve icâzetlere yazılmaya başlanmıştır.

Günümüzde yaşayan tarikatlardan Nakşibendiyye'nin silsilesi sahabeden Hz. Ebû Bekir'e dayanırken diğer bütün tarikatların silsilesi Hz. Ali'ye dayanır. Hâlbuki başta Hz. Ömer ve Hz. Osman olmak üzere diğer raşid halifelere dayanan silsileler yanında, Enes b. Mâlik, Ebu'd-Derdâ gibi başka sahabelere dayanan silsileler de vardı. Ancak bu silsile yoluyla gelen tarikatlar zamanla inkıraza uğramış ve günümüzde sadece Hz. Ali ile Hz. Ebû Bekir'e dayanan tarikatlar kalmıştır³³⁸. Ayrıca tabiinden çeşitli kişiler tasavvufa nisbet edilmiş ancak günümüz tarikat silsilelerinde yine birkaç kişi kalmıştır. Bu sebeple biz tasavvufun ilk temsilcileri kabul edilen kişileri incelerken genel olarak tarikatların silsilelerinde yer alan sahabe tabiin ve tebe-i tabiinden olanları ve onların fıkıhla ilişkisini incelemeye çalıştık.

Aslında ilk üç devirde öne çıkan, özellikle sahabe ve tabiin neslinde olan kişilerin fıkıhla ilişkisini değil de tasavvufla ilişkisini anlamaya çalışmak daha uygun olanıdır. Çünkü tarikat silsilelerinde geçen bu kişilerin çoğunluğu fakîhliği ile meşhurdur. Ancak bu kişiler, tarikatların etkisiyle, daha çok tasavvufla anıldıkları için biz de böyle bir başlığı tercih ettik. Burada elimizden geldiğince bu kişilerin hem tasavvuf hem de fıkıhla ilişkilerini ortaya koymaya çalışacağız.

3.1 Hz. Ebû Bekir

³³⁷ Tâcüddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Hecer Yay., 1413, VII, 292-293.

³³⁸ Geniş bilgi için bkz. Reşat Öngören, "Tarikat", *DİA*, XL, 95-105.

Adı Abdullah olan Hz. Ebû Bekir, Fil vakasından üç yıl sonra doğmuştur. Peygamber Efendimizden iki yaş küçüktür. Soya göre ismi Abdullah b. Osman b. Amir b. Amr b. Ka'b b. Sa'd b. Teym b. Mürre b. Ka'b'dır. Teym kabilesindendir. Babası Osman'ın künyesi Ebû Kuhafe³³⁹ olduğu için bazı kaynaklar Abdullah b. Ebî Kuhâfe olarak ismini kaydetmişlerdir.

Rasûlullah'la soyu Mürre b. Ka'b'da birleşir³⁴⁰. Annesi Ümmü'l-Hayr Selma binti Sahr b. Âmir b. Ka'b b. Sa'd'dır. Hz. Ebû Bekir dört kadınla evlilik yapmış bunların her birinden çocukları olmuştur. Çocuklarından Abdullah ve Esmâ'nın annesi Kuteyle binti Abduluzza b. Abdi Es'ad b. Nadr b. Mâlik; Abdurrahman ve Âişe (r.anha)'nın annesi Ümmü Ruman binti Âmir b. Uveymir b. Abdişems; Muhammed b. Ebibekr'in annesi Esmâ binti Umeys b. Ma'd b. Teym; Ümmükülsüm binti Ebibekr'in annesi Habîbe binti Hârice b. Zeyd'dir. Son eşi Hazrec kabilesinden olup kızı Ümmü Külsüm vefatından sonra doğmuş³⁴¹; vefat etmeden önce Hz. Âişe'ye miras hakkında vasiyette bulunurken hâmile olan eşinin kız doğuracağını kalbine ilkâ edildiğini söylemiştir³⁴².

Birden çok lakabı olan Hz. Ebû Bekir'in en meşhur lakabı Sıddık'tır. "Çok samimi, çok sadık" anlamına gelen bu lakabın, Mirac gecesi ile alakalı tereddütsüz tasdiki nedeniyle Rasûlullah tarafından verildiği yaygın olan rivâyettir. Ancak sadece bu hadisede değil her zaman Rasûlullah'ı hiç tereddütsüz tasdik eden Hz. Ebû Bekir olduğu için bu lakabın verilmiş olduğu anlaşılmaktadır. O da bu lakabın hakkını tamamıyla vermiştir.

Bunun haricinde meşhur olan bir lakabı da "Atik"tir. Bu lakabın verilmesi ile ilgili çeşitli rivâyetler olsa³⁴³ da asıl olanın, Hz. Âişe'nin rivâyet ettiği, Rasûlullah'ın ona bakıp "Sen ateşten (cehennemden) azat edilmiş (atik) olansın"³⁴⁴ buyurması olduğu anlaşılmaktadır. Evvâh lakabı, çok yumuşak ve merhametli olması sebebiyle verilmiştir. Hz. Ali bir konuşmasında onun için evvâh sıfatını kullanmıştır³⁴⁵.

Erkeklerden ilk Müslüman olanın Hz. Ebû Bekir olduğu kabul edilmiştir. Kızları Esmâ (r.anha) ve Hz. Âişe, "kendimi bildim bileli babam dine (İslâm'a) bağlı idi"

³³⁹ İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed ibn Sa'd (v. 230), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990, III, 125.

³⁴⁰ Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şirâzî (v. 476), *Tabakâtü'l-Fukahâ*, Dâru'r-Raid el-Arabî, Beyrut 1970, s. 36.

³⁴¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 126.

³⁴² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 145.

³⁴³ Rivâyetler için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, s. 126-127; Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *DİA*, X, 101.

³⁴⁴ İbn Vehb Ebû Muhammed Abdullah, *el-Câmi' fi'l-Hadis*, Dâru ibn Cevzî, Riyad 1995, s. 144, H. No: 86; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, I, 53, H. No: 9; Hadisin başka bir rivâyetinde, "Kimi, ateşten azat edilmiş birine bakmak sevindirirse Ebû Bekir'e baksın" buyrulmaktadır. Bkz. Hâkim, *Müstedrek*, III, 64, H. No:4404.

³⁴⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 127.

demişlerdir³⁴⁶. Ticaretle uğraşan Hz. Ebû Bekir'in müslüman olduğunda 40 bin dirhemi vardı. Bunu köle azat etme başta olmak üzere İslâm'a hizmette kullandı. Medine'ye hicret ettiğinde yanında beş bin dirhemi kalmıştı. Medine'de de aynı şekilde hizmetine devam etti.³⁴⁷ Tebük seferinde genel yardım çağrısı yapılırca bütün malını getirmesi meşhurdur.³⁴⁸

Hicrette Hz. Peygamber'in yol arkadaşı olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in yaptığı tüm savaşlara katıldı. Uhud'da Rasûlullah'ın yanında kalanlardandı. Tebük'te büyük sancak ona verilmişti³⁴⁹. Mekke'nin fethinden sonra ilk hac emirliğini de o yapmıştır. Vefat hastalığı sırasında namaz kıldirmaya çıkamayan Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir'in namazı kıldırmasını istemiş, Hz. Âişe babasının namazda ağlayacağı ve sesini duyuramayacağı düşüncesiyle Hz. Peygamber'den başka birini (Hz. Ömer'i) tayin etmesini istemiş hatta bunun için ısrar etmişse de Hz. Peygamber Hz. Ebû Bekir isminde karar kılmıştır³⁵⁰. Bu hususu Hz. Ömer halife meselesinin konuşulduğu Beni Sakife çardağında ensara karşı delil olarak getirmiştir.

Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şirâzî (v. 476) de bu hadiseyi Hz. Ebû Bekir'in sahabenin en âlimi olduğuna delil getirmiştir. "Eğer en âlimi Hz. Ebû Bekir olmasa idi Hz. Peygamber onu imamete geçirmezdi" demiştir.³⁵¹

Halife olduktan sonra Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde (ra)'nin girişimiyle kendisine yıllık geçimlik takdir edilerek ticareti bıraktı. Vefat etmeden önce, maaşıyla aldığı ve elinde kalan şeylerin Hz. Ömer'e verilmesini vasiyet etti. Zaten elinde bir köle ve birkaç kap kalmıştı. Onları Hz. Ömer'e verdiler. Bunun üzerine Hz. Ömer "kendinden sonrakini yordu (zor durumda bıraktı)" demiştir³⁵².

Hilafeti 2 yıl üç ay 10 gün veya 26 gün sürmüştür. Hicri 13 yılında Cumadiyelahiranın 8. günü, Pazartesiye salıya bağlayan gece vefat etmiş, gece defnedilmiştir. Vefat ettiğinde 63 yaşındaydı. Cenazesini vasiyeti üzere hanımı Esma binti Umeys yıkamış, oğlu Abdurrahman yardım etmiştir.³⁵³

³⁴⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 128.

³⁴⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 128.

³⁴⁸ Tirmizî, *Menâkıb* 16; Ebû Dâvûd, *Zekât* 27.

³⁴⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 131.

³⁵⁰ Buhârî, "Ezan", 27; Müslim, "Salat", 17; Tirmizî, "Menâkıb", 16.

³⁵¹ Ebû İshak eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 36.

³⁵² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 138-139.

³⁵³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 150-152.

Hız. Peygamber'in en yakın arkadaşı, kayınpederi ve en büyük destekçisi olan Hız. Ebû Bekir hakkında çok sayıda kitap yazılmış, hakkında pek çok rivâyet nakledilmiştir. Burada onların hepsinin zikredilmesinin imkânı yoktur, gerekli de değildir. Biz burada konumuzla alakalı olduğunu düşündüğümüz, onun fıkıh yönü ile tasavvuf yönüne delil getirilen davranış ve sözlerini aktarmaya gayret edeceğiz.

Hız. Ebû Bekir'in bizzat Hız. Peygamber tarafından imamete geçirilmesi, hac emiri tayin edilmesi onun fıkıh bilgisine sahip olduğunun bizzat Rasûlullah tarafından tasdikidir. Bunun haricinde Rasûlullah'ın huzurunda sadece Hız. Ebû Bekir'in fetvâ verdiği rivâyet edilmiştir. Maiz üç kere zina ettiğini itiraf ettiğinde “eğer dördüncü kez itiraf edersen Rasûlullah seni recmedecek” demişti.³⁵⁴

Peygamber Efendimizin son zamanlarında yaptığı konuşmada, “Allah bir kulunu dünya nimetlerinden ona dilediğini vermekle kendi katındaki nimetler arasında serbest bıraktı da o kul Allah katındaki nimetleri seçti”³⁵⁵ buyurduğunda bundan kastın kendisi olduğunu orada bulunanlardan sadece Hız. Ebû Bekir'in anlaması onun ne kadar ince bir anlayış sahibi olduğunu göstermektedir.

Kitap'tan bir asıl ve sünnetten bir eser bulamadığı bir mesele ile karşılaşınca, içtihad eder ve “reyimle içtihad ediyorum. Doğruysa Allah'tan, hata ise bendendir. Rabbimden mağfiret diliyorum” derdi³⁵⁶. Hız. Ebû Bekir'in içtihadları bütün müçtehid ulemâ tarafından alınmış ve tereddütsüz kabul edilmiştir.

Ahmed b. Hanbel'den nakledilen sahih rivâyete göre, Hız. Ebû Bekir ile Hız. Ömer'in ittifak ettikleri hususlar diğer sahâbîlerin görüşlerine; ikisi arasında ihtilâf olduğunda ise Hız. Ebû Bekir'in görüşü tercih edilir³⁵⁷. İbn Kayyim, Hız. Ebû Bekir'in nassa muhalif, kaynağı zayıf hiçbir fetvâ ve hükmünün bulunmadığını, ayrıca hilâfetinin Hız. Peygamber'in yönetimine tamamen uygun olduğunu söyler³⁵⁸. Hız. Ebû Bekir'in İslâm hukukunun çeşitli konularına dair görüşleri Muhammed Revvâs Kal'acî tarafından *Mevsûatü Fıkhi Ebî Bekri's-Sıddîk*, adıyla müstakil bir eserde toplanmıştır³⁵⁹. Tasavvufta “sıddîkiyyet” makamı Hız. Ebû Bekir'e nisbet edilir. Nakşibendiyye, Yeseviye ve Bektâşî tarikatlerinin silsilelerinden bir

³⁵⁴ Ebû İshak eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 37.

³⁵⁵ Tirmizî, “Menâkıb”, 15.

³⁵⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 132.

³⁵⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkûn*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1991, IV, 91.

³⁵⁸ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkûn*, IV, 92.

³⁵⁹ Fayda, “Ebû Bekir”, X, 106.

tanesi Hz. Ebû Bekir'e ulaşmaktadır. Bu üç tarikatin de ortak dayandığı şeyh Yusuf Hemedânî (v. 535)'dir ve Abdülhalik Gücdüvânî (v. 575)'ye nisbet edilen *Makâmât-ı Yusuf Hemedânî* adlı esere göre Hz. Ebû Bekir'e ulaşan silsileyi ilk olarak Yusuf Hemedânî zikretmiştir³⁶⁰. Bunlar haricindeki bütün tarikatlarda silsileler Hz. Ali'ye ulaşmaktadır. Kaldı ki bu üç tarikatin da Hz. Ali'ye ulaşan silsileleri vardır.

Kasım Kufralı'nın tesbitine göre, Yûsuf Hemedânî'nin bulunduğu bölgenin Sünnî ve Hanefî olması, Şîî-Sünnî tartışmalarının hararetli olması, Hemedânî'nin halifelerini, tarikat silsilesini Hazret-i Peygambere ulaştırırken Alevîlik kokmayan bir yol seçmeye götürmüş ve Necdet Tosun'un tesbitiyle de fütüvvet, hafî zikir, melamet, sahv gibi belirgin bazı özellikleri ve ehlisünnetin sahabenin en üstünü olarak Hz. Ebû Bekir'i görmesi sebebiyle silsilenin Hz. Ebû Bekir ile Hazret-i Peygambere ulaştırılmasına ehemmiyet vermişlerdir³⁶¹.

Nakşîler Hz. Ebû Bekir'in tasavvufla bağlantısı için hadis diyerek, "*Allah Teâlâ benim kalbime ne dökmüşse ben de onu Ebû Bekir'in kalbine döktüm*"³⁶² ifadesini ve hicret sırasında Peygamber Efendimizin Sevr mağarasında Hz. Ebû Bekir'le birlikte olmasını delil getirirler³⁶³. Onlara göre Nakşîlerin hafi zikir metodu da Sevr mağarasında telkin edilmiştir.³⁶⁴ Hadis uydurmadır ve Sevr mağarasında zikir telkini ile ilgili bir rivâyet de bilinmemektedir. Mağarada geçen üç gün içerisinde çeşitli manevî haller yaşanması, Hz. Ebû Bekir'e çeşitli sırlar verilmesi, farklı telkinlerde bulunulması ihtimal dâhilinde ve mantıklı olsa da rivâyetlerde bu hususta bir bilgi bulunmamaktadır.

Necdet Tosun'un tesbitine göre, "*Allah Teâlâ benim kalbime ne dökmüşse ben de onu Ebû Bekir'in kalbine döktüm*" ifadesi ilk olarak *Makâmât-ı Yusuf Hemedânî* kitabında, Sevr mağarasıyla ilgili rivâyet de Muhammed b. Hüseyin Kazvînî'nin h. 978'de kaleme aldığı *Silsilenâme-i Hâcegân-ı Nakşibend* kitabında yer almaktadır. Onun ifadesine göre başka tarikatların Bekrî silsileye itirazları Nakşîleri bu rivâyetleri icad etmeye sevk etmiş olmalıdır.³⁶⁵

³⁶⁰ Necdet Tosun, *Bahaeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015 (altıncı baskı), s. 34.

³⁶¹ Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, s. 36-38; Ayrıca bkz. Kasım Kufralı, *Nakşibendiliğin Kuruluş ve Yayılışı*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü doktora tezi, Türkiyat Enstitüsü no:337, s. 22-23.

³⁶² İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali (v. 597), *el-Mevzûât*, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1966, I, 319; Aliyyü'l-Kârî (v. 1014), *el-Esrârü'l-Merfûa fî Ahbâri'l-Mevdûa*, Dâru'l-Emane - Müessesetü Risale, Beyrut, s. 476.

³⁶³ Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, s. 34-36.

³⁶⁴ Osman Nuri Topbaş, *Altın Silsile*, Erkam Yayınları, İstanbul 2012, s. 138.

³⁶⁵ Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, s. 36.

Bütün bunlar Hz. Ebû Bekir’de tasavvufî yön olmadığı manasına gelmemektedir. Gerek yaşadığı zühd hayatı, gerekse çok sayıda sözü ehli tasavvuf tarafından kaynak olarak kabul edilmiş ve kullanılmıştır. Bu sebeple Ebû Nuaym (v. 430) *Hilyetü’l-Evliyâ*’ya Hz. Ebû Bekir ile başlamış ve onun tasavvufa delil olan amel ve sözlerini nakletmiştir. Tabii bu sözler mutasavvıflara delil olabildiği gibi başkalarına da delildir. Ebû Nuaym’ın aktardığı sözlerde Hicrî üçüncü asırda oluşan tasavvuf düşüncesine fazla bir delil bulunmamaktadır. Doğrudan delil kabul edilebilecek sözlerinin ise Hz. Ebû Bekir’e aidiyeti belli değildir veya onun adına uydurulmuştur. Mesela, abidler hakkındaki şu sözü:

“Allah’a çok ibadet edenler (abidler) üç sınıftırlar. Her üç sınıf, üçer alâmetle bilinir: Birinci sınıf, Allah’a havf üzere (azabından korkarak) ibadet edenler; ikinci sınıf, Allah’a reca üzere (Rahmetini umarak) ibadet edenler, üçüncü sınıf da Allah’a muhabbet üzere ibadet edenlerdir.

Bunlardan birinci sınıftakilerin alametleri: 1. Nefislerini hor görürler (mütevazıdırlar). 2. Hayır-hasenatlarını az görürler. 3. Günahlarını çok görürler.

İkinci sınıftakilerin alametleri: 1. Her hâllerinde insanlara örnek olurlar. 2. Dünyada mallarını (Hak yolunda) harcayarak tüm insanların en cömerdi olurlar. 3. Tüm yaratılanlar arasında Allah hakkında en güzel zannı besleyenler olurlar.

Üçüncü sınıftakilerin alametleri: 1. Sevdikleri şeyleri (Allah için) infak ederler ve Rableri razı olduktan sonra kimseye aldırılmazlar. 2. Rablerini razı etmek için nefislerine ağır gelen şeylerle amel ederler; 3. Her hâllerinde, Efendileri (Allah Teâlâ) ile birlikte olurlar, emir ve nehiylerinde O’na itaat ederler.”³⁶⁶

Bu rivâyet İbn Hacer’e (v. 852) isnad edilen *Münebbihât* adlı kitapta geçmektedir. Ancak tam adıyla “*el-Münebbihât ale’l-isti’dâd li-yevmi’l-meâd li’n-nuşh ve’l-vedâd*” adlı eser İbn Hacer’e ait değildir³⁶⁷. Yukarıdaki rivâyet gibi içindeki rivâyetlerin çoğu başka bir eserde yer almamaktadır. Bu sebeple bu rivâyetin Hz. Ebû Bekir’e ait olmama ihtimali çok yüksektir.

3.2 Hz. Ali

³⁶⁶ İbn Hacer Askalânî (?) (v. 852), *Münebbihât*, Matba-i Muhammed Mustafa Han, Hindistan (?) 1270, s. 73-74.

³⁶⁷ Yaşar Kandemir, “İbn Hacer Askalânî”, *DİA*, XIX, 529.

Hayatı ve sözleri özellikle Şia ve onların etkisiyle pek çok tarikat tarafından efsaneleştirilen, menkıbelere bürünen Hz. Ali günümüzde Nakşîler haricinde tüm tarikatların silsilelerinin kendisine ulaştı(rıldı)ğı sahabidir.

Hz. Ali'nin baba tarafından soyunu da belirten tam adı, Ali b. Ebî Talib (Abdi Menaf) b. Abdülmuttalib (Şeybe) b. Hâşim (Amr) b. Abdi Menaf (Muğire) b. Kusay (Zeyd)'dır. Annesi, Fatıma binti Esed b. Hâşim b. Abdi Menaf b. Kusay olup babası ile annesi amca çocuklarıdır³⁶⁸. Bu sebeple iki taraftan Hâşimî'dir. Künyesi büyük oğluna nisbetle Ebu'l-Hasen veya iki oğluna nisbetle "Ebu'l-Hasaneyn", olan Hz. Ali'nin Hz. Peygamberin verdiği "Ebû Turab/toprağın babası";³⁶⁹ Peygamberimizle kardeş ilan edilmesi sebebiyle "Ehu Rasûlillah/Rasûlullah'ın kardeşi" ve Peygamberimizin iki torunu sebebiyle "Ebu's-sıbteyn/iki torunun babası"³⁷⁰ lakapları vardır. Bunun dışında 'el-Murtaza/kendisinden razı olunmuş', 'Esedullah/Allah'ın aslanı' ve 'Haydar/aslan' lakaplarıyla da anılmıştır.³⁷¹

Hz. Ali çeşitli rivâyetlerin karşılaştırılmasından anlaşıldığına göre miladi 600 yılında dünyaya gelmiş, küçük yaştan itibaren Hz. Peygamberin yanında büyümüştür. Ebû Tâlib'in en küçük oğludur. Abileri Talib, Cafer ve Akil'dir.

Peygamber Efendimize nübüvvet geldiğinde 10 yaşlarında olan Hz. Ali bazı rivâyetlere göre ilk Müslüman olan, ilk namaz kılan sahabidir. Bazılarına göre Hz. Hatice'den sonra Müslüman olmuştur. Bazılarına göre de Hz. Hatice, Hz. Ebû Bekir ve Zeyd b. Harise'den sonra Müslüman olmuştur.³⁷² Hicrette Peygamber Efendimizin yatağına yatmış, üç gün Mekke'de görünüp emanetleri dağıttıktan sonra Peygamber Efendimizin ailesini ve annesi Fatıma'yı alarak Medine'ye hicret etmiştir. Efendimiz Kuba'da iken yanına varıp Külsum b. Hidm'in evine inmiştir.³⁷³

³⁶⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 13-14.

³⁶⁹ Aktarıldığına göre Hz. Ali ile Hz. Fatıma arasında bir tatsızlık olmuş, Hz. Ali de kızarak evden ayrılmış; evlerine gelen Rasûlullah durumu öğrenince onu aratmış, Mescid'de toz toprak içinde uyurken bulmuşlar. Peygamberimiz Hz. Ali'yi uyandırırken, "kalk, Ebû Turab" diyerek seslendiği için bu lakap kendisine verilmiş. Hz. Ali bu hatıra binaen bu lakabından çok hoşlanırmış. Buhârî, "Fedailu Ashab", 9.

³⁷⁰ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994; IV, 89.

³⁷¹ Mustafa Akçay, "Hz. Ali'nin Hayatı ve Kişiliği", *Anadolu'da Alevîliğin Dünü Bugünü*, Sakarya Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı 2010 Sakarya, s. 176.

³⁷² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 15. En mantıklı rivâyet sonuncusu olsa gerektir.

³⁷³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 15.

Mekke’de Müslüman olanlar arasında kardeşlik kurulurken de Medine’de Hicretin 5. ayında muhacirlerle ensar arasında kardeşlik kurulurken de, Rasûlullah Hz. Ali’yi kendisine kardeş olarak seçmiş ve “*sen dünya ve âhiret kardeşimsin*” buyurmuştur³⁷⁴.

Hz. Peygamber hicretin 2. yılının son ayında onu kızı Fâtıma ile evlendirmiş; bu evlilikten Hasan, Hüseyin ve ölü doğan Muhsin adlı erkek çocukları ile Zeyneb ve Ümmü Külsûm adlı kız çocukları olmuştur. Hz. Ali, Hz. Fâtıma’nın sağlığında başka evlilik yapmamıştır. Fâtıma’nın vefatından sonra ise birçok defa evlenmiş ve çok sayıda çocuğu dünyaya gelmiştir.³⁷⁵ Hz. Ali’nin 14 oğlu 19 kızı olmuştur. Erkek çocuklarından devam eden soyu Hasan, Hüseyin, Muhammed b. Hanefîyye, Abbas b. Kilabiyye ve Ömer b. Tağlibiyye’den gelmiştir³⁷⁶.

Hz. Ali, Bedir günü başta olmak üzere bulunduğu hemen her seferde Rasûlullah’ın sancağını taşırdı.³⁷⁷ Uhud günü sebat edenlerden, Hudeybiye’de ölüm beyatında bulunanlardan, Mekke Fethi günü muhacirlerin üç sancağından birini taşıyanlardan idi. Rasûlullah onu iki seriyyeye komutan yapmış, Yemen’e göndermişti. Tebük seferi hariç hiçbir seferde Rasûlullah’tan ayrılmamıştı. Tebük’e giderken Hz. Peygamber yerine Hz. Ali’yi bıraktı. Ordu Medine’den ayrıldıktan sonra bazı münafıklar “Ali ile beraber bulunmaktan hoşlanmadığı için Hz. Peygamber onu yanında götürmedi” dediler. Bu söz Hz. Ali’ye ulaştınca hemen yola çıkıp fazla uzaklaşmamış olan orduya yetişti ve bu sözleri Hz. Peygamber’e sordu. Efendimiz gülererek : “*Ya Ali, sen benim için Harun’un Musa’ya olduğu gibi olmak istemez misin?*” buyurdu.

Başka bir rivâyette Hz. Ali (üzüntülü olarak): “Ya Rasûlallah sen gidiyorsun beni geride mi bırakıyorsun” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “*Ya Ali, sen benim için Harun’un Musa’ya olduğu gibi olmak istemez misin? Ancak benden sonra peygamber gelmeyecektir*” buyurdu³⁷⁸. Bu sözü duyunca Hz. Ali hızlıca geri döndü.³⁷⁹

Tasvir edildiğine göre Ali b. Ebi Talib, orta veya ortaya yakın kısa boylu, buğday tenli, iri siyah gözlü, ayın on dördü gibi parlak simalı, güler yüzlü, göğsünü dolduracak kadar

³⁷⁴ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, IV, 89. Başka bir rivâyete göre Medine’de Sehl b. Huneyf ile kardeş yapmıştır. (Bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 16.)

³⁷⁵ Ethem Ruhi Fırlalı, “Ali”, *DİA*, II, 371.

³⁷⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 15.

³⁷⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 16.

³⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü's-Sahâbe*, II, 567.

³⁷⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 16-17; Nesai, *Fedailu's-Sahâbe*, s. 13-14.

gür sakallı idi. Başı dazlaklaşmış, saçının kalan yerleri ve sakalı beyazlamıştı. Bazen sakalını boyardı. Bakışı keskindi. Büyükçe karınlı yani hafif göbekli idi.³⁸⁰

Zühd üzere yaşayan Hz. Ali bunun yansıması olarak diz kapaklarının biraz altına inen ucuz elbiseler giyer, elbiselerini pazardan satın alırdı. Zaman zaman bir ucunu öne bir ucunu arkaya saldıgı siyah sarık sarardı.³⁸¹ Takkesi ince, beyaz idi. Yüzüğünün üstünde “Allahu Melik”, başka bir yüzüğünde “Muhammed Rasûlullah” yazılı idi.³⁸² Hz. Osman’ın şehadetinden sonra dördüncü halife olarak seçilen Hz. Ali’ye H. 35 yılında Zilhicce’nin 18’nde Cuma günü Medine’de beyat edildi.³⁸³ İlk olarak, Zübeyr b. Avvam, Talha b. Ubeydullah, Sa’d b. Ebî Vakkas, Saîd b. Zeyd b. Amr, Ammar b. Yâsir, Usame b. Zeyd, Sehl b. Huneyf, Eyyub el-Ensârî, Muhammed b. Mesleme, Zeyd b. Sâbit ve Huzeyme b. Sâbit, sonra da o sırada Medine’de bulunan bütün ashab ile diğer insanlar beyat ettiler. Ancak sonra Talha ve Zübeyr (ra) kerhen biat ettiklerini söyleyerek, Hz. Âişe ile birlikte Mekke’ye oradan da Basra’ya gittiler ve Cemel vakası oldu.³⁸⁴ Daha sonra olan Sıffin savaşı ve Muaviye ile arasında geçenler meşhurdur. Bu arada Sıffin savaşından sonra ortaya çıkan Haricîler uzun süre Hz. Ali’yi uğraştırmış, sonunda Haricî birisi olan Abdurrahman ibn Mülcem tarafından şehid edilmiştir.

Rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamberin kendisine bildirmesi sebebiyle³⁸⁵ Hz. Ali öldürüleceğini bilmektedir ve beklemektedir. Bu sebepten zaman zaman bu hususta konuşmalar yapmaktadır. Bir defasında: “Sizin en şakinizi beni öldürmekten alıkoyan nedir? Allah’ım ben onlardan bıktım onlar da benden. Onları benden rahatlat (kurtar) beni de onlardan!” demişti.³⁸⁶

İbn Mülcem’in kabilesi olan Murad kabilesinden biri gelerek Hz. Ali’ye, “kendine koruma tut, çünkü Murad kabilesinden birileri seni öldürmek istiyor” dediğinde Hz. Ali, “Kişinin iki tarafında birer muhafaza meleği vardır. O kişi kendisine takdir edilmemiş

³⁸⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 18-19; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, DİB Yay, Ankara 1985, IV, 43; İbrahim Sarıçam, “Hz. Ali’nin Hayatı ve Şahsiyeti”, *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu*, s. 24, Bursa, 2005.

³⁸¹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 20-21.

³⁸² İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 22.

³⁸³ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 22.

³⁸⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 22-23.

³⁸⁵ Hz. Peygamber Hz. Ali’ye sordu: “Ey Ali, evvelkilerin ve sonrakilerin en bedbahtı kimdir, bilir misin?

-Allah ve Rasûlü daha iyi bilir.

-En bedbahtların (şakilerin) ilki (Salih peygamberin) devesini kesen kimsedir. Sonuncusu ise seni yaralayan kimse olacaktır, dedi ve Hz. Ali’nin yaralandığı yeri işaret etti. (Bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 25; Mevsîlî, *Müsned-i Ebî Ya’la*, I, 377 (isnadi zayıf), Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, VIII, 38; Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü’s-Sahabe*, II, 566)

³⁸⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 24

hususlardan korur. Kendisine takdir olunan şey gelince de o şey ile kişi arasından çekilirler. Muhakkak ecel koruyucu kalkandır” cevabını vermişti.³⁸⁷

Hiz. Ali yaralandıktan sonra iki gün yaşayıp, 11 Ramazan 40 yılında Pazar günü vefat etti. Naaşını Hiz. Hasan, Hiz. Hüseyin ve Abdullah b. Cafer yıkadılar ve kefenleyip defnettiler.³⁸⁸ Hilafet müddeti 4 sene 9 aydır. Vefat ettiğinde 63 yaşında idi.³⁸⁹ Hiz. Ali'nin faziletine dair çok sayıda hadis vardır.³⁹⁰

Hiz. Ali'nin fakîhliği tartışmasız kabul edilmiştir. Onu sahabenin en fakîhi kabul edenler vardır. Daha Peygamber Efendimiz zamanında fetvâ vermiş, insanlar arasında hükmetmiştir.

Kendi şöyle aktarıyor: “Rasûlullah beni Yemen'e kadı olarak tayin edince, “Ya Rasûlallah beni mi gönderiyorsun, hâlbuki ben gencim onlar ise olgun kişiler? Benim kaza (yargı) hakkında ilmin de yoktur” dedim. Rasûlullah göğsüme vurarak, “Allah'ım kalbine hidayet (doğruluk) diline sebat ver” diye dua etti. Vallahi bundan sonra hiçbir şey de tereddüde düşmedim.”³⁹¹

Hiz. Ömer, “En iyi hüküm (kaza) verenimiz Ali'dir”³⁹² der; Hiz. Ali'nin olmadığı bir mecliste zor bir problem ile karşılaşmaktan Allah'a sığınır. ³⁹³ Medine'de feraizi en iyi bilen Hiz. Ali idi. İbn Abbas diyor ki, “İlmin onda dokuzu Ali'de idi. Geri kalan onda birde de hissesi vardı.”³⁹⁴ Abdülmelik b. Süleyman, tabiinden A'ta'ya ashab içinde Hiz. Ali'den âlimi olup olmadığını sorduğunda, A'tâ, “Vallahi ondan âlimini bilmiyorum” dedi.³⁹⁵

Tabiunun önde gelen âlimlerinden Ata b. Ebi Rabah ile özellikle Mesruk b. Ecda'nın şu tespitleri, Hiz. Ali'nin sahabe nezdindeki konumunun, bir sonraki nesilde de takdir edildiğini göstermektedir: “Muhammed (sav) ashabını (ilim hususunda) yokladım. Allah Rasûlünün (s.a.) ilminin şu altı sahabede toplandığını gördüm: Ömer, Ali, Abdullah b.

³⁸⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 24.

³⁸⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 25-27.

³⁸⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 27.

³⁹⁰ Bir kısmı için bkz. Müslim, “İman”, 13; Tirmizî, *Menâkıb* 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 84, 118-119, 152, 331, IV, 437; Nesâî, *Fedâilü's-Sahâbe*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1405, s. 14, H. No: 41, 43; Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü's-Sahâbe*, II, 563-570, 584, 620, 649; Nesâî, “Menâkıb”, 45; İbn Mace, “Mukaddime”, 43.

³⁹¹ İbn Mace, “Ahkâm”, 1; Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü's-Sahâbe*, II, 580; Ebû İshak eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 42; Belazurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, II, 101.

³⁹² İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VI, 138; Hâkim, *Müstedrek*, III, 344.

³⁹³ Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü's-Sahâbe*, II, 647; Ebû İshak eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 42.

³⁹⁴ Ebû İshak eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 42; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, IV, 87.

³⁹⁵ Ebû İshak eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 42-43.

Mesud, Zeyd b. Sâbit, Ebu'd-Derda ve Übey b. Ka'b. Bu altı kişinin ilmi de Ali ile Abdullah'ta toplanmıştır.”³⁹⁶

Hız. Ali'nin hüküm vermedeki isabeti ve sürati, olayları fıkhetmedeki üstünlüğü üzerine çok sayıda olay aktarılmıştır.³⁹⁷ Hız. Ali, ehlisünnet dört mezhebin hepsinde de önemli olsa da özellikle Hanefî mezhebinde Hız. Ömer ve Abdullah b. Mesud ile birlikte merkezî konumu işgal etmektedir. Bu durumu Ebû Hanîfe şöyle dile getirir: “Bu ilmi (fıkıh) Hız. Ömer'den ilim alanlar vasıtasıyla Ömer'den; Hız. Ali'den ilim alanlar vasıtasıyla Ali'den; Abdullah b. Mesud'dan ilim alanlar vasıtasıyla da İbn Mesud'dan aldım.”³⁹⁸

Fakîhlik yönü çok belirgin olan Hız. Ali, Şiayı bir kenara bırakırsak, özellikle tarikatların oluşumundan sonra fıkıh yönüyle değil de tasavvuf yönüyle ön plana çıkmıştır. Bütün tarikatlar silsilelerini Hız. Ali'ye dayandırmışlar; sahabeden Hız. Ebû Bekir'e ulaşan silsileye sahip olan Nakşiler bile Hız. Ali'ye ulaşan iki silsile daha ihdas etmişlerdir³⁹⁹.

“Mesela Nakşibendî, Kâdirî ve Halvetî tarikatlarının bir silsilesinde tarihî sıra içerisinde şu isimler yer alır: Hız. Muhammed (s.a), Ali b. Ebû Tâlib, el-Hasenü'l-Basrî, Habîb el-A'cemî, Dâvûd et-Taî, Ma'ruf el-Kerhî, Seriy es-Sekatî, Cüneyd el-Bağdâdî.”⁴⁰⁰

Sûfîler Hız. Ali'nin veya Hız. Ali'nin çok yakınında olan Kümeyl b. Ziyad'ın Hasan-ı Basrî'ye hırka giydirdiğine inanırlar⁴⁰¹. Bununla birlikte zühhd dönemi mutasavvıflarından nakledilen ve bize ulaşan sözlerde Hız. Ali'ye özel bir atıf bulunmamaktadır. Bu manaya gelebilecek bir ifade yaklaşık iki yüz yıl sonra Cüneyd (v. 298/910)'in ağzından nakledilmiştir. Onun “Usûlde ve belada pirimiz Ali Murtaza'dır”⁴⁰² ve “Allah kendisinden razı olsun, Emirü'l-mü'minin Hız. Ali eğer harplerle meşgul olmasaydı bizim bu (tasavvuf)

³⁹⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, IX, 94; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 267.

³⁹⁷ Birkaç örnek için bkz. Vekî' Ebû Bekir Muhammed bin Halef, *Ahbâru'l-Kudât*, el-Mektebetü't-Ticariyye'l-Kübrâ, Beyrut 1947, I, 95-97; Mehmet Erdem, “Hanefî Mezhebinin Önemli Sahabi Refanslarından Birisi Olarak Hız. Ali”, *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16:2 (2011), s. 27 (İbnu'l-Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 57, 58'den naklen).

³⁹⁸ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlu, DİB Yay., Ankara 1997, s. 85.

³⁹⁹ Bkz. Abdülmecîd Hanî, *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, çev. M. Emin Fidan, İstanbul 2003, s. 27-29; Kadirîlerin bir silsilesi ise şöyledir: 1. Hız. Muhammed Mustafa (s.a.v). 2. Hız. Ali b. Ebû Tâlib 3. Hız. Hasan. 4- Hız. Hüseyin 5- Muhammed Bakır 6- Cafer-i Sadık... (Bkz. Ahmet Yıldırım, “Tasavvufî Düşüncede Hız. Ali ve Bu Düşünce İçerisinde Hız. Ali'ye Nispet Edilen Rivâyetler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2009/1, Sayı: 22, s. 47-48.)

⁴⁰⁰ Aydın, *Tasavvuf ve Hadis*, s. 198.

⁴⁰¹ Süleyman Uludağ, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, XVI, 292; İbn Haldun, bunun aslının olmadığı ve sahih olarak bilinmeyeceğini söylemektedir. (Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 769-770.)

⁴⁰² Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, s. 135; Ferîdüddin Attar, *Tezkiretül-Evliyâ* (Evliyâ Tezkireleri), çev. Süleyman Uludağ, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, Aralık 2007, s. 388. Burada “Usûlde, fûruda ve çilekeşlikte...” şeklinde geçmektedir.

ilmimize dair pek çok manayı (incelikleri) bize aktarırdı. Çünkü o, kendisine ilm-i ledün verilmiş birisiydi. İlm-i ledün ise Hızır'a (a.s.) özgü olan bir ilimdir” dediği nakledilmiştir.⁴⁰³

Bu sözün Cüneyd’e ait olup olmadığını bilmiyoruz ancak tasavvuf klasikleri olan eserleri verenlerden Muhâsibî, Kuşeyrî ve Sülemî hariç müellifler Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib Mekkî ve Hücvîrî ile *Hilye* yazarı Ebû Nuaym İsfahanî, Hz. Ali’ye tasavvuf konusunda diğer sahabe arasında farklı bir yer ayırmıştır.

Kelâbâzî (v. 380/990) eserinin ikinci bölümünde Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin adlarını sûfiler listesine dâhil ettiği gibi, sûfilere ait bilgileri anlatan, onların vecd hallerinden bahseden, makamlarını yayan, hem söz ve hem de amelle sûfîyâne halleri tasvir edenler arasında Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin’i başta saymıştır.⁴⁰⁴ Çağdaşı Serrâc her ne kadar diğer üç halife ile aynı miktarda yer ayırsa da tasavvuf hususunda Hz. Ali’ye daha fazla atıfta bulunmuştur. O şöyle demektedir:

“Emirü'l-mü'minin Hz. Ali’nin Rasûlullah’ın tüm ashâbı arasında, yüce manalar, latif işaretler, benzersiz lafızlar, tevhid, mârifet, iman ve ilim hakkında ibare ve beyanlar ve daha başka hususlarda ayrı bir yeri vardır. Ayrıca kendisiyle sûfilerden hakikat ehlinin ilgi kurduğu ve ahlâklandığı yüksek hususiyetleri bulunmaktadır.⁴⁰⁵ Hz. Ali sahabe arasında tevhid ve mârifeti anlatma ve açıklama hususunda ayrı bir yere sahipti.⁴⁰⁶ Hz. Ali’nin sûfilerden kalp erbabı, işaret sahipleri ve vecd ehlinin ilgilendiği haller, ahlâk ve fiillerle ilgili pek çok sözü vardır.”⁴⁰⁷

Yine Serrâc, Hz. Ali’nin Kümeyl b. Ziyad’a kalbini işaret ederek: “İşte ilim burada. Ah keşke onu taşıyacak birini bulsam!” dediğini nakleder.⁴⁰⁸

Serrâc dört halifeyi şöyle vasıflamıştır: “Dünyanın tamamını terk eden, sahip olduğu her şeyden çıkan (soyutlanan), hiçbir bağı olmaksızın fakr ve tecrid yaygısı üzerine oturanların imamı Hz. Ebûbekir’dir. Dünyanın bir kısmından geçip bir kısmını çoluk çocuğu ve sıla-i rahim için ayıran ve tüm hakları yerine getirenlerin imamı Hz. Ömer ibnü'l-Hattab’dır. Allah için (mal) toplayan, Allah için men eden, Allah için veren, Allah için infak edenlerin imamı Hz. Osman b. Affan’dır. Dünya (malı)nın etrafında dönmeyen (dünyalık

⁴⁰³ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 179.

⁴⁰⁴ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s.10-11; *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 61.

⁴⁰⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 179.

⁴⁰⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 180.

⁴⁰⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 182.

⁴⁰⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 180.

talep etmeyen) ve istemeden gelen dünyalığı reddedip ondan kaçanların önderi ise Ali b. Ebû Tâlib'tir.”⁴⁰⁹

Hücvîrî (v. 465) ise “bela denizinin dalgıcı, dostluk ateşinin yakıp kül ettiği, evliyâ ve asfiyanın rehberi” olarak tanımladığı Hz. Ali’nin tasavvuf yolunda şanın büyük derecesinin yüksek olduğunu söylemektedir. Cüneyd’in “Usûlde ve belada pirimiz Ali Murtaza’dır” sözünü açıklarken de, “İlimde ve muâmelede tasavvuf yolunun imamı Ali’dir (ra). Bu yolu tutanlar, tasavvuf yolu ile ilgili bilgilere usûl derler, bu yolda belaya katlanmaya da muâmeleler ismini verirler” demektedir.⁴¹⁰

Hücvîrî, Hz. Ali başta olmak üzere onun soyundan gelen imamlara ayrı önem vermiştir. Dört halifeden sonra “Sûfîlerin Ehl-i Beytten Olan İmamları” başlığını açmış ve burada, Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali, Zeynelâbidin, Muhammed Bâkır, Cafer Sâdık’ı zikretmiştir.⁴¹¹

Ebû Tâlib Mekkî (v. 386/996).’nin Hz. Ali’den yaptığı nakiller tüm ehlisünnet âlimlerin yapabileceği nakillerdir. Ancak sabah namazından sonra yapılacak duaları aktarırken “Süleyman b. Mu’temir’in yaptığı tesbihatı Hızır’ın Hz. Ali’ye öğrettiği söylenmektedir” diyerek, Hz. Ali’nin Hızır’dan ilim aldığı imasında bulunmuştur.⁴¹²

Büyük muhaddis Ebû Nuaym İsfahanî ise Hz. Ali’ye kitabında diğer sahabelere göre daha fazla yer vermiş ve onu farklı bir yere koymuştur. Onun, “mârifetullah sırrına erenlerden, zâhir ve bâtın ilmini bilenlerden, Allah’ın zatını tanıyanlardan” olduğunu söylemiş, faziletiyle ilgili pek çok hadis naklettiği gibi kendisinden de çok sayıda söz nakletmiştir.⁴¹³

Kendisi reddetmesine rağmen⁴¹⁴ özellikle Şii çevrelerle ondan etkilenen bazı sûfî çevrelerde Hz. Ali’ye, Hz. Peygamber tarafından diğer sahabenin bilmediği sırların verildiğine inanılır. Zühd dönemi mutasavvıfları Hz. Ali’ye diğer sahabeye nazaran ayrı bir önem atfetmediği halde daha sonraki dönemde artan bir şekilde mutasavvıfların Hz. Ali’ye önem vermeleri, atıfta bulunmaları, silsilelerini ona ulaştırmaya gayret etmeleri nasıl açıklanabilir?

⁴⁰⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 182.

⁴¹⁰ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 135-136.

⁴¹¹ Bkz. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 137-145.

⁴¹² Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 22.

⁴¹³ Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 61-87.

⁴¹⁴ Bkz. Müslim “Edâh” 43, 44, 45; Tirmizî, “Diyât”, 16; Nesâî, “Kasame”, 13-14; İbn Mâce, “Diyât”, 21; Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 207.

Zahidlerin fazla atıfta bulunmamasının sebepleri olarak Salih Çift şunları sayıyor:

“Birincisi söz konusu döneme ait zahidlerden bugüne kalan metin sayısı çok azdır. Bu itibarla onların kanaatlerini tam manasıyla tesbit etmek zordur. İkinci olarak da zahid olarak nitelendirilen ilk dönem sûfîlerinin Peygamber dışında bir önder ya da rehber edinme kaygılarının bulunmadığı söylenebilir. Ayrıca ilk dönem zahidleri Hz. Ali’yi manevi yollarının öncüsü kimliğinden ziyade dini konularda otorite olan ve esas itibarıyla siyasi bir makam olan hilafet noktasında kendisine haksızlık edilen bir lider olarak algılamaktaydılar.”⁴¹⁵

Bizim kanaatimiz ise bunların yanında Emevî ve Abbasîlerin güçlü olduğu, Hz. Ali ve evladının takbih edildiği bu dönemde yöneticilerle karşı karşıya gelmek istemeyen sûfîlerin Hz. Ali’ye atıfta bulunmaktan biraz uzak durduğu, bu sıkıntının geçtiği dönemlerde ve bölgelerde ise atıfların arttığı görülmektedir. Şia tesirinin fazla olduğu yerlerde yetişen mutasavvıflarda bu daha fazla olmuş, Şia’ya takip olan yerlerde ise azalmıştır. Mesela aynı dönemde yaşayan Hücvârî (v. 465) kitabında, Hz. Ali’ye özel bir önem verirken Kuşeyrî, tasavvufu ehlisünnet çevrelere kabul ettirebilmek için *Risale*’sinde Hz. Ali’den neredeyse hiç bahsetmemiştir.

Gazzâlî’nin *İhyâ*’daki Hz. Ali’ye atıfları ise epey fazladır. Gazzâlî ile ehlisünnet çevrelerde tasavvufun kabul edilmesi, mutasavvıfların Hz. Ali’ye atıflarının önünü açmıştır. Bunda Şia tesirinin yeri olduğu gibi, Hz. Ali’den sonra Hz. Ali evladının siyasetten uzak kalması, onların ilme ve zühde yönelmelerine, bu da tasavvufta önemli bir yere sahip olmalarına yol açmıştır. Ayrıca Hz. Ali’ye atfedilen sözlerin diğer sahabeye göre çok olması ve bunların içinde tasavvuf ehline uygun olan çok sayıda söz bulunması mutasavvıfların kendilerini Hz. Ali’ye bağlamalarını kolaylaştırmıştır.

Her ne kadar güvenilir hiçbir kaynakta bizzat onun tarafından yazıldığı yer almasa da Hz. Ali’ye nispet edilen bazı eserler mevcuttur. Bunlardan en tanınmış olanı “*Nehcu’l-Belağa*” adlı eserdir. Yine Ali’nin şiirleri olduğu söylenen ve birçok şerhleri bulunan “*Envâru’l-ukûl min eş’âri vasiyyi’r-Resûl*” adlı divan; yine ona nispet edilen “*el-Kasidetü’z-Zeynebiyye; el-Kasîdetü’z-Zeburiyye; el-Kasîdetü’l-Cülculutiyye*” gibi eserler de gerçekte ona ait değildir. Böyle olmakla birlikte Hz. Ali’nin hikmetli sözlerinden derlendiği ileri sürülen

⁴¹⁵ Salih Çift, “Dönemsel Gelişimi Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hz. Ali”, *Hayatı Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri* (08-10 Ekim 2004 Bursa), Yayına Hazırlayan M. Selim Arık, Bursa 2005, s. 120.

“Elf Kelime; Emsalu'l-İmam Ali; Gururü'l-hikem ve dürerü'l-kilem” adlı matbu eserler de bulunmaktadır.⁴¹⁶

Bu eserlerden en dikkat çeken ve meşhur olanı Nehcü'l-Belâğa'dır. Bu kitap Hz. Ali'nin neslinden gelen şair ve edip Şerif er-Radi (v.406/969) tarafından derlenmiş bir eserdir. Eser hutbeler, hitabeler ve emirnâmeler, resmî ve özel mektuplar, vecîzeler ve öğütler olmak üzere üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde Allah Teâlâ'dan, Rasûl-i Ekrem'den, Hz. Ali ve Ehl-i beyt'ten, dünya ve âhiretten, bazı içtimâî ve iktisadî meselelerle ilk üç halifeden ve Hz. Ali zamanına ait bazı tarihî olaylardan söz eden 242 hutbe yer alır. İkinci bölüm Hz. Ali'nin Cemel Savaşı'ndan önce, savaş sırasında ve savaştan sonra yazdığı, Muâviye'ye gönderdiği mektuplar, ayrıca idarî mektuplar, emirnâmeler, ahidnâmeler olmak üzere yetmiş sekiz (tekrarsız altmış üç) parçayı kapsar. Hz. Ali'nin vecizelerine ayrılan son bölümde ise 498 özdeyişe yer verilmiştir.⁴¹⁷

Bu kitapta geçen sözlerin Hz. Ali'ye aidiyeti tartışma konusu olmuştur. Şii çevreler sözlerin Hz. Ali'ye ait olduğundan şüphe duymazken, ehlisünnet çevreler bundan şüphe duymuşlar, uydurma olduğunu, en azından Hz. Ali'ye ait olmayan pek çok söz girdirildiğini söylemişlerdir. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'nde Hz. Ali'nin İlmi bölümünü yazan Yaşar Kandemir, Zehebî'den nakledilen, bu sözlerin Hz. Ali'ye ait olamayacağı görüşüne meylederken, *Nehcü'l-Belâğa* maddesini yazan İsmail Durmuş, “sözlerin büyük bir kısmının Hz. Ali'ye ait olduğunu söylemek gerekir. Özellikle onun zamanında cereyan eden hadiselerle dair olanlar, ilim ve ahlâkî erdemler vb. konularda medih parçaları, valilerine ve devlet ricâline yazdığı mektuplar bu türdendir”⁴¹⁸ demektedir.

Nehcü'l-Belağa'yı Türkçeye tercüme eden Abdülbâki Gölpınarlı da sözlerin Hz. Ali'ye ait olduğunu söylemektedir. Bizim kanaatimiz de İsmail Durmuş'la aynı yöndedir. Kitap okununca, sözlerin önemli bölümünün Hz. Ali'ye ait olduğu ancak bazı sözlerin onun adına söylendiği veya bazı sözlerine ilaveler yapıldığı kanaati oluşmaktadır. Bu kitapta Hz. Ali'den hem fıkıhla⁴¹⁹ hem de tasavvufla⁴²⁰ ilgili olabilecek çok sayıda söz nakledilmiştir.

Bu bölümü Hz. Ali'nin şu sözü ile bitirelim:

⁴¹⁶ M. Yaşar Kandemir, "Ali", *DİA*, II, 375.

⁴¹⁷ İsmail Durmuş, “Nehcü'l-Belâğa”, *DİA*, XXXII, 538.

⁴¹⁸ İsmail Durmuş, “Nehcü'l-Belâğa”, XXXII, 539.

⁴¹⁹ Fıkıhla ilgili bazı sözleri için bkz. Şerif Râdi, *Nehcü'l-Belâğa*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Shafagh Publications, Kum, bty, s. 26, 151, 391-392, 438.

⁴²⁰ Tasavvufla ilgili bazı sözleri için bkz. Şerif Râdi, *Nehcü'l-Belâğa*, s. 49-50, 73, 79, 389-390, 395. Ayrıca bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 74-75

“Gerçek fakîh, Alah’ın rahmetinden ümit kestirmeyen ve halkı O’nun azabından emin kılmayan, Allah’a isyan edilebilecek konularda insanlara ruhsat vermeyen ve Kur’an’ı bırakıp başka şeylere rağbet etmeyen kişidir.”⁴²¹

3.3 Selman-ı Farisî (ra)

Doğduğu zaman kendisine verilen adı Mâbeh b. Bûdehşân b. Mürselân b. Behbûzan b. Feyrûz b. Şehrek⁴²² olan Selman (ra) kendi ifadesine göre Isfahan’ın Cey⁴²³ kasabasında veya Ramhürmüz⁴²⁴ şehrinde doğmuştur⁴²⁵.

Selmân (ra), Müslüman olduktan sonra, Selmân el-Fârisî, Selmân b. İslâm⁴²⁶ Selmân el-Hayr, Ebû Abdullah, Selmân b. İslâm Mevlâ Rasûlillah⁴²⁷, Mevlâ’l-İslâm ve Selmân el-Muhammedî⁴²⁸ isimleri ile isimlendirilmiş olup, bu isimlerin içinde en çok da Selmân el-Fârisî ismiyle meşhur olmuştur.

Selmân el-Fârisî’ye nesebi sorulduğunda; “Ben Selmân b. el-İslâm”, “kimin oğlusun?” denildiğinde; “Ben, Âdemoğullarından Selmân b. el-İslâm” şeklinde cevap vermiştir.⁴²⁹

Pek çok kaynakta yer almış meşhur bir Müslüman olma serüveni vardır. Mecusi bir ana babadan, hatta kutsal ateşi yakmakla görevli asaleti olan bir babanın oğlu olarak dünyaya gelmiş, ihtimamla büyütülmüş, kutsal ateşe hizmet etmek üzere yetiştirilmiş iken içindeki, Hakk’ı arama aşkı ile önce bölgesindeki İsevîlerle tanışmış, onların delaleti ile Şam, Busra, Nusaybin, Ammuriye’de⁴³⁰ farklı rahiplerin hizmetinde bulunmuş, en son hizmet ettiği rahibin, son peygamberin gelmesinin yaklaştığını söyleyip, O’nun çıkacağı şehre gitmesini

⁴²¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 77; *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, I, 197.

⁴²² İbn Mende (v. 395), *Ma’rifetü’s-Sahâbe*, BAE, 2005, s. 726; Ebû Nuaym Isbahânî, *Ma’rifetü’s-Sahâbe*, Riyad 1998, III, 1327; İbnu’l-Esir, *Üsdü’l-Ğabe*, II, 510; İbn Asâkir (v. 571), *Târihu Dimeşk*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1995, XXI, 378.

İsminin Mâheveyh veya Mâye veya Buhbud b. Buzehşân b. Azer Ceşiş olduğu da söylenmiştir. (Bkz. Ebû Nuaym Isbahânî (v. 430), *Târihu Isbahan*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1990, I, 74; Zehebî (v. 748), *Siyeru A’lami’n-Nübelâ*, Dâru’l-Hadis, Kahire 2006, III, 339.)

⁴²³ Cey’in Isfahan’a bağlı bir köy veya kasaba olduğu söylendiği gibi (Bkz. Yakut b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Buldan*, Dâru’s-Sadr, Beyrut 1995, II, 202), Isfahan’ın kurulduğu yerdeki eski şehrin adı olduğu da söylenmiştir. (Bkz. Osman Gazi Özgüdenli, “İsfahan”, *DİA*, XXII, 497.)

⁴²⁴ “Hürmüz’ün muradı” manasına gelen Ramhürmüz veya Râmeürmüz, İran hükümdarlarından Hürmüz Erdeşir adına kurulan bir şehirdir. Huzistan bölgesinde Ahvaz’ın doğusundadır. (Bkz. Yakut el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Buldan*, III, 17) Şu anda küçük bir şehirdir.

⁴²⁵ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, IV, 56; Ebû Nuaym, *Ma’rifetü’s-Sahâbe*, III, 1327.

⁴²⁶ İbnu’l-Esir, *Üsdü’l-Ğabe*, II, 510.

⁴²⁷ İbnu’l-Esir, *Üsdü’l-Ğabe*, II, 510.

⁴²⁸ Abdulkadir Yılmaz, *Selman el-Farisi’nin Hayatı, İslâm Tarihindeki Yeri ve Tesirleri*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya-2009, s. 3.

⁴²⁹ İbn Abdilberr, *el-İstiab fî Ma’rifeti’l-Eshâb*, Dâru’l-Cîl, Beyrut 1992, II, 634.

⁴³⁰ Şimdiki Sivrihisar’ın çok yakınında tarihî bir Bizans şehri.

tavsiyesi ve târifiyle Arabistan'a gitmek için Ammuriye'ye gelmiş bir ticaret kafilesine katılmış, ancak onlar hıyanet ederek onu Vadi'l-Kura'da köle olarak bir yahudiye satmışlar, sonra farklı kişilere satılarak en son Medine'de yaşayan Kurayzaoğullarından bir yahudiye satılmış, bu sırada Medine'yi teşrif eden Hz. Peygamberi rahipten öğrendiği şekilde deneyerek Müslüman olmuş, ardından da Rasûlullah'ın yardımıyla kölelikten kurtulmuştur.⁴³¹

Kabul edilen görüşe göre hicretin birinci yılında Müslüman olmuş, Hendek savaşından önce kölelikten kurtulmuştur. Hendek savaşında hem hendek fikrini vermiş hem de hendeğin kazılmasında canla başla çalışmıştır. Buradaki çalışması ve gayretini gören muhacir ve ensar Selman (ra)'ın kendilerinden olduğunu söylemişler tartışmanın büyümesi üzerine Rasûlullah, "*Selman bizdendir, ehlibeyttendir*" diyerek son noktayı koymuştur.⁴³²

Selman (ra) azat olduktan sonra Rasûlullah'tan hiç ayrılmamış, Hz. Peygamberin vefatına kadar bütün savaşlarda O'nunla birlikte bulunmuştur. Aktarıldığına göre Rasûlullah'ın yanına rahatça giren ve soru soran sahabilerdendi.

Hz. Peygamber Selmân el-Fârisî'ye ayrı bir önem vermiş, bazı geceler onunla yalnız başına uzunca sohbet etmiştir.⁴³³ Cennetin Hz Selmân'ı özlediğini⁴³⁴, Fars'tan Müslüman olan ilk kişi olarak, Fars'ın öncüsü konumunda bulunduğunu,⁴³⁵ "*din/iman Süreyya yıldızında olsa Selman ve kavminden bazı kişilerin buna ulaşacağını*"⁴³⁶ söyleyerek Selmân el-Fârisî'yi övmüştür.

Cebrâil Hz. Peygamber'e gelerek, Allah'ın sevdiği dört kişiyi haber vermiştir. Allah Rasûlü'ne de onları sevmesini emretmiştir. Bu dört kişiden birisi Selmân el-Fârisî'dir.⁴³⁷ Yine Hz. Peygamber kendisine verilen 14 seçkin kişiden biri olarak Selman-ı Farisi'yi saymıştır.⁴³⁸ Hz. Peygamber, Hz. Selman'ı Ebu'd-Derda (ra) ile kardeş yapmış ve bu kardeşlikleri ömürlerinin sonuna kadar devam etmiştir.⁴³⁹

Hz. Ömer döneminde İran'ın fethine katılan Hz. Selman komutanlık, kavmini hidayete davet görevleri yapmış, Kûfe şehrinin kuruluşunu gerçekleştirenler arasında

⁴³¹ Hikâye için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 56-60; İbn Hayyan, *Tabakâtü'l-Muhaddisîn*, I, 209-217; Bezzar, *Müsned*, VI, 462-468.

⁴³² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, VI, 212 H. No: 6040; Hâkim, *Müstedrek*, III, 691, H. No: 6341. Hadis zayıf kabul edilmiştir.

⁴³³ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1985, II, 268; İbn Abdilberr, *el-İstiab*, II, 636.

⁴³⁴ Tirmizî, "Menâkıb" 34.

⁴³⁵ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VI, 395; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 62.

⁴³⁶ Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 231; Tirmizî, "Menâkıb" 71.

⁴³⁷ Tirmizî, "Menâkıb", 21; İbn Mâce, "Mukaddime", 11.

⁴³⁸ Tirmizî, "Menâkıb" 31; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, VI, 215.

⁴³⁹ Tirmizî, "Züh'd", 63, İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 63.

bulunmuştur. Ardından Medain valiliğine tayin edilen Selman (ra) burada zühdü ile meşhur olmuş, belki de saltanata ve şatafata fazla önem veren kavminin bu düşüncelerini yıkmak için bazılarınca abartı sayılacak ve askerleri tarafından dalga geçilecek kadar halktan biri, hatta halkın fakirlerinden biri gibi yaşamıştır. Bu sebeple Medain'e gelen ve Hz. Selman'ı tanımayan bir tüccarın yükünü taşıtmak istemesi, onun da o kişiye ders için bu yükü taşıması meşhurdur.⁴⁴⁰ Kendisine Hz. Ömer tarafından Medine'de iken Bedir ashabı gibi tahsisat verilmesine, vali olunca valilik maaşı almasına rağmen o bunların tamamını infak ederek eliyle ördüğü sepetleri satarak geçimini sağlamıştır.

Selmân el-Fârisî, Hz. Ömer'in vefâtından sonra Medine'ye dönmüştür. Hz. Osman döneminde aktif bir görevi bilinmemektedir. Bunda yaşının ilerlemesinin etkili olması ile birlikte valiliklere genellikle Ümeyyeoğullarından kişilerin atanması da etkili olmuş olabilir. Hz. Osman döneminde Hazar seferine katıldığı, Hazar bölgesinin fethinden sonra, Medâin'e döndüğü ve iki yıl sonra orada vefât ettiği ifade edilmektedir⁴⁴¹. Selman (ra), Hz. Osman'ın hilafetinin son yıllarında vefat etmiştir. Yaşı ile ilgili abartılı rivâyetler vardır. Ancak doğrusu Hz. Selman'ın 80 yaş civarında vefat ettiği⁴⁴².

Selman (ra), Ahmed Naim tarafından, içtihad seviyesine ulaşan ve fetvâları her biri için bir cildi tutacak kadar olan ikinci grup 20 sahabinin arasında sayılmıştır.⁴⁴³ Kettânî, İbnü'l-Cevzî'ye dayanarak, Rasûlullah zamanında fetvâ verenlerden birinin de Selmân-ı Fârisî olduğunu ifade eder.⁴⁴⁴ Fakîhliği ile meşhur sahabilerden Muaz b. Cebel, Selmân-ı Fârisî'nin ilmini anlatırken: "Ben dört kişiden ilim öğrendim, bunlardan biri de Selmân'dır" demiştir.⁴⁴⁵

Ebû İshak Şirâzî'nin *Tabakâtü'l-Fukahâ*'da Ebu'd-Derda'yı (ra) sahabenin fakîhleri arasında sayarken Selman-ı Fârisî'yi saymaması ilginçtir. Hâlbuki rivâyetlere göre Hz. Peygamber bir olay sebebiyle Ebu'd-Derda'ya, "*Selman senden daha bilgilidir*"⁴⁴⁶ demiştir. Olayın Tirmizî'deki rivâyeti şöyledir:

"Rasûlullah, Selman ile Ebû'd-Derdâ arasında kardeşlik kurdu, Selman Ebû'd-Derdâ'yı ziyaret etti ve karısı Ümmü'd-Derdâ'yı perişan bir halde gördü. Selman, "Neden

⁴⁴⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 65-66.

⁴⁴¹ Abdülkadir Yılmaz, *Selmân-ı Fârisî*, s. 65.

⁴⁴² İbrahim Hatiboğlu, "Selmân-ı Fârisî", *DİA*, XXXVI, 442.

⁴⁴³ Ahmed Naim, *Tecrid Tercümesi*, I, 26-27.

⁴⁴⁴ Kettânî, Muhammed Abdülhay, *et-Terâtib*, I, 138.

⁴⁴⁵ Tirmizî, "Menâkıb", 37.

⁴⁴⁶ Buhârî, "Savm" 50.

böyle perişan haldesin?” diye sordu. Ümmü’-d-Derdâ: “Kardeşin Ebû’-d-Derdâ’nın dünyaya hiçbir ihtiyacı kalmamıştır” diye cevap verdi.

Ebû’-d-Derdâ gelince Selman’a yemek getirdi ve “Sen ye, ben oruçluyum” dedi. Selman: “Sen yemedikçe ben de yemem” dedi. Bunun üzerine Ebu’-d-Derdâ da yedi. Gece olunca Ebû’-d-Derdâ namaz için kalkmak istedi, fakat Selman ona, uyu dedi, o da uyudu bir süre sonra yine kalkıp namaz kılmak istedi, yine Selman ona uyu dedi o da uyudu. Sabah namazının vakti girince Selman ona, “şimdi kalk” dedi. İkisi de kalkıp namazlarını kıldılar. Sonra Selman şöyle dedi: “Muhakkak ki, üzerinde nefsinin hakkı vardır, Rabbinin hakkı vardır, misafirin hakkı vardır, ailenin hakkı vardır. Her hak sahibine hakkını ver.” Ardından Rasûlullah (s.a.v.)’e gelerek durumu ona anlattılar da Rasûlullah (s.a.v.) “Selman doğru söylemiştir” dedi.”⁴⁴⁷

Selmân-ı Fârisî’nin fetvâlarından bazıları şunlardır:

Selmân-ı Fârisî, bir sefer sırasında dört rekâtlı bir namazın dört rekât kılındığını görünce, iki rekât kılındığında yeterli olacağını söylemiştir.⁴⁴⁸ Ganimetle elde edilen önceden kesilmiş koyundan (nasıl kesildiği bilinmese bile) istifade edileceği kanaatindedir.⁴⁴⁹ Av köpeği, yakaladığı avdan yemesi durumunda, bu avın yenilmesinde bir sakıncanın bulunmadığını belirtmiştir.⁴⁵⁰ Avret yerine bakmanın ve baktırmanın haram olduğunu,⁴⁵¹ imamın yüksekte cemaatin aşağıda namaz kıldırmasını mekruh olduğunu,⁴⁵² sultanın yanında çalışan ya da riba yiyen bir tüccarın yemeğinin yenilip, hediyesinin kabul edilebileceğini,⁴⁵³ vücuttan kan çıktığında abdestin bozulacağını,⁴⁵⁴ abdestsiz mushafa dokunulmayacağını, mushafa dokunmadan ezberden Kur’an okunabileceğini⁴⁵⁵, yeni Müslüman olmuş İranlıların namazlarında Fatiha suresinin Farsça tercümesini okuyabileceklerini söylemiştir.⁴⁵⁶

Selmân-ı Fârisî’nin tasavvuf yönüne gelince, Şia’nın aşırı büyütmesini bir kenara bırakırsak, tarikatlar arasında Selmân-ı Fârisî’yi silsilelerine dâhil edenler, Nakşiler ve

⁴⁴⁷ Tirmizî, “Zühd” 63.

⁴⁴⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 189; Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd b. Mansûr*, I, 192, No: 593.

⁴⁴⁹ Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd b. Mansûr*, II, 319, No: 2743.

⁴⁵⁰ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, Beyrut 1420, XI, 292.

⁴⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru’l-Mârifet 1993, X, 155.

⁴⁵² Kasani, *Bedaiu’s-Sanai*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1986, I, 216.

⁴⁵³ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 136.

⁴⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 76; Dârakutnî, *Sünen*, Tahâret, 577, I, 285.

⁴⁵⁵ İbnü’l-Kassar, Ebu’l-Hasen Ali b. Ömer Mâlikî (v. 397), *Uyûnu’l-Edille fî Mesâilî’l-Hilaf beyne Fukahâi’l-Emsar*, Riyad 206, I, 310.

⁴⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 37.

Yesevîlerdir. Klasik tasavvuf kitaplarından, tespit edebildiğimiz kadarıyla, sadece *Keşfü'l-Mahcûb*'da suffa ehli arasında sayılarak, "Allah'ın dostu ve Peygamber'in hallerinin mahremi" şeklinde⁴⁵⁷ ve *el-Lümâ*'da, Ashab-ı suffe dışındaki sahabilerden olarak iki tane menkıbesi ile geçmektedir.⁴⁵⁸ İlk dönem sûfî tabakat kitaplarından *Hilyetü'l-Evliyâ*'da ise geniş yer ayrılmıştır⁴⁵⁹. Daha geç dönem tabakat kitaplarından olan Şa'ranî'nin *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*'sında⁴⁶⁰ ve el-Münavî (1031/1718)'nin *el-Kevakibu'd-Durriyye fî Teracîmi's-Sâdâti's-Sûfiyye*'sinde⁴⁶¹, sahabe biyografileri arasında yer almıştır.

Sahabe düşünüldüğü zaman tasavvufa en yakın olan sahabelerin başında Hz. Selman'ın gelmesi tabii gelmektedir. Çünkü o hakikati arama uğruna memleketini terk etmiş ve ruhbanlığı ile meşhur dört rahibe talebelik yapmıştır. Müslüman olmadan önce zühd ve uhrevî yönü daha ağırlıklı olan bir eğitim almıştır. Peygamber Efendimizle özel sohbetlerinin olması, bu sohbetlerinde yanlarında kimsenin olmaması daha önceden ilmi olan Selman (ra)'nın farklı bilgiler aldığını akla getirmektedir. Ancak kendisinden rivâyet edilen sözler ve davranışlar ilk dönem zühd ağırlıklı tasavvuf anlayışının ötesine fazla geçmemektedir. Gece ibadeti ile ilgili rivâyetlere bakıldığında⁴⁶² din anlayışının abidlikten çok zahitliğe ve kalp temizliğine yakın olduğu anlaşılmaktadır.

Onun hikmet ehli birisi olduğu çok açıktır. Hz. Ali'nin hakkında söylediği: "O, bizden bir kişidir, bize Ehl-i Beyt denilir. Selmân, sizin için Lokman Hekim gibidir. Selmân, önceki ve sonrakilerin ilmini bilir. Önceki ve sonrakilerin kitaplarını okumuştur. O, suyu tükenmeyen bir denizdir"⁴⁶³ sözü bunun için delildir. Mutasavvıflar için delil olabilecek ve örnek alınacak pek çok sözü ve davranışı vardır. Şu rivâyet ise onun hem fikhına hem takvâsına delildir:

Hiz. Peygamber Huneyn savaşının sonunda, elde edilen ganimetleri koruması için Selmân el-Fârisî'yi görevlendirmiştir. Selmân el-Fârisî, ganimet mallarının başında beklerken bir adam gelmiş, elbisesinin yırtıldığını, bundan dolayı ganimet mallarından bir iğne, iplik aldığını, onunla yırtılan elbisesini diktğini, bunun günah olup olmadığını sormuştur. Selmân

⁴⁵⁷ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 146.

⁴⁵⁸ Serrâc, *el-Lüma*, s. 185.

⁴⁵⁹ Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 185-207.

⁴⁶⁰ Bkz. Şa'ranî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 46-47.

⁴⁶¹ Abdurrauf el-Münavî, *el-Kevakibu'd-Durriyye fî Teracîmi's-Sâdâti's-Sûfiyye*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, I, 108-111.

⁴⁶² Bkz. Tirmizî, "Zühd", 63; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 189.

⁴⁶³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 64; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 187; Ahmet Şükrü Altay, *Selmân-ı Fârisî Hayatı, Şahsiyeti ve İlk İslâm Toplumundaki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008, s. 31.

el-Fârisî; “Her günah miktarına göredir” demiştir. Bunun üzerine o adam, elbisesinden iğneyi çekip çıkarmış ve ganimet mallarının içine atmıştır.⁴⁶⁴

3.4 Kasım b. Muhammed

Tam adıyla Ebû Muhammed (Ebû Abdirrahmân) el-Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr es-Sıddîk el-Kureşî et-Teymî el-Medenî’dir. Hz. Osman’ın⁴⁶⁵ veya Hz. Ali’nin hilafeti sırasında doğmuştur. Baba ve dedesinden yaptığı rivâyetler münkâtı’dır. Teracim ve tabakat kitaplarında doğum tarihi tam olarak kayıtlı değildir.⁴⁶⁶

Annesi Sevde isimli bir ümmüveleddir. İbn Hallikan (v. 671) annesinin Yezdicerd’in kızı olduğunu ve Zeynelabidin Ali b. Hüseyin ile teyze çocukları olduğunu söylemektedir.⁴⁶⁷ Buna göre Hz. Ömer zamanında Yezdicerd’in üç kızı esir olarak getirilmiş, Hz. Ali bunları satın alarak birini oğlu Hz. Hüseyin’e, birini üvey oğlu Muhammed b. Ebîbekir’e diğerini de Abdullah b. Ömer’e vermiş; Hz. Hüseyin’den Zeynülâbidin, Abdullah b. Ömer’den Sâlim, Muhammed b. Ebîbekir’den de Kasım olmuştur.⁴⁶⁸ Ancak İran’ın fethi sırasında Muhammed b. Ebîbekir’in 9-10 yaşlarında olması bu rivâyeti, Kasım b. Muhammed hakkında, kuşkulu hale getirmektedir. Diğer tabakat kitaplarında bu rivâyet yer almamıştır.

Babası Muhammed, Hz. Ali tarafından Mısır’a tayin edildikten sonra h. 36-37 yıllarında öldürülmüş⁴⁶⁹; babasının öldürülmesinden sonra bir müddet halası Hz. Âişe’nin yanında kalmıştır.⁴⁷⁰ Ana baba bir kardeşi Abdullah b. Muhammed’dir. Abdullah, Harre günü öldürülmüştür.⁴⁷¹

İbn Uyeyne, “zamanının en faziletlisi idi”⁴⁷² Mus’ab b. Abdillâh ez-Zübeyrî, “Kasım, tabiinin hayırlılarından”⁴⁷³ derken; Yahyâ b. Saîd, Medine’de Kâsım’dan daha faziletlisini görmediklerini söyler.⁴⁷⁴ İclî, “Tabiinin seçkinlerinden, fakîhlerindendir. Sikadır, salih bir

⁴⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, IX, 412.

⁴⁶⁵ Cengiz Kallek, “Kasım b. Muhammed”, *DİA*, XXIV, 545.

⁴⁶⁶ Ali b. Abdullah Sâlih Câbir, *Fıkhu’l-Kâsım b. Muhammed Muvâzinen bi-Fıkhi Eşheri’l-Müctehidîn*, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad 1407/1987, s. 41-42.

⁴⁶⁷ İbn Hallikan Ebu’l-Abbâs Şemsüddin Ahmed (v. 671), *Vefeyâtü’l-A’yan ve Enbâü Ebnâi’z-Zaman*, Dâru Sadır, Beyrut 1974, IV, 59-60.

⁴⁶⁸ İbn Hallikan, *Vefeyâtü’l-A’yan*, III, 267.

⁴⁶⁹ Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *et-Târihu’l-Evsat*, Kahire 1977, I, 241.

⁴⁷⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, V, 142.

⁴⁷¹ İbn Ebî Hayseme Ebûbekir Ahmed (v. 279), *et-Târihu’l-Kebîr*, Kahire 2006, II, 881.

⁴⁷² el-Buhârî, *et-Târihu’l-Kebîr*, Haydarâbâd, VII, 157.

⁴⁷³ İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu’l-Kebîr*, II, 154.

⁴⁷⁴ İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu’l-Kebîr*, II, 152.

kişidir”,⁴⁷⁵ Ebûbekir ibn Mencûye, “ilim, akıl, edeb ve anlayışta zamanının en faziletlisi idi”⁴⁷⁶ İbn Hallikan, “Zamanının en faziletlisi idi”⁴⁷⁷ derken; İbn Asâkir, “Sikadır. Derecesi yüksek, âlim, fakîh, imam, çok hadis bilen, vera sahibi idi” demektedir.⁴⁷⁸

Saç sakalını boyadığı, yüzüğünün kaşında ismi ve babasının isminin olduğu⁴⁷⁹, ipekli ve kırmızılı elbise giydiği⁴⁸⁰ rivâyet edilmiştir. Bir işi danışmak üzere yanına gittiğinde, Abdullah b. Zübeyr, Kasım b. Muhammed’e bakınca, “Ebûbekir’in evlatlarından kendisine bu genç kadar benzeyen başka birini görmedim” demiştir⁴⁸¹.

Ömrünün son üç yılında gözleri görmeyen Kâsım, yetmiş veya yetmiş iki yaşında iken hac veya umreye giderken Mekke Medine arasında Kudeyd mevkiinde vefat etmiş ve Müşellel’de defnedilmiştir⁴⁸².

Vefat yılı için 101, 102, 107, 108, 109, 112 rivâyetleri vardır.⁴⁸³ Vefat yılı için Buhârî, Ömer b. Abdülaziz vefatından sonra Yezid b. Abdülmelik’in hilafetinde hicri 101-102 yılı derken,⁴⁸⁴ Halife b. Hayyat (*Tabakatü Halife*’sinde) 106’nın sonu 107’nin başında vefat ettiğini söyler.⁴⁸⁵ Eyle’den bazı kişiler, h. 102-103’te vefat ettiğini, Yahya b. Main 108’de, Vakıdî 112 yılında 72 yaşında iken vefat ettiğini söyler⁴⁸⁶. Ebûbekir ibn Mencûye, 103 yılında 72 yaşında vefat derken⁴⁸⁷, Ebû Süleyman ibn Zibr, 107 yılı demiştir⁴⁸⁸. Vefat yaşını kaydeden tüm tabakat kitapları 70-72 yaşlarını vermiştir. Babası h. 36-37 yıllarında öldürüldüğüne göre 36 yılından önce doğmuş olması gerekmektedir. Hz. Âişe’nin yanına yetim olarak geldiklerini bildiğine göre⁴⁸⁹ babasının vefatında ne olduğundan haberdar olan bir çocuk olduğunu gösterir. Bu da en az 4-6 yaşlarında olduğunu gösterir. Buna göre doğum yılı hicrî 30-32 arasındır. 70-72 yıl yaşadığına göre vefatı da h. 100-104 arasındır. Bizim

⁴⁷⁵ İclî, Ebu’l-Hasen Ahmed b. Abdillâh (v. 261), *Mârifetü’s-Sikât*, Dâru’l-Bâz 1984, s. 387.

⁴⁷⁶ Ebûbekir ibn Mencûye (Mencuveyh), Ahmed b. Ali b. Muhammed (v. 428), *Ricâlü Sahih-i Müslim*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1407, II, 140

⁴⁷⁷ İbn Hallikan, *Vefeyâtü’l-A’yan*, IV, 59.

⁴⁷⁸ İbn Asakir, *Târihu Dimeşk*, XLIX, 161.

⁴⁷⁹ İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu’l-Kebîr*, II, 156.

⁴⁸⁰ İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu’l-Kebîr*, II, 153.

⁴⁸¹ İbn Asakir, *Târihu Dimeşk*, XLIX, 165.

⁴⁸² Cengiz Kallek, “Kasım b. Muhammed”, XXIV, 545.

⁴⁸³ İbn Asakir, *Târihu Dimeşk*, XLIX, 189-193.

⁴⁸⁴ Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *et-Târihu’l-Evsat*, Kahire 1977, I, 241.

⁴⁸⁵ İbn Asakir, *Târihu Dimeşk*, XLIX, 159.

⁴⁸⁶ İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, I, 351.

⁴⁸⁷ Ebûbekir ibn Mencûye, *Ricâlü Sahih-i Müslim*, II, 140.

⁴⁸⁸ Ebû Süleyman Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed ibn Zibr (?) er-Rebî’ (v. 379), *Târihu Mevlidi’l-Ulemâ ve Vefayâtihim*, Riyad 1410 (2 cilt), I, 258.

⁴⁸⁹ Bkz. İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu’l-Kebîr*, II, 157.

kanaatimiz başta Buhârî⁴⁹⁰ olmak üzere pek çok tabakat yazarının kabul ettiği h. 102 yılı vefat tarihi için en uygun olanıdır. Buna göre h. 30-32 yılları arasında doğmuş olmalıdır.

Amcası Abdurrahman'ın kızı Kureybe ile evlenen Kâsım'ın Abdurrahman, Ümmü Ferve, Ümmü Hakîm ve Abde adında çocukları vardı; Ca'fer es-Sâdık kızı Ümmü Ferve'den olma torunudur.⁴⁹¹ Oğlu Abdurrahman sika râvîlerdendir.⁴⁹²

Hayatı boyunca siyasete girmeyen⁴⁹³ ve ilimle meşgul olan Kasım b. Muhammed tabiinin ikinci tabakasındandır ve fakîhliği ile meşhurdur. Zamanındaki meşhur yedi fakîhten birisidir.⁴⁹⁴ Pek çok kişiye göre bunların en âlimidir.

Ebu'z-Zinad diyor ki: “Bir adamın adam sayılması için sünneti bilmesi gerektiği bir dönemde Kasım b. Muahammed'den daha akıllı ve sünneti daha iyi bilen bir fakîh görmedim.”⁴⁹⁵ Yine Ebu'z-Zinad, “Kasım'dan daha bilgili bir fakîh görmedim”⁴⁹⁶ demiş ve “Medine'de görüş sahibi yedi şeyh (fakîh) vardı. Said b. Müseyyeb, Urve b. Ez-Zübeyr, Ebûbekir b. Abdurrahman, Kasım b. Muhammed, Ubeydullah b. Abdillâh, Harice b. Zeyd ve Süleyman b. Yesar. Bunlar aralarında ihtilaf ettiklerinde en büyük ve en faziletli olanın görüşü alınır”⁴⁹⁷ diyerek Kasım b. Muhammed'i işaret etmiştir.

Zührî fetvânın Seleme b. Ekvâ', Kâsım ve Sâlim'de toplandığını belirtmiş⁴⁹⁸; Mâlik, “Kasım, bu ümmetin fakîhlerindendir” demiştir.⁴⁹⁹ Kendisi de bu ilminin farkındadır: Bir bedevînin ısrarla sorduğu, “Sen mi daha âlimsin yoksa Sâlim mi?” sorusuna net cevap vermemiş; “Sâlim mübarek bir zattır” diye cevaplamıştır. Bunun sebebini İbn İshak şöyle açıklar: “Sâlim daha âlim demeyi kerih gördü çünkü yalan olacaktı. Ben daha âlimim demeyi de hoş görmedi, çünkü nefsinin tezkiye etmiş olacaktı. Daha âlim olan Kasım idi.”⁵⁰⁰ Mescidde bir meclisi vardı ve orada oturur soruları cevaplardı.⁵⁰¹ İşittiği hadisleri mana ile değil işittiği gibi yani harfi harfine nakletmeye dikkat ederdi.⁵⁰²

⁴⁹⁰ el-Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, Haydarâbâd, VII, 157.

⁴⁹¹ Cengiz Kallek, “Kasım b. Muhammed”, XXIV, 545.

⁴⁹² Câbir, *Fıkhu'l-Kâsım*, s. 44.

⁴⁹³ Sık sık, “Allah'ım, Osman konusundaki günahından dolayı babamı affet” diye dua ettiği nakledilmiştir. Bkz. İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yan*, IV, 59.

⁴⁹⁴ İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yan*, IV, 59.

⁴⁹⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 184; el-Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, VII, 157.

⁴⁹⁶ İbn Asakir, *Târihu Dimeşk*, XLIX, 167.

⁴⁹⁷ İbn Asakir, *Târihu Dimeşk*, XLIX, 169.

⁴⁹⁸ Cengiz Kallek, “Kasım b. Muhammed”, XXIV, 545.

⁴⁹⁹ Ebû İshak Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 59.

⁵⁰⁰ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, I, 351.

⁵⁰¹ İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu'l-Kebîr*, II, 152.

⁵⁰² İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu'l-Kebîr*, II, 153.

Fakîhliği çok net olan Kasım b. Muhammed'in fikhî görüşleri üzerine Tunus'ta el-Ma'hedü'l-a'lâ li's-şerîa'da Enes b. Şeyh Muhammed el-Hâdî el-Allânî tarafından *Fıkhü'l-İmâm el-Kāsım b. Muḥammed b. Ebî Bekr es-Şiddîk ve eṣeruhu fî Tûnis* (1988), Ali b. Abdullah Sâlih Câbir tarafından Riyad'daki Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'de *Fıkhü'l-Kāsım b. Muḥammed muvâzinen bi-fıkhî eşheri'l-müctehidîn* (1407/1987) adıyla birer doktora tezi hazırlanmıştır.⁵⁰³

Kasım b. Muhammed'in tasavvuf yönüne gelince, sadece Nakşîler ve Yesevîlerin silsilesinde yer alan Kasım b. Muhammed, tasavvuf yönü kuvvetli tabiin arasında görülmemiştir. *Hilye* istisna tutulursa, Kasım b. Muhammed'e klasik tasavvuf kitaplarında yer verilmemiştir. Hucvîrî tabiin mutasavvıfları arasında arkadaşı Said b. Müseyyeb'e yer verirken⁵⁰⁴ Kasım b. Muhammed'e yer vermemiş, Kelâbâzî de büyük sûfîleri saydığı bölümde adını zikretmemiştir.⁵⁰⁵ İlginç olan geç dönem sûfî tabakat kitaplarından olan Şa'ranî'nin *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*'sında da biyografisinin yer almamasıdır. Münavî'de ise kısaca yer almıştır.⁵⁰⁶

Nakşî silsilesinde Selman el-Fârisî'den sonra gelmiş olsa da hadis aldığı sahabiler arasında Selman (ra) yoktur⁵⁰⁷. Olma imkânı da bulunmamaktadır. Çünkü Selman (ra) vefat ettiğinde muhtemelen birkaç yaşlarında çocuktur. Ancak kendisinden sonra gelen kızı Ümmü Ferve'den olma torunu Cafer-i Sadık kendisinden hadis ve ilim alanlardandır.⁵⁰⁸ Ancak zühdüne ve takvâsına delil olan çeşitli rivâyetler ve mutasavvıflar tarafından örnek alınan çeşitli sözleri bulunmaktadır. Bunlardan bir kaç şunlardır:

Kendisine gönderilen 500 dinarı ve Ömer b. Abdülaziz'in bir kısım ihsanlarını kabul etmemiştir.⁵⁰⁹ Eyyub anlatıyor:

“Kasım b. Muhammed'i üzerinde zaferan ile boyanmış (kıymetsiz) bir elbise ile gördüm. O bu halde 100 bin dirhemi reddetti de bundan dolayı içinde hiçbir heyecan (sıkıntı) duymadı.”⁵¹⁰

⁵⁰³ Cengiz Kallek, “Kasım b. Muhammed”, XXIV, 545.

⁵⁰⁴ Bkz. Hücûrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 149-154.

⁵⁰⁵ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 61.

⁵⁰⁶ Bkz. Münavî, *El-Kevakibu'd-Durriyye*, I, 273.

⁵⁰⁷ Bkz. Cemâlüddin el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemal*, XXIII, 427.

⁵⁰⁸ Bkz. Cemâlüddin el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemal*, XXIII, 427-430.

⁵⁰⁹ İbn Asakir, *Târihu Dimeşk*, XLIX, 183.

⁵¹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, I, 351.

Bir adamla bir yer hakkında ihtilafı oldu. O kişiye dedi ki: “Bunun hakkında benimle hasımlaşmak mı istiyorsun? O senindir. Eğer o senin hakkın ise al onu ve bana teşekkür etme. Yok, benimse sana verdim, helâl olsun.”⁵¹¹

Arefe günü, Arafat’ta birinin dilendiğini görünce ona, “yazıklar olsun sana ey dilenci, böyle bir günde Allah’tan başkasından mı istiyorsun?” dedi.⁵¹²

Kâsım b. Muhammed bir adamın, “falanca Allah’a karşı ne kadar cüretli” dediğini duyunca, ona: “Âdemoğlu zayıf ve önemsizdir. Nereden Allah’a karşı cüretli olacak? Sen onun yerine, Allah hakkında bilgisi ne kadar az, de!” dedi.⁵¹³

“Namazı ne parçalar?” diye sordular, “Allah’tan başka her şey” dedi.

Başka bir sözünde de, “en büyük günahlardan biri kişinin yaptığı günahı hafif görmesidir” demiştir.⁵¹⁴

3.5 el-Hasenü’l-Basrî

Tam adı Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî olan, el-Hasenü’l-Basrî, Hz. Ömer’in hilafetinin sonlarına doğru⁵¹⁵ hicrî 21 (m. 642) yılında Medine’de doğmuştur. Oğlunun şöhreti nedeniyle Ebu’l-Hasen adıyla meşhur olan babası Yesâr’ın Meysan esirlerinden olduğu söylenmiştir⁵¹⁶. Meysân, Basra yakınlarında bir kasaba olup Irak’ın fethi sırasında Utbe b. İrfan tarafından fethedilmiştir. Buradan elde edilip Medine’ye getirilen esirler içinde Yesar da bulunmaktadır. Yesar’ın ilk adı Feyruz’dur⁵¹⁷. Yesâr, kaynaklarda Zeyd b. Sâbit’in veya Enes b. Mâlik’in halasının âzatlısı olarak gösterilir ve efendisine nisbetle kendisine Ensârî nisbesi verilir.⁵¹⁸

Annesinin adı Hayre’dir⁵¹⁹ ve o da Ümmü’l-Hasen olarak meşhur olmuştur. Ümmü Seleme annemizin âzatlısı olduğu söylenir.⁵²⁰ Annesi bir hizmet için gittiği zaman çocuk

⁵¹¹ İbn Asakir, *Târihu Dimeşk*, XLIX, 184.

⁵¹² İbn Asakir, *Târihu Dimeşk*, XLIX, 181.

⁵¹³ İbn Asakir, *Târihu Dimeşk*, XLIX, 180.

⁵¹⁴ İbn Asakir, *Târihu Dimeşk*, XLIX, 181.

⁵¹⁵ Muhammed ibn Hibban (v. 354), *es-Sikât, Dâiretü’l-Meârifî’l-Osmaniyye*, Haydarabâd 1972, I-IX, IV, 123.

⁵¹⁶ Buhârî, *et-Târihu’l-Kebîr*, 2/289; İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu’l-Kebîr*, II, 105.

⁵¹⁷ Vekî’ Ebûbekir Muhammed b. Halef (v. 306), *Ahbâru’l-Kudât*, el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-Kübrâ, Beyrut 1947, I-III, II,

4.

⁵¹⁸ Süleyman Uludağ, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, XVI, 291.

⁵¹⁹ Vekî’, *Ahbâru’l-Kudât*, II, 5.

⁵²⁰ Buhârî, *et-Târihu’l-Kebîr*, II, 289

ağladığında müminlerin annesi Ümmü Seleme onunla ilgilenir ve memesini çocuğun ağzına verir imiş. Fesahati ve hikmet sahibi olmasının bunun bereketiyle olduğu söylenmiştir⁵²¹.

Medine’de doğduğu Vadi’l-Kura’da yetiştiği, bu sebeple fasih olduğu⁵²² veya Rebeze’de doğup Medine’de büyüdüğü⁵²³ rivâyet edilmiştir. Bir defasında Hz. Ömer’e getirildiği ve Hz. Ömer’in onun için, “Allah’ım onu dinde fakîh kıl ve onu insanlara sevdire” diye dua ettiği aktarılmıştır.⁵²⁴ el-Hasenü’l-Basrî’nin Saîd ve Ammar adında iki kardeşi vardır.⁵²⁵ Saîd de âlim birisidir. Ammar ise “bekkâîn” denilen Allah korkusu sebebiyle çok ağlayanlardandı. Ağlamaktan yüzünde çukur oluşmuştu.⁵²⁶ Hz. Osman’ın evi kuşatıldığında 14 yaşında olduğunu söyleyen el-Hasenü’l-Basrî, Sıffîn günü Medine’den çıkmış ama Hz. Ali’nin ordusuna katılmamıştır.⁵²⁷

Muaviye zamanında Horasan’a sefer yapan orduda Rebi’ b. Ziyad’ın kâtipliğini yapmıştı.⁵²⁸ Bunun dışında Mühelleb b. Ebû Sufre kumandasında Kâbil üzerine gönderilen bir orduya da katılmış, üç yıl Abdurrahman b. Semüre ile beraberce Kabil, Endukan, Endeğan ve Zabülistan’da savaşmışlar ve bu sahabiden çok sayıda rivâyette bulunmuştur.⁵²⁹

el-Hasenü’l-Basrî, Basra’da bir müddet kadılığa atanmış,⁵³⁰ kadı olarak atanmaktan hoşlanmamış çok üzülmüş, kendisinin buna güç yetiremeyeceğini söylemiştir.⁵³¹ İki defa kadılığa atandığı, ilk kadılık zamanında övgüyle karşılandığı ikincisinde ise eleştirildiği rivâyet edilmiştir.⁵³² el-Hasenü’l-Basrî’nin kadılığı için ücret almadığı,⁵³³ Adiyy b. Ertat’ın gönderdiği ikiyüz dirhem maaşı geri gönderdiği, Adiyy’in, maaşı az bulduğunu zannederek biraz daha ekleyip yine göndermesi üzerine el-Hasenü’l-Basrî’nin, “ben maaşı az bulduğum için değil kaza için ücret almayı çirkin gördüğüm için reddettim” dediği nakledilmiştir.⁵³⁴

⁵²¹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 114; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 147.

⁵²² İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 114; Veki’, *Ahbâru’l-Kudât*, II, 4.

⁵²³ Veki’, *Ahbâru’l-Kudât*, II, 3.

⁵²⁴ Veki’, *Ahbâru’l-Kudât*, II, 5.

⁵²⁵ İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu’l-Kebîr*, II, 994.

⁵²⁶ Ebû Nasr Kelâbâzî Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin (v. 398), *el-Hidâye ve’l-İrşad fî Ma’rifeti Ehli’s-Sika ve’s-Sedâd*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1407, I-II, I, 167.

⁵²⁷ İbn Hıbban, *Sikât*, IV, 123.

⁵²⁸ Ebû Nasr Kelâbâzî, *el-Hidâye ve’l-İrşad*, I, 167.

⁵²⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 115.

⁵³⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 116.

⁵³¹ Veki’, *Ahbâru’l-Kudât*, II, 7.

⁵³² Veki’, *Ahbâru’l-Kudât*, II, 9.

⁵³³ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 127.

⁵³⁴ Veki’, *Ahbâru’l-Kudât*, II, 8 ve 11.

Ömrünün başında ve sonunda olmak üzere iki kere hacceden⁵³⁵ el-Hasenü'l-Basrî, hicrî 110 yılında, Recep ayında Cuma gecesi⁵³⁶ 89 yaşında vefat etmiştir.⁵³⁷

Hiz. Osman'ın şehadeti ile başlayan fitne dönemine şahit olan el-Hasenü'l-Basrî, Müslümanlar arası kavganın devam etmemesi, idare edenlerin savaş yoluyla değil de sulh yoluyla değiştirilmesi taraftarı olduğu için Emevî yönetimini eleştirmesine rağmen, yönetime karşı ayaklananları desteklememiş, bu yola başvurmayla kalkışanları vazgeçirmeye çalışmıştır. Irak valisi Haccac'ın emirliğine karşı ayaklanan İbnü'l-Eş'as'a katılmadığı gibi katılmak isteyenleri de vazgeçirmeye çalışmıştır. Haccac'ın Allah'ın cezalarından bir ceza olduğunu ona karşı kılıçla çıkmanın uygun olmadığını, sabretmek gerektiğini söylemiştir. İbnü'l-Eş'as taraftarları onu zorla kendilerine dâhil etmek istemişler, nehre atlayarak ellerinden kaçmıştır.

Kendisine sorulan bir soru üzerine Haccac'a karşı ayaklanan İbnü'l-Eş'as, İbn Mühelleb tarafında yer alınmaması gerektiğini söylemiş; bir Şamlının Emevî halifesini kastederek “müminlerin emirinin yanında da mı yer almalıyım?” sorusuna kızgın bir şekilde, “evet onun yanında da yer almayın (yani hiçbirinin yanında savaşa katılmayın, fitneden uzak durun)” demiştir. Kardeşi Saîd insanları ve el-Hasen'i, İbnü'l-Eş'as'a katılmaya teşvik etmiş ama o bunu kabul etmemiştir.⁵³⁸

Ayaklanmayı doğru bulmasa da Emevî idaresini, Muaviye dâhil eleştirmekten geri durmamış, Haccac'ı ağır bir dille kınamıştır. Haccac'ın öldüğü haber verildiğinde (şükür) secde(si) etmiş ve “Allah'ım o senin boğazladığın hayvanındır. Onu sen öldürdün. Onun açtığı yolu bitir, bizi onun açtığı yoldan ve kötü amellerinden kurtar” demiş ve aleyhine dua etmiştir.⁵³⁹ Siyasî olaylarda taraf tutmaması, fitneye ve isyana karşı olması, halkı dünyadan uzaklaştırıp âhirete önem vermeye davet etmesi Emevîler'in işine gelmiş ve bu sebeple onun eleştiri ve kınamalarına katlanmışlardır.⁵⁴⁰

Kendisine, “idarecilerin yanına gitsen de onlara emri bilmaruf nehyi anilmünker yapsan” dediklerinde, “Müminin kendisini zillate düşürmesi uygun değildir. Onlara bir şey söylediğimizde onların kılıcı bizim dillerimizin önüne geçer” deyip eliyle diline vurur gibi yapması⁵⁴¹; “kötülüğü değiştirmek için ayaklanmaz mısın?” diye sorulunca, “Allah Teâlâ

⁵³⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 129.

⁵³⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 132; Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, II, 289.

⁵³⁷ Vekî', *Ahbâru'l-Kudât*, II, 6.

⁵³⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 120-121.

⁵³⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 158.

⁵⁴⁰ Süleyman Uludağ, “Hasan-ı Basrî”, XVI, 292.

⁵⁴¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 131.

kötülüğü ancak tevbe ile değiştirir kılıçla değil” cevap vermesi⁵⁴²; “İnsanlar sultanları yönünden bir belaya uğradıklarında eğer sabrederlerse fazla kalmaz sıkıntı onlardan gider. Ancak onlar silaha sarılıyor, onu vekil ediniyorlar. Vallahi bunun sonu asla hayır olmaz”⁵⁴³ demesi onun idareye karşı nasıl davranılması gerektiği konusundaki düşüncelerini ortaya koymaktadır. Hz. Osman’ın şehadetinden sonra başlayan Hz. Ali taraftarları ile Emeviler arasındaki savaş ve çekişmelerde tarafsız kalan bazı sahabiler gibi el-Hasenü’l-Basrî de büyük oranda tarafsız kalmış ancak Emevî idaresine karşı ayaklanmayı doğru bulmadığı ve Emevî idaresi tarafından verilen kadılık görevini kabul ettiği için Emevî taraftarı gibi gözükmiştir.

Tüm İslâmî ilimlerde otorite kabul edilen el-Hasenü’l-Basrî, mana ile hadis rivâyet etmiş,⁵⁴⁴ hadiste tedlis yaptığı için⁵⁴⁵ ve kader hususundaki görüşleri nedeniyle eleştirilmiştir.⁵⁴⁶ Bazı eserler yazdığı ancak ölümü yaklaştığı zaman bir sayfa hariç yazdığı sayfeler ve kitapları hizmetçisine yaktırdığı rivâyet edilir.⁵⁴⁷ Eserlerini yakmadan önce Humeydu’t-Tavil’in istinsah ettiği nakledilmiştir. Bu sebeple kendisine bazı eserler isnad edilmiştir.⁵⁴⁸ İlim ve fazileti çağdaşları tarafından övülmüş, çok kişi tarafından döneminin en âlim ve faziletli olarak gösterilmiştir. Bu hususla ilgili bazı rivâyetler şöyledir:

Ali b. Zeyd anlatıyor: “Ben İbn Müseyyeb, Urve, Kasım ve başkalarının, ‘eğer el-Hasenü’l-Basrî sahabe döneminde yaşasaydı onların ileri gelenlerinden olurdu’ dediklerini işittim.”⁵⁴⁹ “el-Hasenü’l-Basrî gibisini görmedim. Eğer Hasen sahabeden olsa idi görüşleri ile delil getirilecek biri olurdu.”⁵⁵⁰

Abdullah b. Âmir eş-Şa’bî anlatıyor: “İbn Hübeyre, el-Hasenü’l-Basrî ve Şa’bî’yi çağırmıştı. el-Hasenü’l-Basrî ve Şa’bî buluştular. Bir araya geldiğinde Âmir, Hasan’a çok hürmet etti. Bunu görünce ben, “Babacığım, bu zata kimseye davranmadığın gibi davrandığını görüyorum” dedim. O da, “Oğulcuğum ben sahabeden 70 kişiyi gördüm. Onlara bu şeyhten

⁵⁴² İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 127.

⁵⁴³ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 121.

⁵⁴⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 116.

⁵⁴⁵ Bkz. Abdullah Aydın, “Hasan Basri, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum, 1988, s. 94-97 98-101.

⁵⁴⁶ Bununla ilgili görüşler için bkz. İbn Sa’d, *Tabakât*, VII, 123; Zehebî, *Siyeru A’lami’n-Nübelâ*, IV, 580-83.

⁵⁴⁷ Muslih Beyyûmî, *el-Hasenü’l-Basrî*, 1980, s. 132.

⁵⁴⁸ Eserleri için bkz. Süleyman Uludağ, “Hasan-ı Basrî”, XVI, 292-293; Musa Eroğlu, *el-Hasenu’l-Basrî’nin Arap Dilindeki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008, s. 27-29; Aydın, “Hasan Basri”, s. 94-97.

⁵⁴⁹ Zehebî, *Siyeru A’lami’n-Nübelâ*, IV, 574.

⁵⁵⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 119; Ebû İshak eş-Şirâzî, *Tabakâtü’l-Fukahâ*, s. 87.

daha çok benzeyen birini görmedim” dedi. Yine Şa’bî, “Bu beldelerdeki insanlar arasında bu zattan daha faziletlisini görmedim” demiştir.⁵⁵¹

Katâde diyor ki: “Denir ki, yeryüzü yedi kişilik bir topluluktan boş olmaz. (İnsanlar) bunlar sayesinde suya kavuşur, bunlar sayesinde belalar kaldırılır. Ben el-Hasenü’l-Basrî’nin bu yedi kişiden biri olmasını umuyorum.”⁵⁵² “Bu şeyhe yani el-Hasenü’l-Basrî’ye iyi sarılın. Vallahi, görüşleri/edebi Ömer b. Hattab’ın görüşlerine bu kadar benzeyen başka birini görmedim.”⁵⁵³

Ebû Bürde diyor ki: “Peygamber Efendimizin ashabından olmayıp da sahabeye bu şeyh (yani el-Hasenü’l-Basrî) kadar benzeyen birini görmedim.”⁵⁵⁴ el-Hasenü’l-Basrî’nin hikmetli sözleri Muhammed Bâkır’a aktarılınca, “bu kişinin sözleri peygamberlerin sözüne benziyor” dedi.⁵⁵⁵

İbn Sa’d, el-Hasenü’l-Basrî’yi tanıtırken: “câmi’ (ilimleri kendisinde toplayan), âlim, âlî, derecesi yüksek, fakîh, sika, güvenilir, âbid, nâsik, ilmi büyük, fasih ve güzel yüzlü idi” demektedir.⁵⁵⁶ İbn Hıbban, “el-Hasenü’l-Basrî, tabiinin Kur’an, fıkıh ve edebiyatta âlimlerindendi. Basralıların abid ve zahidlerindendi”⁵⁵⁷; Hamevî, “fasih, belagatli, zahid, abid, âlim, âmil, vâiz, sâdik, dediğini yaptı”⁵⁵⁸ diyerek tanıtmaktadır.

el-Hasenü’l-Basrî’nin fakîhlik yönü çok belirgindir. Katâde: “el-Hasenü’l-Basrî’nin ilmimi hangi âlimle karşılaştırdımsa el-Hasen’i daha üstün buldum. Ancak el-Hasen, içinden çıkamadığı bir mesele olursa onu Said b. Müseyyeb’e yazardı. Hangi fakîhin meclisine iştirak ettimse el-Hasen’i ondan daha üstün buldum”⁵⁵⁹; Bekr b. Abdillâh, “Kim bizim reyimizden daha fazla fıkha uygun görüşü olan birine bakmak istiyorsa, el-Hasenü’l-Basrî’ye baksın!”⁵⁶⁰ demiştir.

⁵⁵¹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 119.

⁵⁵² Zehebî, *Siyeru A’lami’n-Nübelâ*, IV, 574.

⁵⁵³ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 118; el-Buhârî, *et-Târihu’l-Kebîr*, II, 290; Ahmed b. Hanbel, *Zühed*, 217, No: 1515.

⁵⁵⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 119; Ebû İshak eş-Şirâzî, *Tabakâtü’l-Fukahâ*, s. 87.

⁵⁵⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 147.

⁵⁵⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 115.

⁵⁵⁷ Muhammed ibn Hıbban (v. 354), *Meşâhiri Ulemâi’l-Emsâr*, Dâru’l-Vefâ, Mansura 1991, s. 143.

⁵⁵⁸ Şihâbuddin Ebû Abdillâh Yakut el-Hamevî (v. 626), *Mu’cemü’l-Udebâ (İrşâdu’l-Erîb ilâ Mârifeti’l-Edîb)*, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1993, I-VII, III, 1024.

⁵⁵⁹ Zehebî, *Siyeru A’lami’n-Nübelâ*, IV, 573.

⁵⁶⁰ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed (v. 327), *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, Dâru İhyâi’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut 1952, III, 41.

Yunus b. Ubeyd ve Humeyd: “Çok sayıda fakîh gördük ama el-Hasenü’l-Basrî kadar fıkıhın tamamına hâkim birini görmedik”⁵⁶¹ derken; Eyyub Sahtiyanî: “el-Hasenü’l-Basrî’yi görsen, sen hiçbir fakîhin meclisinde bulunmamışsın, derdin”⁵⁶² demiştir. Abdülmelik b. Mervan, Basralıların fakîhini sorduğunda çevresindekiler, “el-Hasen b. Ebi’l-Hasen”dir cevabını vermişlerdir.⁵⁶³

Uzun ömürlü sahabilerden Enes b. Mâlik’e bir mesele sorduklarında “azatlımız el-Hasen’e sorun” demesi; “biz sana soruyoruz, sen ise el-Hasen’e sorun diyorsun” dediklerinde de “Biz de işittik o da işitti. Biz unuttuk o ise muhafaza etti.”⁵⁶⁴ cevabını vermesi, el-Hasenü’l-Basrî’nin bir sahabî ağzından ilim ve fıkıhtaki düzeyini göstermektedir.

Katade’nin: “İnsanların helâl ve haramda en bilgilisi idi”⁵⁶⁵ dediği el-Hasenü’l-Basrî, kendisine yöneltilen, “Sen insanlara fetvâ verirken kendi reyinle mi fetvâ veriyorsun yoksa işittiğin fetvâları mı veriyorsun?” sorusuna, “Vallahi, verdiğimiz fetvâların hepsini işitmişizdir.”⁵⁶⁶ cevabı kendisinin içtihad etmediği gibi bir izlenim doğursa da ulemâ müçtehid olduğu hususunda müttefiktir.

Hayreddin Karaman, aynı zamanda müfessir ve sûfî dediği el-Hasenü’l-Basrî’nin özellikle fıkıhta imam olduğunu söylemiş ve kendisine ait mezhebi olduğunu kabul etmiştir.⁵⁶⁷ Hasan-ı Basrî’den nakledilen fetvâların, Kadı Muhammed b. Müferric tarafından *Fıkhu’l-Haseni’l-Basrî* adı altında yedi cilt halinde bir araya getirildiği rivâyet edilmekteyse⁵⁶⁸ de bu esere henüz rastlanmamıştır. Günümüzde ise fetvâları Muhammed Revvâs Kal’acî tarafından *Mevsûatü Fıkhi’l-Hasani’l-Basrî* adıyla derlenip yayımlanmıştır (I-II, Beyrut 1989).⁵⁶⁹

el-Hasenü’l-Basrî’nin tasavvuf yönü de çok belirgindir. Zühde ve hüzne dayalı tasavvufun kurucusu kabul edilir.⁵⁷⁰ Ebû Tâlib Mekkî, tasavvuf ilmini ilk olarak dile getirenin el-Hasenü’l-Basrî olduğunu söylemekte⁵⁷¹ ve “Üzerinde konuştuğumuz bu ilimdeki imamımız el-Hasenü’l-Basrî’dir. Biz, onun izini sürer, onun yoluna uyar ve onun lambasından

⁵⁶¹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 119.

⁵⁶² Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 147.

⁵⁶³ İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu’l-Kebîr*, II, 107-108.

⁵⁶⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 130.

⁵⁶⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, III, 42.

⁵⁶⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 122.

⁵⁶⁷ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 211.

⁵⁶⁸ Zehebî, *Siyeru A’lami’n-Nübelâ*, XVI, 392.

⁵⁶⁹ Tahsin Görgün, “Hasan-ı Basrî” (Fıkıhta yeri), *DİA*, XVI, 305.

⁵⁷⁰ Bkz. Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf*, s. 118.

⁵⁷¹ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, I, 258.

aydınlanırsınız. Bu ilim de Allah Teâlâ'nın izniyle imamdan imama nakledilmek suretiyle bize kadar ulaşmıştır”⁵⁷² demektedir.

Zehebî, Ebû Sâid ibn Arabî'nin⁵⁷³, *Tabakâtü'n-Nüssak* adlı kitabından şöyle bir alıntı yapmıştır: “Nüssakın geneli el-Hasenü'l-Basrî'ye gelirler, anlattıklarını dinlerler, bu özel manalarla ilgili fıkıh hususunda gönüllü olarak ona uyarlardı. Amr b. Ubeyd ve Abdülvahid b. Zeyd onun bağlılarındandı. Bu hususta evinde onun özel bir meclisi vardı. Bu mecliste hemen hemen zühd ve nüsukun ne olduğu ile bâtın ilimleri haricinde bir şey konuşmazdı. Bu nüssak dışında birisi o meclisten sorarsa bundan hoşlanmaz ve “ihvanımızla halvet oluyor (biraraya geliyor çeşitli konularda) müzakere yapıyoruz” derdi. Mesciddeki halkasına gelince, burada hadis, fıkıh, Kur'an ilimleri, lügat ve diğer ilimler anlatılırdı. Bazen tasavvuftan sorulursa ona da cevap verirdi. Derslerine gelenlerin bazısı hadis, bazısı Kur'an ve beyan için, bazısı belagat için gelirdi. Amr b. Ubeyd, Ebû Cehîr, Abdülvâhid b. Zeyd, Salih el-Mürri, Şumeyt, Ebû Ubeyde en-Nâcî gibileri de ihlas ve özel ilim için gelirlerdi. Bu sayılanların her biri halleriyle yani ibadetleri ile meşhur olmuşlardı.”⁵⁷⁴

Benzer bir rivâyeti Ebû Tâlib Mekkî de yapmış, o da örnek olarak Mâlik b. Dinar, Sâbit el-Bünanî, Eyyub es-Sicistanî, Muhammed b. Vasi', Ferkad es-Sebehi⁵⁷⁵, Abdülvâhid b. Zeyd'i saymıştır⁵⁷⁶.

Kelâbâzî, el-Hasenü'l-Basrî'yi sahabeden sonraki büyük sûfiler arasında sayarken, Hücvîrî, “tasavvuf ehli olanların yanında şanı büyüktür” demektedir, tasavvuf alanında çok hoş işaretleri olduğunu söylemektedir.⁵⁷⁷ Serrâc ve Kuşeyrî özel bir yer vermezken, Ebû Nuaym genişçe yer ayırmıştır.⁵⁷⁸ Sülemî'nin *Tabakât*'ında yer verilmezken, Feridüddin Attar, *Tezkire*'sinde onun için, “nübüvvetin perverdesi, fütüvveti huy edinen, ilim ve amel Kâbe'si, verâ ve yumuşaklık kıblesi, sahib-i sadr, sadr-ı sünnet” demektedir, ilim ve muâmele sahibi olduğunu söyleyip Hz. Ali'den hırka giydiğini iddia etmektedir.⁵⁷⁹

Pek çok tarikatın silsilesinde yer alan el-Hasenü'l-Basrî, gerçekten de hayatı ve sözleri ile daha sonraki mutasavvıflara kaynaklık yapmıştır. “Müminin gülmesi kalbinin

⁵⁷² Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 257.

⁵⁷³ Ahmed b. Muhammed b. Ziyad es-Sûfî, vefatı h. 340.

⁵⁷⁴ Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, IV, 579.

⁵⁷⁵ Metinde Ferkad es-Sencî yazılmış ancak hatadır.

⁵⁷⁶ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 257.

⁵⁷⁷ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 152.

⁵⁷⁸ Bkz. *Hilye*, II, 131-161.

⁵⁷⁹ Attar, *Tezkire*, s. 65.

gafletindendir”⁵⁸⁰ diyen el-Hasenü'l-Basrî, aktarıldığına göre, genellikle hüzün üzerine olurdu.⁵⁸¹ Onu yolda görenler sanki çok sevdiği birini defnetmiş zannederdi. Oturduğu zaman sanki boynu vurulacak bir esir gibi otururdu. Biri cehennemi hatırlattığında sanki cehennem sadece onun için yaratılmış gibi davranırdı. Hak sözü söylerken sanki şer sözü söylüyormuş gibi çekinirdi.⁵⁸² Hüzünle ilgili çok sayıda sözü vardır.⁵⁸³

Zühdü de çok meşhurdur. Alkâme b. Mersed diyor ki, “Zühd, tabiinden sekiz kişide nihayetine (son noktasına) varmıştır. Bunlardan biri de el-Hasenü'l-Basrî'dir. Hüznü onun kadar uzun olan başka kimse görmedim.”⁵⁸⁴ Eş'as'ın aktarmasına göre, kendini ziyarete gelenlere genellikle âhiret hayatından ve zühdden bahseder⁵⁸⁵, onunla görüştüktan sonra sohbetine katılanlar dünyayı kıymetsiz görürlerdi.⁵⁸⁶

Dünya hayatının geçiciliğine, âhiret hayatının önemine dair vurguları o kadar fazladır ki, bu husustaki sözlerini okuyan bir kişi, el-Hasenü'l-Basrî'nin tamamen dünyada çalışmayı terk etmeyi tavsiye ettiği kanaatine ulaşabilir.⁵⁸⁷

Kendisine tekraren sorulan, “biri (tamamen) kendini ibadete veren, diğeri ailesi için çalışıp çabalayan kimseden hangisi daha faziletlidir” sorusuna ısrarla, “kendini (tamamen) ibadete veren” cevabını veren⁵⁸⁸ el-Hasenü'l-Basrî'nin bu tavrı ve bu minvaldeki sözleri, büyük ihtimalle, kendisi bunu kastetmese bile daha sonraki yüzyıllarda dünyadan el etek çekip çalışmayan ve insanların yardımıyla geçinen sûfilere kaynaklık etmiştir. Hâlbuki onun bu tavrı, fetihler ve zenginleşme ile dünyaya aşırı yönelen başta Emevî idarecileri ile ona uyan toplumu frenlemeye çalışmak, dünya hayatını gaye olmaktan çıkarmaktır. Onun:

“Dünyasını âhiretine tercih edene ne dünya ne de âhiret vardır.”⁵⁸⁹ “Dirhem ve dinar ne kötü arkadaşlardır. Senden ayrılmadıkça sana faydaları olmaz.”⁵⁹⁰ “Bir topluluğa ulaştım ki, ne dünyadan gelene sevinirler, ne de kaybettiklerine üzülürlerdi.”⁵⁹¹ sözleri ile Mâlik b.

⁵⁸⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 152; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 126.

⁵⁸¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 119; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 134. Hüzünle alakalı çok sayıda sözü vardır. (bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 132-134.)

⁵⁸² Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, III, 1024.

⁵⁸³ Bir kısmı için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, 210; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 132, 133, 134; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, IV, 574.

⁵⁸⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 134.

⁵⁸⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 123.

⁵⁸⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 158.

⁵⁸⁷ Bir kısmı için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, 210, 211, 219, No: 1456, 1459, 1536; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 146, 152, 153.

⁵⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, 220, No: 1543.

⁵⁸⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 144.

⁵⁹⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 155.

⁵⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, 213, No: 1480.

Dinar'ın "âlimin cezası nedir?" sorusuna verdiği, "Kalbinin ölmesidir. Kalbin ölmesi de âhiret ameli ile dünyayı talep etmektir" cevabı bunu ortaya koymaktadır.⁵⁹²

Güzel elbiseler giydiği, güzel yemekler yediğine dair rivâyetler⁵⁹³ zühd anlayışının da dengeli olduğunu, görüntüden çok kalbe önem verdiğini göstermektedir. Onu üzerinde yemen işi güzel elbiselerle gören Ferkad es-Sebehî'nin Farsça: "Üstadım senin gibi birisine bu yakışır mı?" itirazına, "Ey Ümmü Ferkad'ın oğlu, sen de bilirsin ki cehennem ashabının çoğu giysi ashabıdır (elbiseleriyle övünen insanlardır)." cevabını vermiş⁵⁹⁴; başka bir gün Ferkad'ın üzerinde yün bir elbise görünce elbisesinden tutup iki veya üç kere "ey Ferkad!" dedikten sonra: "Takvâ, bu giyside değildir. Takvâ ancak kalpte yerleşen ve bunu amel ve fiillerinle gösterdiğin şeydir" demiş⁵⁹⁵; beraber davet edildikleri bir düğün yemeğinde çeşitli yemeklerin getirilmesi üzerine Ferkad'ın yemek yememesi üzerine ona kızarak, "Ey Fureykıd, ne oluyor sana, sana ne oluyor? Görmüyor musun, senin şu elbisen dolayısıyla diğer kardeşlerinden daha fazlası senin önüne kondu. Bana ulaştığına göre cehennem ehlinin çoğunluğu elbise ashabı (giydiklerine önem verip onunla övünenler) olacaktır."⁵⁹⁶ diyerek uyarmıştır.

Kendisinin yün elbise giydiği rivâyet edilmemiştir. O dönemde zühd alameti olarak yün elbise giyenlerin artıp da bu hususta yanında bahis olunca: "Onlara ne oluyor? Onlar üç yönden kaybetmişlerdir. Onlar kibri kalplerinde gizlediler, elbiseleri ile tevazu gösterisi yapıyorlar. Vallahi onların elbiseleri ile kendilerini beğenmeleri lüks elbise giyenlerin giydiklerini beğenmelerinden daha şiddetlidir" demiştir.⁵⁹⁷

el-Hasenü'l-Basrî, daha sonra kazandığı anlamıyla tasavvuf ve fıkı mezceden bir anlayışa sahiptir. Önceliği ise kişinin âhiretini kurtarmaktır. Bu sebeple o fikhî meseleleri bir hukukçu gibi değil bir vâiz ve mürşid tavrıyla ele almış, kendisini bazı şeyleri bilen bir mümin olarak görmüş ve bu bilginin ona yüklediği sorumluluğun gereği olarak

⁵⁹² Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, 215, No: 1498.

⁵⁹³ Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, IV, 583-84.

⁵⁹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 125.

⁵⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, 217, No: 1517.

⁵⁹⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 156.

⁵⁹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 124.

çevresindekilere doğruyu söyleme vazifesini yerine getirmeye çaba harcamıştır.⁵⁹⁸ Kendisi dediklerini yapmaya özellikle dikkat etmiş, denilenin yapılmamasını hoş görmemiştir.⁵⁹⁹

Onun fakîhle ilgili yaptığı tanımlar, önceliği yaşamaya verdiğini, ortaya koymaktadır. Fıkıhında bunu esas aldığı anlaşılmaktadır. “Seni (günahlardan) engellediği müddetçe Kur’an oku. Eğer engellemiyorsa sen onu (hakkıyla) okumuyorsun demektir. Nice fıkıh hamalı vardır ki, fakîh değildir. Kime ilmi fayda vermezse cehâleti zarar verir”⁶⁰⁰ demesi; kendisine bir soru soran Matar Verrak’ın, verdiği cevap için, “fakîhler bu hususta sana muhalif” demesi üzerine, “anan seni kaybetsin Matar, sen hiç fakîh gördün mü? Fakîh nedir bilir misin? Fakîh vera sahibi zahiddir. Ne kendisinden yukarıda olana ehemmiyet verir ne de kendisinden aşağıda olanı küçük görür. Allah’ın değersiz olduğunu bildirdiği şeyleri de ilim olarak almaz!”⁶⁰¹; yine kendisine bir mesele sorup, “fakîhler bu konuda şöyle şöyle diyor” diyen İmran b. Kasîr’e, “Sen hiç gözünle bir fakîh gördün mü? Fakîh ancak, dünyaya karşı zahid, dînî işlerinde basiret sahibi olan, ibadetlere devam eden kimseye denir”⁶⁰² cevaplarını vermesi amel ve takvâyâ ne kadar önem verdiğini, fıkıhın asıl olarak bu olduğu kanaatinde olduğunu göstermektedir.

Bir sözünde yemekte on iki haslet bulunduğunu, bunlardan dördünün farz, dördünün sünnet, dördünün edep olduğunu söyleyip ve farz olanları, yemeğe besmele ile başlamak, yenilecek şeylerin helâl ve temiz olmasına özen göstermek, mevcuda razı olmak ve verdiği nimetten dolayı Allah’a hamdetmek şeklinde sıralaması⁶⁰³ fıkıhta ve bu husustaki terimlerde diğer fakîhlerden farklı düşündüğünü göstermektedir. Burada farz olarak sayılan şeyler artık fıkıhın değil tasavvufun konusu kabul edilen ve ahlâkî nitelik taşıyan mânevî sorumluluk ifade eden hususlardır. Bununla birlikte ilimsiz amelin tehlikesine de dikkat çekmiştir. Şöyle diyor:

“Bu işi istedik (ilim yoluna girdik) ve gördük ki, ilimsiz amel işleyen kim varsa ifsat ettiği ıslah ettiğinden daha fazladır.”⁶⁰⁴

⁵⁹⁸ Tahsin Görgün, “Hasan-ı Basrî” (Fıkıhta yeri), *DİA*, XVI, 304. el-Hasenü’l-Basrî’den nakledilmiştir: “Eğer Allah Teâlâ, âlimlerden (bildiklerini anlatacaklarına dair) misak (söz) almasaydı, sorduğunuz şeylerin çoğunu size anlatmazdım.” (İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 115.)

⁵⁹⁹ Bkz. Veki’, *Ahbâru’l-Kudât*, II, 12; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 147.

⁶⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, 231, No: 1644.

⁶⁰¹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 131.

⁶⁰² Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 147; Zehebî, *Siyeru A’lami’n-Nübelâ*, IV, 576; Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, 216, 217, No: 1513, 1516. Bu konuyla ilgili bir rivâyet de şöyledir: Bir adam Hasan’a gelerek bir mesele sordu. Hasan da fetvâsını verdi. Ardından adam “Ey Ebû Saîd, fakîh kimdir?” diye sordu. Hasan, “dünyaya zahid, âhirete düşkün, dininde basiretli, ibadetlerinde gayretli kişi, işte fakîh bu kimsedir” dedi. (Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, 226, No: 1599.)

⁶⁰³ Cemâlüddin Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Adâbu’l-Haseni’l-Basrî*, Dâru’n-Nevâdir, 3. Basım, Beyrut 2008, s. 50.

⁶⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, 234, No: 1667.

“Allah’ın edebiyle edepleniniz, Allah’ın kitaplarında olanı muhafaza ediniz ki bu sayede Allah’ın velilerinden olasınız.”⁶⁰⁵

3.6 Cafer es-Sadık

Tam adı Cafer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Talib el-Hâşimî’dir.⁶⁰⁶ Muhammed el-Bâkır’ın en büyük çocuğudur.⁶⁰⁷ Büyük oğlu Abdullah’a nispet edilerek “Ebû Abdillâh” diye künyelenmiştir. Mûsa ismindeki oğlundan dolayı “Ebû Mûsa” künyesiyle de anılmıştır.⁶⁰⁸ Bunlar haricinde “el-İmam, es-Sadık, Benî Hâşimin Şeyhi, Ebû Abdullah el-Kureşî, el-Alevî, en-Nebevî, el-Medenî” olarak da anılmıştır.⁶⁰⁹ En meşhur lakabı olan es-Sâdık’ın sözündeki doğruluğundan dolayı kendisine verildiği ifade edilmiştir.⁶¹⁰ Doğum tarihi için h. 80 ve 83 yılı söylenmiştir. Tercih edilen h. 80’dir. Buna göre Ebû Hanife ile aynı yılda doğmuştur⁶¹¹.

Annesi Kasım b. Muhammed’in kızı Ümmü Ferve’dir.⁶¹² Babası tarafından soyu Hz. Ali’ye dayanırken annesi tarafından da Hz. Ebûbekir’e dayanmaktadır. Annesi Ümmü Ferve’nin hem babası Kasım b. Muhammed hem de annesi Esmâ bint. Abdîrrahman, Hz. Ebûbekir’in torunu olduğu için, “Ben Ebûbekir’in iki defa evladım” demiştir.⁶¹³ Bu sebeple güya Hz. Ali taraftarlığı nedeniyle Hz. Ebûbekir’e sövenlere çok kızardı. Bununla alakalı iki rivâyet şöyledir:

Sâlim b. Ebî Hafsa anlatıyor: “Ebû Cafer (Muhammed Bâkır) ve oğlu Cafer’e Ebûbekir ve Ömer’i sordum. Ebû Cafer dedi ki: “O ikisini veli ittihaz et ve o ikisinin düşmanlarından uzaklaş!” Sonra Cafer dedi ki: “Ey Sâlim, kişi dedesine söver mi? Ebûbekir benim dedemdir. Eğer onları veli ittihaz etmeyip düşmanlarından da yüz çevirmezsem kıyamet günü Muhammed sallallahu aleyhi ve sellem’in şefaati bana ulaşmaz!”⁶¹⁴

Züheyr’in babası, Cafer b. Muhammed’e, “Benim bir komşum var, senin Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer’den tebrie ettiğini (onlardan uzak olduğunu söylediğini) iddia ediyor”

⁶⁰⁵ İbnü’l-Cevzî, *Adâbu’l-Haseni’l-Basrî*, s. 45.

⁶⁰⁶ Buhârî, *et-Târihu’l-Kebîr*, II, 198.

⁶⁰⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, V, 246.

⁶⁰⁸ Yunus Emre Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık’a İsnat Edilen Tasavvufî Tefsir ve Metodu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2010, s. 37.

⁶⁰⁹ Zehebî, *Siyeru A’lami’n-Nübelâ*, VI, 255.

⁶¹⁰ İbn Hallikan, *Vefeyâtü’l-A’yan*, I, 327.

⁶¹¹ Muhammed Ebû Zehra, *İmam Cafer Sadık*, çev. İbrahim Tüfekçi, Şafak Yay., İstanbul Aralık 1992, s. 33.

⁶¹² İbn Hallikan, *Vefeyâtü’l-A’yan*, I, 328.

⁶¹³ Zehebî (v. 745), *Tezkiretü’l-Huffaz*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 125.

⁶¹⁴ Zehebî, *Siyeru A’lami’n-Nübelâ*, VI, 258-259.

dedi. Cafer, “Allah senin komşundan uzak olsun! Ben Hz. Ebûbekir’e akrabalığının (âhirette) bana fayda sağlayacağını umuyorum” dedi.⁶¹⁵

Cafer es-Sâdık, Medine’de büyümüş, baba taraftan dedesi Ali Zeynelabidin, babası Muhammed Bakır ve anne taraftan dedesi Kasım b. Muhammed’den başta hadis olmak üzere çeşitli ilimler almıştır. Dedesi Ali Zeynelabidin vefat ettiğinde, Cafer 14, diğer dedesi Kasım b. Muhammed vefat ettiğinde 28, babası Muhammed Bâkır vefat ettiğinde ise 34-35 yaşlarında idi.⁶¹⁶ Fıkıhı her yönüyle öğrendiği gibi hadis, Kur’an ilimleri gibi dini ilimlerin yanında kozmoloji ve kimya da öğrenmişti. Kimyacı ve sûfî Cabir b. Hayyan talebesi idi.⁶¹⁷

Cafer es-Sâdık’ın altı kardeşi vardır; 7’si erkek 3’ü kız toplam on veya 7 erkek, 4 kız olmak üzere 11 çocuğu olmuştur.⁶¹⁸ Kaynakların çoğunluğuna göre hicrî 148’te 68 yaşında vefat etmiştir.⁶¹⁹ İmamiye mezhebinden bazıları Cafer es-Sadık’ı Mansur’un öldürdüğünü söylerler ancak bunu destekleyen bir rivâyet yoktur. Aksine Mansur’un Cafer es-Sadık’ın ölümünü duyduğunda ağladığı rivâyet edilir.⁶²⁰ Varlığı ile Abbasî halifelerine alternatif olduğu için Mansur’un öldürttüğü düşüncesi ilk başta mantıklı gelse de, kaynakların aktardığına göre, hayatı boyunca isyana kalkışmadığı gibi ehlibeyt taraftarlarınınca yapılabilecek ayaklanmalara da engel olan birini öldürtmek Mansur’un işine gelmeyecektir. Bu sebeple Cafer es-Sadık’ın normal bir ölümle öldüğü ve Mansur’un buna üzüldüğüne dair rivâyeti sıhhatli kabul etmek gerekir.

Medîne’de Bakî’ kabristanında, babası Muhammed Bâkır ve dedesi Zeynel-Âbidîn, amcası Hasan ve büyükannesi Hz. Fâtıma’nın yanlarına, ya da babası ve dedesinin amcası Hasan b. Ali’nin bulunduğu kabre defnedilmiştir.⁶²¹ Cafer es-Sâdık’ın bazı sahabilerle, Enes b. Mâlik ve Sehl b. Sa’d ile görüştüğü⁶²² rivâyet edilse de Ebû Hanife gibi etbau’t-tabiin tabakasından kabul edilmiştir. İsnâaşeriye’nin 6. imamı kabul edilen Cafer es-Sâdık’ın ilmi hususunda Şia çok aşırıya gitmiştir. Onun ilminin vehbî olduğunu söyleyen İsnâaşeriye’ye göre:

⁶¹⁵ İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu’l-Kebîr*, II, 333.

⁶¹⁶ Ebû Zehra, *İmam Cafer Sadık*, s. 32-34.

⁶¹⁷ Ebû Zehra, *İmam Cafer Sadık*, s. 35.

⁶¹⁸ Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık’a İsnat Edilen Tasavvufî Tefsir ve Metodu*, s. 41.

⁶¹⁹ Buhârî, *et-Târihu’l-Kebîr*, 2/198; İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu’l-Kebîr*, II, 333; Muhammed İbn Hibban (v. 354), *es-Sikât*, Haydarâbâd 1973, I-IX, VI, 131.

⁶²⁰ Ebû Zehra, *İmam Cafer Sadık*, s. 62.

⁶²¹ Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık’a İsnat Edilen Tasavvufî Tefsir ve Metodu*, s. 49.

⁶²² Zehebî, *Siyeru A’lami’n-Nübelâ*, VI, 255.

“Bütün gizli, felsefî, tasavvufî, fikhî, kimyevî ve tabii ilimlere, ayrıca Zebur, Tevrat, İncil’e ve İbrâhim’in suhufuna, Hz. Fâtıma’nın mushafına, her türlü helâl ve harama, geçmiş ve gelecekteki bilgi ve haberleri ihtiva eden cefr ilmine vâkıftır; ilâhî ilimlerin taşıyıcısı ve Şîa’nın altıncı imamıdır. Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan Mûsâ ve Hızır kıssasındaki ihtilâfta her ikisinin de haberdar olmadığı hususları bilen, başlangıçtan kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyi Hz. Peygamber’den veraset yoluyla öğrenmiş olan kimsedir.”⁶²³

Ca’fer es-Sâdık’ın yüzlerce kitap ve risâle yazdığı ileri sürülmektedir. Bunların büyük bir kısmının ona nisbeti şüphelidir.⁶²⁴ Biz burada Cafer es-Sâdık’ın ilmi ile ilgili Şîa’nın yaptığı bu tür aşırılıklara girmeden bir değerlendirme yapmaya gayret edeceğiz. Cafer es-Sâdık’ın fıkıh ve tasavvuf haricinde akâid-keîâm, tefsir, hadis, kimya, kozmoloji gibi döneminin tüm ilimleri ile ilgilendiği⁶²⁵ nakledilmiş olsa da biz sadece tasavvuf ve fıkıh yönü üzerinde duracağız.

Fakîhliği üzerinde tüm tabakat kitapları ittifak etmiştir. Zaten adına da bir mezhep kurulmuş ve mezhebin usûl ve içtihadları kendisine atfedilmiştir. Bunu da nakzedecek bir şey yoktur. Fıkıh bilgisi ile ilgili şu rivâyet yeteri kadar bilgi vermektedir:

“Ebû Hanife’ye gördüğün kişiler içinde en fakîhi kimdi? diye sordular. “Ben Cafer’den daha fakîh birini görmedim. Halife el-Mansûr Hîre’ye geldiğinde bana birini göndererek, “ey Ebû Hanife, insanlar Cafer b. Muhammed sebebiyle fitneye düştüler. Ona zor sorular hazırla da gel” dedi. Ben de 40 tane mesele hazırlayıp Mansur’un yanına geldim. Cafer, Mansur’un sağ tarafına oturmuştu. Onu görünce Mansur’u gördüğümde hissetmediğim mehabet duygusunu hissettim. Mansur ona “Ebû Abdullah, bu zatı tanıyor musun?” diye sordu. O da, “evet, Ebû Hanife’dir” dedi. Mansur, “Ebû Hanife, sor sorularını!” dedi. Ben sormaya başladım. Her soruma, “bu konuda siz şöyle dersiniz, Medineliler şöyle der, biz de böyle deriz” diyor, bazen bizim görüşümüzü bazen Medinelilerin görüşünü alıyor bazen de ikimize de muhalefet ediyordu. Kırk sorunun tamamını bu minvalde cevapladı. Ebû Hanife ekledi: “İnsanların en âlimi onların ihtilaflarını en iyi bilendir.”⁶²⁶

⁶²³ Mustafa Öz, “Ca’fer es-Sâdık”, *DİA*, VII, 1.

⁶²⁴ Salâhuddin Halil b. Aybek es-Safedî (v. 764), *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, Dâru İhyâi’t-Türâs, Beyrut 2000, I-XXIX, XI, 99; Mustafa Öz, “Ca’fer es-Sâdık”, VII, 2.

⁶²⁵ Ebû Zehra, *İmam Cafer Sadık*, s. 64-65.

⁶²⁶ Ebû Ahmed İbn Adiyy el-Cürânî (v. 365), *el-Kamil fî Duafâi-r-Ricâl*, el-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 358; Zehebî, *Siyeru A’lami’n-Nübelâ*, VI, 258.

Buradan anlaşıldığına göre Cafer es-Sadık hem Iraklıların hem de Medinelilerin ilmini öğrenmişti. Kendisi de müçtehid idi. Farklı fetvâları bulunuyordu. Fakîhlerin ihtilafını öğrenmeye düşküncüydü.⁶²⁷ Dönemin fakîhleri ondan hadis rivâyet etmişler ve ilim almışlardır. Yahya Sadi el-Ensârî, Süfyan es-Sevrî, İbn Uyeyne, Şu'be, Mâlik, İbn Cüreyc, İbn İshak ve başkaları, Cafer es-Sâdık'tan rivâyette bulunmuş⁶²⁸ ve bunlardan bir bölümü ondan başka ilimler de almıştır. Mâlikî mezhebinin kurucusu İmam Mâlik, Cafer es-Sadık'tan hadis ve fıkıh öğrenmiştir. Ancak, Abbasîler galip gelene kadar Cafer'den rivâyette bulunmadığı nakledilmiştir.⁶²⁹

Ebû Hanife'nin de ondan rivâyetleri vardır. İmamiye mezhebi kitaplarına göre Ebû Hanife iki yıl ondan ayrılmamıştır. Ancak bu rivâyetin doğru olma ihtimali çok zayıftır.⁶³⁰ Anlaşıldığı kadarıyla geç dönem İmamiyesi kendilerini belki kabul ettirmek belki de üstünlüklerini ispat etmek için başta Ebû Hanife olmak üzere bütün müçtehid ulemâyı Cafer es-Sadık'ın talebesi göstermeye çalışmışlardır. Ebû Hanife ile Cafer es-Sâdık akrandır ve aralarındaki ilişki bu çerçevede kalmıştır. Mâlik'in ise ondan daha fazla ilim almış olması mantıklıdır. Çünkü Mâlik'in hem yaşı uygundur hem de Medine'de yaşamıştır. Ancak tabakat kitapları Mâlik'in hocaları arasında Cafer es-Sâdık'ı saymamaktadırlar.

“Fakîhler peygamberlerin eminleridir. Sultanlara yaslandıklarını görürseniz, onları itham ediniz!”⁶³¹ diyen Cafer es-Sadık'ın fakîhlik yönü çok belirgin olduğu için ayrıca üzerinde uzun durmaya gerek yoktur. Ancak dikkatimizi çeken bir husus olarak Cafer es-Sadık'ın hükümlerin hikmeti ile ilgili sözlerinden bazılarını nakletmek isteriz:

“Teşrik günlerinde oruç tutmak neden kerihdir (yasaklanmıştır)?” diye sordular. “Çünkü onlar Allah'ın ziyafetindedirler. Ziyafete davet edilenin de ziyafet zamanında oruç tutması gerekmez” diye cevap verdi.⁶³²

“Faiz niçin haram kılındı?” diye sordular. “İnsanlar iyilikten uzaklaşmasınlar diye” dedi.⁶³³

“Namaz her muttakinin Allah'a yaklaşması için bir vesiledir. Hac, her zayıf insanın cihadıdır. Bedenin zekâtı, oruçtur. Amelsiz olarak insanları davet eden kirişsiz okçuya benzer.

⁶²⁷ Ebû Zehra, *İmam Cafer Sadık*, s. 34-35.

⁶²⁸ İbn Ebî Hâtim (v. 327), *el-Cerh ve't-Ta'dil*, II, 487; İbn Hibban (v. 354), *es-Sikât*, VI, 131.

⁶²⁹ İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu'l-Kebîr*, II, 332.

⁶³⁰ Bu hususta ayrıntılı bilgi İmam Ebû Hanife'nin anlatıldığı bölümde verilmiştir.

⁶³¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 194; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, VI, 262.

⁶³² Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, VI, 265.

⁶³³ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 194.

Rızkınızı sadakayla Allah'tan talep ediniz. Mallarınızı zekâtla koruyunuz. İktisad eden fakir olmaz. Ölçülü olmak geçimin yarısıdır. İyalin (ailenin) az olması iki kolaylıktan biridir. Anne babasını üzen onlara isyan etmiş olur. Kim musibet anında dizlerini döverse sevabını kaybeder. Kazanç ancak makam ve din sahibinin yanında kazanç olur. Allah sabrı belaya/musibete göre indirir. Rızkı da zahmete göre indirir. Kim geçimini ölçülü yaparsa Allah onu rızıklandırır. Kim de saçıp savurursa onu mahrum eder. ⁶³⁴

Tasavvuf yönüne gelince, Ca'fer es-Sâdık tasavvuf tarihinde de önemli bir yere sahiptir. İlk sûfilerin hayat hikâyelerini anlatan Ebû Nâsr es-Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi mutasavvıf müelliflerin ondan hiç bahsetmemiş veya nâdiren atıfta bulunmuş olmalarına karşılık Ebû Nuaym el-İsfahânî *Hilyetü'l-Evliyâ*'da ⁶³⁵ kendisine geniş yer ayırmıştır. ⁶³⁶

Kelâbâzî, Ca'fer es-Sâdık'ı "sahabeden sonra sûfilere ait bilgileri anlatan, onların vecd hallerinden bahseden, makamlarını yazan, hem söz ve hem de amelle sûfiyane halleri tasvir eden"ler, ⁶³⁷ Hücvîrî de sûfilerin ehlibeytten imamları arasında saymış ⁶³⁸, Feridüddin Attâr ise *Tezkiretü'l-Evliyâ* adlı eserine onunla başlamıştır. Şa'ranî de *Tabakât*'ında ona yer vermiştir ⁶³⁹.

Şîa, Ca'fer es-Sâdık'ın tasavvufla hiçbir ilgisinin bulunmadığını, sûfileri kendisine düşman bildiğini ve onlarla mücadele etmeyi dinî bir görev saydığını ileri sürseler de ⁶⁴⁰ Abdülkadir Mahmud, İslâm âleminde tarih boyunca görülen tasavvuf hareketlerini selefi tasavvuf, sünnî tasavvuf ve felsefî tasavvuf olarak üçe ayırmış, sünnî tasavvufun kurucusu olarak da ehlibeyt imamlarını, özellikle de Cafer es-Sâdık'ı ⁶⁴¹ görmüştür. Tüm sûfilerin evliyâullahtan saydığı Cafer es-Sâdık pek çok tarikatın silsilesinde yer almıştır. ⁶⁴² Ebû Nuaym'ın nakli sıhhatli ise ilk sûfî ismini kullananlardan biridir. Şöyle demiştir:

"Kim Rasûlullah'ın zâhirini yaşarsa o sünnîdir. Kim de bâtınını yaşarsa o da sûfidir."

⁶³⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 194; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, VI, 262-263.

⁶³⁵ Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 192-206.

⁶³⁶ Öz, "Ca'fer es-Sâdık", VII, 2.

⁶³⁷ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 61.

⁶³⁸ Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 144-145.

⁶³⁹ Şa'ranî, *et-Tabakât*, I, 62-63.

⁶⁴⁰ Öz, "Ca'fer es-Sâdık", VII, 2.

⁶⁴¹ Abdülkadir Mahmud, *Felsefetü's-Sûfiyye fi'l-İslâm*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1967 (Mukaddime bölümü) s. ج, 3; Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf* kitabı mukaddime bölümü, s. 16-17.

⁶⁴² Cafer es-Sâdık'ın silsilelerdeki yeri için bkz. Alpay Sel, *Ca'fer es-Sâdık'ın Tasavvufun Oluşum Sürecindeki Yeri ve Tasavvufî Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Iğdır 2013, s. 59-73.

Bu söze açıklama getiren Ebû Nuaym, “Cafer, “Rasûlullah’ın bâtını” ifadesi ile O’nun temiz ahlâkını ve âhireti tercih etmesini kastetmiştir” demektedir.⁶⁴³

Ebû Nuaym, Cafer-i Sadık’ı, “imamu natık (konuşan imam), dizginler elinde, sabıklardan (mutasavvıfların konuşan imamı/önderi, onları sevk ve idare eden, sûfîlerin ilklerinden). İbadete ve hudua yöneldi, uzleti ve huşûyu tercih etti, riyasetten ve insanlarla beraber olmaktan uzak durdu” şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁴⁴

Hücvârî, Cafer es-Sâdık’ı “sünnetin kılıcı, tasavvuf yolunun güzelliği, mârifet anlatan ve safvetin süsü” olarak tanımlamış, ilmi ile ilgili olarak da, “her ilimde ona ait işaretler vardır. O, şeyhler arasında sözünün inceliği ve manalara vukûfu ile meşhurdur. Tasavvuf yolunu açıklayan maruf eserleri vardır” demiştir.⁶⁴⁵

Fütüvvet hakkında ilk konuşanın da Cafer es-Sâdık olduğu ifade edilmiştir⁶⁴⁶. Şakik Belhî, Cafer b. Muhammed’e fütüvvetten sordu da o, Şakik’e “Sen ne dersin?” dedi. O da: “Verilirse şükrederiz, verilmezse sabrederiz” dedi. Cafer, “Bunu Medine’de bizim köpekler de yapıyor” dedi. Şakik, “O zaman, ey Allah Rasûlü’nün kızının oğlu, size göre fütüvvet nedir?” dedi. O da “Bize göre, verilirse başkalarını bize tercih ederiz (dağıtırız), verilmezse şükrederiz” dedi.⁶⁴⁷

Yine aktarıldığına göre daha sonraki sûfîlerin âdeti olan yün elbiseyi iç elbise olarak giymiştir. Bir gün Süfyan-ı Sevrî, Cafer-i Sadık’ın ipekli elbise giydiğini görünce bunun peygamber torununa yakışmadığını söyler. Bunun üzerine Cafer es-Sâdık elbisesinin içini gösterir. Süfyan, es-Sâdık’ın içindeki kaba yün elbiseyi görünce, neden bu şekilde giyindiğini sorar. Ca’fer es-Sâdık da şöyle söyler: “Biz içten giydiğimizi Allah için; dıştan giydiğimizi de halk için giyiyoruz. Allah için olanı gizledik sizin için olanı ayan ettik. Kimse bilsin istemedik. Çünkü Allah için olanı gizlemek esastır.”⁶⁴⁸

Kendisinden tasavvufun alanına giren çok sayıda söz nakledilmiştir.⁶⁴⁹

3.7 Ebû Hâşim es-Sûfî

⁶⁴³ Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 20.

⁶⁴⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 192.

⁶⁴⁵ Hücvârî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 144.

⁶⁴⁶ Heyet, *Nadratü'n-Nâim fî Mekârimi'l-Ahlâki'r-Rasûli'l-Kerîm*, Dâru'l-Vesîle, Cidde (I-XII), V, 2043.

⁶⁴⁷ Kuşeyrî, *er-Risale*, Dâru'l-Meârif, Kahire, II, 384.

⁶⁴⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 193; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, VI, 261-262.

⁶⁴⁹ Mesela bkz. Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 347; Gazzâlî, *Îhyâ*, IV, 49; Abdurrahman b. Abdisselam es-Safûrî (v. 894), *Nüzhetü'l-Mecâlis ve Müntehabü'n-Nefâis*, el-Matbaatü'l-Kasteliyye, Mısır 1283, (I-II), I, 54.

Hakkında fazla bilgi bulunmayan Ebû Hâşim es-Sûfî veya ez-Zâhid, kaynaklara göre, ilk sûfî ismini alan kişidir⁶⁵⁰. İlk kaynaklar onu Ebû Hâşim ez-Zâhid diye anarken⁶⁵¹, daha sonrakiler es-Sûfî olarak anmıştır.

Süfyan es-Sevrî'nin, "Ebû Hâşim olmasaydı, riyanın inceliklerini anlamazdım"⁶⁵² "Ebû Hâşim ile karşılaşana kadar haberim olmadan riya yaparmışım. Riyayı terk etmeyi ondan öğrendim"⁶⁵³, "Ebû Hâşim olmasaydı sûfinin ne demek olduğunu bilmezdim"⁶⁵⁴ sözleri Süfyan es-Sevrî'nin onun sohbetine gittiğini göstermektedir. Bunu Hatib el-Bağdâdî açıkça belirtmiştir⁶⁵⁵.

Ebû Hâşim'in Kuşeyrî'de, *et-Taarruf*'ta, *Keşfü'l-Mahcûb*'da bahsi geçmezken, kendisine yer veren Tabakat kitapları büyük oranda Ebû Nuaym'ın *Hilye*'sinde yer alan bilgileri tekrar etmişlerdir. Ebû Nuaym, "Hakka doğru giden, halktan uzak duran, Hak'tan başkasından yüz çeviren birisi idi"⁶⁵⁶ şeklinde Ebû Hâşim'i tanıtırken, Hatib el-Bağdâdî ve İbnü'l-Cevzî "Bağdad zahidlerinin önde gelenlerindendi"⁶⁵⁷ şeklinde, Katip Çelebi ise, "zahidlerin önderi Ebû Hâşim es-Sûfî, Şam meşayihinin ileri gelenlerindendi. Aslı Kûfelidir"⁶⁵⁸ diyerek tanıtmıştır. Yine Kâtip Çelebi'ye göre Hicrî 155 yılında vefat etmiştir.

Kâtip Çelebi, Ebû Hâşim'i Şam meşayihinden sayarken büyük ihtimalle Abdurrahman Camî'ye dayanmaktadır. O, *Nefehâtü'l-Üns*'te, Ebû Hâşim için, "Şam'da şeyhti ama aslen Kûfeli idi" demektedir, sûfiler için ilk defa inşâ olunan hankâh ve tekkenin de Şam'ın Remle kasabasında olduğunu söylemektedir⁶⁵⁹.

Abdülkadir Gölpinarlı, şia kaynaklarından Hasan el-Askerî'nin (v. 260) dedesi Cafer es-Sâdık'tan (v. 148) Hâşim es-Sûfî için, "Gerçekten inancı bozuktu. Tasavvuf denen kötü inançları toplamış bir yol icat etti, bu mezhebe birçok kötü inançlı kişiler uydular ve bâtıl

⁶⁵⁰ Hacı Halife Kâtip Çelebi Mustafa b. Abdillâh (v. 1067), *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, (tahk. Mahmud Abdülkadir Arnavut), İrcica, İstanbul 2010, I-IV, I, 106; Abdurrahman Camî, *Nefehâtü'l-Üns*, terc ve şerh. Lâmi Çelebi, Haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, Mârifet Yay., İstanbul 1995, s.153-154.

⁶⁵¹ Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 225; İbnü'l-Cevzî (v. 597), *el-Muntazam fî Tarihi'l-Ümem ve'l- Mülûk*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1992, I-XIX, VIII, 186; İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebûbekir Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd (v. 281), *ez-Zühed*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 1999, s. 40; Hatib el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali b. Sâbit (v. 463), *Târihu Bağdad*, Beyrut 2002, I-XVI, XVI, 573.

⁶⁵² Serrâc, *el-Lüma'*, s. 22.

⁶⁵³ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, I, 463; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Ümem ve'l- Mülûk*, VIII, 186.

⁶⁵⁴ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, I, 106.

⁶⁵⁵ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XVI, 573.

⁶⁵⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 225.

⁶⁵⁷ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XVI, 573; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Ümem ve'l- Mülûk*, VIII, 186.

⁶⁵⁸ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, I, 106.

⁶⁵⁹ Abdurrahman Camî (v. 898), *Nefehâtü'l-Üns*, s.153-154. Türkçe tercümede bu hankahı bir hristiyan emirin yaptırdığı söylenirken, Nefehât'ın Arapça tercümesinde, hankahı Yahudi bir emirin yaptırdığı yazılmıştır. Bkz. *Nefehâtü'l-Üns*, çev. Tacüddin Muhammed b. Zekeriyya b. Sultan, el-Ezherü ş-Şerif Yayını, 1989, s. 68-69.

inançlarına bu yolu kalkan edindiler” dediğini nakleder.⁶⁶⁰ Bu rivâyet doğru ise Cafer es-Sâdık’ın Hâşim es-Sûfî’yi tanıdığı, tasavvuf kelimesinin daha o dönemde terim halinde farklı bir yolu ifade ettiği anlaşılmaktadır. Hâşim es-Sûfî’nin bazı sözleri şöyledir:

“Allah Teâlâ dünyayı yalnızlıkla damgaladı ki böylece müridlerin Allah’a ünsiyetleri dünya olmadan olsun. İtaat üzere olanlar Allah’a dünyadan yüz çevirerek yönelsinler. Bu sayede dünyadaki mârifet ehli dünyaya yabancılik duyarlar da âhireti arzularlar.”⁶⁶¹

“Kişinin, kendisini güzel bir edeb üzerinde bulundurması bu işin ehli olanların terbiye tarzıdır.”⁶⁶²

“İğne ile dağı delmek kibri kalplerden çıkarmaktan kolaydır.”⁶⁶³

“Dünya saraylar, bahçelerle dolu, âhirette ise derme çatma barakalar olsaydı bile, âhîret dünyaya tercih edilmeye layıktır. Çünkü âhîret ebedî, dünya geçicidir.”⁶⁶⁴

“Allah Teâlâ hastalığı ve onun ilacını yaratmıştır. Hastalık dünya, ilacı da onu terk etmektir.”⁶⁶⁵

Mansur Ammar Dimeşkî anlatıyor: Ebû Hâşim’i ölüm hastalığında iken görmüş ve “Kendini nasıl buluyorsun” diye sormuştum. Şöyle dedi: “Muazzam bir belâ görüyorum ama hevâ ve sevdâ, yani muhabbet ve dostluk o belâdan daha fazladır.” Yani gerçi bela büyüktür ama muhabbetin yanında önemsizdir.⁶⁶⁶

Ebû Hâşim’den nakledilen az miktardaki sözler daha çok tasavvufun alanına giren sözlerdir. Ölüm döşeğinde söylediği nakledilen sözlerle göre muhabbete dayalı bir tasavvuf anlayışı vardır. Fıkıh bilgisi ile ilgili bir şey nakledilmemiştir. Ancak Süfyan es-Sevrî’nin Ebû Hâşim’in meclisine gitmesinden en azından kendine yetecek fıkıh bilgisi olduğu çıkarılabilir. Gerçi yaşadığı dönemde, zahidlerin genelde dînî bilgileri, özelde fıkıh bilgileri için bir eleştiri yapılmadığı görülmektedir.

Aslında Ebû Hâşim, hiçbir tarikatın silsilesinde yer almamakta, tasavvuf kitaplarında kendisine nadiren atıfta bulunmaktadır. Bu bölümü yazarken düşündüğümüz sistematığımız

⁶⁶⁰ Abdülbaki Gölpinarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yay, İstanbul Ocak 1985, s. 21.

⁶⁶¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 225.

⁶⁶² İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, I, 463.

⁶⁶³ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 225.

⁶⁶⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 225.

⁶⁶⁵ İbn Ebi’l-Dünyâ, *ez-Zühed*, s. 40.

⁶⁶⁶ Abdurrahman Camî, *Nefehâtü’l-Üns*, s.153-154.

nedeniyle kendisine yer vermeyecektik. Ancak sûfî adını alan ilk kişi olduğu ifade edilmesi nedeniyle burada yer verdik.

3.8 Habib el-Acemî

İlk adı Habib'dir babasının adının İsa⁶⁶⁷ veya Muhammed⁶⁶⁸ olduğu ile ilgili iki rivâyet vardır. Muhammed'in dedesinin adı olduğu da rivâyet edilmiştir⁶⁶⁹. Künyesi genel kabule göre Ebû Muhammed'dir⁶⁷⁰. Ebû Müslim⁶⁷¹ olduğu da söylenmiştir. Lakabı el-Acemî ve el-Fârisî'dir. Fârisî, İranlı olması sebebiyle, el-Acemî ise Arapçayı düzgün konuşmadığı için verilmiştir. Yaygın olarak el-Acemî lakabı ile bilinir.

Biyografisini yazan ve bize kadar ulaşan kaynaklarda, nerede doğduğu, tam olarak nereli olduğu ve ailesi hakkında bilgi yoktur. Sadece başka bir kaynak vermeden, Zekerîyya el-Kazvînî (v. 682), Horasanlı olduğunu söylemektedir.⁶⁷² Basra'da ileri yaşta Arapçayı iyi konuşmadığına, Farsça konuştuğuna bakılırsa İran'ın iç bölgelerinden gelme ihtimali güçlüdür. Kerâmeti ile ilgili bir nakilde hacca giden bir Horasanlının Habib el-Acemî'ye ev alması için para bırakması⁶⁷³ el-Kazvînî'nin naklini güçlendirmektedir. Bu sebeple Horasan bölgesinden gelme ihtimali yüksektir. Tüm kaynaklara göre Basra'da yaşamıştır ama buraya ne zaman geldiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ölüm tarihi ile ilgili de net bilgi bulunmamaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin *el-Muntazam*'da dediğine göre h. 119'da⁶⁷⁴ vefat etmiştir. Ancak Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*'da h. 131-140 arasında vefat edenler arasında göstermiştir.⁶⁷⁵

Tüccar olan Habib el-Acemî, rivâyetlere göre ticaretine faiz karıştırmaktadır. “Tezkire”de “tefecî” olarak isimlendirilmesi abartıdır. İlk kaynaklarda tefeciliği ile ilgili rivâyet bulunmadığı gibi, o dönemde açıktan tefecilik yapılmasının çok zor olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak tahsil edemediği alacağı karşılığında faiz anlamına gelen,

⁶⁶⁷ İsmail b. Muhammed el-İsbahânî (Kıvamü's-Sünne) (v. 535), *Siyeru's-Selefi's-Sâlihîn*, tah. Kerem b. Hilmi, Dâru'r-Râye, Riyad, bty, s. 994; İbnü'l-Mülakkin Siracüddin Ebû Hafs Amr b. Ali (v. 804), *et-Tabakâtü'l-Evliyâ*, s. 182.

⁶⁶⁸ İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, XII, 45; el-Mizzî (v. 742), *Tehzibü'l-Kemal*, V, 395.

⁶⁶⁹ İbnü'l-Mülakkin, *et-Tabakâtü'l-Evliyâ*, s. 182; Erhan Yetik, “Habîb el-Acemî”, *DİA*, XIV, 370.

⁶⁷⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 149; İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, XII, 45; el-Mizzî (v. 742), *Tehzibü'l-Kemal*, V, 395; İbnü'l-Mülekkan, *et-Tabakâtü'l-Evliyâ*, s. 182.

⁶⁷¹ İsmail b. Muhammed (Kıvamü's-Sünne) (v. 535), *Siyeru's-Selefi's-Sâlihîn*, s. 994.

⁶⁷² Bkz. Zekerîyya b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvînî (v. 682), *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Dâru Sadır, Beyrut, s. 363

⁶⁷³ Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 150-152; İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, XII, 53-55.

⁶⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk*, VII, 197.

⁶⁷⁵ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, VIII, 393; Erhan Yetik ise ayrıca bir kaynak göstermeden, “Habîb el-Acemî'nin ölümü için kaynaklarda 113 (731), 120 (738), 125 (743) ve 130 (747-48) olmak üzere farklı tarihler verilmektedir” demektedir. (Bkz. Erhan Yetik, “Habîb el-Acemî”, XIV, 370) Bizim baktığımız kaynaklarda bu tarihlerle ilgili bir rivâyet bulunmamaktadır.

mesela yiyecek, yakacak vb. çeşitli taleplerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunları bırakıp tamamen zühd ve ibadet hayatına yönelmesi ile ilgili birbiri ile bağlantılı üç rivâyet vardır:

Birincisi, merak edip el-Hasenü'l-Basrî'nin meclisine gitmiş, onun etkili vaazı neticesinde tevbe etmiştir.⁶⁷⁶ İkincisi, bir yere giderken oyun oynayan çocukların, “kaçın faiz yiyen Habib geliyor” demeleri üzerine, “Ya Rabbi sırrımı açık ettin” deyip tevbe etmiş ve malının tamamını tasadduk etmiştir.⁶⁷⁷ Üçüncüsü de, borçlusundan aldığı bir paçayı pişirirken kapısına gelen dilenciye terslemesi sonucunda yemek pişen kabın kanla dolduğunu görmesi üzerine tevbe etmiştir.⁶⁷⁸

Bu üçünün birleşimi ise şöyledir: Ticaretle uğraşan Habib, el-Hasenü'l-Basrî'yi bilmekte ancak vaazına fazla gitmemektedir. Bir gün borcunu ödeyemeyen bir borçlusundan aldığı paçayı alıp eve getirmiş, hanımından pişirmesini istemiştir. Yemek pişerken bir dilenci gelmiş, Habib onu sert sözlerle kovmuştur. Dönüp hanımından yemeği getirmesini istediğinde yemek kabının kanla veya benzeri bir şeyle dolduğunu görünce, bunun neden kaynaklandığını anlamak için el-Hasenü'l-Basrî'ye gitmek için evden çıkmış, yolda bunu gören çocuklar “kaçın faizci Habib geliyor” deyince, yanlış yaptığına tamamen ikna olan Habib, el-Hasenü'l-Basrî'nin huzuruna varmış, onun etkili vaazı ile yaptıklarına pişman olmuş, tevbe etmiş ve tevbesinin samimiyetini binaen o zamana kadar kazandığı ve şüpheli olduğunu düşündüğü kırk bin dirhemi her defasında 10 bin dirhem olmak üzere dört defada tasadduk etmiştir. Hanımı Amre de zahide ve abidelerdendir.⁶⁷⁹ Kocasını teheccüde kaldırdığı aktarılmıştır.⁶⁸⁰

Arapçası çok iyi olmayan, ticaretle uğraşan Habib el-Acemî'nin İslâmî ilimlerli ilgili bir yönü bilinmemektedir. Ancak her ne kadar bazı hadis âlimleri tarafından onun hadis râvîsi olmadığı⁶⁸¹, el-Hasenü'l-Basrî ve İbn Sîrin'den hadis rivâyet ettiğini söyleyenlerin, onu Habibü'l-Muallem'le karıştırdıkları söylene⁶⁸² de çoğunluk tarafından hadis râvîleri arasında kabul edilmiştir. Bu sebeple kendisinin biyografisine sadece tasavvuf kitapları değil ricâl kitapları da yer vermiştir.

⁶⁷⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 149-150; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, II, 187; İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, XII, 47.

⁶⁷⁷ İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, XII, 48; Attar, *Tezkire*, 88.

⁶⁷⁸ İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, XII, 48; Attar, *Tezkire*, 88.

⁶⁷⁹ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, II, 249.

⁶⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk*, VII, 197.

⁶⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, II, 190.

⁶⁸² Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 154.

İbn Hıbban, onun için “abid, fazıl, vera sahibi, müttaki ve duası kabul olunanlardandı. Ondan gelen haberler zühd hayatı ve ibadet üzerinedir”⁶⁸³ derken, Zehebî, “hadiste sika kabul edilmiştir. Cerh eden bilinmemektedir”⁶⁸⁴, el-Mizzî, “meşhur zahidlerdendir. Zühd, vera, kerâmetler ve duasının kabulü ile tanınmıştır”⁶⁸⁵ demektedir.

Başta el-Hasenü'l-Basrî ve Muhammed b. Sîrin olmak üzere bazı tabiin âlimlerinden⁶⁸⁶ rivâyette bulunmuş, kendisinden de Dâvûd et-Tâî, Salih el-Mürri, Mu'temir b. Süleyman gibi⁶⁸⁷ tasavvuf yönü güçlü zatlar rivâyet etmiştir.⁶⁸⁸

Tüm kaynaklar, zahid, abid, duası kabul edilenlerden ve kerâmet sahibi olduğunda ittifak etmiştir. Çok sayıda kerâmeti nakledilmiştir. Hatta el-Lâlekâî geniş akâid kitabı olan *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*'nın kerâmete ayırdığı son bölümü *Kerâmâtü'l-Evliyâ*'sında Habib el-Acemî'nin çok sayıda kerâmetine yer vermiştir.⁶⁸⁹

Habib el-Acemî'nin fıkıhla ilgili bir yönü bilinmemektedir. Ancak büyük müçtehid el-Hasenü'l-Basrî'nin meclisine devam etmiş ve bir miktar ilim öğrenmiştir⁶⁹⁰. Anlaşıldığı kadarıyla en azından kendine yetecek kadar fıkıh bilgisi vardır. Adiyy b. el-Fadl'ın yaptığı bir rivâyet kendisine fakîhlerin de ziyarete geldiğini göstermektedir.⁶⁹¹ Fıkıh tasavvuf ilişkisinde, zâhir bâtın üstünlüğü meselesinde Habib üzerinden nakledilen şu rivâyet ilginçtir:

Kuşeyrî'nin aktardığına göre, bir gün el-Hasenü'l-Basrî, mescide girdi. Akşam namazı kılan bir cemaat vardı. İmamları da Habib'di. El-Hasen, Habib'in dilindeki ucmelik yani Arapçayı iyi bilmemesi nedeniyle lahn yapar diye ona uymadı. O gece rüyasında, “Niçin Habib'e uymadın? Eğer ona uysaydın, geçmiş tüm günahların affedilirdi” denildi.⁶⁹²

⁶⁸³ İbn Hıbban, *es-Sikât*, VI, 180.

⁶⁸⁴ Zehebî (v. 748), *Mizânü'l-İ'tidal*, tah. Ali Muhammed el-Beccâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1963, I, 457.

⁶⁸⁵ el-Mizzî (v. 742), *Tehzîbü'l-Kemal*, V, 389-390.

⁶⁸⁶ Diğer rivâyette bulunduğu kişiler: Bekr b. Abdillâh el-Müzenî, Şehr b. Havşeb, Ferezdak, Ebû Temîme Tarîf b. El-Mücâlid el-Hüceymî.

⁶⁸⁷ Kendisinden rivâyet eden diğer kişiler: Ebû Zekerîye İsmail b. Yunus es-Sâîğ, Cafer b. Süleym ed-Dabğî, el-Hâris b. Mûsâ et-Tâî, Hazm b. Ebî Hazm el-Kat'î, el-Hasen b. Ebî Ca'fer, Hammad b. Seleme, Hammad b. Atiyye, es-Sirrî b. Yahya, Süleyman et-Teymî (akranıdır), Osman b. El-Heysem, Ali b. El-Fadl, Kesîr b. Beşşar Ebu'l-Fadl, Muallâ el-Verrak, Yezid b. Yezid el-Has'amî, Ebû Ca'fer es-Saîh, Ebû Abdillâh eş-Şihâm, Ebû Avâne.

⁶⁸⁸ el-Mizzî (v. 742), *Tehzîbü'l-Kemal*, V, 389-390; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, VIII, 393; İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, III, 112.

⁶⁸⁹ Ebu'l-Kâsım (Ebu'l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr el-Lâlekâî et-Taberî er-Râzî (v. 418), *Kerâmâtü'l-Evliyâ*, tah. Ahmed b. Sa'd Hamdan, Dâru't-Tayyibe, Suud, 2003, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*'nın son cildi, IX, 255-258.

⁶⁹⁰ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 155.

⁶⁹¹ İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, XII, 58. Buradaki rivâyete göre, Yunus b. Ubeyd, Eyyub es-Sahtiyânî, Ali b. Zeyd el-Cüd'an ziyaretine gelmiştir.

⁶⁹² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 370.

Hücvîrî'deki rivâyette, el-Hasen'in rüyada doğrudan Allah Teâlâ'yı gördüğü ve O'nun "Şayet akşam namazını Habib'in peşinde kılmış olsaydın, ibaresinin ve kıraatinin inkârı, niyetinin sıhhatinden seni geri çevirmemiş olsaydı, elbette ki senden razı olurduk" dediği aktarılmaktadır.⁶⁹³

Bunun haricinde *Tezkire*'de, Şâfiî ile birlikte iken yanlarına gelen Habib'i sınamak maksadıyla, Ahmed b. Hanbel'in ona fikhî bir soru sorduğu ve aldığı cevaptan dolayı hayrete düştüğüne⁶⁹⁴ dair rivâyetin sahih olma ihtimali bulunmamaktadır. Çünkü Habib'in öldüğü zaman Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel henüz hayatta değillerdir.⁶⁹⁵ Büyük ihtimalle, bâtınla uğraşmanın zâhirle uğraşmaktan daha üstün olduğunu anlatmak için uydurulmuştur.

Mutasavvıflar ise onu ilk sûfîlerden kabul etmişlerdir. Pek çok tarikatın silsilesinde el-Hasenü'l-Basrî'den sonra gelir. Rivâyetlere göre el-Hasenü'l-Basrî'den hırka giymiş, Dâvûd et-Tâî'ye hırka giydirmiştir.⁶⁹⁶ Bununla birlikte klasik tasavvuf kaynakları olan, *et-Taarruf*, *el-Lüma'*, *Kuşeyrî Risalesi*, *Kûtu'l-Kulub* ve *İhyâ*'da Habib'e özel bir önem verilmemiştir.⁶⁹⁷ İlk dönem kaynaklardan Ebû Nuaym, Habib el-Acemî'nin biyografisine ubbad ve nüssak'ın biyografilerini anlatmaya başladığı bölümün başında⁶⁹⁸, Hücvîrî ise etbau'-tâbiin sûfîlerinin başında yer vermiştir. Hücvîrî, "tasavvuf yolunda cesaret, şerîatte temkin sahibi, himmeti yüce ve kadri ulu"⁶⁹⁹ diye tanıtmış, Attar ise, "gayret ve kıskanma kubbesinin velisi, vahdet perdesinin kalbi temiz, sıdk ve himmet sahibi, kuşkusuz ve yakînin sahibi, ıssız ve kimsesiz yerlerin münzevisi"⁷⁰⁰ diyerek takdim etmiştir.

Ahmed en-Negerî'ye göre el-Hasenü'l-Basrî'nin iki halifesi vardı. Biri Habib el-Acemî, diğeri Abdülvahid b. Zeyd. Habib'den dokuz kol çıkmıştır: el-Habibiyye, et-Tayfûriyye, el-Kerhiyye, es-Sakatiyye, el-Cüneydiyye, el-Kâzeruniyye, et-Tûsiyye, es-Sühreverdiyye, el-Firdevsiyye.⁷⁰¹

⁶⁹³ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 155.

⁶⁹⁴ Attar, *Tezkire*, 92.

⁶⁹⁵ Erhan Yetik'in bu rivâyeti herhangi bir tenkide tabi tutmadan nakletmesi ilginçtir. (Bkz. Erhan Yetik, "Habîb el-Acemî", *DİA*, XIV, 370)

⁶⁹⁶ Bkz. İbn Akîle, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Hanefî (v. 1150), *el-Fevâidü'l-Celiyye fî Müselselâti İbn Akîle*, tah. Muhammed Rıza, el-Beşâiru'l-İslâmiyye, Beyrut 2000, s. 100-101; Ahmed b. İbrahim b. Muhammed Muvaffaküddin Ebû Zer Sibt ibn el-Acemî (v. 884), *Künuzu'z-Zeheb fî Târihi'l-Haleb*, Dâru'l-Kalem, Haleb 1417, (I-II), I, 386-387.

⁶⁹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*'de dört yerde (*Kuşeyrî Risalesi*, 358, 671, 680, 710), Ebû Tâlib, *Kûtu'l-Kulûb*'da bir yerde (II, 113), Gazâlî, *İhyâ*'da bir yerde (I, 306), Habib'e atıfta bulunmuştur. *et-Taarruf*'ta yoktur. *el-Lüma'*'da kerâmetten bahsederken vardır (s. 398).

⁶⁹⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 149-155.

⁶⁹⁹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 155.

⁷⁰⁰ Attar, *Tezkire*, s. 88.

⁷⁰¹ Ahmed en-Negerî, *Düstûru'l-Ulemâ*, IV, 58

Gerçekten de kendisinden nakledilen sözler, kerâmetler ve dualar, daha sonraki yaygın anlamıyla fıkhn değil tasavvufun alanına girmekte, onun ibadetle uğraştığını göstermektedir. Mu'temir b. Süleyman'ın babasından naklettiği şu söz Habib'in halk arasındaki konumunu göstermektedir: “el-Hasenü'l-Basrî'den daha fazla ibadet edeni görmedim. Muhammed b. Sîrîn'den daha veralisını görmedim. Mâlik b. Dinar'dan daha zahidini görmedim. Muhammed b. Vasî'den daha çok Allah'tan korkanını görmedim. Habib Ebû Muhammed'den yakîninde daha sadık kimse görmedim.”⁷⁰² Yine kerâmeti ile ilgili bir nakilde dönemin zahidleri ile zikir ve tesbihatla meşgul olmak için bir araya geldiklerini göstermektedir.⁷⁰³

Habib evinde tek başına oturur ve “kimin seninle gözü aydınlanmıyorsa, onun gözü aydın olmaz. Kim de seninle ünsiyet kuramıyorsa, kimseyle ünsiyet kuramaz” derdi.⁷⁰⁴

3.9 Dâvûd et-Tâî

Tam adı Dâvûd b. Nusayr et-Tâî, künyesi Ebû Süleymân'dır.⁷⁰⁵ Kûfelidir⁷⁰⁶, Tay kabilesindendir. Doğum tarihi bilinmemektedir. Zehebî hicrî II. yüzyılın başlarında doğduğunu belirtir.⁷⁰⁷ Ölüm tarihi olarak, hicrî 160⁷⁰⁸, 162⁷⁰⁹, 165⁷¹⁰ ve 166⁷¹¹ yılı verilmiştir. En yaygın kabul edileni 165 yılıdır.

Hilye'de, 64 yıl bekâr kaldığı ifade edilmiş, kendisine sorulan bekârlığa nasıl sabrettin sorusuna, “kadınlar hakkında anlayışım (kadınlara karşı istek duymaya) başlayınca bir yıl onları arzulamaya karşı sabrettim, bundan sonra kalbimden arzuları gitti” cevabı

⁷⁰² el-Mizzî (v. 742), *Tehzîbü'l-Kemal*, V, 391.

⁷⁰³ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, II, 189; İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, XII, 50. Rivâyet şöyledir: “Abdülvahid b. Zeyd anlatıyor: Biz, Muhammed b. Vasi ve Habib Ebû Muhammed ile Mâlik b. Dinar'ın yanında idik. Bir adam geldi bir taksimat için Mâlik b. Dinar'a ağır sözler söylemeye başladı. “Sen taksimi hakkı olmayan yere verdin. Kendi meclisindekilere ayırdın. Hile yaptın vs.” Mâlik b. Dinar ağladı ve “biz böyle olsun istemedik” dedi. Adam “hayır sen istedin” dedi ve ağır konuşmasına devam etti. Mâlik b. Dinar ağlıyordu. Bu iş uzayınca Habib elini semâya kaldırdı ve “Allah'ım, bu iş bizi senin zikrinden alıkoyuyorsa, dilediğin şekilde bizi bu adamdan rahatlat” diye dua etti. Duayı bitirir bitirmez Vallahi adam ölü olarak yüz üstü düştü. Ailesi geldi bir örtüye koyup götürdüler.

⁷⁰⁴ İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Uzlet ve'l-İnfirâd*, Mektebetü'l-Kâhire, bty, s. 47.

⁷⁰⁵ İbn Sa'd (v. 230), *et-Tabakât*, VI, 346; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ibn Kuteybe ed-Dineverî (v. 276), *el-Meârif*, Kahire 1992, s. 515

⁷⁰⁶ İbn Hıbban (v. 354), *es-Sikât*, VI, 282.

⁷⁰⁷ Mustafa Kara, “Dâvûd et-Tâî”, *DİA*, IX, 49.

⁷⁰⁸ Buhârî (v. 256), *et-Târihu'l-Kebîr*, III, 240; İbn Hıbban (v. 354), *es-Sikât*, VI, 282.

⁷⁰⁹ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, X, 184.

⁷¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 347; Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 361; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, II, 84; Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkadir b. Muhammed ibn Ebi'l-Vefâ el-Kureşî (v. 775), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, tah. Abdülfettah Muhammed el-Hulvî, Matbaatü İsâ el-Bâbî, Kahire 1978, II, 195.

⁷¹¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 361.

verdiği⁷¹² nakledilmiştir. Burada 64 yılın tüm yaşını mı yoksa balığ olduktan sonraki yılı mı kastettiği belli değildir. Ancak *Kûtu'l-Kulub*'da geçen, “elli yıldır cinsel isteğim olmadı”⁷¹³ rivâyetinden 64 yılın tüm yaşını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Vefat yılı 165 alınırsa hicri 101 yıllarında doğmuş olmalıdır. Züfer ile iyi arkadaş olması sebebiyle aralarında çok fazla yaş farkı olmaması gerekmektedir. Züfer'in hicri 110'da doğduğu bilindiğine göre⁷¹⁴ Zehebî'nin nakli doğru olmalıdır. Mehdî zamanında Bağdat'a gelip, sonra Kûfe'ye geri döndüğü ve burada vefat ettiği nakledilmiştir.⁷¹⁵ Ancak İbn Battuta (v. 779) kabri Bağdat'tadır demektedir.⁷¹⁶

Dâvûd et-Tâî, hadis meclislerine devam etmiş, nahiv ve eyyâmü'n-nas denilen tarih öğrenmiş, fıkıhta derinleşmişti.⁷¹⁷ Ebû Hanife hocası Hammad'ın yerine fıkıh meclisinin başına geçince Dâvûd et-Tâî de bu halkaya katılmış, uzun süre burada talebelik yapmıştı. Hemen tüm kaynaklar hayatının son 20 yılını evinde inzivada geçirdiğini nakletmiştir⁷¹⁸. Eğer Ebû Hanife'nin hocalığı devraldığı hicrî 120 yılında bu halkaya katılmışsa 25 yıl yani 44-45 yaşına kadar fıkıhla uğraşmış demektir.

Hiç evlenmeyen, evlenmediği için kendini kınayanlara, “zayıf bir kalp iki himmeti taşıyamaz”⁷¹⁹ cevabı veren Dâvûd et-Tâî, uzlete çekildikten sonra geçimini babasından ve annesinden kalan az miktarda mirasla sağlamıştır.⁷²⁰ Ne sultandan atıyye, ne de arkadaşlarından hediye kabul ettiği⁷²¹, kendisine gönderilen yardım ve hediyeleri reddettiği⁷²² nakledilmesine rağmen; Dâvûd et-Tâî'nin çok daraldığını duyan Hammad b. Ebî Hanife'nin, onu ziyarete gittiği ve dört yüz dirhem çıkararak, “bu Ebû Hanife'nin mirasındandır” dediği, Dâvûd et-Tâî'nin de, parayı alarak “bu parayı Ebû Hanife'nin zühd ve verâma hürmeten aldığını” söylediği de nakledilmiştir.⁷²³

Dâvûd et-Tâî'nin uzletine sebep olarak birkaç rivâyet vardır: Bunlardan birincisine göre, bir gün kabristandan geçerken kadının birinin evladının kabri başında içinde: “Ey

⁷¹² Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 349.

⁷¹³ Ebû Tâlib Mekki, *Kûtu'l-Kulub*, II, 413.

⁷¹⁴ Murteza Bedir, “Züfer b. Hüzeyl”, *DÎA*, XLIV, 527.

⁷¹⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 279.

⁷¹⁶ Bkz. İbn Battuta, *Rihletü İbn Battuta*, Dâru's-Şarku'l-Arabî, I, 178.

⁷¹⁷ İbn Sa'd (v. 230), *et-Tabakât*, VI, 346; İbn Kuteybe ed-Dineverî (v. 276), *el-Meârif*, s. 515.

⁷¹⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 347; İbn Hibban (v. 354), *es-Sikât*, VI, 282; Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 346-347.

⁷¹⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 356.

⁷²⁰ Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 346-347.

⁷²¹ İbn Hibban (v. 354), *es-Sikât*, VI, 282.

⁷²² el-İclî (v. 261), *es-Sikât*, s. 148-149; es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 115-116.

⁷²³ es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 117; Aynı olay İbn Eb'il-Avvam tarafından “almadı” şeklinde nakledilmiştir. (Bkz. Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. el-Hâris İbn Ebi'l-Avvam (v. 335), *Fedâilu Ebî Hanife ve Ahbâruhû ve Menâkibuhû*, tah. Latîfürrahman el-Behrâicî el-Kâsımî, el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, Mekke 2010, s. 131.)

Yahya, keşke hangi yanağının çürümeye başladığını bilseydim” beytinin de bulunduğu bir şiir okuduğunu duyması ve bundan etkilenmesidir.⁷²⁴

İkincisi: Bir gün Ebû Hanîfe’nin ona; “Yâ Dâvûd! Alete (yâni ilme) gelince onu sağlamaştırdık” deyince, Dâvûd’un, “geriye ne kaldı?” diye sorması, Ebû Hanîfe’nin, “geriye onunla amel etmek kaldı” cevabı vermesi üzerine uzlete çekilmeye karar vermiştir.⁷²⁵

Üçüncüsü, Ebû Hanîfe’nin ders halkasında iken bir gün bir adama sert bir söz söylemesi üzerine Ebû Hanîfe “Ey Ebû Süleyman, senin elin de dilin de uzamış”⁷²⁶ demiş o da bundan müteessir olarak uzlete çekilmeye karar vermiştir.

Dördüncüsü, bir gün Bağdat sokaklarında yürürken emirlerden birinin adamlarının yol açarken Dâvûd et-Tâî’yi de yol kenarına itmeleri nedeniyle, “böyle bir emirin bile Dâvûd’un önüne geçtiği bir dünya” yok olsun diyerek ibadet yönelmiştir.⁷²⁷

Bu rivâyetler arasında çelişki bulunmamaktadır. Araları birleştirilebilecek olaylardır. Dâvûd et-Tâî’nin erken yaşlarda kadınlara yönelik bir rağbetinin bulunmaması, ilimle meşgul olması, zühd ve ibadete eğiliminin olduğunu göstermektedir. Kırklı yaşlarda yani insanın yeniden kendini sorguladığı, olgun olduğu yaşlarda bu eğilimin artması, bu sırada üstüste gelen bazı hadiseler, ölüm gerçeği, öğrendiği ilimle amel etmesinin daha önemli olması, bu arada kendini konuşmaya fazla kaptırdığına dair düşünceler onun tamamen uzlete çekilmesi kararını vermesine neden olduğu anlaşılmaktadır.

Uzlete çekilmeden önce bir sene Ebû Hanîfe’nin derslerine devâm etmiş, bu sürede hiçbir meselede konuşmamış, nefsinin uzlete alıştırılmıştı. Kendisi diyor ki: “Önüme bir mesele gelirdi, ben ona cevap vermek için susuz kişinin suya çektiği hasretten daha fazlasını duyardım. Fakat cevap vermezdim. Sonra uzlete çekildim.”⁷²⁸ Uzlete çekilmeden önce kitaplarını Fırat’a attığı nakledilmiştir.⁷²⁹

Kendini ibadete verdikten sonra hadis, fıkıh, nahiv, tarihle alakalı hiçbir şey konuşmadığı nakledilmektedir.⁷³⁰ Ancak kendisinden az sayıda hadis nakledilmiştir. En fazla A’meş’ten rivâyeti vardır.⁷³¹ İbn Uyeyne kendinden hadis dinlemiştir.⁷³² Uzlete çekildikten

⁷²⁴ Muhyiddin ibn Ebi’l-Vefâ, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, II, 195.

⁷²⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 341.

⁷²⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 341.

⁷²⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, Dâru’l-Meârif, Kahire, I, 53.

⁷²⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 341.

⁷²⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 336; İbn Hibban (v. 354), *es-Sikât*, VI, 282.

⁷³⁰ İbn Sa’d (v. 230), *et-Tabakât*, VI, 346; İbn Kuteybe ed-Dineverî (v. 276), *el-Meârif*, s. 515.

⁷³¹ Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 361; İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, II, 84.

sonra ziyaretine gelenlerden soru soran olursa cevap verirdi. Yoksa sükût ederdi. Bir şey konuşmazdı.⁷³³ Soru soranlar fikhî bir mesele sorduklarında buna cevap vermekten kaçınmış⁷³⁴ ama nasihat isteyene nasihat etmiştir.⁷³⁵

İnsanları evine çağırmamasına hatta fazlaca gelinmesinden hoşlanmamasına rağmen “Dâvûd’un ehlinden birinden...” şeklinde başlayan rivâyetten⁷³⁶ ve benzer başka rivâyetlerden kendisine devamlı gelen insanlar bulunduğu ve bunların da zühd ve ibadetleri ile meşgul, daha sonra tasavvuf kitaplarında ve sûfî tabakatlarında kendilerinden bahsedilen kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Muhammed b. Bısr⁷³⁷, Süfyan es-Sevrî, İbrahim b. Edhem,⁷³⁸ Fudayl b. İyaz,⁷³⁹ Abdullah b. Mübarek,⁷⁴⁰ İbn Semmak⁷⁴¹ bunlardan bazılarıdır. Bunun yanında, Ebû Hanife’nin,⁷⁴² Ebû Yusuf’un ve Muhammed Şeybânî’nin⁷⁴³ de uzletten sonra ziyaretine geldikleri, Züfer ile karşılıklı ziyaretleştikleri hatta Basra’ya taşınan Züfer’i orada ziyaret ettiği nakledilmektedir.⁷⁴⁴

Kaynaklara göre Ebû Hanife’nin ders halkasında üst düzey bir fakîh olan⁷⁴⁵ Dâvûd et-Tâî’den fıkıhla alakalı sözler değil⁷⁴⁶ zühd, ibadet gibi daha çok tasavvuf ve ahlâkın alanına giren sözler nakledilmiştir. Buna rağmen uzlete çekildiği dönemde de fakîhlerden kabul edilmektedir. Harun (er-Reşid) Kûfe’ye geldiğinde kurrânın yazılmasını istemiş, listeyi hazırlamışlar, Dâvûd et-Tâî de yazılmıştı. Harun, listedekilere iki bin dirhem verilmesini emretmiş, Dâvud için tahsis edilen parayı İbn Semmak ve Hammad b. Ebî Hanife alıp götürmüşler ancak o bunu kabul etmemiştir.⁷⁴⁷ Yine Kûfe’ye vali atanan Muhammed b. Kahtaba, “Evlatlarımı terbiye edecek birine ihtiyacım var. Bu kişi Allah’ın kitabını ezberlemiş, Rasûlullah’ın sünnetini, eseri, fikhı, şiiri, nahvi ve insanların günlerini (tarih)

⁷³² Buhârî (v. 256), *et-Târihu’l-Kebîr*, III, 240.

⁷³³ es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 123.

⁷³⁴ Bkz. es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 119-120.

⁷³⁵ Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 344-345.

⁷³⁶ Bkz. İbn Ebi’l-Dünya, *ez-Zühd*, s. 190; Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 345; İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, II, 80.

⁷³⁷ Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 349.

⁷³⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 346.

⁷³⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 353; Muhammed İbn Hıbban (v. 354), *Ravdatü’l-Ukalâ ve Nüzhetü’l-Fudalâ*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, s. 82.

⁷⁴⁰ es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 120.

⁷⁴¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 339-340.

⁷⁴² es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 121-122.

⁷⁴³ Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 343; es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 117-118.

⁷⁴⁴ es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 109-110.

⁷⁴⁵ Ebû İshak eş-Şirâzî, *Tabakâtü’l-Fukahâ*, s. 135; es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 121.

⁷⁴⁶ Bu hususta bulduğumuz tek rivâyet şudur: Bükeyr naklediyor: Dâvûd et-Tâî’den düğmeleri çözülmüş gömlek içinde namaz kılan kişinin durumu soruldu. “Sakalı büyükse mahzuru yoktur” dedi. Bkz. Muhyiddin İbn Ebi’l-Vefâ, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, II, 195.

⁷⁴⁷ el-İclî (v. 261), *es-Sikât*, s. 148-149.

bilen birisi olsun” dediğinde, “Bu dediklerini kendisinde toplamış olan sadece Dâvûd et-Tâî’dir” denilmiştir.⁷⁴⁸

Zamanındaki bazı kişiler tarafından, “Yeryüzündekiler ile Dâvûd et-Tâî tartılsalardı, fazilet ve salah yönünden Dâvûd daha ağır gelirdi”⁷⁴⁹ “sahabe olsa idi, seçkinlerinden olurdu”⁷⁵⁰ “şayet geçmiş milletlerden olsa idi, Allah Teâlâ onun haberlerini bize kıssa olarak naklederdi”⁷⁵¹ gibi sözlerle övülmüş olan Dâvûd et-Tâî pek çok tarikatın silsilesinde yer almaktadır. Tasavvuf ehli kendisine özel önem vermiş, *Kûtu’l-Kulub*’da altı yerde⁷⁵²; *İhyâ*’da 17 yerde⁷⁵³ atıfta bulunulmuş veya sözleri aktarılmış; *et-Taarruf*’ta “büyük sûfiler” arasında sayılmış⁷⁵⁴, *Kuşeyrî*⁷⁵⁵, *Keşfü’l-Mahcûb* ve *Tezkiretü’l-Evliyâ*’da biyografisine yer verilmiştir.

Kuşeyrî hocası/şeyhi Ebû Ali Dekkak’tan: “Ben bu tarikatı Nasrâbâdî’den; o, Şiblî’den; Şiblî, Cüneyd’den; Cüneyd, Seriy’den; Seriy, Ma’ruf el-Kerhî’den; Kerhî, Dâvûd et-Tâî’den, o da tabiinden almıştır” diye rivâyette bulunmuştur.⁷⁵⁶

Tarikat silsilelerinde Habib el-Acemî’den sonra gelmekte ancak *Keşfü’l-Mahcûb*⁷⁵⁷ ve *Tezkiretü’l-Evliyâ*’da⁷⁵⁸ şeyhi olarak Habib er-Râî⁷⁵⁹ ifade edilmektedir. Zehebî de Dâvûd et-Tâî’nin Habib el-Acemî ile sohbet ettiğine dair bilginin hatalı olduğu kanaatindedir. O, “ne Dâvûd et-Tâî Basra’ya gitmiş, ne de Habib el-Acemî Kûfe’ye gelmiştir. Ma’ruf el-Kerhî’nin Dâvûd et-Tâî’den el alması da uzak ihtimaldir. Ma’ruf el-Kerhî ile Dâvûd et-Tâî’nin bir araya geldiklerini veya karşılaştıklarını bilmiyoruz” demektedir.⁷⁶⁰ Ancak aynı Zehebî kitabının Habib el-Acemî bölümünde Dâvûd et-Tâî’nin Habib’den nakilde bulunduğunu söylemektedir.⁷⁶¹ Ayrıca çoğunluğun görüşüne göre Ma’ruf el-Kerhî ile de görüşmüştür.⁷⁶²

⁷⁴⁸ Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, X, 179.

⁷⁴⁹ es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 114.

⁷⁵⁰ es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 118.

⁷⁵¹ es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 118.

⁷⁵² Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu’l-Kulub*, I, 420, 449; II, 243, 268, 275, 413.

⁷⁵³ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 61; III, 63, 93, 94, 209; IV, 186, 230, 242, 364, 407, 409, 425, 454, 456, 460, 487, 510.

⁷⁵⁴ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 61.

⁷⁵⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, Dâru’l-Meârif, Kahire, I, 53-54.

⁷⁵⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 460; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 555.

⁷⁵⁷ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 175.

⁷⁵⁸ Attar, *Tezkire*, s. 253.

⁷⁵⁹ Habib er-Râî hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Hücvîrî’ye göre tam adı Ebû Hatim Habib b. Süleym er-Râî’dir, tabiindendir. Selman el-Fârisî ile görüşmüştür. (Bkz. *Hakikat Bilgisi*, s. 157) Türkiye Gazetesi yayınları arasında çıkan *Evliyâlar Ansiklopedisi*’nde “Bahreyn’de doğduğu, 748 (H.130) senesinde Bağdât’ta vefât ettiği” kaydedilmişse de hangi kaynaktan alındığı belli değildir. (Bkz. İstanbul 1992, VI, 300)

⁷⁶⁰ Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, X, 184.

⁷⁶¹ Bkz. Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, VIII, 393.

⁷⁶² İlgili bölümde ayrıntısı verilecektir.

Daha sonra anlaşıldığı manasıyla “hırka giyme” veya “tarikat alma” gibi bir durum olmasa da Dâvûd et-Tâî’nin Habib el-Acemî ile görüşmüş olma ihtimali uzak değildir. Çünkü yukarıda naklettiğimiz üzere Züfer’i ziyaret için Basra’ya gitmiştir. Bu sırada Habib el-Acemî ile görüşmüş olma ihtimali yüksektir.

Dâvûd et-Tâî, Ebû Hanife’nin meclisinden ayrıldıktan sonra yanına gelen ve “kardeşlerini ve ilim müzakere edilen meclisi neden terk ettin?” diye soran birine, “Ben, avunan kalpler, uyumlu (olmaya çalışan) diller, çeşitli himmetler, peşine düşülen arzular, tercih edilen dünyayı gördüm. Benim ayrılmamın sebebi afiyetimi artırmaktır”⁷⁶³ başka birine de “sizin meclisinizde âhiret işlerinden bir şey yok” demesi⁷⁶⁴ fıkıh meclislerine net olarak yapılan ilk eleştiriler denilebilir. İlginç olanı bunun müçtehid bir fakîh tarafından yapılmasıdır. Bu eleştiriler ileride daha da artacak, Gazzâlî fikhî dünya ilimlerinden sayacaktır.

Kendisine fikhî bir mesele sorulduğunda verdiği: “Muharibe gereken savaşa gitmek mi yoksa savaş için alet toplamak mıdır? Eğer tüm ömrünü alet toplamakla geçirirse ne zaman savaşıacaktır? İlim amel için alettir. Kişi tüm ömrünü ilim öğrenmek yolunda harcarsa ne zaman amel edecektir?”⁷⁶⁵ cevabı Dâvûd et-Tâî’nin genel manada ilme bakışını göstermektedir. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî’nin aktardığına göre, onun daha çocuk denecek yaşta sorduğu sorulardan sadece Muhammed’in ihtiyacı olduğunu düşündüğü sorulara cevap vermesi, fıkıh meclisinde tartışılan sorulara ise cevap vermekten kaçınması da bununla ilgilidir.⁷⁶⁶

Başkalarına, “insanlardan aslandan kaçır gibi kaç!”⁷⁶⁷ tavsiyesinde bulunan Dâvûd et-Tâî kendisi de bunu uygulamıştır. Bu sebeple müezzin kamet ederken mahalle mescidine girer, farzı kılar kılmaz evine dönerdi.⁷⁶⁸ Vasıt şehrinden Dâvûd et-Tâî’yi görmek ve ondan bir şeyler dinlemek üzere gelen birisi, üç gün kapısında dışarı çıkması için beklemiş, bu sürede sadece kamet getirilince çıkıp, imam selamı verince hızlıca evine dönen Dâvud ile görüşme imkânı bulamayınca, başka bir mescidde namazı kılıp gelmiş ve kapısının önünde, “Tanrı misafiri” olduğunu söyleyerek evine misafir olabilmıştır.⁷⁶⁹ Yalnız insanlardan uzak

⁷⁶³ es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 119.

⁷⁶⁴ İbn Ebi’-d-Dünya, *el-Uzlet*, s. 28.

⁷⁶⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 341.

⁷⁶⁶ es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 117-118.

⁷⁶⁷ İbn Ebi’-d-Dünya, *el-Uzlet*, s. 30; İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, II, 77.

⁷⁶⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 342.

⁷⁶⁹ İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, II, 77.

durmak için iki şart söylemiştir: “İnsanlar seni kötölemesin ve cemaatlerini terk etmesin!”⁷⁷⁰ Bu şart fakîh özelliğini ortaya koymaktadır.

Muhammed b. Bîşr'den aktarılan Fudayl b. İyaz'ın ziyarete gelmesiyle ilgili rivâyet⁷⁷¹, fıkıh meclislerinden uzak durmakla birlikte zühd, ibadetten bahsedilen “tasavvuf” meclislerinden uzak durmadığını, ancak şöhrete kaymaya başladığında ondan da kaçındığını ortaya koymaktadır. Ebû Nuaym'ın “şuurlu fakîh, uyanık (dikkatli) ârif, sırlı âbid”⁷⁷² dediği Dâvûd et-Tâî'nin zühdü, takvâsı ile ilgili çok sayıda rivâyet ve bu hususlarda çok sayıda sözü vardır.⁷⁷³ Bir kaç:

“Yakîn olarak zühd yeter. İlim olarak ibadet yeter.”⁷⁷⁴

“Dünyada zahid müridlerin alametlerinden biri, onların istediğini istemeyen (dilediklerini dilemeyen) tüm arkadaşları/meclisleri terk etmektir.”⁷⁷⁵

Geceleri şöyle derdi: “İlâhî, senin düşüncen, bütün diğer düşüncelerimi geçersiz kıldı. Benimle uykumun arasına girdi.”⁷⁷⁶

“Dili korumak amellerin en zoru (şiddetlisi) ve en faziletlisidir.”⁷⁷⁷

3.10 Ma'ruf el-Kerhî

Tam adı Ma'ruf b. el-Fîruzân el-Kerhî, künyesi Ebû Mahfuz'tur. Bağdat'ın Kerh mahallesine mensuptur.⁷⁷⁸ Babasının adının Fîruz veya Ali olduğu da rivâyet edilmiştir.⁷⁷⁹ Babası Müslüman olduktan sonra Ali ismini almış olmalıdır.

Babasının Vasıt köylerinden Nehruban Sabîîlerinden olduğu ancak Ma'ruf'un daha küçük yaşta İslâm'ı benimsediği⁷⁸⁰ veya anne babasının Hristiyan olduğu, çocukluğunda

⁷⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, II, 77.

⁷⁷¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 353; Muhammed ibn Hıbban (v. 354), *Ravdatü'l-Ukalâ*, s. 82. Rivâyet şöyledir: “Bir gün Fudayl (b. İyaz) geldi. Ona kapıyı açmadı. Fudayl kapının dışına oturdu. O da içerde oturdu. O içerde, Fudayl dışarda ağlıyordu.” Muhammed b. Bîşr'e: “Neden onlara (zahidlere) kapıyı açmadı?” diye soruldu. O dedi ki: “Önceden onlara kapıyı açardım. Onlar çoğaldılar ve nasıl biri olduğunu anlamaya, onu yoklamaya başladılar. Bunun üzerine o aralarına perde koydu da kapı arkasından görüşmeye başladı.”

⁷⁷² Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 335.

⁷⁷³ Bir kısmı için bkz. es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 120, 122; Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 351, 357; İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Cûu'*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1997, s. 178; Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 420, II, 275.

⁷⁷⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 343.

⁷⁷⁵ İbn Ebi'd-Dünyâ, *ez-Zühd*, s. 176; Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 344.

⁷⁷⁶ Kuşeyrî, *er-Risale*, I, 268; *Kuşeyrî Risâlesi*, 312.

⁷⁷⁷ İbn Ebi'd-Dünyâ, *es-Samt*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut 1410, s. 69.

⁷⁷⁸ Ebu'l-Hüseyn İbn Ebi Ya'lâ (v. 526), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, I, 381; Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XIII, 202.

⁷⁷⁹ Süleimî, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed Ebû Abdurrahman (v. 412), *Tabakâtü's-Sûfiyye*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 80.

Ma'ruf'u bir hocaya verdikleri, onun "Allah için üçüncüsüdür" denmesi üzerine itiraz edip, "Allah birdir" dediği, bunun üzerine hocasından şiddetli dayak yediği, onun da kaçtığı ve uzun süre evine gelmediği, anne babasının "keşke evladımız dönse de biz de onun girdiği dine girsek" dediği, Ali b. Musa elinde Müslüman olup evine geldiği, kapıya vurunca anne babasının "kim o?" dediği, "Ma'ruf" deyince "Hangi din üzere geldin?" diye sordukları, onun "İslâm" demesi üzerine onların da Müslüman oldukları aktarılmıştır.⁷⁸¹ Ailesinin Hristiyan olması daha doğru olsa gerektir. Çünkü kaynakların çoğunluğu teslis akidesi anlatılınca reddettiğini anlatmıştır. Bu rivâyetin bir başka versiyonu şöyledir:

Ma'ruf el-Kerhî daha çocukluğunda seçilmişti. Kardeşi İsa anlatıyor: "Ben ve kardeşim Ma'ruf, mektebe giderdik. Hristiyandık. Öğretmen çocuklara, "baba, oğlu"(teslisi) öğretiyordu. Ma'ruf, "Allah birdir, Allah birdir" diye feryat ederdi. Öğretmen de ona şiddetli şekilde vururdu. Hatta bir gün çok kötü dövdü. O da kaçtı. (Uzun süre gelmeyince) annesi ağlar ve "eğer Allah, Ma'ruf'u bana geri çevirirse, o hangi dinde ise ona tâbi olacağım" derdi. Yıllar sonra Ma'ruf geri döndü. Annesi sordu: "Oğulcuğum, hangi dindensin?" Ma'ruf, "İslâm dinindeyim" dedi. Bunun üzerine annesi, "Eşhedü en lâ ilâhe illallah..." diyerek Müslüman oldu, ardından hepimiz Müslüman olduk."⁷⁸²

Kaynakların önemli bölümüne göre Müslüman olması Cafer-i Sadık'ın oğlu Ali b. Musa er-Rıza vasıtasıyla olmuş, onunla irtibâtını hiç kesmemiştir. Hatta Sülemî, onun kapıcısı olduğunu, bir gün Ali b. Musa'nın taraftarlarının (şiası) izdihamı nedeniyle kaburgaları kırılıp bu sebeple vefat ettiğini kaydetmişse de⁷⁸³ hem İbnü'l-Cevzî hem de Zehebî bu rivâyeti doğru bulmamıştır. Zehebî, "Herhalde Ali b. Musa'nın Ma'ruf adında bir kapıcısı vardı, Ma'ruf el-Kerhî ile karıştırıldı"⁷⁸⁴ derken, İbnü'l-Cevzî, "Çünkü Ma'ruf, tek başına mescidinin bir köşesinde ibadetle meşgul olurdu" demektedir. Ayrıca hocası Hafız Ebu'l-Fadl b. Nasır'ın bu hikâyenin nakil âlimleri arasında bilinmediğini söylediğini de eklemiştir.⁷⁸⁵

Ma'ruf el-Kerhî'nin Ali b. Musa er-Rızâ'nın kölesi olduğu rivâyeti⁷⁸⁶ ise bir yanlış anlama sonucu olmalıdır. Rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla ailesi Hristiyan olan Ma'ruf el-

⁷⁸⁰ Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XIII, 201; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Ma'ruf el-Kerhî ve Ahbâruhû*, tah. Abdullah el-Cebbûrî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, s. 50.

⁷⁸¹ İbn Hallikan (v. 681), *Vefeyâtü'l-A'yan*, V, 231-232; Zehebî, *Siyeru A'lamin-Nübelâ*, VIII, 68.

⁷⁸² İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Ma'ruf el-Kerhî ve Ahbâruhû*, tah. Abdullah el-Cebbûrî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, s. 51-53; *Bahru'd-Dumu'*, Dâru'l-Fecr li't-Turâs, 2004, s. 26; *Sıfatü's-Safve*, I, 469.

⁷⁸³ es-Sülemî (v. 412), *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 82.

⁷⁸⁴ Zehebî, *Siyeru A'lamin-Nübelâ*, VIII, 88.

⁷⁸⁵ İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Ma'ruf*, s. 183.

⁷⁸⁶ İbnü'l-Müstevfî, el-Mübarek b. Ahmed b. el-Mübarek (v. 637), *Târihu Erbil*, Vezâretü's-Sekâfe, Irak 1980, II, 467-468

Kerhî teslisin kendisine ters gelmesi nedeniyle erken yaşta arayışa girmiş, bu hususta ailesinin ve gittiği Hristiyan hocalarının sert davranması sebebiyle ailesinden ayrılmış, Ali b. Musa vasıtasıyla İslâm'ı tanımış, bu süreçte Kûfe'ye yaptığı ziyarette Dâvûd et-Tâî'nin talebesi İbn Semmak ile tanışmış, onun sözlerinden etkilenmiş, İbn Semmak vasıtasıyla Dâvud et-Tâî ile de tanışmış, bunların söz ve davranışlarının etkisi ile zühde yönelmiş, Bağdat'a döndüğünde önce ailesinin Müslüman olmasına vesile olmuş, ardından ibadete çekilmiştir.

Ölüm tarihi ile ilgili hicrî 201 ve 204 yılları rivâyeti olsa da genel kabul edilen 200 yılında vefat etmiş olmasıdır⁷⁸⁷. Vefatından sonra kabri ziyaretgâh olmuştur.⁷⁸⁸ Kabrinde yapılan duaların kabul olunduğuna, kabrinin bulunduğu beldeye bereket getirdiğine, beldeyi koruduğuna dair rivâyetler gelmiştir.⁷⁸⁹ İbrahim el-Harbî, "Ma'rûf'un kabri tecrübe edilmiş ilaçtır" dermiş.⁷⁹⁰ Tasavvufta velî kabirlerini ziyaret edip şifâ bulma geleneği muhtemelen Ma'rûf'un kabrinin gördüğü bu ilgiden sonra başlamıştır.⁷⁹¹

Tüm kaynaklar Ma'ruf el-Kerhî'nin zühd, takvâ ve salah sahibi, duasının müstecab, kerâmetlerinin meşhur olduğu hususunda ittifak etmiştir. Muhaddislerden kabul edilmiştir.⁷⁹² İbnü'l-Cevzî, Ma'rûf'un çok hadis dinlediğini ancak ibadetle meşgul olduğu için rivâyetle uğraşmadığını, buna rağmen yedi tane müsned hadisini tespit ettiğini belirtmiş ve bunları nakletmiştir.⁷⁹³ Yanında İbn Ebî Hazim'den yazılmış bir hadis cüzü olduğu, bu sebeple, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'in ondan hadis yazmak üzere geldikleri de aktarılmıştır.⁷⁹⁴

Kendisinden nakledilen sözler arasında ciddi sayıda sahabe ve Rasûlullah'a isnad etmeden şu duayı yapana "şu verilir" "böyle denir" "şöyle olur" vb. rivâyetler vardır.⁷⁹⁵ Bunları bir hadise istinaden mi yoksa keşfen mi söylediği kaynaklarda net değildir. Biz, yaptığımız taramada bu minvaldeki bazı sözlerinin benzeri hadisler olduğunu⁷⁹⁶, bazı

⁷⁸⁷ Bkz. İbn Ebî Ya'lâ (v. 526), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 399; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XIII, 208-209; İbn Hallikan (v. 681), *Vefeyâtü'l-A'yan*, V, 233.

⁷⁸⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XIII, 209; es-Sülemî (v. 412), *Tabakâtü's-Süfiyye*, s. 81.

⁷⁸⁹ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit (v. 463), *Târihu Bağdad*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1417, I, 134; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Ma'ruf*, s. 199-202.

⁷⁹⁰ Zehebî, *Siyeru A'lamin-Nübelâ*, VIII, 88.

⁷⁹¹ Reşat Öngören, "Ma'rûf-i Kerhî", *DİA*, XXVIII, 67-68.

⁷⁹² İbn Hibban, *Sikât*, IX, 206; Ebu'l-Hüseyn İbn Ebî Ya'lâ (v. 526), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, I, 381; Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XIII, 200.

⁷⁹³ İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Ma'ruf*, s. 57-75.

⁷⁹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XIII, 201-202.

⁷⁹⁵ Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 366; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 384-385.

⁷⁹⁶ Mesela, "Kimin mushafa bakışı devam ederse, Allah onun gözünü faydalandırır ve anne babası kâfir bile olsa azaplarını hafifletir." (İbn Ebî Ya'lâ (v. 526), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 385) sözünün benzer hadisi: "Kimin mushafa bakışı devam ederse, dünyada olduğu müddetçe Allah onun gözünü faydalandırır." (Müttakî, *Kenzü'l-Ummal*, I, 536, 2406) Hadiste "anne

sözlerinin ise hadisten bir benzerinin olmadığını gördük⁷⁹⁷. Zamanında başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere önemli muhaddislerin kendisi ziyaret etmesi ve bir itirazda bulunmamaları bu sözlerinin bir hadise istinad ettiği kanaatine bizi götürmektedir. Ancak ilginç olanı bunu nakleden ve kendileri de muhaddis olan Ebû Nuaym, İbnü'l-Cevzî gibi zatların bu hususa dikkat çekmemeleridir.

Ma'ruf el-Kerhî, tasavvuf tarihinde bir dönüm noktası kabul edilmektedir. Daha önceki bölümlerde açıkladığımız üzere tasavvufun zühd dönemi kabul edilen dönem onunla sona ermiş ve yaklaşık hicrî altıncı asır başlarına kadar devam edecek yeni bir dönem başlamıştır. Kuşeyrî kendi silsilesini sayarken şeyhi Ebû Ali Dekkak'tan: "Ben bu tarikatı Nasrâbâdî'den; o, Şiblî'den; Şiblî, Cüneyd'den; Cüneyd, Seriy'den; Seriy, Ma'ruf el-Kerhî'den; Kerhî, Dâvûd et-Tâî'den, o da tabiinden almıştır" diye rivâyette bulunmuştur.⁷⁹⁸

Zehebî bu silsileye itiraz ederek silsilenin Ma'ruf'tan sonrasının kesik olduğunu söylemekte;⁷⁹⁹ "Ma'ruf el-Kerhî'nin Dâvûd et-Tâî'den el alması uzak ihtimaldir. Ma'ruf el-Kerhî ile Dâvûd et-Tâî'nin bir araya geldiklerini veya karşılaştıklarını bilmiyoruz" demektedir.⁸⁰⁰ Ma'ruf el-Kerhî, Dâvûd et-Tâî, Habib el-Acemî, el-Hasenü'l-Basrî, Hz. Ali, Hz. Peygamber diye devam eden silsilenin "hırka giyme" manasına kesik olduğu doğrudur. Ancak Ma'ruf el-Kerhî'nin Dâvûd et-Tâî ile görüştüğü de pek çok kaynakta kabul edilmiştir.⁸⁰¹ Biz de bunun pekâlâ mümkün olduğu kanaatindeyiz. En azından Dâvûd et-Tâî'nin talebesi İbn Semmak ile buluştuğu kesindir. Tasavvuf yoluna yönelmesinin sebebi de kendi ifadesiyle, Kûfe'de dinlediği İbn Semmak'ın vaazı ve özellikle bu vaazdaki şu sözleridir: "Kim Allah'tan tamamen yüz çevirirse Allah da ondan tamamen yüz çevirir. Kim

babası..." bölümü yoktur. "Kim akşam namazından sonra 6 rekât kılsa onun 40 yıllık günahı affolunur." (İbn Ebî Ya'lâ (v. 526), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 386) sözüne benzer hadisler: "Kim akşam namazından sonra konuşmadan 6 rekât kılsa bu oniki yıllık ibadete denk olur." (İbn Mâce, *İkâmetü's-Salat* 185; İbn Huzeyme, *Sahih*, Salat 523, II, 207, H. No: 1195 isnadı çok zayıftır). "Kim akşam namazından sonra konuşmadan 6 rekât kılsa onun 50 yıllık günahı affolunur." (Müttakî, *Kenzü'l-Ummal*, VII, 388, 19430, zayıftır bkz. Elbânî, *Daifu Câmiu's-Sağîr*, s. 816, 5665); "Kim menziline girdiğinde İhlas'ı okursa Allah onun borcunu eda ettirir. Kim de evine girince beş kez İhlas okursa Allah onu zengin kılar." (İbn Ebî Ya'lâ (v. 526), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 386) Benzer bir hadis: "Kim menziline girdiğinde Kulhüvâllâhu ehad okursa o ev halkından fakirlik gider. Komşusuna da faydası olur." (Bkz. Harâtî, *Mekârimü'l-Ahlak*, s. 287, H. No. 878; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 2/340, H. No: 2419- isnadı zayıf).

⁷⁹⁷ Mesela, "Fakirlerin seherde 25 kere yapması gereken dua" (Bkz. İbn Ebî Ya'lâ (v. 526), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 384; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, II, 382) "Kişi uyandığında şöyle derse..." diye başlayan söz. (Bkz. İbn Ebî Ya'lâ (v. 526), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 385).

⁷⁹⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 460; Kuşeyrî Risâlesi, s. 555.

⁷⁹⁹ Zehebî, *Siyeru A'lamin-Nübelâ*, XII, 298.

⁸⁰⁰ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, X, 184.

⁸⁰¹ Bkz. es-Sülemî (v. 412), *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 81; İbn Ebî Ya'lâ (v. 526), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 382; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Ma'ruf*, s. 57.

Allah’a kalbiyle yönelirse, Allah onu rahmeti ile karşılar ve halkın teveccühünü ona yöneltir.”⁸⁰²

Elimizdeki kaynaklara göre ilk tasavvuf târifini yapan Ma’ruf el-Kerhî, tasavvufu “hakikatleri almak, insanların elindekinden ümit kesmektir”⁸⁰³ şeklinde târif etmiş, daha sonraki mutasavvıfların ilgi alanı olan “hakikatler” alanına giriş yapmıştır. Ma’ruf el-Kerhî’nin tasavvuf alanındaki önemine binaen hemen bütün tasavvuf klasikleri kendisinden bahsetmiş, ya biyografisini vermişler ya da ona atıflarda bulunmuşlardır. Tasavvuf yönünün belirgin olması nedeniyle biz daha fazla bunun üzerinde durmayacağız. Fıkıh yönünü tespit etmeye çalışacağız. Ancak zühd döneminden ayrışan ve tasavvuf dönemine uygun olan bazı sözlerini burada aktaracağız:

“Suda yürüdüğünü duydum” diyen birine, “Hayır, suda hiç yürümedim ama istersem suyun iki yakası benim için birleşir” demiştir.⁸⁰⁴ Daha önceki abid ve zahidlerde görülmeyen bu kendinden eminlik, sonraki mutasavvıflarda daha yaygın ve ileri düzeyde görülecektir.

Ma’ruf bir yolculuğunda karşılaştığı, hayret edilecek özellikleri olan birini anlatırken onu “mahmul/ricâl-i gayb” diye isimlendirmiştir.⁸⁰⁵ Bu da ricâl-i gayb ile ilgili ilk rivâyetlerden biridir. Buna benzer bir durum da Hızır’la görüşüğünü ifade eden rivâyettir. Esved b. Sâlim’e, “Kardeşim Hızır benimle konuştu” demiştir.⁸⁰⁶ Bu rivâyet doğru ise yine zahid ve abidler arasında böyle bir şey söyleyen ilk kişi olmaktadır.⁸⁰⁷

“Kim sevap için amel işlerse o tüccardır. Kim cehennem korkusu ile amel işlerse o köledir. Kim de Allah için amel işlerse o hürlerdendir”⁸⁰⁸ diyen Ma’ruf, ibadetin sadece Allah rızası için yapılması gerektiğini, biraz cennet arzusu ve cehennem korkusunu küçümseyerek anlatan belki de ilk sûfidir. Bu yol sonradan çok fazla kullanılacaktır. Maruf’a güzel bir yemek hediye edildi, o da yedi. Dediler ki: “Kardeşin Bişr bundan yemez.” “Kardeşim Bişr veraya sarılmıştır. Bana ise mârifet açılmıştır” dedi. Sonra ekledi, “Ben ancak Mevla’nın evinde misafirim. Eğer bana yemek ikram ederse yerim, beni aç bırakırsa sabrederim; itiraz ve ihtiyar

⁸⁰² İbnü’l-Cevzî, *Menâkıbu Ma’ruf*, s. 54.

⁸⁰³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 280.

⁸⁰⁴ İbnü’l-Cevzî, *Menâkıbu Ma’ruf*, s. 148-149.

⁸⁰⁵ İbnü’l-Cevzî, *Menâkıbu Ma’ruf*, s. 175-176.

⁸⁰⁶ İbn Ebî Ya’lâ (v. 526), *Tabakâtü’l-Hanâbile*, I, 387.

⁸⁰⁷ El-Mektebetü’ş-Şamile üzerinde yaptığımız taramada Hızır’la görüşüğünü söyleyen sadece Ömer b. Abdülaziz’dir. Bkz. Âcurrî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyn (v. 360), *Ahbâru Ebî Hafs Umer b. Abdülaziz*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1980, s. 54; Ebû Nuaym, *Hilye*, V, 254; Lâlekâî (v. 418), *Kerâmâtü’l-Evliyâ*, IX, 187.

⁸⁰⁸ Abdurrahman b. Abdüsselam es-Safûrî (v. 894), *Nüzhetü’l-Mecâlis ve Müntehâbü’n-Nefâis*, el-Matbaatü’l-Kasteliyye, Mısır 1283, I, 4. Benzeri bir söz Hz. Ali’ye de atfedilmiştir. Bkz. Şerif Râdi, *Nehcü’l-Belâğa*, s. 391.

(tercih) benim neyime...⁸⁰⁹ Bu rivâyet de zühdden tasavvuf dönemine geçişi iyi anlatan örneklerden biridir. Asıl önemli olanın mârifet olduğu, zühd hayatı yaşamının ikinci planda olduğu anlatıldığı gibi, daha sonraki mutasavvıflarda gidecek artacak olan, tefviz-i umur, işlerin tamamen Allah’a bırakılması, cebriyeye yaklaşan kader inancının da ilk işaretleri görülmektedir. Şu da bu minvalde bir rivâyettir: Kız kardeşinin oğlu, “Dayı görüyorum ki her duana icabet ediliyor (bu nasıl oluyor?)” dedi. O da “Evladım ben misafirim. (Allah Teâlâ) misafir nasıl ağırlandırsa öyle ağırlıyor” dedi.⁸¹⁰

Muhabbetten sordular. “Muhabbet, yaratılmışların öğretmesiyle değildir. O ancak Hakk’ın mevhıbesi ve fazlıdır” dedi.⁸¹¹ Bu rivâyet de daha sonra mutasavvıflar arasında yaygınlaşan, velayetin de Allah’ın seçmesi ile olduğu düşüncesinin ilk nüvesi konumundadır.

Fıkıhla ilgisine gelince, Ma’ruf’un muhaddislerden kabul edildiğini ifade etmiştik. Fıkıh yönü ile ilgili fazla bir rivâyet nakledilmemiştir. Ancak mutlak müçtehitlerden Ahmed b. Hanbel’in onu zaman zaman ziyarete gelip bazı şeyleri konuşması, Süfyan b. Uyeyne’nin Şam’a kendisini ziyaret gelen bir grubun Bağdat’tan geldiğini öğrenince, onun için “bilge/âlim”⁸¹² ifadesini kullanıp ardından: “O aranızda bulunduğu müddetçe hayır üzere olursunuz” demesi fıkıhla ve fakîhlerle alakasının uzak olmadığını göstermektedir.⁸¹³

Ebû Sâic b. Arabî’nin nakline göre, Ahmed b. Hanbel, “Ma’ruf el-Kerhî abdallardandır. Duası müstecabtır” dermiş. Bir gün Ahmed’in meclisinde Ma’ruf’un adı geçince, orada bulunan birisi, “İlmi azdır” deyince, “Dilini tut, Allah seni affetsin! İlimden murat ancak Ma’ruf’un vasıl olduğu şey değil midir?” diye karşılık vermiştir.⁸¹⁴ Ahmed b. Hanbel’in oğlu Abdullah, babasına, “Ma’ruf’ta ilimden bir şey var mıydı?” diye sormuş, O, “Oğulcuğum, onda ilmin sermayesi olan Allah’tan haşyet vardı” diye cevap vermiştir.⁸¹⁵

Mekkî ve Gazzâlî, “Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn, Ma’ruf el-Kerhî’nin sohbetine giderlerdi. Hâlbuki Ma’ruf, zâhirin ilminde onların konumunda değildi. Bu ikisi Ma’ruf’tan sorarlardı”⁸¹⁶ demektedir; Ebû Nuaym’ın şeyhi de, “Ma’ruf el-Kerhî’nin çok

⁸⁰⁹ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, II, 297; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 97.

⁸¹⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 364.

⁸¹¹ es-Sülemî (v. 412), *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, s. 85.

⁸¹² Metinde “الحبر”/el-habr” geçmektedir. Bu kelimenin manasının gerek müslim gerek gayrimüslim kitap ehli âlimleri için kullanıldığı kaydedilmiştir. (Bkz. İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, IV, 157-158).

⁸¹³ Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 366; İbn Ebî Ya’lâ, *Tabakâtü’l-Hanâbile*, I, 382; Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XIII, 202.

⁸¹⁴ İbn Ebî Ya’lâ (v. 526), *Tabakâtü’l-Hanâbile*, I, 382; Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XIII, 202; İbnü’l-Cevzî, *Menâkıbu Ma’ruf*, s. 86-87.

⁸¹⁵ İbn Ebî Ya’lâ (v. 526), *Tabakâtü’l-Hanâbile*, I, 382; Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XIII, 202; İbnü’l-Cevzî, *Menâkıbu Ma’ruf*, s. 87.

⁸¹⁶ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, I, 271; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 21.

miktarda ilmi özümsemişliğini ama ibadetle uğraştığı için o alanda fazla konuşmadığını” söylemektedir.⁸¹⁷ İbn Hıbban, Ma’ruf el-Kerhî’yi tanıtırken onu “İrak ehlinin abid ve kurrallarındandır”⁸¹⁸ diyerek tanıtmıştır.⁸¹⁹

Ma’ruf’un kendisine de, “İlim talep ettin mi?” diye sorulduğunda, “bilmeden nasıl Allah’tan korkacaksın, bilmeden nasıl Allah’tan korkacaksın” cevabını vermiştir.⁸²⁰

Tüm bu rivâyetleri değerlendirdiğimizde Ma’ruf el-Kerhî’nin fakîh düzeyinde bir fıkıh bilgisi olmadığı ancak en azından kendine yetecek, gerektiğinde yakınlarına da anlatacak kadar fıkıh bildiğidir. Ayrıca fıkıh çizgisi dışına çıkan bir hayatı ve sözlerinin de olmadığı anlaşılmaktadır. Diğer mutasavvıflarda da görülen hükümlerin hikmet tarafına baktığına dair şu rivâyet delil mahiyetindedir:

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel anlatıyor: Bir gün Yahya b. Maîn babama geldi ve “Ma’ruf el-Kerhî’ye gitmek ve onun sözlerini dinlemek istiyorum. Sen de benimle gelsen de beraber gitsek” dedi. Babam, “ona sıkıntı vermenden korkarım” dedi. Yahya, “ona sıkıntı verecek değilim” dedi. Birlikte Ma’ruf’a gittik. Ma’ruf babamı görünce, ona tazim ve ikram etti, samimiyet gösterdi, onunla uzunca konuştu. Artık geri dönecekleri zaman Yahya b. Maîn, “sehv secdesinin manası nedir? Niçin namazda emredilmiştir?” dedi. Ma’ruf duraklamadan, “sehv secdesi kalbin cezası (ukubeti)dir. Allah seni affetsin, Allah’ın huzurunda dururken, niçin Allah’ı unutuyorsun?” cevabını verdi.⁸²¹ Başka bir rivâyette Ahmed b. Hanbel, Ma’ruf’a, “işte bu senin (ince) anlayışındır” demiştir.⁸²²

Şu sözleri de amelin öncelendiğini göstermektedir:

“Allah bir kulu hakkında hayır diledi mi amel kapısını açar, cedel kapısını kapatır. Kul hakkında şer diledi mi amel kapısını kapatır, şer kapısını açar.”⁸²³ “Amelsiz cennet istemek günahlardan bir günah, sebepsiz şefaât beklemek bir çeşit aldanma, (Allah’a itaat etmeyen) mûti olmayanın rahmet umması ise cehâlet ve ahmaklıktır.”⁸²⁴

⁸¹⁷ Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 367.

⁸¹⁸ Kurra kelimesi burada büyük ihtimalle zahid/sûfi manasına kullanılmıştır. Bkz. Mustafa Öz, “Kurra”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kurra> (28.09.2019)

⁸¹⁹ İbn Hıbban, *es-Sikât*, IX, 206.

⁸²⁰ İbn Ebî Ya’lâ (v. 526), *Tabakâtü’l-Hanâbile*, I, 387.

⁸²¹ Beyhakî, *Şuabü’l-İman*, IV, 513, H. No: 2901

⁸²² Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, XIII, 201-202.

⁸²³ Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 361; Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, s. 83.

⁸²⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 367; Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, s. 84.

“Temizlerin kalbi takvâ ile açılır, iyilikle güzelleşir (çiçeklenir). Facirlerin kalbi fücurla kararır, kötü niyetle kör olur.”⁸²⁵

4. MEZHEP KURUCULARININ TASAVVUFLA İLİŞKİSİ.

Bu bölümde günümüze kadar gelmiş dört ana ehlisünnet mezhebin kurucusunun tasavvufla ilişkisini incelemeye gayret edeceğiz. Günümüzde hayatiyetini devam ettiren Caferiye’nin imamı kabul edilen Cafer es-Sâdık’ı önceki bölümde incelemiştik. Zeydiye’nin imamı Zeyd b. Ali ile Dâvûd ez-Zâhirî, Süfyan es-Sevrî, Süfyan b. Uyeyne gibi şu anda tâbisi kalmamış mezheplerin kurucularını hem tezimizin hacmini artıracığı hem de dört mezhep imamının konunun anlaşılmasında yeterli olacağı kanaatiyle araştırmamıza dâhil etmedik.

Mezhep kurucusu imamların tasavvufla ilişkisini incelerken, imamların hayat hikâyelerinin ayrıntısına girmeyecek, fıkhıdaki yerlerini anlatmayacağız. Çünkü zaten fıkıhla meşhur olan bu zatların hayatlarının ayrıntıları da yeterince anlatılmıştır. Anlatım sıralaması ölüm tarihleri esas alınarak yapılmıştır.

4.1 Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit

Tam adı Nu’mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh olan Ebû Hanîfe kaynakların hemen hemen ittifakına göre hicrî 80 yılında Kûfe’de doğmuş, 150 yılında 70 yaşında iken Bağdat’ta vefat etmiştir.⁸²⁶

Yaşadığı dönem tasavvufun yavaş yavaş farklılaşmaya başladığı, kendisine sûfî ismi verilen insanların ortaya çıktığı ancak tasavvufun diğer ilimlerle ayrışması tam gerçekleşmediği gibi sûfî olanların da düzenli farklı oluşumlar içinde yer almadığı bir dönemdir. Bu sebeple Ebû Hanîfe’nin, dönemindeki daha sonraki mutasavvıflar tarafından tasavvuf yolunun büyükleri kabul edilen kişilerle ilişkisi olduğu gibi bu kişilerden Ebû Hanîfe’den ilim alanlar da bulunmaktadır.

⁸²⁵ İbnü’l-Cevzî, *Menâkıbu Ma’ruf*, s. 117.

⁸²⁶ Ebu’l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. el-Hâris İbn Ebi’l-Avvam (v. 335), *Fedâilu Ebî Hanîfe ve Ahbâruhû ve Menâkıbuhû*, tah. Latîfürrahman el-Behrâicî el-Kâsımî, el-Mektebetü’l-İmdâdiyye, Mekke 2010, s. 38-41; Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, X, 131; Zehebî (v. 748), *Menâkıbu’l-İmam Ebû Hanîfe ve Sahibeyhi*, tah. M. Zahid el-Kevserî, Lecnetü İhyâi’l-Ma’rifeti’n-Nu’maniyye, Haydarâbâd 1408, S. 48; Ebû Umer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilberr en-Nemerî el-Kurtûbî (v. 463), *el-İntikâ fî Fedâili’s-Selâseti’l-Eimmeti’l-Fukahâ*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, s. 122-123; İbn Sa’d, *Tabakât*, VII, 233; Buhârî, *et-Târihu’l-Kebîr*, VIII, 81; es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 15-17, 91-92.

Hicrî 6. yüzyıla kadar tasavvufu kurumlaştıran mutasavvıflardan bazıları diğer mezhep imamları ile birlikte Ebû Hanife'yi de tasavvuf yolunun büyüklerinden sayarken, özellikle hadis yönü güçlü olan ve ehli hadisin görüşlerini benimsemiş olanlar ya Ebû Hanife'yi görmezden gelmiş ya da ondan olumsuz bahsetmiştir.

Hadisçilerin önemli bölümü Ebû Hanife'ye olumsuz bakmaktadır. Cerh ta'dil yapan çok sayıda hadis âlimi Ebû Hanife'yi zayıf bulmuş⁸²⁷, Ahmed b. Hanbel dahi Ebû Hanife aleyhinde konuşmuştur⁸²⁸. Bunun, hicrî beşinci asra kadar özellikle hadisle haşır neşir olan âlimler arasında etkili olduğu; dolayısıyla sünnet ve hadise önem veren mutasavvıflara da bu görüşlerin tesir ettiği anlaşılmaktadır.

Ebû Nuaym, *Hilye*'sinde Ebû Hanife'nin biyografî ve menâkıbına yer vermezken, Mâlik b. Enes⁸²⁹, Şâfiî⁸³⁰ ve Ahmed b. Hanbel'in⁸³¹ de içinde olduğu çeşitli âlimlerin ağzından aleyhinde görüşler aktarmaktadır.⁸³² Ebû Hanife'nin menâkıbı, ilk dönem sûfî tabakat kitapları arasında sayılabilecek kitaplardan sadece Hücvârî (v. 465)'nin *Keşfü'l-Mahcûb*'unda yer almaktadır. Daha sonraki sûfî tabakat kitaplarında yani Attar'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ'sı* (s. 235-241), Şa'ranî'nin *et-Tabakâtü'l-Kübrâ'sı* (I, 99-101) ve Münâvî'nin *el-Kevâkıbü'd-Dürriyye*'sinde (s. 312-315) diğer mezhep imamları ile birlikte yer almıştır.

Kûtu'l-Kulûb'da “dünya âlimleri ile âhiret âlimleri arasındaki farkların” anlatıldığı bölümde Ebû Hanife, iyi şekilde anılmamakta, güya Ebû Yusuf'un zekât vermemek için yıl dolmadan malını hanımına bağışladığı, öbür yıl geldiğinde de hanımının da ona bağışladığını, bu durum Ebû Hanife'ye anlatılınca da bunun Ebû Yusuf'un fıkıh bilgisinden kaynaklandığını söylediği aktarılmaktadır.⁸³³ Aynı hikâyeyi Gazzâlî, *İhyâ*'da tekrarlamakla⁸³⁴ birlikte Şâfiî ve Mâlik'ten sonra Ebû Hanife'nin de zühd ve takvâsını övmüş, onun, “Allah için abid ve zahid, Allah'tan korkan, ilmiyle Allah Teâlâ'nın rızasını isteyen biri” olduğunu söylemiştir.⁸³⁵

⁸²⁷ Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 233; Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, VIII, 81; İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VIII, 449-450; İbn Adiyy (v. 365), *el-Kamil*, VIII, 235-246. İbn Ebî Hatim ve İbn Adiyy çok şiddetli eleştirmiştir.

⁸²⁸ Bu konuda geniş ayrıntı için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Doktora tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara 1989, s. 249-300.

⁸²⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 324, 325.

⁸³⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 70, 103.

⁸³¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 185.

⁸³² Üç imam dışındakiler şunlardır: Hammad b. Zeyd (VI, 258, 259), Abdurrahman b. Mehdî (IX, 9, 10, 11), Cafer es-Sâdık (III, 96), Süfyan es-Sevrî (VII, 16).

⁸³³ Bkz. Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 243. Hikâyenin uydurma olduğu açıktır. Anlaşılan Ebû Hanife'nin yıl dolmadan malını sureten başkasına bağışlayana zekât farz olmayacağı görüşüne istinaden çıkarılmıştır.

⁸³⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 18.

⁸³⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 39.

Kuşeyrî, *Risalesi*'nde dört yerde Ebû Hanife'den bahsetmiş, üçünde Dâvûd et-Tâî'yi anlatırken hocası olarak bahsetmiş⁸³⁶, birinde de faiz olur çekincesiyle borçlusunun ağacının gölgesinde durmaması rivâyetini aktarmış,⁸³⁷ hakkında olumsuz bir dil kullanmamıştır. Hatta Ebû Hanife hakkında bir Menâkıb da yazmıştır.⁸³⁸ *et-Taarruf* ve *el-Lüma*'da ise Ebu Hanife'ye hiçbir atıf yer almamaktadır.

Kendisi de Hanefî mezhebine bağlı olan Hücvîrî geniş kabul edilecek şekilde yer verdiği İmam Ebû Hanife için, “âlemin imamı, halkın rehberi, fakîhlerin şerefi ve âlimlerin izzeti” dedikten sonra onun, “ibadetlerde ve mücadelelerde sağlam bir mevkii, tasavvuf yolunun usûlü hakkında büyük bir şanı olduğunu” söylemektedir.⁸³⁹ Ebû Hanife'nin ilk olarak uzlete çekilmek istediğini ancak gördüğü bir rüya üzerine bundan vazgeçtiğini söylemekte, bazı kerâmetlerine ve hakkında görülen rüyalara bu arada kendinin de gördüğü bir rüyaya yer vermektedir. İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyaz, Dâvûd et-Tâî, Bîşr Hâfî ve benzeri şeyhlerden birçok zatın da üstadı olduğunu belirtmiştir.⁸⁴⁰

Attar ise Ebû Hanife için, “şerîat ve milletin kandili, din ve devletin meşalesi, hakikatlerin gelincik çiçeği, mana ve hikmet cevherlerinin ummanı, âlim, **sûfî**, âlem imamı” dedikten sonra, onun “nihayetsiz bir riyazete, mücâhedeye, halvet ve müşâhedeye; tarikatın usûlü, şerîatin furû sahasında yüce bir mertebe ve derin bir görüşe sahip olduğunu” söylemektedir.⁸⁴¹ Attar, Ebû Hanife'nin pek çok şeyh ile görüşüğünü, Cafer es-Sâdık'ın sohbetinde bulunduğunu iddia etmiştir. Hocası olduğu tasavvuf yolu ile meşhur kişileri sayarken, Hücvîrî'ye ilaveten, Abdullah b. Mübarek'in de adını zikretmiştir.⁸⁴²

Ebû Hanife'nin takvâsı, verası ve ibadetinin çokluğu hususunda tasavvuf Menâkıb kitaplarında anlatılanları diğer biyografi kaynakları da doğrulamaktadır. Mesela kendisine Ebû Hanife'nin ahlâkını anlatmasını isteyen Harun Reşid'e, Ebû Yusuf şöyle cevap vermişti:

“Vallahi Ebû Hanife, Allah'ın haram kıldığı şeylerden şiddetle kaçınırdı. Dünyasına düşkün insanlardan uzak dururdu. Susması uzun, tefekkürü devamlı idi. Boş konuşan ve çok

⁸³⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 53, 247; *Kuşeyrî Risalesi*, s. 83, 84, 265.

⁸³⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 230; *Kuşeyrî Risalesi*, s. 285.

⁸³⁸ Bkz. *Menâkıbu İmâmîl-Azam*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 1434/2; Ahmet Ünsal, “İmam Ebû Hanife Hakkında Yazılmış Eserler Bibliyografyası”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2002 cilt 15, sayı 1-2, s. 337; Zaylabidin Acimamatov, “Ebû Hanife'nin Menkıbevi Kişiliği ve Kırgızlar Arasında Ebû Hanife Hakkındaki Menkıbeler”, *Dini Araştırmalar*, Cilt: 8, s. 24, ss. 179-192, 9 nolu dipnot.

⁸³⁹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 159.

⁸⁴⁰ Bkz. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 159-162.

⁸⁴¹ Attar, *Tezkire*, s. 235.

⁸⁴² Attar, *Tezkire*, s. 235-236.

konuşanlardan değildi. Kendisine bir şey sorulduğunda eğer o hususta ilmi (bildiği bir hadis) varsa o işittiği ile cevap verirdi. Veya o işittiğine kıyasla o husus kendine net olarak açığa çıkmışsa (tebeyyün etmişse) onunla cevap verirdi. Ey müminlerin emiri, ben onu kendini ve dinini koruyan, başkalarıyla değil kendi nefsi ile uğraşan, bir kimse hakkında ancak hayırla konuşan biri olarak bildim.” Bunun üzerine Harun Reşid: “Bu, salihlerin ahlâkıdır” dedi.⁸⁴³

Ebû Hanife’nin ibadetinin fazlalığı ve gece namazının mütevatir haline geldiğini söyleyen Zehebî,⁸⁴⁴ Asım b. Nebil’in: “Çok uzun namaz kıldığı için Ebû Hanife direk (veted) diye isimlendirilirdi” dediğini aktarmaktadır.⁸⁴⁵

Ebû Hanife’nin talebelerinden muhaddis, fakîh, zahid ve abid Abdullah b. Mübarek, “Kufe’ye varınca halkının en fakîhini sordum, “Ebû Hanife” dediler. En zahidini sordum, “Ebû Hanife” dediler. En veralisını sordum, “Ebû Hanife” dediler”⁸⁴⁶ ve “Ebû Hanife’den daha veralisını görmedim, o hem (kendisine vurulan) kamçı ile hem de (kendisine verilmek istenen) mallarla denendi (de yine de bunlarla hak yoldan ayrılmadı)”⁸⁴⁷ demektedir.

Yine ilk dönem sûfîlerin önderlerinden kabul edilen talebesi, zahid, abid ve fakîh Dâvûd et-Tâî, “bu zat gece yolcularına yol gösteren bir yıldız, müminlerin kalplerinin kabul ettiği bir alemdir. Onun ilmi gibi olmayan bir ilim, sahibine beladır. Vallahi, onun yanında, gönle yerleşmiş vera ve devamlı hizmetle, helâl, haram ve Cebbar’ın azabından kurtulmanın ilmi vardı”⁸⁴⁸ demiştir.

Bunlar haricinde İsa b. Yunus: “Ebû Hanife hakkında asla kötü konuşmayın, hakkında kötü konuşan kimseyi de asla tasdik etmeyin. Ben ondan daha faziletlisini, daha veralisını ve daha fakîhini görmedim”⁸⁴⁹ derken; Yezid b. Harun: “Ebû Hanife müttaki, tertemiz, zahid, âlim, lisanı doğru, zamanının en fazla dilini muhafaza edeni idi. Zamanında onunla görüşmüş kim varsa, “ondan daha fakîhini görmedik” dediğini duydum”⁸⁵⁰; Abdülhamid Himmânî: “Dinde ve verada Ebû Hanife’den daha faziletlisini görmedim.”⁸⁵¹;

⁸⁴³ Bkz. İbn Ebi’l-Avvam (v. 335), *Fedâilu Ebî Hanîfe*, s. 47; es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 43.

⁸⁴⁴ Bkz. Zehebî (v. 748), *Menâkibu’l-İmam Ebû Hanîfe ve Sahibeyhi*, tah. M. Zahid el-Kevserî, Lecnetü l-Hayâ’i’l-Ma’rifeti’n-Nu’maniyye, Haydarâbâd 1408, s. 20, Ayrıca bkz. S. 21-24; Yine Ebû Hanife’nin ibadetinin fazlalığı ve gece ibadeti için bkz. es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 52-56.

⁸⁴⁵ Zehebî (v. 748), *Menâkibu’l-İmam Ebû Hanîfe*, s. 21.

⁸⁴⁶ Vehbi Süleyman Gâvecî el-Elbânî, *Ebû Hanîfetü’n-Nu’man İmâmu’l-Eimmeti’l-Fukahâ*, Dâru’l-Kalem, Dimeşk 1993, s. 87; Benzer bir rivâyet için bkz. İbn Ebi’l-Avvam (v. 335), *Fedâilu Ebî Hanîfe*, s. 55; es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 46.

⁸⁴⁷ Zehebî (v. 748), *Menâkibu’l-İmam Ebû Hanîfe*, s. 24.

⁸⁴⁸ es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 83.

⁸⁴⁹ İbn Abdilberr (v. 463), *el-İntikâ*, s. 137.

⁸⁵⁰ es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 48.

⁸⁵¹ Zehebî (v. 748), *Menâkibu’l-İmam Ebû Hanîfe*, s. 42.

Hasen b. Sâlih: “Ebû Hanife şiddetli vera sahibi idi. Haramlardan kaçır, şüpheli oldukları korkusu ile pek çok helâli terk ederdi. Ben onun kadar dinini ve ilmini koruyan bir fakîh görmedim. Bütün hazırlığı kabir içindi.”⁸⁵²; sûfîlerin öncülerinden kabul edilen Fudayl b. İyaz da: “Ebû Hanife, fıkıhla bilinen, verası ile meşhur, bol miktarda malı olup bunları en güzel yerlere sarf eden fakîh bir adamdı”⁸⁵³ demektedir.

Veki b. Cerrah’ın yanında birisi Ebû Hanife’nin hata ettiğini söyleyince, Veki, yanında içtihad ve kıyasta meşhur Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasen ve Züfer gibi zatları; hadiste meşhur kişileri, nahiv ve lügatte meşhur bir kişiyi saydıktan sonra zühd ve verada da Dâvûd et-Tâî ile Fudayl b. İyaz’ı, tefsir ve tarih için Abdullah b. Mübarek’i söyleyerek bu kişilerin yanında olduğu bir kişinin hata etme durumunun olmayacağını çünkü eğer hata ederse bunların düzelterek söylemiştir.⁸⁵⁴

Bu rivâyetlerden de anlaşıldığı üzere Ebû Hanife’nin zühd, takvâ, vera sahibi olması, çok ibadet etmesi; tasavvuf silsilelerinde önemli yeri olan Cafer es-Sâdık ve Cafer’in babası Muhammed Bâkır’la görüşmesi⁸⁵⁵, yine çok sayıda tarikatın silsilesinde bulunan Dâvûd et-Tâî’nin hocası olması, dersine katılanlar arasında mutasavvıfların ilk sûfîlerden kabul ettikleri İbrahim Edhem, Bîşr el-Hâfî, Abdullah b. Mübarek gibi kişilerin bulunması, Ebû Hanife’nin hayatının son iki yılında tasavvufa yöneldiği ve bu dönemi kastederek, “İki yıl olmasaydı Nu’mân helâk olmuştu” dediği şeklinde bazı iddiaların ileri sürülmesine zemin hazırlamıştır. Ancak yaşadığı yılların zühd ve takvâ dönemi olduğu ve tasavvufun ayrı bir disiplin halinde henüz ortaya çıkmadığı düşünülünce bu iddianın doğruluğunu kabul etmek mümkün görünmemektedir.⁸⁵⁶

Cafer es-Sadık’ı anlattığımız bölümde de değindiğimiz üzere İmamiye mezhebi kitaplarına göre Ebû Hanife iki yıl ondan ayrılmamıştır. Ebû Hanife’nin “iki yıl olmasaydı Numan helak olurdu” sözünü bu iki yılı işaret ederek dediğini aktarırlar. Bunu aktardıktan sonra Ebû Zehrâ, “belki bu iki yıl İbn Hubeyre’nin kendisine işkence yapmasından kaçarak Hicaz’a geldiği yıllardır” demektedir⁸⁵⁷. Ancak bu sözün Ebû Hanife’ye ait olduğu sâbit değildir. Hiçbir Hanefî kaynağında olmadığı gibi, Şia kaynakları dâhil ilk dönem kitaplarda

⁸⁵² es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 44.

⁸⁵³ Suyûtî (v. 911), *Tebyîdu’s-Sahîfe fî Menâkibi’l-İmam Ebî Hanife en-Nu’mân*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1990, s. 109.

⁸⁵⁴ Gâvecî, *Ebû Hanîfetü’n-Nu’mân*, s. 66-67.

⁸⁵⁵ Suyûtî (v. 911), *Tebyîdu’s-Sahîfe*, s. 57; Ali Pekcan, “İmam A’zam Ebû Hanîfe’nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Sayı: 19, Nisan 2012, s. 25-26.

⁸⁵⁶ Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, X, 133.

⁸⁵⁷ Ebû Zehrâ, *İmam Cafer Sadık*, s. 41.

da yer almamaktadır. Sadece Alûsî (v. 1342)'nin “*Sabbu'l-Azab ala men sebbi'l-azab*” kitabında yer almıştır⁸⁵⁸ ki o da Hind âlimlerinden Şah Abdülaziz Gulam Hakim'den nakletmiştir.⁸⁵⁹ Kendisi de mutasavvıf olan Kevserî, Ebû Hanife'nin böyle bir şey söylediğine dair güvenilir hiçbir kaynakta bir kayda rastlamadığını söylemiştir.⁸⁶⁰

Vakıa Ebû Hanife, Cafer es-Sadık'la görüşmüş, ondan hadis de rivâyet etmiştir; ancak ilmini ondan aldığı iddiası çok abartılı bir iddiadır. Ebû Hanife'nin hocaları bellidir ve onlar arasında Cafer es-Sadık yoktur. Zaten ikisi akrandır ve aralarında hoca talebe ilişkisi değil akran veya arkadaş ilişkisi vardır. İbn Teymiyye (v. 728) bu kadar ilmî şöhreti ile Ebû Hanife'nin Cafer es-Sadık'tan ilim öğrenme ihtimalinin düşük olduğunu söylemektedir.⁸⁶¹

Cafer es-Sâdık, Ebû Hanife ilişkisi ile ilgili ilginç bir rivâyet de Taşköprizâde'nin rivâyetidir. Buna göre, Sâbit vefat ettikten sonra Ebû Hanîfe'nin annesi Cafer-i Sadık ile evlenmiş, bu sırada Ebû Hanîfe henüz küçük bir çocuk olarak, Cafer-i Sadık'ın bakımı ve gözetiminde terbiye görmüş, ilmini ondan almıştır. Bu rivâyeti aktaran yazar, “eğer bu rivâyet sâbit ise İmam Ebû Hanîfe'ye menkıbe-i azîme olur” şeklinde bir de yorum getirmektedir.⁸⁶²

Bu ifadesinden, onun bu rivâyetin doğruluğuna çok inanmadığı, ancak doğru ise bunun Ebû Hanîfe'nin yetişmesi ve ilminin kaynağı noktasında büyük önem taşıdığı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁶³ Ebû Hanife ve Cafer es-Sâdık akran olduğu için bu rivâyet daha sonraki yıllarda, “Ebû Hanife'nin babası vefat edince annesini Cafer es-Sâdık'la evlendirdiği, onun oğulluğu olduğu, yanında yetişip ondan istifade ettiği” şekline dönüşmüştür.⁸⁶⁴ Böyle bir rivâyet de hiçbir ilk dönem biyografî kaynağında yer almadığı gibi, Ebû Hanife'nin annesini kendi yaşında biri ile evlendirmeye kalkışması, Cafer es-Sâdık'ın da annesi yaşında biri ile evlenmeyi kabul etmesi çok abes gelmektedir.

Ebû Hanife'nin ehli beytten Hz. Ali evladına düşkünlüğü bilinmektedir. Hem Muhammed Bâkır hem de oğlu Cafer es-Sâdık'ın yaşadıkları dönemde Hz. Ali evladının reisleri konumundadır. Hem bu yönleri hem de ilimleri sebebiyle Ebû Hanife'nin onlarla

⁸⁵⁸ Alûsî (v. 1342), *Sabbu'l-Azab ala men sebbi'l-azab*, Riyad 1997, s. 309.

⁸⁵⁹ Bkz. Şah Abdülaziz Gulam Hakim, *Muhtasar et-Tuhfetü'l-İsney aşera*, (Arapça'ya çev: Gulam Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer Eslemî (1227'de), İhtisar eden Mahmud Şükri Alûsî (1301'de ihtisar) Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1373, s. 8.

⁸⁶⁰ Muhammed Zahid el-Kevserî (v. 1951), *İrgamu'l-merîd*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, I. Baskı, Kahire, bty, 33.

⁸⁶¹ Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, III, 340.

⁸⁶² Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde (v. 1561), *Miftahu's-Sa'ade ve Misbahu's-Siyade fi Mevzuati'l-Ulûm*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1985, II, 180-181.

⁸⁶³ Said Nuri Akgündüz, “Osmanlı'da Ebû Hanîfe Algısına Bir Örnek Olarak Taşköprizâde'nin Mevzûâtü'l-Ulûm'u”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 19, 2012, s. 343-371, s. 349.

⁸⁶⁴ Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *Âdab*, çev. Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay., İstanbul 1985, s. 46-47.

görüşmüş olması, Ebû Zehrâ'nın ifade ettiği üzere, "İbn Hubeyre'nin kendisine işkence yapmasından kaçarak Hicaz'a geldiği yıllarda"⁸⁶⁵ daha fazla birlikte bulunmaları mümkündür. Ancak bunu şeyh-mürîd, hoca-talebe ilişkisi olarak değil de birbirine denk iki âlim arasındaki görüş alışverişi olarak değerlendirmek daha uygundur.

Ebû Hanîfe'nin hayatı, tanımlar bölümünde verdiğimiz tasavvuf tanımları ile ilişkisini ortaya koyduğu gibi, kendisine atfedilen fıkıh tanımı da tasavvufu içine alacak şekildedir. Burhaneddin ez-Zernûcî'nin naklettiği tanım ise bu hususta daha açıktır: "Fıkıh ilmi, kişinin, leh ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir. İlim ancak amel etmek içindir. İlim ile amel, âhiret için dünyayı terk etmektir."⁸⁶⁶

Anlaşıldığı kadarıyla o, daha sonraki yıllarda tasavvuf ilminin konusu oluşturacak şeyleri de fıkıh çerçevesinde değerlendiriyordu. Talebesi Dâvûd et-Tâî'nin uzlete çekilmesine bir şey demese de kendisinin halkın içinde kalmak ve insanlara fıkıh öğretmenin daha faziletli olduğu kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Yusuf'un aktardığına göre: "Sabah namazından sonra Ebû Hanîfe'ye bir mesele soruldu. O da orada o vakitte soruya cevap verdi. "Bu vakitte hayırdan başka söz konuşmayı mekruh görmüyorlar mıydı?" dediler. Ebû Hanîfe, "Hangi hayır, şu helâl şu haramdır diyerek Allah'ı tenzih etmek ve insanları günahlardan uzaklaştırmaktan daha büyüktür? Erzak çantası boşalınca sahibi acıkır" diye cevap verdi."⁸⁶⁷

Zamanında zahitlik, abidliklerine güvenerek velayet iddiasında bulunanlar için: "Eğer Allah'ın velileri ulemâ ve fukaha değilse, (yeryüzünde) Allah'ın hiçbir velisi yok demektir"⁸⁶⁸ dediği nakledilmiştir.

Özetle söylemek gerekirse büyük müçtehid İmam Ebû Hanîfe, zühdü, takvâsı, ibadeti ile tasavvufun zühd dönemine dâhil edilebilecek bir zattır. Ancak giyim kuşamına dikkat etmesi, yaşanan hayattan el çekmemesi, hem ticaret hem fıkıhla meşgul olması, iktidarlarla çekişmeye girmesi gibi yönleri ile ilk dönem zahidlerinden ayrılmaktadır. Bizim kanaatimize göre, asıl zühdün ve tasavvufun önemli örnek ve kaynaklarından biri de Ebû Hanîfe'dir. Mis'ar b. Kîdam'dan nakledilen şu rivâyete biz de katılıyoruz:

⁸⁶⁵ Ebû Zehrâ, *İmam Cafer Sadık*, s. 41.

⁸⁶⁶ Burhaneddin ez-Zernûcî, *Ta'limü'l-Müteallim Tarîku't-Ta'lim*, ed-Dâru's-Sudâniyye, Hartum 2004, s. 13.

⁸⁶⁷ es-Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 46.

⁸⁶⁸ Bağdâdî, Hatîb, *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, tah. Âdil b. Yusuf el-Ğarâzî, Dâru İbnü'l-Cevzî, Riyad 1996, I, 150-151; Aynı rivâyet Şâfiî'den 'fukaha'dan amel edenler' biçiminde kayıtlı olarak nakledilmiştir. (Bkz. Pekcan, "İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış", s. 27).

“Ebû Hanife’nin meclisine uğrayan Mis’ar b. Kidam, tartışma ortamına bir müddet baktıktan sonra, “Bunlar şehidlerden, abidlerden ve mücâhede ehlinde daha faziletlidir. Çünkü bunlar Muhammed aleyhisselamın sünnetini ihyâ için çabalyorlar ve cahilleri cehâletten kurtarmaya uğraşıyorlar” dedikten sonra halkaya oturmuş, dersi dinlemiştir.⁸⁶⁹

4.2 Mâlik b. Enes

Tam adı Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî⁸⁷⁰ olan Mâlik b. Enes’in, ölümünün hicrî 179 (miladi 795) yılında olduğunda ihtilaf yoksa da doğum tarihinde ihtilaf vardır. 90, 92, 93, 94 ve 95 yılı söylenmiştir.⁸⁷¹

“Medine’nin âlimi”, “Hicret Yurdunun İmamı”, “Hicaz’ın müftisi”⁸⁷² lakapları verilen İmam Mâlik, 17 yaşından itibaren ders vermeye başlamış, 90 yıla yakın yaşamıştır.⁸⁷³

Ebû Hanife ile çağdaş kabul edilebilecek olan Mâlik’in dönemi de tasavvufun zühhd dönemi denilen dönemdir. Ancak Ebû Hanife’den 19 yıl sonra vefat etmesi sebebiyle kendisine sûfî ismi verilen kişilerin sayılarının arttığı, adlarından bahsedilmeye başladığı yıllara şahit olmuştur.

Büyük bir hadisçi ve müçtehid olan İmam Mâlik tüm hadis âlimleri tarafından sıklığı kabul edilmiş bir râvî ve âlimdir. Bu sebeple tasavvuf ehlinin hemen tamamı tarafından hüsnü kabulle karşılanmıştır. İlk dönem sûfî biyografilerinden *Hilye*’de uzunca sayılacak şekilde kendisine yer verilmiştir.⁸⁷⁴ İlginç olanı, ilk dönem sayılan Hücvârî’nin *Keşfü’l-Mahcûb*’u ile sonraki dönemden Attar’ın *Tezkire*’sinde diğer üç mezhep imamına yer verildiği halde Mâlik’e yer verilmemesidir. Bunun haricinde *Kûtu’l-Kulûb*’da,⁸⁷⁵ *Kuşeyrî Risalesi*’nde,⁸⁷⁶ *el-Lüma*’ ve *et-Taarruf*’ta tasavvuf yönü ile ilgili özel bir atıf yoktur. Sadece Gazzâlî, *İhyâ*’da, ilim ve zühhdünü anlatarak tasavvufla bağlantısını kurmuştur.⁸⁷⁷

⁸⁶⁹ Gâvecî, *Ebû Hanifetü’n-Nu’mân*, s. 84.

⁸⁷⁰ İsâ b. Mes’ûd ez-Zevâvî (v. 743), *Menâkıbü seyyidînâ el-İmâm Mâlik*, (Müdevvene’nin başında), Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1994, s. 62.

⁸⁷¹ ez-Zevâvî, *Menâkıbü Mâlik*, s. 90.

⁸⁷² Ebû Zekerîya Yahya b. İbrahim b. Ahmed el-Ezdî es-Selmâsî (v. 550), *Menâzilu’l-Eimmeti’l-Erbea Ebû Hanife ve Mâlik ve’s-Şâfiî ve Ahmed*, Mektebetü’l-Melik Fehd el-Vetaniyye, 2002, s. 181.

⁸⁷³ ez-Zevâvî, *Menâkıbü Mâlik*, s. 62.

⁸⁷⁴ Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 316-356. 332. sayfadan 356. sayfaya kadar Mâlik’in naklettiği hadislerle yer verilmiştir.

⁸⁷⁵ Bkz. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, I, 119, 254, 265, 284, 287; II, 241, 452.

⁸⁷⁶ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 261, II, 505, 564.

⁸⁷⁷ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 27-28. İlginç olanı yine *İhyâ*’da Yahya b. Yezid en-Nevfelî’nin Mâlik b. Enes’e yazdığı bir mektubuna ve bu mektuba verilen cevaba yer verilmiştir. Yahya, Mâlik’i ince elbiseler giymek, güzel yemekler yemek, yumuşak minderlerde oturmak ve kapıcı bulundurmakla itham ederek tevazu göstermesini istiyor; Mâlik de bunların mubah

Ebû Nuaym, Mâlik'in biyografisine başlarken, "Haremeyn'in imamı, Hicaz ve Irak'ta meşhur, doğuda batıda mezhebi yayılmış Mâlik b. Enes, seçkinlerden ve akli kâmil olanlardandı. Takvâyı gerçekleştirmiş, belalara mübtela olmuştu"⁸⁷⁸ diyerek başlamış; daha sonra Mâlik b. Enes'in hayatını yazan Kadı İyaz ise doğrudan, "Mâlik, Allah'tan haşyet duyan abidler ve zahidlerdendi"⁸⁷⁹ demiştir.

Hayatı boyunca Medine'de yaşayan Mâlik'in devrin zahid ve abidlerinden, mutasavvıflarca tasavvufun öncülerinden kabul edilen, yine Medine'de yaşayan Cafer es-Sâdık (v. 148) ve onun babası Muhammed Bâkır'la (v. 114) görüşmüş olması gerekmektedir. Ancak kaynaklarda Cafer es-Sadık'ın dersine katıldığına dair rivâyet⁸⁸⁰ varsa da Muhammed Bâkır'la ilgili bir rivâyet bulunmamaktadır. Devlet idarecileriyle genellikle iyi geçindiği bilinen Mâlik'in hem Emevîler hem de sonradan Abbasîlerce rakip görülen Hz. Ali evladı ile uzun boylu görüşmekten uzak kaldığı düşünülebilir. Cafer es-Sâdık'tan ders almasına rağmen ancak Emevî idaresi yıkıldıktan sonra rivâyette bulunduğu nakledilmiştir.⁸⁸¹

Dersine katılan ve kendisinden rivâyette bulunanlar arasında zahitlik yönü meşhur olan Fudayl b. İyaz, Ebû Nasr Bîşr b. Hâris, İbrahim b. Edhem, Ebu'l-Feyz Zünnûn b. İbrahim el-Mısrî⁸⁸², Sâbit b. Muhammed el-Kûfî Zâhid⁸⁸³, Kâdih b. Rahme Zahid⁸⁸⁴, Muhammed b. Fudayl b. İyaz ez-Zahid⁸⁸⁵ bulunmaktadır. Ancak bunlarla başka bir ilişkisi veya onlarla beraber bulunmaya dikkat ettiğine dair bir rivâyet aktarılmamıştır. Hatta kendisinden hadis alınmayacak dört grup arasında, hadisi iyi hıfzedemeyen fazıl, abid, salih şeyhleri de saymıştır.⁸⁸⁶ Bununla birlikte Zehebî, "Abdullah b. Abdilaziz el-Umerî, zahid, âlim birisi idi ve Mâlik'i zühde ve uzlete teşvik ederdi" demektedir.⁸⁸⁷

Medine'de bulunması itibariyle, Medine'yi ve Mescid-i Nebvî'yi ziyarete gelen âlim, fazıl, salih, abid, zahid herkesin onun ders meclisine katılıp hadis dinlediği

olmakla birlikte terk edilmesinin daha uygun olduğu ve nasihati kabul ettiğini bildiren bir cevap yazıyor. (Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 67).

⁸⁷⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 316.

⁸⁷⁹ Ebu'l-Fadl el-Kadî İyaz b. Musa (v. 544), *Tertîbü'l-Medârik ve Takribü'l-Mesâlik*, Mektebetü Fudâle, Mağrip 1965-1983, II, 52.

⁸⁸⁰ Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VIII, 49.

⁸⁸¹ İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu'l-Kebîr*, II, 332.

⁸⁸² ez-Zevâvî, *Menâkıbü Mâlik*, s. 63;

⁸⁸³ Celâlüddin es-Suyûtî, *Tezyinü'l-Memâlik bimenâkibi'l-İmam Mâlik*, Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîsiyye, Casablanca 2010, s. 46.

⁸⁸⁴ Suyûtî, *Tezyin*, s. 65.

⁸⁸⁵ Suyûtî, *Tezyin*, s. 69.

⁸⁸⁶ İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İntikâ*, s. 16; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VIII, 68.

⁸⁸⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VIII, 57.

anlaşılmaktadır.⁸⁸⁸ Her ne kadar devrin zahidleri ile beraber bulunduğuna dair fazla rivâyet olmasa da Mâlik b. Enes'in zühdü, takvâsı ve ibadetine dair çok sayıda rivâyet vardır.

Fıkıh ve hadis ilmi yanında zühdü ile de meşhur ve Mâlik'ten rivâyetlerde bulunan Abdullah b. Mübarek: "Mâlik kadar derecesi yüksek bir adam görmedim. Onun fazla namazı ve orucu yoktu ancak onun (sırlı) gönlü vardı"⁸⁸⁹; İbn Vehb ise, "Mâlik'in ibadetleri genellikle gece gizlice idi. Gündüz (nafile) ibadet yaparken gören olmazdı" demektedir.⁸⁹⁰

Kendisi zühdle alakalı şunları demektedir:

"Kim dünyaya karşı zühd sahibi olur ve Allah'tan ittika ederse, muhakkak hikmetle konuşur."⁸⁹¹ "Dinde zühd, kazancın temiz, emelin kısa olmasıdır."⁸⁹²

Bazı rivâyetlerden Mâlik b. Enes'in devrinde artık sûfî topluluklarının oluşmaya başladığı ve bunların giydikleri yün elbise ile ilgili Mâlik'e sorular geldiği anlaşılmaktadır:

Kendisine yün ve diğer kaba giysiler sorulduğunda bir defasında: "Nebi (as)ın yaptığı gibi sefer haricinde giymekte hayır yoktur. Çünkü şöhet elbisesidir. Kişinin dininin elbisesi ile bilinmesi o kişi için çirkinliktir."⁸⁹³ Başka seferde de: "Onunla şöhet kazanmakta hayır yoktur. Bazen giyip bazen çıkarmasını kabul ederim. Şöhet bulana kadar onu giymesi hoşuma gitmiyor (uygun görmüyorum)"⁸⁹⁴ cevabını vermiştir.⁸⁹⁵ Söylediği gibi kendisinin de bazen yün elbise giydiği nakledilmiştir.⁸⁹⁶ Ancak o, "Tevazu takvâ ve dinledir, elbise ile değil..." derdi.⁸⁹⁷ Bu konudaki en ilginç rivâyet Abdullah b. Yusuf'un anlatımındır:

"Mâlik b. Enes'in yanında iken Nusaybin halkından birisi dedi ki: "Ey Ebû Abdullah, bizim orada sûfiyye denilen bir topluluk var. Bol miktarda yemek yiyorlar, ardından kaside söylemeye başlıyor ve raks ediyorlar." Mâlik: "Onlar deli midir?" dedi. Adam, "hayır" dedi. Mâlik, "Onlar çocuk mudur?" dedi. Adam "Hayır, onlar akıllı şeyhlerdir

⁸⁸⁸ Suyutî, Mâlik'ten rivâyet eden 983 kişinin adını saymıştır. (Bkz. Suyutî, *Tezyin*, s. 40-79).

⁸⁸⁹ ez-Zevâvî, *Menâkıbü Mâlik*, s. 66; Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 330.

⁸⁹⁰ Kadı İyaz, *Tertibü'l-Medârik*, II, 53.

⁸⁹¹ Zehebî, *Şiyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, VIII, 109.

⁸⁹² Kadı İyaz, *Tertibü'l-Medârik* II, 60.

⁸⁹³ ez-Zevâvî, *Menâkıbü Mâlik*, s. 88

⁸⁹⁴ İbn Battal, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik (v. 449), *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003, IX, 86; Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyub el-Bâcî (v. 474), *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvattâ*, Matbaatü's-Saâde, Kahire 1332, VII, 220.

⁸⁹⁵ Belki de tek sorunun cevabının farklı iki rivâyetidir. Ancak ifadenin kuruluşundan biz bu sorunun birden fazla sorulduğu kanaatine vardık.

⁸⁹⁶ Ebû İmran es-Sadeî anlatıyor: "Mâlik'in yanına girdim, üzerinde yünden elbise vardı. Beni görünce "onu çıkarın" dedi. Ben de böyle yapma Ey Ebû Abdullah, ben sen peygamber varisi olduğun için sana geldim, dedim. Ondan sultanların caizelerini (bahşîş/hediyelerini) sordum. Kerih gördü. "Ama sen kabul ediyorsun" dedim. "Sen benim ve senin günahlarını yüklenmek mi istiyorsun?" dedi. Bkz. Kadı İyaz, *Tertibü'l-Medârik* II, 53.

⁸⁹⁷ Kadı İyaz, *Tertibü'l-Medârik* II, 60.

(yaşları olgundur)” dedi. Mâlik, “Biz ehl-i İslâm’dan kimsenin böyle yaptığını duymadık” dedi. Adam, “Bilakis yiyorlar, sonra ayağa kalkıp daire halinde sallanmaya başlıyorlar, bazısı başına, bazısı yüzüne vuruyor” dedi. Bunu duyunca Mâlik güldü ve evine gitti. Bunun üzerine Mâlik’in ashabı, “be adam hocamıza sıkıntı verdin. Biz otuz küsur senedir birlikteyiz şu ana kadar güldüğünü görmemiştik” dediler.⁸⁹⁸

Bu rivâyet doğru ise özellikle hicrî 3-4. asırda ortaya çıktığı kabul edilen, sesli zikir, kaside, raks, semâ ile meşhur sûfî topluluklarının nispeten erken bir dönemde oluştuğu anlaşılmaktadır. Mâlik’in sözleri ve tavrı bu kişilerin yaptıklarını uygun görmediğini göstermektedir. Ancak bir hüküm belirtmemiş, Müslümanlardan herhangi bir topluluğun bunu yaptığını duymadığını söylemiştir. Ehl-i İslâm derken kastettiği, Rasûlullah’tan zamanına kadar gelen âlimler ve istikamet sahibi topluluklar olsa gerektir.

Mâlik b. Enes’in önceleri mescide çıktığı, hastaları ziyaret, cenazeleri teşyi ettiği, sonra birer birer bunları terk ederek son dönemlerinde uzlete çekildiği, bunu da halktan uzak durmak için yaptığı rivâyet edilmişse de⁸⁹⁹ bunun sebebinin idrarı tutamama olduğunu kendisi vefatı sırasında açıklayarak, “temiz olmadan Rasûlullah’ın mescidine gelmeyi kerih gördüm. Bu, Rasûlullah’ı hafife almak olurdu. İnsanlara hastalığımı söylemeyi de kerih gördüm. Bu da Allah’tan şikâyet olacaktı” demiştir.⁹⁰⁰

Mâlik b. Enes’in yaşantısı yanında sûfilerin delil olarak alabileceği çeşitli sözleri de nakledilmiştir.⁹⁰¹ Tasavvufun zühd dönemi dediğimiz dönemde yaşayan Mâlik b. Enes, Hz. Peygamber’in adı anıldığında rengi sararan,⁹⁰² toprağında Rasûlullah’ın vücudunu taşıdığı için Medine’de bineğe binmeyip yürümeyi tercih eden,⁹⁰³ fazıl, abid, zahid, salih, müttaki, büyük bir müçtehid idi. Bu sebeple Ebû Hanife gibi tasavvufun zühd döneminin örneklerinden sayılması yerindedir. Ancak onun da güzel ve pahalı elbiseler giydiği, bunu ilim ehli için gerekli gördüğü, evinin döşenmesine ve görünüşüne dikkat ettiği, güzel yemekler yediği nakledilmiştir.⁹⁰⁴

⁸⁹⁸ Kadı İyaz, *Tertibü’l-Medârik*, II, 53-54; ez-Zevâvî, *Menâkıbü Mâlik*, s. 89.

⁸⁹⁹ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî (v. 388), *el-Uzletü*, el-Matbaatü’s-Selefiyye, Kahire 1399, s. 24, 31; İbn Sa’d, *Tabakât*, V, 468.

⁹⁰⁰ Ebû Zekerîya Yahya b. İbrahim b. Ahmed el-Ezdî es-Selmâsî (v. 550), *Menâzilu’l-Eimmeti’l-Erbea Ebû Hanife ve Mâlik ve Şâfiî ve Ahmed*, Mektebetü’l-Melik Fehd el-Vetaniyye, 2002, s. 187.

⁹⁰¹ Bazıları için bkz. Mâlik, *Muvatta*, K. Kelâm 8, II, 986; Kadı İyaz, *Tertibü’l-Medârik* II, 53, 60, 62. Ebu’l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Mes’ud b. Beşkuval (v. 578), *el-Müsteğîsine billahi Teâlâ inde’l-mühimmât ve’l-hâcât*, tah. Manvila Marin, 1991, s. 140; Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 319, 328; İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, I, 397.

⁹⁰² ez-Zevâvî, *Menâkıbü Mâlik*, s. 82.

⁹⁰³ Ahmet Özel, “Mâlik b. Enes”, *DİA*, XXVII, 508.

⁹⁰⁴ Özel, “Mâlik b. Enes”, XXVII, 508.

Zehebî, İmam Mâlik'in vefatında 2627 dinar ve 1000 dirhem nakit bıraktığını naklettikten sonra; dünya ve âhirette derecesi yüksek böyle büyük bir imamın, hediye kabul ettiği, güzel yemekler yediği ve salih ameller işlediğini söylemekte, böyle yapmanın cevaziyetine belki de daha iyi olduğuna işaret etmektedir.⁹⁰⁵

Tasavvufu selefî, sünnî ve felsefî tasavvuf olarak üçe ayıran Abdülkadir Mahmud, Mâlik'i selefî tasavvufun temsilcilerinden saymıştır.⁹⁰⁶ Süleyman Uludağ da bu görüşe katılmaktadır.⁹⁰⁷

4.3 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî

Tam adı Muhammed b. İdris b. el-Abbas b. Usman b. eş-Şâfi', künyesi Ebû Abdullah olan⁹⁰⁸ Şâfiî, Ebû Hanîfe'nin vefat ettiği 150 yılında Gazze'de veya Askalan'da doğmuş, 204 yılında Mısır'da vefat etmiştir⁹⁰⁹. Babası iki yaşında iken vefat etmiş, annesi onu memleketi Mekke'ye Ecyad bölgesine getirmiş, burada büyümüş ve ilim öğrenmiştir. 15 yaşında Müslim b. Zencî'nin teşvikiyle fetvâ vermeye başladığı nakledilmiştir.⁹¹⁰

İmam Şâfiî'nin dönemi tasavvufun zühhd döneminin sona ermeye başlayıp tasavvuf dönemine girdiği dönemdir. Bu sebeple İmam Şâfiî, daha fazla sûfî ile muhatap olmuş, onların bazı fikirleri ile karşılaşmıştır.

İmam Şâfiî de hemen tüm sûfîler tarafından hüsnü kabulle karşılanmış, ilk dönem tasavvuf eserlerinden kabul edilen *Keşfü'l-Mahcûb*'da biyografisine yer verilmiş, *Kut'ul-Kulub* ve *Kuşeyrî Risalesi*'nde kendisine atıflar yapılmıştır. *Hilye*'de İmam Şâfiî'ye geniş yer veren⁹¹¹ Ebû Nuaym bölüme, “imam, kâmil, âlim, amil, yüksek şeref sahibi, zârif ahlâklı, keremli ve cömert, karanlıkta ışık, müskilleri açığa kavuşturan... Muhammed b. İdris eş-Şâfiî...”⁹¹² diyerek başlamıştır. Gazzâlî, İmam Şâfiî'yi *İhyâ*'nın başında anlatmış, onu abid ve zahid olarak vasıflandırmış, İmamlar içinde en geniş yeri ona vermiştir.⁹¹³

⁹⁰⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VIII, 133.

⁹⁰⁶ Bkz. Abdülkadir Mahmud, *el-Felsefetü 's-Sûfiyye*, Dâru'l-Fikr'l-Arabî, s. 79; Süleyman Uludağ, “Tarihî Süreçte Selefîlik-Tasavvuf İlişkileri”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 2015, sayı 1-2, s. 257.

⁹⁰⁷ Bkz. Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (et-Taarruf)* (un Giriş bölümü, s. 17.

⁹⁰⁸ İbn Hıbban (v. 354), *Sikat*, IX, 30.

⁹⁰⁹ İbn Hıbban, *Sikat*, IX, 31; İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İntikâ*, s. 66; İbn Ebî Hâtim er-Râzî (v. 327), *Âdâbu's-Şâfiî*, tah. Abdülgani Abdülhalik, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 20-21; Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 67.

⁹¹⁰ İbn Hıbban, *Sikat*, IX, 31; İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İntikâ*, s. 66; İbn Ebî Hâtim er-Râzî (v. 327), *Âdâbu's-Şâfiî*, s. 20-21.

⁹¹¹ Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 63-161.

⁹¹² Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 63.

⁹¹³ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 24-27.

Hücvîrî, İmam Şâfiî'yi “vaktinin büyüklerindendi, bütün ilimlerde imamdı, fütüvvet ve verâ ile tanınmıştı” diye övmüş ancak “makam mevki talep etmek, imam olmak için uğraşması sebebiyle uzlet ve inzivadan uzaklaştığını” söyleyerek eleştirmekte, bu sebeple Ahmed b. Hanbel'in ondan ayrıldığını iddia etmektedir.⁹¹⁴

Kûtu'l-Kulub'da İmam Şâfiî'nin, içinden çıkamadığı bir mesele olduğunda Şeyban er-Râî'nin önünde bir çocuk gibi diz çöküp soru sorduğu nakledilmiş, bunu Gazalî aynen *İhyâ*'sına almıştır.⁹¹⁵ Kuşeyrî, Şâfiî'nin Ahmed b. Hanbel ile oturduğu sırada Şeyban er-Râî'ye Ahmed b. Hanbel'in sehiv secdesi ile ilgili soru yönelttiğinde verdiği cevaptan bayıldığını nakletmiştir.⁹¹⁶ Ancak İbn Teymiyye, Şeyban ile ilgili rivâyetlerin bâtil olduğunu, ilim ehlinin ittifakı ile Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in Şeyban ile buluşmadığını söylemiştir.⁹¹⁷

Kaynaklara göre, Şeyban er-Râî, Süfyan es-Sevrî ile çağdaştır. Zehebî, ölüm tarihi bilinmemektedir,⁹¹⁸ derken Cemaluddin Yusuf (v. 874), 158 yılında vefat ettiğini ve abid, zahid fakîhlerin büyüklerinden olduğunu söylemektedir.⁹¹⁹ Buna göre İbn Teymiyye haklıdır.

Hücvîrî ise İmam Şâfiî'nin başlangıçta mutasavvıflara karşı katı olduğunu, Süleym er-Râî'yi gördükten sonra bu durumun değiştiğini ve bundan sonra tasavvuf talep ettiğini söylemekte,⁹²⁰ Attar da –muhtemelen Hücvîrî'den alarak- Süleym er-Râî'nin⁹²¹ sohbetinde bulunduğunu iddia etmektedir.⁹²²

İmam Şâfiî'nin hayat hikâyesini anlatan kitaplara baktığımızda kendisinden sûfiler ve tasavvuf hakkında zıt sözlerin nakledildiğini görmekteyiz. Ders halkasının yan tarafında sûfiyeden birinin oturduğu, İmam Şâfiî'nin ona tembel ismini taktığı, ondan bahsederken “bu tembel” diye bahsettiği nakledilen⁹²³ İmam Şâfiî, “Tasavvuf tembellik üzerine

⁹¹⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s.181.

⁹¹⁵ Bkz. Ebû Tâlib Mekî (v. 386), *Kûtu'l-Kulûb*, I, 270; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 21.

⁹¹⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, II, 542.

⁹¹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetavâ*, XI, 581.

⁹¹⁸ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, X, 268.

⁹¹⁹ İbn Tağrîberdî (v. 874), *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kütüb, Mısır, II, 32.

⁹²⁰ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s.181. Hem *Keşfü'l-Mahcûb*'u hem de *Tezkiretü'l-Evliyâ*'yı tercüme eden Süleyman Uludağ, birincisinde “Süleym” ikincisinde “Selim” okumuş; her ikisinin de Arapça yazılışı aynı olduğundan ve o dönem Araplarda “Selim” ismine rastlanmaması nedeniyle “Süleym” okunuşunu tercih ettik.

⁹²¹ Biz araştırmamızda Süleym er-Râî diye bir mutasavvıf bulamadık. Bu kişinin Kutu'l-Kulûb'da geçtiği üzere Şeyban er-Râî olması kuvvetle muhtemeldir. Ya yazım ya da nakil hatası ile Süleym ismi ortaya çıkmış olmalıdır.

⁹²² Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 243.

⁹²³ Hattabî Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed (v. 388), *el-Uzlet*, Kahire 1399, s. 90-91; Beyhakî (v. 458), *Menâkibu's-Şâfiî*, II, 208-209.

kurulmuştur.”⁹²⁴ “Sûfî, kendisinde dört özellik olmadan sûfî olmaz: Tembellik, oburluk, uykuculuk, boş işlerin çokluğu...” dediği de nakledilmiştir.⁹²⁵

Ancak Beyhakî, Şâfiî'nin bu özellikler olan sûfileri zemmettiğini, yoksa bu özellikler olmayan, ilmiyle amel, insanlara yük olmayan, tevekkül ehli sûfîler ile beraber olduğunu ve onlardan bazı bilgiler aldığını söylemekte, buna da, İmam Şâfiî'nin, “sûfîler ile on yıl sohbet ettim, onlardan şu iki konuyu öğrendim, zaman kılıçtır, korunmak gücün dâhilinde değildir” sözünü delil getirmektedir.⁹²⁶

Yine Şâfiî'nin, “Akıllı bir adam günün evvelinde tasavvufa girse öğlen olmadan onu ahmak olarak bulursun.”⁹²⁷ sözünü açıklamak için Beyhakî diyor ki,” burada kastedilen şudur: birisi sûfîlerin arasına girer ancak onun manası değil de ismiyle, hakikati ile değil resmiyle meşgul olur, çalışmaz, oturur geçimini müslümanların üzerine yükler, onların hak hukukuna dikkat etmez, ne ibadetle ne de ilimle meşgul olur.”⁹²⁸

Zamanında sûfî ismini alanların genelinden çok hoşlanmadığı anlaşılan Şâfiî buna rağmen, sûfîlerden kabul edilen “Müslim (b. el-Meymun) el-Havvas'tan başka sûfî görmedim.”⁹²⁹ demiş ve zamanındaki abidlerden İdris b. Yahya'dan dua istemiştir.⁹³⁰ Yine meşhur sûfî Fudayl b. İyaz'dan ders almış⁹³¹ ve ondan nakilde bulunmuştur.⁹³² Bu da Beyhakî'nin açıklamalarını doğrulamaktadır. Yine Rebî'nin aktarmasına göre öğrencileri ile beraberken gelen, üzerinde yün elbise, elinde asa bulunan bir şeyhe İmam Şâfiî çok hürmet etmiş, onu görünce ayağa kalkıp, elbisesini düzelmiştir.⁹³³ Tasvirlerden bu şahsın mutasavvıf olma ihtimali yüksektir. Şu rivâyetler de sûfîlerin de İmam Şâfiî'yi kabullendiğini, bazılarının onu kendilerinden gördüğünü göstermektedir.

Bir gün sûfîyeden bir kısmı zamanlarındaki zahid ve abidlerin en fasihinin kim olduğu hakkında konuşmuşlar ve Zünnûn el-Mısırî olduğu kanaatine varmışlar. Yanlarına gelen onlardan bir zat ne hakkında konuştuklarını öğrenince İmam Şâfiî'nin en fasih zahid ve

⁹²⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 136.

⁹²⁵ Beyhakî (v. 458), *Menâkibu 'ş-Şâfiî*, tah. Seyyid Ahmed Sakar, Dâru't-Turâs, Kahire 1970, II, 207

⁹²⁶ Beyhakî (v. 458), *Menâkibu 'ş-Şâfiî*, II, 207-208.

⁹²⁷ Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 142; Beyhakî (v. 458), *Menâkibu 'ş-Şâfiî*, II, 207.

⁹²⁸ Beyhakî (v. 458), *Menâkibu 'ş-Şâfiî*, II, 207.

⁹²⁹ Beyhakî (v. 458), *Menâkibu 'ş-Şâfiî*, II, 207.

⁹³⁰ Beyhakî (v. 458), *Menâkibu 'ş-Şâfiî*, II, 160.

⁹³¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 6.

⁹³² Bkz. Beyhakî (v. 458), *Menâkibu 'ş-Şâfiî*, II, 174-175. Bunlardan biri şudur: “Dâvûd (a.s), İlâhî, benden sonra oğlum Süleyman'a bana olduğun gibi ol (ona da aynı lütufları ver), diye dua etti. Allah Teâlâ şöyle vahyetti, “oğlum Süleyman'a de ki, o Bana karşı senin gibi olduğu müddetçe Ben de ona sana olduğum gibi olacağım.” (İbn Ebî Hâtim er-Râzî (v. 327), *Âdâbu 'ş-Şâfiî*, s. 238; Beyhakî (v. 458), *Menâkibu 'ş-Şâfiî*, II, 174)

⁹³³ Olayın tamamı için bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 83-84.

veralı kimse olduğunu söylemiştir.⁹³⁴ Bilal el-Havvâs, Benî İsrail çölünde Hızır'ı gördüğünü ona İmam Şâfiî'yi sorduğunu, Hızır'ın "O direklerdendir (evlad)" dediğini aktarmaktadır.⁹³⁵

Şâfiî'nin, "İlim ikidir: Edyanın (dinlerin) ilmi, bedenlerin ilmi."⁹³⁶ sözü Ebû Bekir b. Tahir'e⁹³⁷, sorulunca şöyle cevap vermiştir: "Avam'a göre edyanın (dinlerin) ilmi, fıkıhın zâhiri; bedenlerin ilmi, tıbbın zâhiridir. Hikmet ehline göre ise, edyanın ilmi, Allah'ın sun' (yaratma) ve tedbirinde (yarattıklarını idaresinde) muamelatla kalbin müşâhedesinin ilmidir. İşte bu faydalı fıkıhtır. Bedenlerin ilmi ise, helâl ve haram hususunda Allah Teâlâ'nın emir ve nehiyelerinin zâhiridir. Bu ise Allah'ın yarattıkları üzerinde hüccetidir. İşte bu da faydalı tıptır. Kalplerin ilmi İslâm'ın kendisi ve hakikatidir. Bedenlerin ilmi ise İslâm'ın edepi ve hükümleri (şerai)dir."⁹³⁸

Hâlbuki Şâfiî'nin burada kastettiği bilindiği şekliyle fıkıh ve tıptır. "İlim ikidir: Din ilmi, dünya ilmi. Din için olan ilim fıkıh, dünya için olan ilim tıptır."⁹³⁹ "Bir beldeye gittiğinde orada adil bir hâkim, akan bir su, yoldaş bir tabib yoksa orada kalma!"⁹⁴⁰ "İçinde sana dininden haber veren bir âlim ile bedeninden haber veren bir tabip olmayan yerde kalma!"⁹⁴¹ sözleri bunu açıklamaktadır.

"Bir kişiye insanların en akıllısı olması için tavsiyede bulunacak olsam, zahidlere yönelmesini söyledim."⁹⁴² "Kime dünya ve onun zevkleri galip gelir, arzularının peşinden giderse, o kişi muhakkak dünya ehline kul olur. Kim kanaat sahibi olursa, (insanlara) baş eğmeden kurtulur."⁹⁴³ "Ya Rebi' sana düşen zühddür. Zahidin üstünde zühd, genç kızın üstündeki mücevherden daha güzel durur."⁹⁴⁴ "Kim Allah'ın kalbini açmasını ve hikmetle rızıklandırmasını istiyorsa ona halvet, az yemek ve sefihlerle ve kendisinde insaf ve edep bulunmayan bazı ilim ehliyle beraber olmaktan uzak durmak düşer."⁹⁴⁵ "Kim dünya ile onu

⁹³⁴ Beyhakî (v. 458), *Menâkibu's-Şâfiî*, II, 175-177.

⁹³⁵ İbnü'l-Cevzî (v. 597), *Menâkibu'l-İmam Ahmed*, s. 192; Kuşeyrî, *Risâle*, I, 49.

⁹³⁶ İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İntikâ*, s. 84; Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 142.

⁹³⁷ Ebû Bekir b. Tahir el-Ebherî. İsmi'nin Abdullah b. Tahir olduğu künyesinin Ebû Bekir olduğu da söylenmiştir. 321-330 yılları arasında vefat etmiştir. Sûfiyedendir. Zâhir ve bâtın ilmi hakkında konuştuğu nakledilmiştir. Şiblî'nin akranıdır. (Bkz. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, VII, 620; Şa'ranî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 203-204).

⁹³⁸ Beyhakî (v. 458), *Menâkibu's-Şâfiî*, II, 115.

⁹³⁹ İbn Ebî Hâtim er-Râzî (v. 327), *Âdâbu's-Şâfiî ve Menâkibuhû*, s. 244

⁹⁴⁰ Beyhakî (v. 458), *Menâkibu's-Şâfiî*, II, 115.

⁹⁴¹ İbn Ebî Hâtim er-Râzî (v. 327), *Âdâbu's-Şâfiî*, s. 244; Beyhakî (v. 458), *Menâkibu's-Şâfiî*, II, 115.

⁹⁴² Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 98.

⁹⁴³ İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İntikâ*, s. 100; Beyhakî (v. 458), *Menâkibu's-Şâfiî*, II, 170; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 97.

⁹⁴⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 129; Beyhakî (v. 458), *Menâkibu's-Şâfiî*, II, 171.

⁹⁴⁵ Beyhakî (v. 458), *Menâkibu's-Şâfiî*, II, 172.

yaratanın sevgisini kalbinde birleştirdiğini iddia ederse o yalancıdır.”⁹⁴⁶ diyen İmam Şâfiî, dine uygun zühd ve zahidliği övmüş ve kendi içtihadınca buna da uymuştur. Zahidlik, sûfilik iddia edip de insanlar üzerinden geçinmeye çalışanları da eleştirmiştir:

“Âhiretin kadrini bilmeyen nasıl dünyaya karşı zahid olur. Yalancı, tamahtan sıyrılamayan nasıl dünyadan kurtulabilir. İnsanların dilinden ve elinden selamette kalmadığı kişi nasıl insanlardan sâlim kalabilir. Sözüyle muradı Allah Teâlâ olmayan nasıl hikmetli konuşabilir.”⁹⁴⁷

Ayrıca o fıkıhın kalbî hayatı da kapsadığını düşünmekte ve “Allah’ın evliyâsı” tanımına fakîhlerin girdiğini söylemektedir. “Yaratanı için fakîhlerden daha veralı sı yoktur.”⁹⁴⁸ “İlmiyle amel fakîhler Allah’ın dostu değil ise Allah için dost olan kimse yok demektir.”⁹⁴⁹

Âlimlerin vera, hilim, kanaat ve istiğna sahibi olması gerektiğini ifade eden⁹⁵⁰ İmam Şâfiî, “âlimlerin fakirliğinin ihtiyarî (tercihle), cahillerin fakirliği ıztırarî (mecburiyetten)” olduğunu söylemiştir.⁹⁵¹ Ona göre “dünyanın fazlasını talep etmek bir cezadır (ukubettir) ki Allah onunla tevhid ehlini cezalandırır.”⁹⁵²

Döneminde mutasavvıfların ve kelâmcıların tevhid üzerine konuşması, bunun da Allah Teâlâ’nın zatına yönelmesinden hoşlanmamış, Müzenî’nin tevhid hususundaki sorusuna kızmış, “Sen firavunun boğulduğu bir yerde bulunuyorsun” demiş. Ardından, “Rasûlullah’ın bunu sormayı emrettiğine dair bir haber sana geldi mi? Sahabe bu konuda konuştu mu? Gökteki yıldızların sayısını biliyor musun? Gezegenlerin cinslerini, doğuş ve batış yerlerini, neden yaratıldıklarını biliyor musun?” diye sorular sormuş; Müzenî her seferinde “hayır” diye cevap verince, “Gözünle gördüğün yaratılmışlar hakkında bile doğru düzgün ilmin yok iken nasıl olur da onları yaratanın ilmi hakkında konuşursun!” diyerek azarlamıştır. Ardından Müzenî’ye abdestle ilgili bir soru sormuş, hatalı cevap verince, “Günde 5 kere ihtiyacın olan bir şeyin ilmini bırakıyorsun da yaratanın ilmini zorla yükleniyorsun. İçine bu tür şeyler gelirse, Allah’a dön ve “İlâhınız bir tek Allah’tır. O’ndan başka ilâh yoktur. O, rahmândır, rahîmdir. Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden

⁹⁴⁶ İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İntikâ*, s. 101.

⁹⁴⁷ İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İntikâ*, s. 101.

⁹⁴⁸ Beyhakî (v. 458), *Menâkibu’s-Şâfiî*, II, 155.

⁹⁴⁹ Beyhakî (v. 458), *Menâkibu’s-Şâfiî*, II, 155.

⁹⁵⁰ Beyhakî (v. 458), *Menâkibu’s-Şâfiî*, II, 148-149.

⁹⁵¹ Beyhakî (v. 458), *Menâkibu’s-Şâfiî*, II, 149.

⁹⁵² Beyhakî (v. 458), *Menâkibu’s-Şâfiî*, II, 169.

gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için (Allah'ın varlığını ve birliğini isbatlayan) birçok deliller vardır.” (Bakara 2/163-164) ayetlerini hatırla. Yaratılanlarla, Yaratana delil getir de aklının almayacağı ilimlerin altına girme” demiştir.⁹⁵³

“İlim hıfzedilen değildir, ilim fayda verendir.”⁹⁵⁴; “Kim nefsinı korumazsa, ilmi ona fayda vermez”⁹⁵⁵ diyen İmam Şâfiî, “bütün ilimlerin hedefinin takvâ olması gerektiğini” ifade etmiştir.⁹⁵⁶

Bunlar haricinde de İmam Şâfiî'den mutasavvıfların eserlerinde kullanacakları ve delil alacakları çok sayıda söz nakledilmiştir.

4.4 Ahmed b. Hanbel

Tam adı Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, künyesi Ebû Abdillâh olan Ahmed b. Hanbel, kendi ifadesine göre 164 yılında doğmuş,⁹⁵⁷ 241 yılında Rebiü'l-Evvel ayının 13. vefat etmiştir.⁹⁵⁸ Hadisçiliği ile bilinen Ahmed b. Hanbel, 16 yaşında hadis öğrenmeye başlamıştır.⁹⁵⁹

Ahmed b. Hanbel'in döneminde artık tasavvuf gittikçe ekolleşmeye başlamış, tasavvuf bir ilim olarak ortaya çıkmış, mutasavvıflar kendilerine ait ders halkaları ve topluluklar oluşturmuşlardır. Mezhep imamları içinde tasavvufla en fazla ilişkilendirilecek kişi Ahmed b. Hanbel'dir. Hem mutasavvıflarla ilişkisi hem de yaşantısı onun tasavvuf kitaplarında yer almasına, kendisine atıflarda bulunulmasına, özellikle mihne hadisesindeki tavrı adeta efsaneleştirilmesine yol açmıştır.

Ebû Nuaym, *Hilye*'de ona geniş bir yer ayırırken,⁹⁶⁰ Hücvârî de biyografisine yer vermiştir. *Kutu'l-Kulûb*, *Kuşeyrî Risalesi* ve *İhyâ*'da kendisine çok miktarda atıf yapılmış,

⁹⁵³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 31-32.

⁹⁵⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 123.

⁹⁵⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 24.

⁹⁵⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 123.

⁹⁵⁷ Ebu'l-Fadl Salih b. Ahmed b. Hanbel (v. 265), *Siyretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, tah. Fuad Abdülmün'im Ahmed, Dâru'd-Da've, İskenderiye 1404, s. 29; Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 162.

⁹⁵⁸ Ebu'l-Fadl Salih, *Siyretü'l-İmâm Ahmed*, s. 30.

⁹⁵⁹ Ebu'l-Fadl Salih, *Siyretü'l-İmâm Ahmed*, s. 31.

⁹⁶⁰ Bkz, Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 161-223.

sözleri nakledilmiştir. *Hilye*'de zahidlerin bayraktarı olarak isimlendirilirken,⁹⁶¹ *Keşfü'l-Mahcûb*'da, “ehlisünnete şeyh olan, ehlibidatı kahreden, verâ ve takvâya sahip, kerâmetleri açık”⁹⁶² olarak tanımlanmıştır.

Bişr b. el-Hâris el-Hâfî, Seriy es-Sekatî, Ma'ruf el-Kerhî, Zünnûn el-Mısırî'nin sohbetinde bulunduğu⁹⁶³; Hatem Esamm'ı ziyaret edip ondan dünyadan nasıl selamette olunacağını sorduğu⁹⁶⁴; Ahmed b. Eb'il-Hivârî (Havarî) ile arkadaşlığının olduğu⁹⁶⁵; ders halkasına katılan Ebû Hamza el-Bağdâdî'ye⁹⁶⁶ bazı meselelerde, “bu konuda sen diyorsun ey sûfî” dediği⁹⁶⁷ nakledilmiştir.

Ma'ruf el-Kerhî'yi anlattığımız bölümde geçtiği üzere Ahmed b. Hanbel'in Ma'ruf'un yanına gittiği, onunla sohbet ettiği, bazı meseleleri görüştüğü, onun halini beğendiği kesindir. Çağdaşı olan meşhur sûfiler Bişr el-Hâfî, Seriy es-Sekatî, Ahmed b. Ebi'l-Havarî hakkında bir eleştirisi bilinmemektedir. Hatta Mekkî'nin aktarmasına göre, kimseden yardım kabul etmediği halde Seriy es-Sekatî'nin gönderdiği yardımı kabul etmiş,⁹⁶⁸ kendisine zühdle ilgili bir soru soran kişiyi Bişr el-Hâfî'ye göndermiştir⁹⁶⁹.

İbnü'l-Cevzî'nin aktarmasına göre daha hayatında iken İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde (Tarsus, Türk diyarı vb.) kendisine dua edilmekte; Horasan'da bazı insanlar onu melek zannetmekte, onu görmeyi bir yıllık nafîle ibadete denk görenler bulunmakta; başka şehirlerde Ahmed b. Hanbel'i göreni görmek için insanlar topluca ziyarete gitmektedirler.⁹⁷⁰ Bu sebeple çok sayıda sûfînin kendisini ziyarete geldiği anlaşılmaktadır. Bir defasında sûfî olma ihtimali yüksek birisi kendisini ziyaret etmiş, Ahmed b. Hanbel'in konumunun yüksekliği sebebiyle o şehre girdiğini söylemiş, “dünyada zühd nedir” diye sormuş, Ahmed b. Hanbel de, “emeli kısa tutmaktır” diye cevap vermiş, evde bulunan dört çöreği getirerek “benim altın ve gümüşüm yok, azık olarak sadece bunlar var” demiş, adam bu dört çöreği alarak “Rakka'ya kadar bu bana yeter” demiş ve ayrılmıştır.⁹⁷¹

⁹⁶¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 161.

⁹⁶² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s.182.

⁹⁶³ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s.182; Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 248.

⁹⁶⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 80; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 67.

⁹⁶⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 14.

⁹⁶⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 320.

⁹⁶⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, I, 107.

⁹⁶⁸ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 335.

⁹⁶⁹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 264, 445-446, II, 482; Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 208. Benzer bir rivâyet için bkz. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s.183.

⁹⁷⁰ Bkz. İbnü'l-Cevzî (v. 597), *Menâkibu'l-İmam Ahmed*, tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 1409, s. 202.

⁹⁷¹ Ebu'l-Fadl Salih, *Siyretü'l-İmâm Ahmed*, s. 47; İbn Cevzî ziyaret edeni veli olarak tanımlıyor: Bkz. İbnü'l-Cevzî (v. 597), *Menâkibu'l-İmam Ahmed*, s. 196-197.

Bu rivâyetin benzeri Ebû Bekir el-Mervezî tarafından da rivâyet edilmiş ve bu rivâyette ziyarete gelen kişi zahid olarak tanımlanmış, adamı Ebû Bekir'in Ahmed b. Hanbel'in yanına getirdiği, o kişinin Abadan'a giderken sırf ona selam vermek için geldiğini söylediğini aktarmış ve Ahmed b. Hanbel'in ilk defa bu kişi için ayağa kalktığını ve onun abdallardan olduğunu söylediğini aktarmıştır.⁹⁷² Hızır'ı gördüğünü söyleyen Bilal el-Havvâs'ın Ahmed b. Hanbel'i de sorduğu, Hızır'ın "Sıddıktır" dediği aktarılmaktadır.⁹⁷³

Ebû Bekir el-Mervezî, hristiyan bir tabiple birlikte hristiyan bir rahibin (kıssis) Ahmed b. Hanbel'i görmek için ziyarete geldiğini aktarmaktadır.⁹⁷⁴ Bu rivâyetler döneminin zahid ve sûfîlerinin Ahmed b. Hanbel'e çok kıymet verdiğini göstermektedir. Şu rivâyet onun tasavvufla ilgili sözlerinin de dönemindeki sûfîler tarafından kabul edildiğini göstermektedir:

Ebû Hafs Ömer b. Salih et-Tarsûsî anlatıyor: Yahya el-Cellâ (abdallardan kabul edilirdi) ile birlikte Ahmed b. Hanbel'e gittim. Yanında Fûran, Züheyr ve Harun el-Hammâl vardı. Ona "Allah sana rahmet etsin Ey Ebû Abdullah, kalpler ne ile yumuşar?" diye sordum. Arkadaşlarına baktı, gözleri ile onlara işaret etti. Ardından bir müddet başını öne eğdikten sonra başını kaldırarak, "Ey oğulcuğum, helâl yemekle yumuşar" dedi. Aynı şekilde Ebû Nasr Bişr b. el-Hâris'e uğradım. Ona da, "Ey Ebû Nasr, kalpler ne ile yumuşar?" diye sordum. O, "dikkat edin kalpler ancak Allah'ın zikri ile tatmin olur" (Ra'd 13/28) ayetini okudu. Ben, "Ebû Abdullah'ın yanından geliyorum" dedim. O, "öyle mi, Ebû Abdullah sana ne dedi?" diye sordu. Ben de "helâl yemekle yumuşar, dedi" dedim. Bişr, "işte asıl geldi, asıl geldi" dedi. Ardından Abdülvehhab el-Verrak'a uğradım. Ona da, "Ey Ebu'l-Hasen, kalpler ne ile yumuşar?" diye sordum. O da, "dikkat edin kalpler ancak Allah'ın zikri ile tatmin olur" (Ra'd 13/28) ayetini okudu. Ben, "Ebû Abdullah'ın yanından geliyorum" dedim. Sevinçten yanakları kızardı ve "Ebû Abdullah sana ne dedi?" diye sordu. Ben de "helâl yemekle yumuşar, dedi" dedim. Bana, "pırlanta ile geldin, pırlanta ile geldin. İşin aslı onun dediği gibidir, işin aslı onun dediği gibidir" dedi.⁹⁷⁵

Ahmed b. Hanbel de sûfîlerden gelen uyarılara kulak vermiş⁹⁷⁶, Ma'ruf el-Kerhî gibi zatların sohbetlerini dinlemiş, aktarıldığına göre yanında Fudayl, Urve, Feth Musilî anılınca

⁹⁷² İbnü'l-Cevzî (v. 597), *Menâkibu'l-İmam Ahmed*, s. 198-199.

⁹⁷³ Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 187; İbnü'l-Cevzî (v. 597), *Menâkibu'l-İmam Ahmed*, s. 192; Kuşeyrî, *Risâle*, I, 49.

⁹⁷⁴ İbnü'l-Cevzî (v. 597), *Menâkibu'l-İmam Ahmed*, s. 203.

⁹⁷⁵ İbnü'l-Cevzî (v. 597), *Menâkibu'l-İmam Ahmed*, s. 269-270; Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 182.

⁹⁷⁶ İbnü'l-Cevzî (v. 597), *Menâkibu'l-İmam Ahmed*, s. 200. Ahmed b. Hanbel'den aktarılmıştır: "Sabahın karanlığında evden çıkmıştım. Yüzü mendille kapalı bir adam bana yazılı bir deri parçası verdi. Ortalık aydınlanınca yazıyı okudum, şu şiir yazıyordu:

gözleri parlamış ve “Allah onlara rahmet etsin. Denilir ki, salihlerin anıldığı yere rahmet iner” demiştir.⁹⁷⁷

Bu hususta en ilginç rivâyet İbn Ebî Ya’lâ’dan gelmiştir. O şöyle nakletmiştir: “İmamımız Ahmed b. Hanbel, Mervezî’ye, “Ma’ruf el-Kerhî sana göğün haberlerinden bir şey söylerse onu kabul et” dedi.⁹⁷⁸ Bu rivâyet doğru ise Ahmed b. Hanbel’in de zâhirî ilim, bâtînî ilim ayrımını, bazı kimselere keşf yoluyla farklı bir ilim (ledünnî ilim) verilebileceğini kabul ettiğini gösterir. Mekkî’nin ondan aktardığı, “ilim yukarıdan gelendir yani tâlimsiz ilhamdır”⁹⁷⁹ sözü de bu minvaldedir.

Ahmed b. Hanbel hayatı boyunca zühd halinde yaşamıştır. Babasından kalan bir dokuma tezgâhının kirası ile geçinmeye çalışmış, bu para yetmediğinde bazan ücretle kitap istinsah eder, bazan uçkur (kemer) dokur, bazan da karısının eğirip dokuduğu kumaşı satardı. Ekinler biçildikten sonra tarlada kalan başakları -diğer ihtiyaç sahipleriyle birlikte- topladığı olurdu. Yakınlarının söylediğine göre, evinde yiyip içecek birşey bulunmadığı zaman üzülecek yerde sevinir, ekmek kırıntılarını ıslatarak tuzlar ve yerd. Pahalı yiyeceklere iltifat etmez, bunlar kendisine ikram edilse bile ya biraz tadar veya hiç yemezdi. Tahsil hayatı boyunca da aynı sıkıntılara katlanmış, bununla beraber kimseden yardım istememişti.⁹⁸⁰

Zenginlerin yardım teklifini reddettiği gibi halife ve valilerin gönderdiği hediye ve ihsanları da kabul etmemiş, kabul etmek zorunda kaldıklarını da dağıtmış, halifelerin ihsanlarını kabul eden evlatlarına ve amcasına darıldığı⁹⁸¹ arkalarında namaz kılmadığı⁹⁸² rivâyet edilmiştir. *Kitabü’z-Zühd*’ü yazarken, yere serilen hasır ve örtüyü kaldırtmış, “zühd ancak zühdle güzel olur” diyerek toprağa oturmuş;⁹⁸³ “Bana en fazla sürur veren günüm, yanımda hiçbir şey olmadan sabahladığım gündür.”⁹⁸⁴ demiştir.

“İster geniş yaşa ister dar, / Muhakkak dünyada gam var.
Her ne zaman sana artırılsa nimet / Azığın artırır hüznünü elbet.
Zamanımızda görüyorum kişileri / İlim için istemiyorlar ilmi.
Ya arkadaşlarına övünme / Ya hasımlarına zulüm ve üstün gelme.”

Ben bu şiiri Muhammed b. Yahya ez-Zühelî’nin yazdığını zannettim. Ona vardım. Bu deri parçasını sen mi bana ulaştırdın? Dedim. O, “ben ne seni gördüm ne de deri parçasını sana ulaştırdım” dedi. O zaman anladım ki, bu bana bir uyarıdır.”

⁹⁷⁷ İbnü’l-Cevzî (v. 597), *Menâkibu’l-İmam Ahmed*, s. 365.

⁹⁷⁸ İbn Ebî Ya’lâ (v. 526), *Tabakâtü’l-Hanâbile*, I, 382.

⁹⁷⁹ Mekkî, *Kütü’l-Kulûb*, I, 239.

⁹⁸⁰ M. Yaşar Kandemir, “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, II, 77.

⁹⁸¹ Bkz. İbnü’l-Cevzî (v. 597), *Menâkibu’l-İmam Ahmed*, s. 309-323.

⁹⁸² Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 176.

⁹⁸³ İbnü’l-Cevzî (v. 597), *Menâkibu’l-İmam Ahmed*, s. 332.

⁹⁸⁴ İbnü’l-Cevzî (v. 597), *Menâkibu’l-İmam Ahmed*, s. 334.

Ona göre, “zühd üç derecedir. Haramları terk etmek avamın zühdüdür. Helâlden fazlasını terk etmek havasın zühdüdür. Kendisini Allah’tan uzaklaştıracak her şeyi terk etmek ise âriflerin zühdüdür.”⁹⁸⁵

Teberrük ve tevessül hususunda da kendisinden sûfîlerin düşüncesine uygun rivâyetler nakledilmiştir. Oğlu Abdullah anlatıyor: “Babamı Peygamberimizin saç tellerinden birini alıp dudağına götürüp öptüğünü gördüm. Sanırım gözünün üstüne de koyuyordu. O teli suya batırıyor, onu içiyor ve onun vesilesiyle şifâ umuyordu. Sonra onun Peygamberimizin kazanını suyla yıkayıp o suyu içtiğini de gördüm. Başka bir seferde de zemzemi şifâ niyetiyle içiyor, ellerine ve yüzüne sürüyordu.”⁹⁸⁶ Yine Abdullah, Rasûlullah’ın minber ve hücrelerine hayır ve bereket umarak el sürmeyi sorduğunda, “bunda bir beis görmediğini” söylemiştir.⁹⁸⁷

Oğlu Salih’in de babasından kalan bir elbise ile teberrük ettiği, evinde çıkan bir yangında her şey yandığı halde bu elbisenin sadece kenar iplerinde yanık olduğu ve elbisenin sağlam kaldığı, Ahmed b. Hanbel’in yazısının bulunduğu kitapların selden ve yangından kurtulduğu, şiddetli karanlıkta kendisini ziyarete gelen iki kişinin onunla tevessül ederek dua ettikleri ve ortalığın aydınlandığı nakledilmiştir.⁹⁸⁸

Tasavvufu selefî, sünî ve felsefî tasavvuf olarak üçe ayıran Abdülkadir Mahmud, Mâlik gibi Ahmed b. Hanbel’i de selefî tasavvufun temsilcilerinden saymıştır.⁹⁸⁹

5. TASAVVUFU KURUMLAŞTIRANLARIN BAZILARI VE FIKIHLA İLİŞKİLERİ

Bu bölümde tasavvufun oluşumunda ve bir ilim haline gelmesinde en fazla katkısı olduğu kabul edilen âlim/sûfîlerin bir bölümünü inceleyeceğiz. Tabii tasavvufun bir ilim haline gelip kurumlaşmasına katkıda bulunan ve burada konu edilmemiş daha başka sûfîler ve âlimler de vardır. Ancak biz kendimizce en önemli gördüklerimizi ve tasavvufun kurumlaşmasına daha fazla katkıda bulundukları kanaatine vardıklarımızı buraya aldık. Buraya ismi alınanların çoğunluğu eser veren sûfî müelliflerdir. Buraya alınmadığı halde fakîhliği bilinen veya fıkıhla bağlantısı çok güçlü olan ve tasavvufun bir ilim haline

⁹⁸⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, I, 243.

⁹⁸⁶ İbnü’l-Cevzî (v. 597), *Menâkibu’l-İmam Ahmed*, s. 255; Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 183.

⁹⁸⁷ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, XI, 212.

⁹⁸⁸ İbnü’l-Cevzî (v. 597), *Menâkibu’l-İmam Ahmed*, s. 399-401.

⁹⁸⁹ Bkz. Abdülkadir Mahmud, *el-Felsefetü ’s-Sûfiyye*, s. 79; Süleyman Uludağ, “Tarihî Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 2015, sayı 1-2, s. 257.

gelmesinde katkıları bulunan, Zünnûn el-Mısrî, Şiblî, Seriy es-Sekatî gibi eser vermeyen sûfiler; Kelâbâzî, Ebû Tâlib Mekkî ve Sülemî gibi eser veren âlim sûfiler de bulunmaktadır. Ancak burada hepsini inceleme imkânı olmadığından ister istemez bir seçme yapılmak zorunda kalınmıştır.

5.1 İbrahim b. Edhem

Tam adı, İbrâhim b. Edhem b. Mansur b. Yezid b. Câbir el-İclî el-Belhî; künyesi Ebû İshak'tır.⁹⁹⁰ İsminden de anlaşıldığı üzere Horasan'ın Belh şehrindendir. Zehebî'nin aktardığına göre, hicrî 100. yıla yakın zamanda, anne ve babasının hac yaptığı sırada Mekke'de doğmuştur.⁹⁹¹ Belh'te büyümüş, yaşadığı bir olay sebebiyle Belh'i terk etmiştir. Memleketinden ayrılmadan önce birçok hizmetçisi bulunan zengin ve itibarlı bir ailenin çocuğu olduğuna dair kayıtlar⁹⁹², Belh emiri⁹⁹³ veya emirin oğlu⁹⁹⁴ olduğu şeklindeki rivâyetlerden daha doğru görünmektedir.⁹⁹⁵ Ancak Ebû Müslim el-Horasânî'den kaçtığı için Horasan'ı terk ettiği rivâyeti⁹⁹⁶ dikkate alınırsa idareciler içerisinde yer aldığı anlaşılar.

Belh'i terk edince Mekke'ye gitmiş, Süfyan es-Sevrî ve Fudayl b. İyaz'la arkadaşlık etmiş burada bir müddet kaldıktan sonra Şam'a gelmiştir⁹⁹⁷. Horasan'dan ayrıldıktan sonra Şam, Irak, Hicaz ve Rum (Anadolu) bölgelerine seyahatler yapan İbrâhim b. Edhem, el-Masîsa (Misis), Sûr, Kayseriye (o zamanki Şam bölgesinin sahil şehri), Humus, Askalân, Beyrut, Basra, Kûfe, Mekke, Medine, Kudüs, İskenderiye, Trablus, Antakya, Tarsus, Maraş gibi şehirleri dolaşıp bostan bekçiliği, ırgatlık, değirmencilik gibi işler yaparak elinin emeğiyle geçinmeye çalışmıştır.⁹⁹⁸ Rivâyetlerden en az 24 yıl Şam'da yaşadığı dikkate alınırsa⁹⁹⁹, başka yerlere yolculuğa çıksa da tekrar Şam'a döndüğü anlaşılmaktadır.

⁹⁹⁰ Abdurrahman b. Ahmed b. Yunus es-Sadeî Ebû Saîd (v. 347), *Târihu İbn Yunus el-Mısrî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1421, II, 6.

⁹⁹¹ Zehebî (748), *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, VII, 387-388.

⁹⁹² İbn Asâkir Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasen (v. 571), *Târihu Dimeşk*, Dâru'l-Fikr, 1995, VI, 283.

⁹⁹³ İbn Hibban (v. 354), *es-Sikat*, VI, 24; *Meşâhiru Ulemâ'il-Emsar*, Dâru'l-Vefâ, Mansûra 1991, s. 290.

⁹⁹⁴ Sülemî (v. 412), *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 36-38; Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 368-369; Kuşeyrî, *Risale*, I, 35.

⁹⁹⁵ Reşat Öngören, "İbrahim b. Edhem", *DİA*, XXI, 293.

⁹⁹⁶ Bkz. Cemâlüddin el-Mizzî (v. 742), *Tehzibü'l-Kemal*, II, 29.

⁹⁹⁷ İsmâil b. Muhammed b. Fadl b. Ali el-İsbahânî Eb'ul Kâsım Kivâmü's-Sünne (v. 535), *Siyeru Selefi's-Sâlihîn*, Dâru'r-Râye, Riyad, s. 972.

⁹⁹⁸ Reşat Öngören, "İbrahim b. Edhem", *DİA*, XXI, 293.

⁹⁹⁹ Ebû Bekir ed-Dineverî (v. 333), *el-Mücâlesetü ve Cevâhiru'l-İlm*, V, 123; İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, VI, 295; Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 373.

Nakledildiğine göre Ceyhan nehri kenarında Masisa'da¹⁰⁰⁰ iken babasının kölesi kendisini bularak, babasının vefat ettiğini, kendisine yüklü miktarda miras kaldığını, bir bölümünü kendi ile beraber getirdiğini, diğer bölümünün kadı yanında olduğunu söylemiş; İbrahim b. Edhem köleyi hemen orada azat edip getirdiği para ve katırı ona hibe etmiş, sonra Belh'e giderek kalan mirası kadıdan alıp Allah yolunda infak etmiş ve tekrar Belh'ten ayrılmıştır.¹⁰⁰¹ Kaynakların ekserisine göre 161 veya 162 yılında gazaya çıktığı bir zamanda Rum diyarında bir yerde vefat etmiş, bir kale içine veya deniz sahiline defnedilmiştir.¹⁰⁰²

Sohbet halkasından İbrahim b. Beşşar'ın aktardığına göre kendisine nasıl bu (sûfilik) yol(un)a girdiğini soruyorlar. O, Horasan emirlerinden birinin oğlu iken at üstünde ava çıktığını, bir tavşan veya tilkinin peşine düştüğünü, bu arada kendisine gizliden bir ses geldiğini bu sesin, “sen bunun için mi yaratıldın veya bununla mı emrolundun” dediğini, bu sesi duyunca korkup durakladığını sonra yeniden ava devam etmek istediğinde aynı sesi yine duyduğunu bunun üç kez tekrar ettiğini, bundan sonra eyerin kaşından “vallahi bunun için yaratılmadın, bununla da emrolunmadın” sesi geldiğini, bunun üzerine attan inerek yolda rastladığı bir çobanın yün elbisesini alıp ona kendi elbisesini ve atını verdiğini ardından Mekke'ye doğru yola çıktığını anlatmıştır.¹⁰⁰³

İbrahim b. Edhem'in devrindeki İslâmî ilimler olan kıraat, hadis ve fıkıhla meşgul olduğu nakledilmiştir. Hamevî'ye göre, kıraat ilmini Hamza b. Habib b. Umare (v. 156)'den almıştır.¹⁰⁰⁴ Hatib el-Bağdâdî, “ilim ve hadis talep ettikten sonra sadece zühdle meşgul oldu” dedikten sonra, Nesaî'nin onun hakkında, “sikadır, güvenilir zahidlerden biridir” dediğini nakletmektedir.¹⁰⁰⁵ Tanınmış tabiin âlimlerinden Katade, A'meş, Mâlik b. Dinar gibilerden rivâyette bulunmuş¹⁰⁰⁶, müçtehidlerden Süfyan es-Sevrî ve Evzâî'den hem rivâyet etmiş hem de bunlar İbrahim b. Edhem'den rivâyette bulunmuşlardır.¹⁰⁰⁷ es-Sadeî, “Mısır'a Reşîdüddin b. Sa'd'ı ziyarette geldi. Ondan hadis ezberledi”¹⁰⁰⁸ dese de İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*'da

¹⁰⁰⁰ Şu anda Adana sınırları içindeki Misis antik şehri olmalıdır.

¹⁰⁰¹ İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, VI, 303-304.

¹⁰⁰² Bkz. Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, XXI, 31- 32; İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, VI, 349.

¹⁰⁰³ Sülemî (v. 412), *Tabakâtü's-Süfiyye*, s. 36-38; Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 368-369; Kuşeyrî, *Risale*, I, 35.

¹⁰⁰⁴ Yâkut el-Hamevî (v. 629), *Mu'cemü'l-Udebâ*, III, 1219.

¹⁰⁰⁵ Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, XXI, 31.

¹⁰⁰⁶ İbn Hallikan (v. 681), *Vefeyâtü'l-A'yan*, I, 32.

¹⁰⁰⁷ Rivâyette bulundukları ve kendisinden rivâyet edenler için Bkz. Cemâlüddin el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemal*, II, 27-28; İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, VI, 277-278.

¹⁰⁰⁸ İbn Yunus es-Sadeî (v. 347), *Târihu İbn Yunus*, II, 6.

“İbrahim b. Edhem el-Kûfî, farklı biridir. Mısır’a Reşîdüddin b. Sa’d’i ziyarete giden bu kişidir ve 162 yılında ölmüştür” demektedir.¹⁰⁰⁹

Zühd yoluna girdiği için fazla rivâyette bulunmamıştır, ancak yine de rivâyet ettiği hadisler vardır.¹⁰¹⁰ Hadis rivâyeti ile niçin meşgul olmadığını soran birine, “Ben hadisi ondan yüz çevirdiğim veya ona ihtiyacım olmadığı için bırakmış değilim. Ben bir hadis öğrendim ve onunla amel etmek istiyorum, o ise benden yüz çeviriyor. Başka hadisler için hadis meclisine gitmeyi de hoş görmüyorum” cevabını vermiştir.¹⁰¹¹ Rivâyetle fazla meşgul olduğunu düşündüğü Süfyan es-Sevrî için de: “Biz de onun (hadis) dinlediği gibi dinledik. İsterse o da bizim sustuğumuz gibi susar” demiştir.¹⁰¹²

Yine başka bir zaman niçin hadis yazmakla meşgul olmadığı sorusuna, “Ben üç şey ile meşgulüm: Birincisi nimetlere şükür, ikincisi günahlara tevbe, üçüncüsü ölüme hazırlık” demiş ve bir çılgılık atarak bayılmıştır. Bu cevabı “gel sana iliminden okuyayım” diyen Süfyan es-Sevrî’ye söylediği de rivâyet edilmiştir.¹⁰¹³

İbrahim b. Edhem’in Ebû Hanife ile yakın olup ondan fıkıh öğrendiği¹⁰¹⁴, Ebû Hanife’nin ders halkasına katılanlardan yani talebesi olduğu İmam’ın ona nasihatlerde bulunup, ilim ve ameli birleştirmeye teşvik ettiği,¹⁰¹⁵ “ibadetten salih bir şeyle rızıklandığında bunu aklınla yap. Çünkü akıl ibadetin başı ve dinin kıvamıdır” dediği¹⁰¹⁶ nakledilmiştir. İbn Abidin’e göre İbrahim b. Edhem, Ebû Hanife’nin mezhebine tâbî olmuştur.¹⁰¹⁷ Ebû Hanife’nin ders halkasına katıldığına göre daha önce fıkıhla ilgili temel bilgileri aldığı anlaşılmaktadır. Arkadaşlarından Şakik el-Belhî de Hanefî fakîhleri arasında sayılmış¹⁰¹⁸; Hanefî fukahâsından Halef b. Eyyub zühdü İbrahim b. Edhem’den almıştır.¹⁰¹⁹

Mâlikî fakîhlerinden İbnü’l-Hac, “İbrahim b. Edhem, ulemânın en üstünlerindendi. Bu sebeple bazı kişiler ilim meclisi kurmadığı ve hadis rivâyet etmediği için onu kınadılar”

¹⁰⁰⁹ İbn Hacer el-Askalânî (v. 852), *Tehzîbu’t-Tehzîb*, I, 103.

¹⁰¹⁰ Hadis rivâyetleri için bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 367-395, VIII, 3-58. Onun genellikle terğib ve terhîbe dair merfû ve mevkuf rivâyetlerinden elli bir tanesi Ebû Abdullah İbn Mende tarafından bir araya getirilmiş (*Müsnedü İbrâhîm b. Edhem ez-Zâhid [Müsnedü ehâdisi İbrâhîm b. Edhem]*) ve Mecdî es-Seyyid İbrâhîm tarafından neşredilmiştir (Bulak 1408/1988). (Reşat Öngören, “İbrahim b. Edhem”, XXI, 294.)

¹⁰¹¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 33.

¹⁰¹² Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 27.

¹⁰¹³ İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, VI, 292.

¹⁰¹⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 169-170.

¹⁰¹⁵ Muhyiddin ibn Ebi’l-Vefâ, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, II, 555.

¹⁰¹⁶ İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, VI, 292-293.

¹⁰¹⁷ İbn Abidin, Muhammed Emin b. Umer (v. 1252), *Reddü’l-Muhtar ale’d-Dürri’l-Muhtar*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1992, I, 58.

¹⁰¹⁸ Muhyiddin ibn Ebi’l-Vefâ, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, I, 258.

¹⁰¹⁹ Bkz. Muhyiddin ibn Ebi’l-Vefâ, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, I, 231-232.

demiş¹⁰²⁰ ve cehenneme gidecek kişinin köpekten aşağı, cennete gidenin ise köpekten üstün olduğuna İbrahim b. Edhem'den bir kıssayı misal getirmiştir. Buna göre, bir gün aç kalan İbrahim b. Edhem çöplükte bir yiyecek bulmuş onun bir tarafından yemeye başlamış, bu arada bir köpek gelerek yiyeceğin öbür tarafından çekiştirip İbrahim b. Edhem'e havlayınca, İbrahim, "bana havlama ben de sana havlamayım. Sen kendi tarafından ye, ben de kendi tarafımdan yiyeyim. Eğer ben cennete girersem senden daha üstünüm ama cehenneme gidersem sen benden daha üstünsün" demiştir.¹⁰²¹

Bunun haricinde çeşitli fıkıh kitaplarında İbrahim b. Edhem'in sözleri delil veya destekleyici olarak zikredilmiştir: Meselâ, yeme içme bölümünde az yeme ile ilgili sözü¹⁰²², elbise bölümünde, yün elbise ile ilgili bir şahsa söylediği sözü¹⁰²³, mestlere mesh bölümünde rivâyet ettiği hadis¹⁰²⁴, "ekin hasadı için ücretle adam tutma"da ekin hasadında ücretli işçi olması delil getirilmiştir¹⁰²⁵.

Helâinden kazanmaya ve kişinin kendi emeği ile geçinmesine çok önem veren İbrahim b. Edhem'in bu husustaki söz ve davranışları fıkının kuvvetli olduğunu göstermektedir. Bu hususta nakledilenlerden bir kısmı şöyledir:

Bir adam İbrahim b. Edhem'e sordu. "Ben çarşı pazardan kazanan biriyim. Çalıştığım zaman cemaatle namazı kaçırıyorum. Sana cemaatle namaz mı yoksa kazanç için çalışmak mı daha sevimli geliyor?" İbrahim b. Edhem cevap verdi: "Helâinden kazanç için çalış, bunu yaptığında sen cemaatle namaz kılıyor gibisin."¹⁰²⁶

İbrahim b. Edhem, ihvanı ile birlikte Ramazan ayında ekin hasadı için çalışır ve ihvanına şöyle derdi: "Gündüz düzgün çalışın ki yediğiniz helâl olsun. Gece namaza kalkmanız da olur. Sizin için cemaatle namaz kılma sevabı ve gece namaza kalkanların ecri

¹⁰²⁰ İbnü'l-Hâc, Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî (v. 737), *el-Medhal*, Dâru't-Turâs, bty ve byy, III, 29.

¹⁰²¹ İbnü'l-Hâc (v. 737), *el-Medhal*, III, 28.

¹⁰²² Bkz. Kasım b. İsa b. Nâcî et-Tenûhî el-Kayrevânî (v. 837), *Şerhu ibn Nâcî et-Tenûhî alâ Metni'r-Risâle li'bni Ebî Zeyd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, II, 465.

¹⁰²³ Bkz. Ebû Muhammed Celalüddin Abdullah b. Necm b. Şâs el-Cüzâmî el-Mâlikî (v. 616), *İkdü'l-Cevâhiri's-Semîne fî Mezhebi Âlimi'l-Medîne*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003, III, 1289.

¹⁰²⁴ Bkz. Ebû Zekerîya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî (v.676), *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fıkr, I, 477; Kemâlüddin Muhammed b. Musa b. İsa ed-Demirî Ebu'l-Bekâ eş-Şafî (v. 808), *en-Necmü'l-Vehhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2004, I, 360.

¹⁰²⁵ İbn Kudâme Ebû Muhammed Muvaffaküddin Abdullah b. Ahmed (v. 620), *el-Muğnî*, Mektebetü'l-Kâhire, 1968, V, 344; İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec, Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed (v. 682), *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Metni'l-Mukni'*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, VI, 58.

¹⁰²⁶ Mekki (v. 386), *Kûtu'l-Kulûb*, II, 471.

vardır.”¹⁰²⁷ “Yediklerin tıyb (temiz) olursa, senin gece namaza kalkmana, gündüz (nafile) oruç tutmana gerek yok.”¹⁰²⁸

Ebû Yusuf el-Ğasûlî anlatıyor: “İbrahim b. Edhem’le Ramazan ayında hasat yapıyorduk. İbrahim’e, “Şehre gitsek de Ramazan’ın son on gününü orada geçirsek. Belki Kadir gecesini idrak ederiz” denildi. İbrahim, “Burada kalın, işinizi iyi yapın size her gün Kadir gecesini” dedi.”¹⁰²⁹

Bakiyye’nin aktardığına göre evlenip aile sahibi olmayı ibadetle uğraşılsa bile bekârlıktan üstün görmüştür¹⁰³⁰ ki, bu husus Ebû Hanîfe’nin içtihadına uyduğunu gösterir. Bir adam ona, “Ne güzel halin var, ibadete yöneldin, dünyayı terk ettin” dediğinde, “Senin ailen var mı?” diye sormuş, adam “evet” deyince, “Kişinin ailesi için bir saat telaşlanması şu şu ibadetlerden daha faziletlidir” demiştir.¹⁰³¹

Sohbet halkasından hizmetinde bulunan İbrahim b. Beşşar’ın anlattığına göre onlara insanlardan yırtıcı hayvanlardan kaçır gibi kaçmalarını tavsiye etmiş ancak, “cumadan ve cemaatten geri kalmayın” demiştir.¹⁰³²

Hakkında Ali b. Bekkar’ın, “Süleyman el-Havvas’tan daha fakîhti” dediği¹⁰³³ İbrahim b. Edhem’le ilgili şu rivâyetler de onun fakîhlik yönünü göstermektedir:

Evvâî, İbrahim b. Edhem’i yemeğe davet etti. İbrahim biraz az yedi. Evvâî, “az yedin” dedi. İbrahim, “Yemeği az hazırlamışın da ondan” dedi. İbrahim de bir yemek hazırladı ve hazırlığını geniş tuttu. Evvâî’yi çağırdı. Evvâî sofrayı görünce, “İsraf olmasından korkmuyor musun?” dedi. İbrahim b. Edhem, “İsraf, kişinin Allah’a isyan yolunda harcadığı şeydir. Kardeşleri için harcadığı ise dindendir” dedi.¹⁰³⁴

İbrahim b. Edhem bir miktar ücret karşılığında bir üzüm bağında çalışmak içinanlaşmıştı. Ücretle tutan adam, “üzümümü telef ettin” dedi. İbrahim b. Edhem, “ücretim mi daha fazla telef ettiğim mi?” diye sordu. Adam, “ücretin” dedi. İbrahim, “o zaman telef ettiğim miktarı ücretimden sana vereyim” dedi. Adam, “olur” dedi. Bu arada başka bir adam geldi ve ona, “bu İbrahim b. Edhem’dir” dedi. Bunu duyan adam, “ücretinin tamamını al, telef

¹⁰²⁷ Mekkî (v. 386), *Kûtu’l-Kulûb*, II, 471.

¹⁰²⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 31.

¹⁰²⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 378.

¹⁰³⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 20-21.

¹⁰³¹ İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, VI, 316.

¹⁰³² Beyhakî, *ez-Zühdu’l-Kebîr*, s. 106; İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, VI, 313.

¹⁰³³ Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 373; İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, VI, 308.

¹⁰³⁴ Ebû Bekir ed-Dineverî (v. 333), *el-Mücâlesetü ve Cevâhiru’l-İlm*, I, 456; İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, VI, 309-310.

ettiğin sana helâldir” dedi. Ancak İbrahim b. Edhem, “müminler şartları üzeredir” dedi ve dediğinden fazla bir şey almadı.¹⁰³⁵

Şakik Belhî, rızık temin etmek için çalışmaz, sebeplere tevessül etmezdi. Bir ara hacc dolayısıyla Mekke’de İbrahim b. Edhem ile karşılaştı. İbrahim b. Edhem ona, bunun sebebini sordu. Şakik Belhî anlattı:

“Bir çölde yolculuk yapıyordum. Çölde bir yerde iki kanadı kırık bir kuş gördüm. Kendi kendime, “Bak bakalım, bu kuşun rızık nereden geliyor?” dedim ve hizasına oturdum. Derken ağzında bir çekirge bulunan bir kuş geldi ve çekirgeyi iki kanadı kırık kuşun ağzına bıraktı. Bundan sonra ben de kendi kendime: “Ey nefis, bu sağlam kuşa, bu iki kanadı kırık kuşu besleten Allah, her nerede olursam olayım bana da rızık verir!” dedim ve çalışmayı bıraktım, sırf ibadetle meşgul olmaya başladım.”

Bunun üzerine İbrahim b. Edhem şöyle dedi: “Niçin sakat kuşu besleyen sağlam kuş olmuyorsun ki ondan daha faziletli olasın! İşitmedin mi Rasûlullah (s.a.v) ne buyuruyor: “Veren el, alan elden hayırlıdır.” Her işte iki dereceden daha yükseğine talip olmak müminin şanındandır ki bu sayede Allah’ın iyi kulları (ebrar) mertebesine ulaşır.”

Bu sözler üzerine Şakik Belhî, İbrahim b. Edhem’in elini öptü ve: “Ey Ebû İshak, sen bizim üstadımızsın!” dedi.¹⁰³⁶

Hayatı ile ilgili eserlerdeki rivâyetlere göre kendisine eşlik eden arkadaşları, hizmet eden müritleri ve sohbet halkası olan İbrahim b. Edhem, zühdün ve tasavvufun oluşmasında önemli köşe taşlarındandır. Cüneyd-i Bağdâdî kendisi için, “Bu taifedeki (sûfilerdeki) ilimlerin anahtarı İbrâhim’in elindedir”¹⁰³⁷ ifadesini kullanmış, Kelâbâzî, et-*Taarruf*’ta büyük sûfiler arasında saymış¹⁰³⁸, Hücvârî, “komutanların komutanı, temaşa yolunun yolcusu, Hızır’ın müridi...”, Zehebî ise, “rehber (kudve), imam, ârif, zahidlerin efendisi”¹⁰³⁹ demiştir.¹⁰⁴⁰

Kendisinden nakledilen bazı sözleri şöyledir:

¹⁰³⁵ Ebû Bekir ed-Dineverî (v. 333), *el-Mücâlesetü ve Cevâhiru'l-İlm*, V, 135; Benzer rivâyet VII, 94.

¹⁰³⁶ Ebû Bekir ed-Dineverî (v. 333), *el-Mücâlesetü ve Cevâhiru'l-İlm*, VIII, 42-43.

¹⁰³⁷ Attar, *Evliyâ Tezkireleri*, s. 126.

¹⁰³⁸ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 61.

¹⁰³⁹ Zehebî (748), *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, VII, 387-388

¹⁰⁴⁰ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, s. 169-170.

“Kim âlimlerin şaz görüşlerini taşırsa büyük bir şer taşımış olur.”¹⁰⁴¹ “Denir ki: Şeytana en zor gelen kişi hilim sahibi âlimdir. Çünkü konuşunca ilimle konuşur, susunca hilimle susar. Şeytan der ki: Bana, susması konuşmasından daha zor geliyor.”¹⁰⁴²

“En şiddetli cihad, arzu istekler ile cihaddır. Kim nefsin arzularından men edebilirse dünyadan ve onun belalarından rahata kavuşur. Dünyadan korunur ve onun eziyetlerinden kurtulur.”¹⁰⁴³

“Adil olmayan her idareci hırsız ile eşittir. Müttaki olmayan her âlim kurt ile eşittir. Allah’tan başkasına zillet gösteren herkes köpek ile eşittir.”¹⁰⁴⁴

“Ahir zamanda üç şey en kıymetli olacak: Kendisiyle ünsiyet edilen Allah için bir kardeş, helâlden kazanılan dirhem, sultanın yanında söylenen hak söz.”¹⁰⁴⁵

“Zühd üç çeşittir: Farz, fazilet, selamet. Farz olan haramlardan zühddür. Fazilet olan helâllerden, selamet olan ise şüphelilerden zühddür.”¹⁰⁴⁶

5.2 Muhâsibî

Tam adı Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî’dir. Muhtemelen 165 (781) veya 170 (786) yılında Basra’da dünyaya geldi. Rebîa kabilesinin Aneze koluna mensuptur. Nefis muhasebesi hususundaki titizliğinden dolayı “Muhâsibî” diye tanınmıştır.¹⁰⁴⁷

Ne Muhâsibî’nin eserleri ne de tabakat kitapları Muhâsibî’nin hocaları hakkında bir bilgi vermemektedir. Aslen Basralı olduğu için Basra’da temel eğitim alıp Bağdat’ta bunu geliştirdiği, tüm eğitimini Bağdat’ta aldığı da söylenmiştir.¹⁰⁴⁸ Bağdatlı (mutasavvıf)ların çoğunun üstadıdır. 243 yılında Bağdat’ta vefat etmiştir.¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴¹ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hallâl (v. 311), *el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 66.

¹⁰⁴² Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 26.

¹⁰⁴³ Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 18; Beyhakî, *ez-Zühdu'l-Kebîr*, s. 152.

¹⁰⁴⁴ Zehebî (748), *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, VII, 394.

¹⁰⁴⁵ Cemâlüddin el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemal*, II, 35.

¹⁰⁴⁶ Ebû Bekir ed-Dineverî (v. 333), *el-Mücâlesetü ve Cevâhiru'l-İlm*, III, 270; Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, XXI, 31; İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, VI, 296; Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 26.

¹⁰⁴⁷ Zafer Erginli, “Muhâsibî”, *DİA*, XXXI, 13; İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-Âyân*, II, 57; İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, I, 438.

¹⁰⁴⁸ Bkz. Şahin Filiz, *Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı Eserleri Fikirleri*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniv. SBE, Konya 1990, s. 9-10.

¹⁰⁴⁹ es-Sülemî (v. 412), *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 58.

Babası kaderiyeden olduğu için annesini boşaması için ısrar ettiği ve “sen başka dindesin annem başka dinde” dediği ve babasından kalan mirası almayıp bir danik parası olmadan vefat ettiği nakledilmiştir.¹⁰⁵⁰ Bu sebeple Kaderiye kâfir gözüyle baktığı yorumu yapılmıştır.¹⁰⁵¹

Muhâsibî, hadis ve kelâmı uğraşmış, hadis dinlemiş ve hadis nakletmiş, kelâmı belli bir şöhrete ulaşmış hatta bu sebeple Ahmed b. Hanbel’in kendisine iyi gözle bakmadığı nakledilmiştir.¹⁰⁵² Hatib el-Bağdâdî’nin aktardığına göre usûlî’-diyanî (akâid/kelâm) ve Mutezile ile Rafıza’ya reddiye olarak yazılmış çok sayıda kitabı vardı.¹⁰⁵³ Ancak asıl şöhretini tasavvuf yönüyle sağlamıştır. Onu tanıtan eserlerin tamamı sûfî tarafına dikkat çekmiştir:

“Zâhir ve muamelat ve işaret ilimleriyle sûfî topluluğunun şeyhlerindendir.”¹⁰⁵⁴ “Hakikat ricâlinden biridir.”¹⁰⁵⁵ Zühd ile zâhir ve bâtın ilmini kendisinde birleştirenlerdendir.”¹⁰⁵⁶ “Zahid âlimlerden biridir.”¹⁰⁵⁷ Ârif,¹⁰⁵⁸ sûfiyenin şeyhlerinden ve tarikatın imamı Cüneyd’in şeyhi”¹⁰⁵⁹ gibi ifadeler bunu anlatmaktadır.

Tasavvufu selefî, sünnî ve felsefî tasavvuf olarak üçe ayıran Abdülkadir Mahmud, Muhâsibî’yi sünnî tasavvufun kurucularından, Cüneyd’i devam ettiren ve katkıda bulunan, Gazzâlî’yi zirveye ulaştıranlardan saymıştır.¹⁰⁶⁰ Hasan el-Basrî, Zeynelabidin, Muhammed Bâkır, Cafer es-Sâdık, Süfyan es-Sevrî, İbrahim b. Edhem, Abdülvâhid b. Zeyd, Fudayl b. Iyaz, Bîşr-i Hâfî, Seriy-es-Sekatî temellerini atanlardır.¹⁰⁶¹ Ona göre sünnî tasavvufun felsefesi Muhâsibî’de temerküz etmiştir.¹⁰⁶²

Muhasibî, Bağdat okulunun şeyhi olarak kabul edilir. Her biri büyük âlim olan İbn-i Mesruk, Asım el-Antakî ve Cüneyd-i Bağdâdî onun öğrencisi veya kendinden ders alan

¹⁰⁵⁰ Ebû Nuaym, (v. 430), *Hilye*, X, 75; Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, XIII, 210; İbnü’s-Salah (v. 643), *Tabakâtü’l-Fukahâi’-Ş-Şâfiyye*, I, 440-441; (Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s.113, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 211.

¹⁰⁵¹ İbnü’s-Salah (v. 643), *Tabakâtü’l-Fukahâi’-Ş-Şâfiyye*, I, 441.

¹⁰⁵² İbn Hallikan, *Vefeyâtü’l-Âyân*, II, 58; Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, VIII, 210.

¹⁰⁵³ Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, VIII, 208.

¹⁰⁵⁴ es-Sülemî (v. 412), *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, s. 58.

¹⁰⁵⁵ İbn Hallikan, *Vefeyâtü’l-Âyân*, II, 57.

¹⁰⁵⁶ Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, VIII, 207.

¹⁰⁵⁷ İbnü’s-Salah (v. 643), *Tabakâtü’l-Fukahâi’-Ş-Şâfiyye*, I, 438.

¹⁰⁵⁸ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, XII, 110.

¹⁰⁵⁹ Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Umer ibn Kesir (v. 774), *Tabakâtü’s-Şâfiyyîn*, tah. Ahmed Ömer Hâşim, Mektebetü’s-Sekâfiyyeti’-d-Dîniyye, 1993, s. 126.

¹⁰⁶⁰ Bkz. Abdülkadir Mahmud, *el-Felsefetü’s-Sûfiyye*, s. 150; Süleyman Uludağ, “Tarihî Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 2015, sayı 1-2, s. 257.

¹⁰⁶¹ Bkz. Abdülkadir Mahmud, *el-Felsefetü’s-Sûfiyye*, s. 152.

¹⁰⁶² Bkz. Abdülkadir Mahmud, *el-Felsefetü’s-Sûfiyye*, s. 173.

dostlarındandır. Bunun yanında Gazzâlî dahi ondan etkilenmiştir.¹⁰⁶³ Margaret Smith, bu etkilenmenin ileri boyutta olduğunu, hatta Gazzâlî'nin Muhâsibî'yi takip ettiğini söylemekte ve makalesinde bunların örneklerini vermektedir.¹⁰⁶⁴

Zahid el-Kevserî de, Muhâsibî'nin Gazzâlî üzerinde çok etkisi olduğunu, *er-Riaye* adlı kitabının *İhyâ*'ya serpiştirildiğini söylemektedir.¹⁰⁶⁵ Zaten Gazzâlî de, *el-Munkizü mine'd-dalal* 'inde Ebû Tâlib el-Mekkî, Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî ve Ebû Yezid el-Bistamî ile birlikte el-Muhasibî'nin çalışmalarını da incelediğini belirtmektedir.¹⁰⁶⁶ *İhyâ*'sında, "Muhâsibî, muamelat konusunda ümmetin âlimidir. Nefsin kusurlarını, amellerin afetlerini, ibadetin derinliklerini araştıran herkese önceliği vardır ve onun söyledikleri nakledildiği şekilde alınmaya layıktır"¹⁰⁶⁷ demektedir.

Muhâsibî'nin fıkıh yönü de çok belirgindir. Onu tanıtan eserlerdeki zâhir ilim vurgusu bunu göstermektedir. İbn Arabî onun için, "fıkıh öğrendi, hadis yazdı ve nüssakın mezhebini tanıdı" demiştir.¹⁰⁶⁸ Muhâsibî, Şâfiî âlimlerden kabul edilmiş ve kendisine Şâfiî fukahasıyla ilgili tabakat kitaplarında yer verilmiştir.

Bedrüddin el-Hamevî (v. 733), "Şâfiî'den sonra talebelerinden Haris b. Esed, fıkıh ve kelâmı birleştirerek eserler yazmıştır. Haris b. Esed'in eserleri fıkıh, kelâm, hadis hususunda (Şâfiî) ashabımızın mütekellimlerine, fakîhlerine ve sûfilerine dayanır" demektedir.¹⁰⁶⁹

Muhâsibî için, "zahid âlimlerdendir"¹⁰⁷⁰ diyen İbnü's-Salah'ın aktardığına göre Ebû Mansur et-Temîmî, Muhâsibî'yi, Şâfiî'nin ders halkasına katılan ilk tabaka şâfiîlerden saymış ve "fıkıhta, usûlde, tasavvuf, hadis ve kelâmda Müslümanların imamıdır. Bu ilimlerde eserler tasnif etmiştir" ve "Şâfiî'nin ashabından fıkıh, kelâm, usûl, kıyas, zühd, vera ve mârifette imam olarak ancak Haris el-Muhâsibî olsaydı bile muhalif olanlara yeterli olurdu" demiştir. İbnü's-Salah, Ebû Mansur'un bu görüşüne katılmayarak, "Muhâsibî'nin Şâfiî'nin ders

¹⁰⁶³ Bülent Akot, "Bazı Mutasavvıfların Tanrı/İlah Anlayışı ve Muhasibî'nin "er-Riaye" Adlı Eseri Bağlamında Allah'ın Hakları", *Eskiye*, 31/Güz 2015, s. 57.

¹⁰⁶⁴ Margaret Smith, "Gazzâlî'nin Öncüsü el-Muhasibî", çev: Mesut Okumuş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, Yıl: 3 Sayı: 9 Temmuz-Aralık 2002, s. 417-426.

¹⁰⁶⁵ Muhâsibî, *Selefi Tasavvuf*, s. 17; Hâris el-Muhâsibî (v. 243), *Risâletü'l-Müsterşidin*, s. 17.

¹⁰⁶⁶ Gazzâlî, *el-Munkizü mine'd-Dalâl*, tah. Abdülhalim Mahmud, Dâru'l-Kütübü'l-Hadisiyye, Mısır, s. 170-172; çev. Hilmi Güngör, Maârif Basımevi, Ankara 1960, s. 57-58.

¹⁰⁶⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 264.

¹⁰⁶⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XII, 112.

¹⁰⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim Bedrüddin el-Hamevî eş Şâfiî, (v. 733), *İdâhu'd-Delîl fî Kat'ı Huceci Ehli't-Ta'tîl* (إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل), Dâru's-Salam Yay., Mısır 1990, s. 22.

¹⁰⁷⁰ İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi'-Şâfiyye*, I, 438.

halkasına katıldığını Ebû Mansur'dan başkasını söyleyeni görmedim. Ebû Mansur ise bu fennin ehli değildir” demektedir.¹⁰⁷¹

Sübkî, İbnü's-Salah'ın Ebû Mansur'un “ilk tabaka Şâfiî ulemâsından” olduğuna itirazını değerlendirmiş, bu itirazın yerinde olmadığını, bizzat görüşmeler bile aynı dönemde yaşadıkları için Ebû Mansur'un Muhâsibî'yi birinci tabaka Şâfiî ulemâsından saymış olabileceğini, Ebû Asım el-Abbâdî'nin de Ebû Mansur gibi Muhâsibî'yi birinci tabakadan saydığını söylemiştir.¹⁰⁷² Temimî, “Muhâsibî, fıkıh, tasavvuf, hadis, kelâmda Müslümanların imamıdır” derken¹⁰⁷³; Hücvîrî, “usûl ve fûru konusunda âlimdi. Çağındaki bütün âlimler onu sever ve ona uyarlardı” diye tanıtmaktadır.¹⁰⁷⁴

Şâfiî fıkıh kitaplarında Muhâsibî'nin bazı görüşlerine yer verilmiştir. Mesela: Maverdî, Muhâsibî ve ona tabi olan bazı Şâfiî âlimlerin sahabenin ihtilaf ettiği bir meselenin hükmünde ondan sonraki nesilde icma olsa bu icmanın geçerli olduğunu söylediğini ancak bunun fasit olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷⁵ Nevevî, *el-Mecmu*'nun Mukaddime'sinde ihlasla ilgili bir sözünü aktarmıştır.¹⁰⁷⁶ *En-Necmü'l-Vehhâc*'da da Feraiz bölümünde Muhâsibî'nin kaderiyeden olması nedeniyle babasının mirasından almamasını zikretmiştir.¹⁰⁷⁷

İmamu'l-Haremeyn, *Burhan*'da demiştir ki: “Âlimlerimizden Muhâsibî'den başkası akıl hakkında görüş beyan etmemiştir. O, “akıl bir garizedir ki onunla ilimlerin idraki kolay olur. Akıl ilim değildir” demiştir. Sözlerinin devamından İmam'ın, Hâris'in bu sözünü kabul ettiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁷⁸

Muhâsibî, hayatı boyunca ilk önce farz ve vâcip gibi fıkıhın gerektirdiği zâhirî amellere riayete daha sonra nafil, zühd ve vera'a müteallik ibadetlere eğilmiş görünmektedir.¹⁰⁷⁹ Bu hususta kendisi şunları söylemektedir:

“Hakk'ın yoluyla sana parıltısı görünen her şeyi Kitaba, sünnete ve salih adaba arz et. Buna rağmen yine sana kapalı kalırsa, o zaman dindarlığına ve aklına razı olduğun kişilerin görüşüne başvur. Bil ki hakikatin üzerinde nefsin onu tanıyacağı şahitler vardır.”¹⁰⁸⁰

¹⁰⁷¹ İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, I, 439.

¹⁰⁷² Tâcüddin es-Sübkî (v. 771), *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, II, 275.

¹⁰⁷³ Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, s. 389.

¹⁰⁷⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 174.

¹⁰⁷⁵ Maverdî Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (v. 450), *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmami's-Şâfiî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999, XVI, 116; er-Rûyânî Ebu'l-Mehâsin Abdülvahid b. İsmail (v. 502), *Bahru'l-Mezheb*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2009, XI, 133.

¹⁰⁷⁶ Bkz. Nevevî, *el-Mecmu*, I, 17.

¹⁰⁷⁷ ed-Demirî Ebu'l-Beka (v. 808), *en-Necmü'l-Vehhâc*, VI, 169.

¹⁰⁷⁸ Tâcüddin es-Sübkî (v. 771), *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, II, 283.

¹⁰⁷⁹ Şahin Filiz, *Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı Eserleri Fikirleri*, s. 12.

“Azalarını sağlam bilgi ile kayıtlı!”¹⁰⁸¹ “Bil ki hiç kimse akıl gibi bir ziynetle süslenmemiş, ilimden daha güzel bir kıyafet giymemiştir. Çünkü Allah ancak akılla bilinebilir ve ona ancak ilimle itaat edilebilir. Bil ki, mârifetullah ehli, hallerin usûlünü ilmin şahitliğine bina etmişler ve fûru konularda fıkıh öğrenmişlerdir.”¹⁰⁸² “İstikametın esası üçtür: Kitaba uyma, sünnete tâbi olma, cemaatten ayrılmama!”¹⁰⁸³ “Zâhir ilmin nakzettığı hiçbir bâtın edebe inanma!”¹⁰⁸⁴

Bu sözün yansıması olarak müridlerinden Ebû Hamza Bağdâdî’nin horozun ötmesi ile nara atması üzerine, davranışının hululîlerin davranışına benzemesi nedeniyle, bıçak alıp üzerine yürümüş ve “kâfir oldun, çabuk müslüman ol” demiştir. Çevresindekilerin o kişinin evliyânın havassından olduğunu düşündüklerini ve tevhid ehli olduğuna şahitlik ettiklerini söyleyince, Muhâsibî de Ebû Hamza’nın bâtının tevhidle dolu olduğunu ancak yaptığı fiilin hulul iddiasında bulunanların davranışına benzediğini ve bu durumdan vazgeçmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁰⁸⁵ Bu durum Muhâsibî’nin zâhirî davranışa ne kadar önem verdiğini göstermektedir.

Bunun haricinde Muhâsibî, *Risâle*’sinde kalbin, dilin, gözün, kulağın, burnun, ellerin ve ayakların farzlarını saymıştır.¹⁰⁸⁶ Kulağın farzlarını anlattığı bölümde, eğlence, çalgı-şarkı ve Müslümanlara eziyet verecek şeyleri dinlemenin aynı leş ve kan gibi haram olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸⁷ *Er-Riâye*’de işlediği konuların bir bölümü fıkıh alanına da giren konulardır.¹⁰⁸⁸ Yeri geldiğinde fikhî hükümleri de belirtmiş ve açıklamıştır.¹⁰⁸⁹

Muhâsibî amele çok önem vermiş, ilim ehlinde aldananların birinci grubunda hadis râvîlerini sayarken ikinci grubunda da fıkıhla uğraşanları saymıştır. Bundan da kastı hükümlerle uğraşıp da amele yönelmeyen, Allah Teâlâ’dan haşyet duymayan, Allah’ın vaad

¹⁰⁸⁰ Hâris el-Muhâsibî (v. 243), *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 83-84; *Selefi Tasavvuf*, s. 70-71 (tercüme biraz farklıdır).

¹⁰⁸¹ Muhâsibî (v. 243), *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 86; *Selefi Tasavvuf*, s. 73.

¹⁰⁸² Muhâsibî (v. 243), *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 97-99; *Selefi Tasavvuf*, s. 82-83.

¹⁰⁸³ Muhâsibî (v. 243), *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 128; *Selefi Tasavvuf*, s. 103.

¹⁰⁸⁴ Muhâsibî (v. 243), *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 133; *Selefi Tasavvuf*, s. 107.

¹⁰⁸⁵ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 245-246.

¹⁰⁸⁶ Muhâsibî (v. 243), *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 113-123; *Selefi Tasavvuf*, s. 92-99.

¹⁰⁸⁷ Muhâsibî (v. 243), *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 121; *Selefi Tasavvuf*, s. 97.

¹⁰⁸⁸ Konu başlıklarından bazıları: “Farzlardan önceliği olanlar (Muhâsibî (v. 243), *er-Riâye lihukûkillah*, tah. Abdülkadir Ahmed Ata’, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, s. 101-108); Nafile isteyenlerin bilgisi (s. 112-114); Oruçta nefse arız olan afetler (s. 116); Kula namazda nefis ve başka yönlerden arız olan afetler (s. 120-122); Riya sebebiyle ameli terk caiz midir? (s. 270-276).

¹⁰⁸⁹ Mesela bkz. Muhâsibî (v. 243), *er-Riâye*, s. 253-254.

ve vaidini anlamayanlardır. Gerçek fakîh Allah Teâlâ hakkında ince anlayış sahibi olanlardır. Bu sebeple Allah'ın sevdiği şeyler için kişileri zorlar, dünyadan yüz çevirirler.¹⁰⁹⁰

5.3 Ebû Yezid (Bayezid-i) Bistamî

Tam adı Tayfur b. İsa b. Serûşan (Sürûşân), künyesi Ebû Yezid'dir. Türkçede Bayezid olarak meşhur olmuştur. İbn Hallikan ismini, Ebû Yezid Tayfur b. İsa b. Âdem b. İsa b. Ali el-Bestâmî ez-Zâhid¹⁰⁹¹ şeklinde kaydetmiştir ancak bu hata olmalıdır. Uludağ'ın kaydettiğine göre *Câmî* de adını yanlış olarak Ebû Yezîd Tayfûr b. Îsâ b. Âdem b. Sürûşân şeklinde kaydetmiştir. Ama bu Bâyezîd-i Bistâmî'nin değil büyük kardeşi Âdem'in torunu Ebû Yezîd Tayfûr b. Îsâ b. Âdem'in künyesidir. İkisini birbirine karıştırmamak için birincisine Büyük Bâyezîd, ikincisine de Küçük Bâyezîd denilir.¹⁰⁹²

Dedesî Serûşan, Mecûsî iken Müslüman olmuştur. İbn Hallikan'ın kaydettiği isme bakılırsa müslüman olunca Ali adını almıştır. Dedesi Serûşan, mecûsî din adamı (mobed) yetiştiren tanınmış bir aileden gelmekte idi.¹⁰⁹³ Ebû Yezid'in Âdem ve Ali adında iki kardeşi vardır. Bu üç kardeşin üçü de abid, zahid ve hal ehlidir. Aralarında derecesi en yüksek olan Ebû Yezid'dir. Bistamlıdır.¹⁰⁹⁴

Sülemî ve Kuşeyrî, Bâyezîd'in vefat tarihi olarak, aralarında bir tercih yapmaksızın 234 (848) ve 261 (875) yıllarını verirler.¹⁰⁹⁵ Herevî de 261 tarihini daha doğru görür. Sehlegî (v. 476) ise Bistâmî'nin 234'te yetmiş üç yaşında iken vefat ettiğini söyler¹⁰⁹⁶ ki bu duruma göre Bâyezîd 161'de (777) doğmuştur. Abdürrefî' onun 131'de (748) doğup 234'te 103 yaşında iken vefat ettiğini zikreder.¹⁰⁹⁷ İbnü'l-Cevzî 261 yılında 73 yaşında vefat ettiğini¹⁰⁹⁸, İbn Hallikan 261 veya 264, Zehebî ise 261 yılında¹⁰⁹⁹ vefat ettiğini söylemişlerdir. Buna göre de 188 yılında doğmuştur. Uludağ, İslâm Ansiklopedisine yazdığı maddede (1992) “bunların

¹⁰⁹⁰ Bkz. Muhâsibî (v. 243), *er-Riâye*, s. 441-449.

¹⁰⁹¹ İbn Hallikan (v. 681), *Vefeyâtü'l-A'yan*, II, 531.

¹⁰⁹² Süleyman Uludağ, “Bâyezîd-i Bistâmî”, *DLA*, V, 238.

¹⁰⁹³ Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, TDV Yay., Ankara 1994, s. 11.

¹⁰⁹⁴ Sülemî, *Tabakât*, 67; Kuşeyrî, *er-Risale*, I, 57; İbn Hallikan (v. 681), *Vefeyâtü'l-A'yan*, II, 531. İbn Hallikan, Bestâmî olarak okumuştur.

¹⁰⁹⁵ Sülemî, *Tabakât*, 68; Kuşeyrî, *er-Risale*, I, 57

¹⁰⁹⁶ Sehlegî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ali es-Sehlegî (v. 476), *Kitâbu'n-Nûr min Kelimâti Ebi't-Tayfûr*, Kahire 1949, Nşr. Abdurrahman Bedevî, Şatahâtu's-Sûfiyye içinde, s. 83

¹⁰⁹⁷ Süleyman Uludağ, “Bâyezîd-i Bistâmî”, V, 238.

¹⁰⁹⁸ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, II, 308

¹⁰⁹⁹ İbn Hallikan (v. 681), *Vefeyâtü'l-A'yan*, II, 531; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 86.

içinde doğruya en yakın olanı Sehlegî'nin rivâyetidir"¹¹⁰⁰ derken, Bayezid'in hayatını anlattığı kitapta (1994), 261 yılı için "güçlü ihtimal"¹¹⁰¹ demektedir. Rivâyetlerin ekserisi 261 yılı olması ve sözlerinin yeğeni ve hizmetçisi Ebû Musa tarafından 297 yılında vefat eden Cüneyd el-Bağdâdî'ye ulaştırılması nedeniyle 261 vefat yılında vefat ettiği rivâyeti daha doğru gözükmemektedir.

Uludağ, Bayezid'in evlenip evlenmediği, çocuklarının olup olmadığına dair bir bilgi bulunmadığını, Ebû Yezid künyesini oğlu sebebiyle almış olabileceği gibi böyle bir durum olmadan da bu künyeyi almış olabileceğini söylemektedir¹¹⁰². Ancak *Hilye*'de geçen "امْرَأَةُ أَبِي" "Ebû Yezid el-Bistâmî'nin kadını" ibaresi, evlenmiş olduğuna delildir. Ayrıca uzun yıllar Bistam'da kalan ve zaviyesi olan birinin evlenmiş olma ihtimali çok yüksektir. Ancak bu hususta kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Menkıbelere göre Bayezid, çocuk yaşta mahalle mektebine gitmiş, küçük yaşlarda olgunluk alameti göstermiştir¹¹⁰³. Ancak şer'î ilimleri kimden öğrendiğine dair kaynaklarda net bir bilgi yoktur.

Sehlegî (v. 476), 313 üstatdan ders aldığını söylerken¹¹⁰⁴; Attar, 113 pirin hizmetinde bulundu demektedir¹¹⁰⁵. Bistam'dan çok fazla ayrılmamış ve ilim talebi için gezmemiş biri için, 313 rakamı abartılı bir rakamdır. Buna göre 113 daha makul olmakla birlikte bu sayı bile fazla gözükmemektedir. Bununla birlikte Bayezid mektebe gitmiş, hocalardan ders almıştır. Rivâyete göre vefat etmeden önce Kur'an'ın tamamını ezberlemişti¹¹⁰⁶. Ebû Nuaym kendisinden bir hadis rivâyet etmiş, İbnü'l-Cevzî ise üç hadis tespit ettiğini ancak bunların ikisinin sıhhati olmadığını söylemiştir.¹¹⁰⁷ Zehebî ise "Cafer es-Sâdık'tan rivâyetleri vardır. Rivâyeti azdır. Faydalı sözleri vardır." demektedir.¹¹⁰⁸ Bunlardan hadis ilmiyle meşgul olmadığı anlaşılmaktadır.

Bayezid'in ne ölçüde Arapça bildiği hakkında da elimizde açık bilgi yoktur. Ancak onun öğrenim gördüğü, bu arada Arapça öğrendiği, o sırada Bistam'da yerleşmiş bulunan Arap muhacirlerle dostluk kurduğu dikkate alınırsa, Arapça bildiği ama ana dili olan Farsça

¹¹⁰⁰ Süleyman Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî", V, 238.

¹¹⁰¹ Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 29.

¹¹⁰² Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 17.

¹¹⁰³ Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 19-20.

¹¹⁰⁴ Sehlegî, *Kitâbu'n-Nûr*, s. 63.

¹¹⁰⁵ Attar, *Tezkire*, s. 172. Uludağ, kitabında Attar ve Sehlegî'nin 313 üstadı olduğunu söylediğini (Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 20.) aktarırken, makalesinde "Attâr, Bâyezîd'in 103 üstatdan faydalandığını söyler" demek, tercümesini yaptığı Tezkiretül-Evliyâ'da ise 113 pirin hizmetinde bulunduğu yazılmıştır.

¹¹⁰⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 89.

¹¹⁰⁷ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, II, 307-308.

¹¹⁰⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 86.

konuşmayı tercih ettiği söylenebilir.¹¹⁰⁹ Ayetlere verdiği işarî manalar¹¹¹⁰, az da olsa hadis nakli de Arapça bildiğini destekler. Ancak sözlerini ve görüşlerini Farsça ifade etmiş, bunlar büyük oranda yeğeni Ebû Musa tarafından Arapçaya aktarılmıştır.

Bayezid, tasavvuf tarihinin her döneminde ve her muhitte saygı görmüş, ulu bir veli olarak kabul edilmiş, sözleri ve menkıbeleri bütün sûfî yazarları ve tarikat mensupları tarafından önemle alıntılanmış, birer tasavvufî hakikatler olarak algılanmış, başkalarına karşı birer delil olarak ileri sürülmüştür. İslâm âleminde bir şeyhin ve sûfinin manevî mertebesinin yüceliğini belirtmek için “devrin Bayezid’i” denmiş olması kendisine verilen önemi göstermeye yeter.¹¹¹¹ Kendisine, “Ârifler sultanı” (سلطان العارفين) denmiş ve bu unvanla meşhur olmuştur.¹¹¹²

Bayezid’in tasavvuftaki üstadları konusunda çeşitli isimlerden bahsedilir. Bunların en önemlisi Sind (Hind) tarafından olan ve Kürt olduğu da söylenen Ebû Ali Sindî veya Kürdî’dir.¹¹¹³ Hicrî 148’de vefat eden Cafer-i Sadık’tan ders aldığı da söylenmiştir¹¹¹⁴; ancak bunun imkânı yoktur. Belki Bistam’a gelen Cafer-i Sadık’ın talebeleriyle görüşmüş olabilir. Ancak bu hususta bir rivâyet bulunmamaktadır. Ebû Yezid künyesi alması nedeniyle Şia ile bir yakınlığı olmadığı da söylenebilir. Nakşibendîlerin silsilesinde Bayezid, Cafer-i Sadık’tan sonra geldiğinden Nakşibendiye şeyhleri Bayezid’in üveysî yolla yani Cafer-i Sadık’ın ruhaniyetinden istifade ettiğini söylerler.¹¹¹⁵

Bayezid el-Bistâmî’nin tasavvuf yönü çok meşhur olduğu için biz bu yönünü anlatmayacağız. Şu kadarına değinelim ki, Nakşî silsilesinde yer almanın ötesinde Hücûvîrî onu, Tayfuriyye tarikatının kurucusu olarak görmüş ve bağlılarının bu tarikatı devam ettirdiğini; yolunun sekr ve galebe olduğunu söylemiştir.¹¹¹⁶ Eğer rivâyet doğru ise Cüneyd Bağdâdî, “Bâyezid’in biz sûfler içindeki yeri melekler içindeki Cebrâil’in mevkii gibidir.” demiş¹¹¹⁷, sözlerini şerh etmiştir.

¹¹⁰⁹ Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 8.

¹¹¹⁰ Ayetlere verdiği işarî manaların bir bölümü için bkz. Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 64-66.

¹¹¹¹ Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 3.

¹¹¹² Tespit edebildiğimiz kadarıyla Bayezid’e ilk olarak “Ârifler sultanı” (سلطان العارفين) diyen, Sehlegî (v. 476)’dir (*Kitâbu’n-Nûr*, s. 59). Onu Attar (v. 618) takip etmiş (*Tezkire*, s. 171), daha sonra yayılmıştır. Ayrıca bkz. Zehebî (v. 743), *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, XIII, 86; Kemalüddin İbn Fûtî (v. 723), *Mecmau’l-Âdab fî Mu’cemi’l-Elkab*, İran 1416, IV, 281.

¹¹¹³ Bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 401; Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 21.

¹¹¹⁴ Sehlegî, *Kitâbu’n-Nûr*, s. 63; Attar, *Tezkire*, s. 172.

¹¹¹⁵ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 22-23.

¹¹¹⁶ Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 247-248.

¹¹¹⁷ Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 172.

Diğer şer'î ilimlere gelince, tefsir ve hadis ilmiyle ilgili az çok bilgisi olduğu yukarıda verdiğimiz bilgilerden anlaşılmaktadır. Kelâmıla ilgili bir bilgi nakledilmemiştir. Ancak tevhidle ilgili sözleri ve şatahat türü sözleri nedeniyle özellikle selefi düşüncedeki âlimler tarafından eleştirilmiştir. Zehebî'nin aktardığına göre hadisçi Hüseyin b. İsa Bistâmî'ye, Ebû Yezid'in Rasûlullah'ın Miracı gibi miracı olduğunu söylediği nakledilince, onu Bistâm'dan sürgün ettirmiş, o da Cürcan'a gitmiş ve ancak Hüseyin vefat edince Bistâm'a dönebilmiştir.¹¹¹⁸

İbnü'l-Cevzî de onu sert olarak eleştirenlerdir.¹¹¹⁹ İbn Kesir, "Kendisinden kişiye nakısa getirecek şatahat nakledilmiştir. Fakîh ve sûfilerden pek çoğu uzak şekilde yorumlar yapmışlardır. Onlardan bir kısım, bu sözleri her şeyden kesildiği gaybet hallerinde söylediğini ifade etmişlerdir. Onun bu sözlerinin bidat ve hata olduğunu söyleyen âlimler, bunların en büyük bidatlerden olduğunu ve kalbinde gizlediği fasit akidenin bu zamanlarda açığa vurulduğunu söylemektedirler. En doğrusunu Allah bilir."¹¹²⁰ demektedir.

Zehebî, şatahatı için, "ondan söylenmemesi gereken problemleri bazı sözler nakledilmiştir ki, eğer sâbit ise kendisini lekeler ya da bu sözleri dehşet, sekr, gaybet ve mahv halinde söylemiştir. Bunların örtülüp delil olarak getirilmemesi gerekir. Çünkü zâhirleri sapkınlıktır" diyerek "Sübhânî" başta olmak üzere çeşitli şatahat türü sözlerini nakletmiş¹¹²¹; bunlardan "Bu cübbenin içinde Allah'tan başkası yoktur" sözünü aktardıktan sonra, bir Müslümanın fasık bile olsa bu sözü söyleyemeyeceğini ifade ederek Allah'a sığınmıştır.

Âlimlerden bazısının, bu sözlerin zâhirinin Ebû Yezid'in dalaletini gerektirdiğini ancak tevil ve tefsir edilmesi gerektiğini söylediklerini aktaran¹¹²² Zehebî kendisi de onun hakkındaki hükmünü, "Ebû Yezid, Müslümandır. Hali kendine aittir. Sırları bilen Allah Teâlâ'dır. Kitap ve sünnete kasten muhalif bir şey söylemekten Allah'a sığınırız." şeklinde vermiştir.¹¹²³ Ayrıca yine Zehebî'nin aktardığına göre Sülemî, *Tarihu's-Sûfiyye* adlı kitabında,

¹¹¹⁸ Zehebî, *Mizânu'l-İtidal*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1963, II, 346-347.

¹¹¹⁹ Eleştirdiği bazı yerler: Cehennem hakkındaki sözünü (*Telbîsü'l-İblis*, s. 302), cehennemlikler hakkındaki sözü (*Telbîsü'l-İblis*, s. 305-306); bir sene su içmediğine dair sözünü (*Saydu'l-Hâtır*, s. 43), kendisinden keşfi açılması için ne yapması gerektiğini soran birine nefsinin alçaltacak şekle girerek cevaz dağıtarak kendisine tokat vurulmasını istemesi (*Telbîsü'l-İblis*, s. 313).

İnsanlar Ebû Yezid'in meclisinde falan ilmini filandan almış, filandan okumuş, çok miktarda filandan yazmış diye konuşuyorlardı. Bayezid, "miskinler ilimlerini ölüden ölüye nakille almışlar biz ise asla ölmeyen diriden (Allah'tan) alıyoruz" dedi. (İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 285). Bu sözü nakleden İbnü'l-Cevzî, ilhamı kabul ettikten sonra diğer ilimleri küçümseme manası taşıyan başkalarının ilmini ölüden aldıkları sözünü eleştirmektedir. (bkz. s. 285-286).

¹¹²⁰ İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer (v. 774), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru İhyâi't-Turâs, 1988, XI, 42.

¹¹²¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 88.

¹¹²² Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, X, 112.

¹¹²³ Zehebî, *Mizânu'l-İtidal*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1963, II, 346-347.

“ondan şatahat türü bazı şeyler nakledilmiştir. Ancak bunların bir bölümünün sıhhati yok, bir bölümü hakkında da söz söylenmiştir. Bu sözler güzel hallere irca edilirdi” demiş; sonra da Bayezid’den şu sözü nakletmiştir:

“Kim müşâhedeme ıztırab gözüyle, vakitlerime yabancı gözüyle, hallerime istidrac gözüyle, sözlerime iftira gözüyle, ibarelerime cüret etme gözüyle, nefsimi küçümseme gözüyle bakarsa, benim hakkımdaki bakışında hata etmiştir.”¹¹²⁴

Serrâc, sûfîlerin şathiyelerine ayırdığı bölümde bir başlığı da Bayezid’e ayırmış ve onun şathiyelerinden bazılarını irdeleyerek nasıl anlaşılması gerektiğini aktarmıştır. Cüneyd el-Bağdâdî’nin Bayezid’in şathiyelerinden bir kısmını açıkladığını, akıllı adamın bunlara bakarak diğerlerine kıyas yapması gerektiğini söylemiştir. Kendi zamanında Bayezid’in şathiyelerini kendi bâtıllarına mesnet yapmak isteyenler olduğu gibi bu sözleri nedeniyle onu küfre nisbet eden insanlar olduğunu da söylemiş ve bunlardan İbn Sâlim diye biri ile tartışmasını aktarmıştır. Cüneyd’in şathiyeleri açıklarken Bayezid’in mübtedilerden olduğunu müntehilerden olmadığını söylediğini de nakletmiştir.¹¹²⁵ İlginç olan, Bayezid’in en meşhur şathiyelerinden kabul edilen “Sübhânî- Şanım ne yücedir” sözünü Bistam’da onun ailesinden gelenlere sorduğunu ve onların bunu kabul etmediğini söylemesidir.¹¹²⁶

Bayezid’in şathiyeleri tasavvuf büyüklerinin bazıları tarafından da hoş karşılanmamıştır. Şiblî’ye Bayezid’in şathiyelerinden aktarılınca, “eğer Bayezid yanımızda olsa idi onu gençlerimizden birine teslim ederdik (yani bizim müritlerimizden istifade eder de o halde kalmazdı)”; Cüneyd de, “Bayezid halinin büyüklüğüne rağmen bidayet (başlangıç) halinden çıkamamıştır. Ben ondan hiç kemaline ve nihayete ulaştığına delalet eden bir söz işitmedim” demiştir.¹¹²⁷

Bayezid’in fıkıh yönüne gelince, amelde Hanefî mezhebini benimsediği ifade edilen¹¹²⁸ Bayezid’in, fıkıhla ilgili ders alıp almadığı net olmadığı gibi fıkıhta ne düzeyde olduğu da bilinmemektedir. Ancak çeşitli rivâyetlerden bazı ipuçları elde edilebilmektedir. Yukarıda Kur’an’ı ezberlediğini ve bazı işarî tefsirler yaptığını söylemiştik. Kur’an eğitimi aldığına göre dönemin şartları gereği fıkıh eğitimi de almış olmalıdır. Kendisinden aktarılan; “30 yıl mücâhede yaptım, bu sürede bana en zor gelen şey ilim ve ona uymaktı. Eğer

¹¹²⁴ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, XIII, 89; Bayezid’in sözü için ayrıca bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 40.

¹¹²⁵ Bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 459-477.

¹¹²⁶ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 473.

¹¹²⁷ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 479.

¹¹²⁸ Bkz. İbn Âbidin, *Reddü’l-Muhtar*, I, 58; Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 20 (Herevî’den naklen).

ulemânın ihtilafı olmasaydı perişan olurum. Tevhidin tecridi haricinde ulemânın ihtilafı rahmettir.”¹¹²⁹ sözü ulemânın ihtilafını bilecek kadar fıkıh bildiğini gösterir. Burada kullanılan ilim kelimesinden kastedilen çok büyük ihtimalle fıkıhtır.

Başka bir ifadesinde de üstadı Ebû Ali Sindî’ye, farz olan ilimleri telkin ettiğini, ondan da tevhidi ve hakikatleri öğrendiğini söylemektedir.¹¹³⁰ Aktarıldığına göre bir defasında Bayezid ezan okudu ve namaz kıldırmak için kalktı. Saf arasında üzerinde sefer izi olan birini gördü. Ona varıp bir şeyler söyledi. Bunun üzerine adam kalktı ve mescidden çıktı. Orada bulunanlardan biri adama ne olduğunu sordu. Adam, “seferde iken su bulamadığımdan teyemmüm yapmıştım. Bunu unuttum ve mescide (su ile abdest almadan) girdim. Ebû Yezid bana, hazar halinde (yolculuk sona erince) teyemmüm caiz olmaz, dedi. Ben de durumu hatırlayarak, (abdest almak için) çıktım” dedi.¹¹³¹

Bir gün nefesine şöyle kızıyordu: “Ey nefsim, hayızlı kadın 3 gün en fazla on günde temizlenir. Sana 20-30 yıl oldu, ne zaman temizleneceksin.”¹¹³² Bu rivâyetler en azından namaz kıldıracak kadar fıkıh bildiğini, Hanefî mezhebinin görüşlerini esas aldığını göstermektedir. Ayrıca Bayezid, şer’î hükümlere titizlikle uyulması gerektiğini zaman zaman vurgulamıştır.

“Bir adama kerâmet verildiğini hatta havada uçtuğunu görseniz, bu sizi aldatmasın. O kişinin emir, nehiy, sınırların korunması ve şer’iatı yerine getirmede ne durumda olduğuna bakınız!”¹¹³³ “Kim Kur’an okumayı, zühdü, cemaate devamı, hasta ziyaretini terk eder de bunun da yüksek bir şey olduğunu iddia ederse, o kişi bidatçidir.”¹¹³⁴

“Bir gün Allah Teâlâ’ya beni yeme içme ve kadın yükünden kurtarması için dua etmeyi düşündüm. Sonra kendi kendime, “Hz. Peygamber’in istemediği bir şeyi benim Allah’tan istemem nasıl caiz olur?” dedim ve böyle bir şey istemekten vazgeçtim. Allah da beni kadın sıkıntısından kurtardı.”¹¹³⁵ sözleri bunu açıkça gösterdiği gibi; zühdü ile meşhur, veli diye söylenen bir adamı ziyaret gittiğinde, adamın kible yönüne tükürdüğünü görünce görüşmeden ayrılmış, yanındakine, “bu adam sünnetin edeblerinden biri hususunda güvenilir

¹¹²⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 36; İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, II, 304; Kuşeyrî, *Risale*, s. 89.

¹¹³⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 235.

¹¹³¹ Süleimî, *Tabakât*, 70.

¹¹³² İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, II, 307.

¹¹³³ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 40; Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 58; İbn Hallikan (v. 681), *Vefeyâtü’l-A’yan*, II, 531; Serrâc, *el-Lüma’*, s. 400; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, XIII, 88.

¹¹³⁴ İbnü’l-Cevzî, *Telbîsü’l-İblis*, s. 151.

¹¹³⁵ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 145; Kuşeyrî, *er-Risale*, I, 57-58, terc. s. 90.

değil ki, iddia ettiği evliyâlık makamında güvenilir olsun!”¹¹³⁶ demesi de bu hususta ne kadar titiz olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Bayezid için asıl ilim, Allah’ın ilham ettiği ilim ve ilmin gereğini yerine getirmektir. Mahallesindeki bir fakîhle tartışması şu şekilde nakledilmiştir:

Fakîhe, Bayezid’den bazı garip sözler ulaşınca geldi ve “Bâyezid senden bana bazı acayıplıklar geldi” dedi. Bâyezid, “işitmediğin acayıplıklarım daha fazla” dedi. Bunun üzerine fakîh: “İlmini kimden ve nereden aldın?” diye sordu. Bayezid şöyle cevap verdi:

“İlmim Allah Teâlâ’nın lütfudur. Allah’tan alınmıştır. (Benim ilmim) Allah Rasûlü’nün şu buyruklarındaki ilimdendir: *“İlim ikidir. Zâhir ilmi, bâtın ilmi. Zâhir ilmi, yarattıkları üzerinde Allah’ın hüccetidir. Bâtın ilmi ise fasıl faydalı ilimdir.”* ve *“Kim bildiği ile amel ederse Allah onu bilmediği ilme vâris kılar.”* Peki, senin ilmin nereden?”

Adam: “Benim ilmim dilden dile nakledilen ilimdir” dedi.

Bâyezid: “Benim ilmim Allah Teâlâ’nın sadece bana ilham ettiği ilhamdır” dedi.

Fakîh: “Benim ilmim güvenilir büyük kişilerden silsile yoluyla Rasûlullah’a, O’ndan Cibril’e, O’ndan da Allah’a ulaşır” dedi.

Bayezid sordu: “Allah’ın, Cibril ve mukarreblerin muttali olmadığı ilmi yok mudur?”

Fakîh, “evet vardır” dedi. Bayezid ekledi:

“Sen, Allah’ın bu ilimden dostlarına (evliyâsına) ilham ettiğini, onların sırlarına bu ilmi ulaştırdığını bu sayede evliyânın ümmetin faydalandığı hikmetle konuştuğunu inkâr mı ediyorsun? Sen Allah’ın Musa’nın annesine bir sandık yapmasını ve bunu suya bırakmasını, bunun da firavuna ulaştığını ve sonra gerçekleşen olayları bilmiyor musun? Sen, Allah’ın Hızır’a gemi, duvar ve çocuk hususunu ve orada geçen olayları ilham ettiğini bilmiyor musun? Sen Yusuf aleyhisselama hapiste rüya tabirinin ilham edildiğini ve onun da “bunu bana Rabbim öğretti” dediğini bilmiyor musun? Aynı şekilde Ebû Bekir’in Hz. Âişe’ye (daha doğmamış kız çocuğunu) ilhamla bilerek iki kız iki erkek kardeşin dediğini; Hz. Ömer’in ilhamla Sâriye’ye, aralarında çok uzak mesafe olduğu halde, “Ey Sâriye dağa (çekil!)” deyip

¹¹³⁶ Serrâc, *el-Lüma*, s. 144-145; İbnu’l-Mülakkin (v. 804), *Tabakâtü’l-Evliyâ*, s. 400; Sıbt İbnü’l-Cevzî (v. 654), *Mir’âtü’z-Zaman*, XV, 432; Kuşeyrî, *er-Risale*, I, 57, II, 416-417; terc. s. 89, 495. Bu rivâyeti Hücvîrî biraz farklı aktarmıştır. Fazladan şunlar vardır. Bayezid der ki: “kendi kendime velinin şeriati nefsinde tatbik etmesi veya Allah’ın bunu onda tatbik etmesi lazımdır. Şayet bu adam veli olsaydı, şeriata saygı esasına riayet ettiği için veya bu esası Allah onun üzerinde muhafaza ettiği için mescidin zeminine tükürmezdi, dedim. Zira kerâmet sahibi oluşunun sıhhatinin alameti budur. O gece rüyamda Peygamber (a.s.)’i gördüm. Bana: ‘Ey Bayezid, yapmış olduğun o işin bereketi sana ulaşacaktır’ dedi. Ertesi gün görmekte olduğunuz bu dereceye ulaştım.” (Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 280)

de onun da bunu duyduğunu bilmiyor musun? İşte bütün bunlar Allah'ın gizlediği ilimdir. Allah Teâlâ buyurur: “Biz ona katımızdan (ledünden) ilim öğrettik.” (Kehf 18/65) İlham ehli, Allah'ın çeşitli faydalarla seçtiği bir topluluktur. Bunların bir kısmını diğer kısmına ilham ve firsatette üstün kılmıştır.”

Fakîh: “Allah seni hayırla mükâfatlandırsın. Beni ilimden faydalandırdın. Göğsüme şifâ verdin” dedi.¹¹³⁷

Bu anektottan ilk başta zâhir ilminin olmadığı anlaşılrsa da dikkatli düşünülürse, zâhirî ilminin de kuvvetli olduğu, ancak tasavvufî ilgili sözlerini ilhamla söylediği anlaşılmaktadır. Sonunda fakîhin itiraz etmemesi, üzerinde tartışılan konunun şer'î bir mesele olmadığını gösterir. Bu konuyla ilgili ilginç bir bilgiyi Uludağ aktarmaktadır:

“Ünlü filozof-mutasavvîf Sühreverd-i Maktul (v. 587/1191), çok eski zamanlarda eski İran'da semâvî ve hak din üzere bulunan hikmet ehli bir zümrenin (hükemâ) bulunduğunu, başta Bâyezîd olmak üzere Sehl Tüsterî ve Hallâc gibi sûfilerin onların izleyicileri olduklarını, kendisinin de söz konusu hikmet anlayışını canlandırmaya çalıştığını söyler. Ona göre Bayezîd, eski İran'da var olan ve vahye dayanan bir hikmet anlayışının temsilcisidir.”¹¹³⁸

Ebû Nuaym sözlerini aktardıktan sonra Bayezîd'in sözlerine ancak onun denizine dalan, göğsündeki dalgalardan gelen saf suyu içen ve sekrinden doğan sırrın nefeslerini anlayabilenlerin vâkıf olabileceğini söylemektedir.¹¹³⁹

5.4 Cüneyd el-Bağdâdî

Tam adı Cüneyd b. Muhammed b. Cüneyd, künyesi Ebu'l-Kâsım, kendi ipekçilikle uğraştığı için el-Hazzaz, babası züccaciyece olduğu için el-Kavâirî'dir¹¹⁴⁰. Aslı Nihavendlidir. Ancak 220 küsurda Irak'ta doğmuş¹¹⁴¹ ve orada büyümüştür.¹¹⁴² 297 yılında Irak'ta vefat etmiştir.¹¹⁴³ 298 senesi Şevval ayında vefat ettiği de söylenmiştir¹¹⁴⁴.

¹¹³⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 151; Sıbt İbnü'l-Cevzî (v. 654), *Mir'âtü'z-Zaman*, XV, 443-444.

¹¹³⁸ Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 5-6.

¹¹³⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 41.

¹¹⁴⁰ Sülemî (v. 412), *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 129; Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, VII, 249; Sübkî (v. 771), *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, II, 260; Kuşeyrî, *Risâle*, I, 78; Ebu'l-Fidâ İbn Kesir (v. 774), *Tabakâtü's-Şâfiyyîn*, s. 168.

¹¹⁴¹ Zehebî, *Siyeru A'lamin-Nübelâ*, XIV, 66.

¹¹⁴² Sülemî (v. 412), *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 129; Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, VII, 249; Kuşeyrî, *Risâle*, I, 78.

¹¹⁴³ Sülemî (v. 412), *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 129.

¹¹⁴⁴ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, VII, 256; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, I, 522; İbn Kesir, *Tabakâtü's-Şâfiyyîn*, s. 170.

Meşhur sûfilerden dayısı Seriy es-Sekâtî, Muhâsibî, Hamza el-Bağdâdî ve Muhammed b. Ali el-Kassab'ın sohbetlerinde bulunan, tüm tasavvuf fırkaları tarafından kabul edilen Cüneyd'e, tasavvuf topluluklarının efendisi manasına “seyyidü't-taife” unvanı verilmiş, mutasavvıfların imamı kabul edilmiştir.¹¹⁴⁵ Sünnî sûfiliğin kurucusu olarak Muhâsibî'yi gören Abdülkadir Mahmud, Cüneyd'i de genişleticisi olarak görmektedir¹¹⁴⁶. Kendisinden sonra eser veren neredeyse tüm sûfî müellifler söylediklerini delil olarak kullanmışlardır. Özellikle Serrâc, Kelâbâzî ve Hücûrî'nin en önemli delili Cüneyd'in söyledikleri ve yaptıklarıdır. Zaten Hücûrî, “benim şeyhlerimin hepsi Cüneydî idiler”¹¹⁴⁷ demektedir. Kendisi adına Cüneydiye adıyla bir tasavvuf meşrebi oluşmuştur. Cüneyd'in tasavvuf yönü çok meşhur olduğu için üzerinde fazla durmayacağız.

Zâhirî ilimlere büyük önem veren dayısı Seriy, onun önce şer'î ilimleri öğrenmesini teşvik ettikten sonra, “Allah seni sûfî hadisçi değil hadisçi sûfî kılsın” şeklinde dua etmiştir.¹¹⁴⁸ Bu sebeple önce diğer şer'î ilimleri öğrenen Cüneyd'in Hasan b. Arefe'den Müsned hadisleri vardır.¹¹⁴⁹ Bunun haricinde kelâm ve zamanının diğer ilimlerinde de belli bir seviyesi olduğu ifade edilmektedir.

Mutezilî kelâmcılardan Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî şöyle demektedir: “Sizin için Bağdat'ta Cüneyd b. Muhammed adında bir şeyh gördüm. Gözlerim onun gibisini görmedi. Yazıcılar sözlerini yazmak için hazır bekliyorlardı. Felsefeciler söylediği sözlerdeki manaların inceliği almak, kelâmcılar ilmine yapışmak için orada bulunuyorlardı. Fakat onun sözleri bütün bunların ilimlerinden de sözlerinden de anlayışlarından da ötede idi.”¹¹⁵⁰ Bunu doğrulama sadedinde Cüneyd de; “Allah'ın yeryüzüne çıkardığı ve halkın ulaşmasının yolunu açtığı ne kadar ilim varsa, Allah onlardan bana bir pay ve nasip vermiştir.” demiştir.¹¹⁵¹

Fıkıh yönüne gelince kaynakların tamamı Ebû Sevr'in mezhebi üzere fakîh olduğunu söylemektedir. Kendisinden daha yirmi yaşında iken Ebû Sevr'in ders halkasında ve onun

¹¹⁴⁵ Sülemî (v. 412), *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 129; Kuşeyrî, *Risâle*, I, 78; Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 193; Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, VII, 249-250; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, II, 260; İbn Kesir, *Tabakâtü's-Şâfiyyîn*, s. 168.

¹¹⁴⁶ Bkz. Abdülkadir Mahmud, *el-Felsefetü's-Sûfiyye*, s. 173.

¹¹⁴⁷ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 252.

¹¹⁴⁸ Süleyman Ateş, “Cüneyd-i Bağdâdî”, *DİA*, VIII, 119.

¹¹⁴⁹ Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, VII, 250; Zehebî, *Siyeru A'lamin-Nübelâ*, XIV, 66.

¹¹⁵⁰ Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, VII, 251; Zehebî, *Siyeru A'lamin-Nübelâ*, XIV, 67-68; İbn Kesir (v. 774), *Tabakâtü's-Şâfiyyîn*, s. 169-170.

¹¹⁵¹ Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, VII, 251.

huzurunda fetvâ verdiği nakledilmiştir.¹¹⁵² Ebû Nuaym, “İlk işi Ebû Sevr ve Ebû Ubeyd gibi hadis ashabının mezhebi üzerine fıkıh öğrenmek oldu”¹¹⁵³ diyerek Ebû Ubeyd’den de ders aldığını ve fıkıh anlayışının hadisçilerin fıkıh anlayışı olduğunu ifade etmektedir. Herhalde bunu Hanefî olmadığını beyan etmek için söylemiştir. Zaten Cüneyd’in biyografisine Şâfiî tabakat kitaplarında yer verilmiş, Ebû Sevr, Şâfiî’nin ashabındandı, Cüneyd de onun talebesidir, denilmiştir.¹¹⁵⁴ Bunlar haricinde Hanbelî fakîhlerinin biyografilerini veren *Tabakâtü’l-Hanâbile*’de de biyografisi verilmiş (ki tamamına yakını Hatib el-Bağdâdî’den alınmadır), imamımızdan nakilde bulundu denilmiştir.¹¹⁵⁵

Hatib, “hadis dinlemiş, âlimlerle buluşmuş, Ebû Sevr mezhebi üzere fıkıh dersi almış, salihlerden bir toplulukla sohbet (arkadaşlık) etmiştir. Bu salihlerden Haris el-Muhâsibî ve Seriy es-Sekâtî ile sohbeti meşhurdur. Sonra ibadetle meşgul olmuş ve iyice yaşlanana kadar bu yolda devam etmiştir.”¹¹⁵⁶ diyerek hadis, fıkıh öğreniminden sonra bunlarla fazla meşgul olmadığını ima etmiştir; ancak Hücvîrî, “ilmin fenlerinde kâmil; usûl, fûru, vusûl ve muâmeleler konusunda Ebû Sevr’in talebe ve dostlarının imamı ve müftüsü idi”¹¹⁵⁷ diyerek tasavvufa yöneldiği dönemde de fıkıhla ve fetvâ ile uğraştığını ifade etmektedir. Bunu teyit eden bir hadiseyi Ali b. İbrahim el-Haddad anlatmaktadır:

(Şâfiîlerin meşhur âlimlerinden Kadı) Ebu’l Abbas b. Süreyc’in meclisinde idim. Usûl ve fûrudan çok güzel sözler söyledi. Çok beğendim. Benim beğendimi görünce, “Bunun nereden geldiğini biliyor musun? Bu Cüneyd b. Muhammed’le beraber bulunmamın bereketidir” dedi.¹¹⁵⁸

Cüneyd-i Bağdâdî’nin şerîata bağlılık vurgusu çok güçlüdür. O şöyle demektedir: “Bizim bu ilmimiz Kitap ve sünnetle kayıtlıdır (mazbut). Kim Kitab’ı hıfzetmez, hadis yazmaz ve fıkıh öğrenmezse ona uyulmaz!”¹¹⁵⁹ “Bizim bu ilmimiz –tasavvuf ilmi- Hz

¹¹⁵² Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, VII, 250; es-Sülemî (v. 412), *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, s. 129; Sübkî (v. 771), *Tabakâtü’s-Şâfiyye*, II, 260; Ebu’l-Fidâ İbn Kesir (v. 774), *Tabakâtü’s-Şâfiyyîn*, s. 169; Zehebî, *Siyeru A’lamin-Nübelâ*, XIV, 66; Kuşeyrî, *Risâle*, I, 78.

¹¹⁵³ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 255.

¹¹⁵⁴ Ebu’l-Fidâ İbn Kesir (v. 774), *Tabakâtü’s-Şâfiyyîn*, s. 169; Kadı Şühbe Ebu Bekir Ahmed b. Muhammed (v. 851), *Tabakâtü’s-Şâfiyye*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1407, I, 76-77.

¹¹⁵⁵ Bkz. İbn Ebî Ya’lâ Muhammed b. Muhammed (v. 526), *Tabakâtü’l-Hanâbile*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, I, 127-129.

¹¹⁵⁶ Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, VII, 249-250.

¹¹⁵⁷ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 193.

¹¹⁵⁸ Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, VII, 251. İbn Süreyc belki de Cüneyd’in sohbetinde bulunması nedeniyle Hallâc’ın idam fetvâsına katılmamıştır.

¹¹⁵⁹ Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, VII, 251; Zehebî, *Siyeru A’lamin-Nübelâ*, XIV, 67; Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 255; Kuşeyrî, *Risâle*, I, 79; Ebu’l-Fidâ İbn Kesir (v. 774), *Tabakâtü’s-Şâfiyyîn*, s. 170.

Peygamber'in hadisleriyle kuşatılmıştır/örülmüştür"¹¹⁶⁰ "Peygamberin sünnetine uyan, yolundan ayrılmayıp izini takip edenlerin tuttukları yol dışında Hakk'a giden bütün yollar halk için kapalıdır. Bu şartlara sahip olanlar için bütün yollar açıktır."¹¹⁶¹

Müridlerinden Cafer el-Huldî onun için: "Şeyhlerimiz arasında Cüneyd'den başka hal ve ilmi (bu derece) birleştiren birini görmedik. Halini görünce onu ilmine üstün tutardın; ilmini görünce de onu haline üstün tutardın"¹¹⁶² demiş ve kendisinden, "Göğün altında, Allah rızasını kazanmak için ahabımız ve ihvanımızla konuştuğumuz bu ilimden daha faziletli bir ilim olduğunu bilsem onun için çalışır ve ona yönelirdim"¹¹⁶³ sözünü aktarmıştır.

Mütekelliminden biri tasavvuf hakkında sormuş, Cüneyd şu cevabı vermiştir: "Kadim olanı (Allah Teâlâ'yı) sonradan olanlardan (hadisten) ayırıp tek bırakmaktır. Vatandan çıkmak, sevilen şeylerden alakayı kesmek, bildiği bilmediği şeyleri terk etmek, kişinin Allah'a rağbet ederek Allah'ın yanında bulunanlara karşı zahid olmasıdır. Eğer kişi böyle yaparsa, o kişinin ilimlerin kendisine açılması (keşfi), farklı yönleri olan ibareler (söylemesi), sırların ilmi ve ruhların fikhından payı olur."¹¹⁶⁴

Farklı bölgelerin farklı tasavvuf anlayışına, "Bağdat ehline şatahat ve ibare; Horasan ehline kalp ve cömertlik; Basra ehline zühd ve kanaat; Şam ehline hilm ve selamet; Hicaz ehline de sabır ve inabe verilmiştir."¹¹⁶⁵ sözü ile işaret etmiştir.

5.5 Hallâc-ı Mansur

Tam adı Hüseyin b. Mansur el-Hallâc, künyesi Ebu'l-Muğîs'tir. Ebû Abdullah olduğu da söylenmiştir. Dedesi Mahammâ¹¹⁶⁶ isminde İran Beyda'dan Mecûsî birisidir.¹¹⁶⁷ Pamuk çırpıcı manasına gelen Hallâc lakabını alması hususunda üç rivâyet vardır: Birincisi, insanların gönüllerindeki sırlara muttali olduğu, pamuk çırpan kişinin pamuğun özünü çıkardığı gibi konuşmanın özünü çıkardığı için bu unvanı almıştır. İkincisi, Hallâc, Vasıt'ta bir Hallâcın (pamuk çırpıcısının) işyerinde iken oranın sahibini bir yere göndermiş, bu kişi

¹¹⁶⁰ Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, VII, 251; Zehebî, *Siyeru A'lamin-Nübelâ*, XIV, 67; Ebu'l-Fidâ İbn Kesir (v. 774), *Tabakâtü's-Sâfiyyin*, s. 170.

¹¹⁶¹ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 132; Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 257; Kuşeyrî, *Risâle*, I, 79; Attar, *Tezkire*, s. 403; İsmail b. Muhammed, *Siyeru's-Selefi's-Sâlihîn*, s. 1097; İbnü'l-Cevzî, *Telbisü'l-İblis*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001, s. 12.

¹¹⁶² Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, VII, 252; Zehebî, *Siyeru A'lamin-Nübelâ*, XIV, 68.

¹¹⁶³ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, VII, 251; İbnü'l-Cevzî (v. 597), *Sıfatü's-Safve*, I, 518; Serrâc, *el-Lumâ*, s. 239.

¹¹⁶⁴ Zehebî, *Siyeru A'lamin-Nübelâ*, XIV, 69.

¹¹⁶⁵ Zehebî, *Siyeru A'lamin-Nübelâ*, XIV, 69.

¹¹⁶⁶ Arapça yazılışı "محمی" olup Mahmâ şeklinde okumaya da uygundur. Massignon, Mahammâ olarak okumuş, daha sonra bu okunuş takip edilmiştir.

¹¹⁶⁷ Hatib, *Târihu Bağdad*, VIII, 112.

döndüğünde, çok olmasına rağmen, işyerindeki bütün ham pamukların çırıldığını görünce ona Hallâc ismini vermiştir.¹¹⁶⁸ Üçüncüsü ise babası hallaç (pamuk çırpıcısı) olduğu için bu ismi almıştır.¹¹⁶⁹

Kaynakların küçük oğlu Hamd'in rivâyetini temel alarak aktardıklarına göre Hallâc, doğum yeri olan Beyda'nın Tûr bölgesinden Tüster'e geçerek burada büyüdü. İki yıl Sehl et-Tüsterî'nin öğrencisi oldu. Buradan Bağdat'a geçti. Burada zaman zaman çul giyer, bazen boyalı iki hırka giyer, bazen yenli elbise giyer sarık sarar, bazen de askerler gibi kaba denilen (kaliteli) elbise giyerdi.

Tüster'den ilk seyahatini 18 yaşında iken Basra'ya yaptı. Amr b. Osman el-Mekkî'nin yanında 18 ay kaldı, (ondan hırka giydi). (Basra'da) Ebû Ya'kub Akta' adlı bir sûfinin kızı ile evlendi. Bu evliliğini Amr b. Osman el-Mekkî kınadı. Bu evlilik sebebiyle kayınpederiyle şeyhi arasında şiddetli bir geçimsizlik çıktı. Hallâc bu durumu Cüneyd'e arz ederek ne yapması gerektiğini sorunca Cüneyd ona sabretmesini ve iki tarafı idare etmesini tavsiye etti. Bir süre sonra 282'de (896) ilk haccını yapmak üzere Hicaz'a gitti. Burada bir sene kadar kaldı. Hallâc, daha sonra bir grup sûfî ile birlikte Bağdat'a dönerek Cüneyd'in sohbetlerine devam etti. Bu sırada ona sorduğu bazı sorulara cevap alamadı. Hallâc'ın maksatlı sorular sorduğuna ve bu konuda samimi olmadığına kanaat getiren Cüneyd onun sohbetlerine katılmasından rahatsız oldu ve meclisinden uzaklaştırdı. Bunun üzerine Hallâc, Tüster'e döndü. Aralarında bir yıl kaldığı Tüster halkı, zamanındaki herkes haset edecek kadar, Hallâc'a büyük ilgi gösterdi. Bu süreçte Amr b. Osman el-Mekkî, Huzistan'a aleyhine mektuplar yazmaya devam etti. Bunun üzerine ondan giydiği sûfî hırkasını çıkardı, (asker elbisesi kabul edilen) kaba giydi. Dünya ehli ile oturup kalktı.

Hallâc beş yıl sürecek bir yolculuğa çıkmak üzere Tüster'den ayrıldı. Horasan, Mâverâünnehir, Sicistan ve Kirman bölgelerini dolaştı. Sonra Fars'a döndü, sohbet halkaları kurdu, halka vaazlar verdi, onları Allah'a davet etti, onlar için eserler yazdı. Fars'ta ona Ebû Abdullah ez-Zâhid diyorlardı. Ardından Ahvaz'a geçti ve ailesini de buraya getirtti. Ahvaz'da meclis kurup vaazlar vermeye başlayan Hallâc, halkın ve aydınların büyük teveccühüne mazhar oldu, insanların sırlarından ve kalplerinde olanlardan bahsetmesi nedeniyle Hallâc-ı

¹¹⁶⁸ Arîb b. Sa'd (v. 369), *Sılatü Târihi't-Taberî* (Târihu't-Taberî içinde), XI, 223; Hatîb, *Târihu Bağdad*, VIII, 114. Arîb b. Sa'd, *Sılatü Târihi't-Taberî* (Târihu't-Taberî içinde), Dâru't-Turas, Beyrut 1387, c. 11, s. 223; Hatîb, *Târihu Bağdad*, c. 8, s. 114.

¹¹⁶⁹ Hatîb, *Târihu Bağdad*, VIII, 114. Hatîb, *Târihu Bağdad*, c. 8, s. 114.

Esrâr diye tanındı. Kısa bir müddet Basra'ya gitti geldi. Daha sonra ailesini Ahvaz'da bırakarak çok sayıda (400) müridiyle birlikte ikinci defa hac yapmak üzere Mekke'ye gitti.

Kendisini kıskanan sûfî Ebû Ya'kub en-Nehrecûrî onun aleyhinde bulunmaya başladı. Hac dönüşü Basra'da bir ay kaldıktan sonra Ahvaz'a gelen Hallâc, ailesini ve buranın ileri gelenlerinden bir grubu yanına alarak Bağdat'a geçti. Burada bir sene kaldı; ardından küfür ve şirk beldelerini Allah'ın dinine davet etmek için mânevî bir işaret aldığını söyleyerek ailesini müridlerinden birine emanet edip deniz yoluyla Hindistan'a gitti. Horasan, (Tâlekân), Mâverâünnehir, Türkistan, Maçin (Turfan ve Keşmir)'i dolaştı. Buralarda insanları Allah'a davet etti. Gezdiği yerlerdeki halk için eserler yazdı. Geri döndüğünde Hindistan'dan mektup yazanlar “المغيث - el-Muğîs”, Maçin ve Türkistan'dan yazanlar “المقيت - el-Mukît”, Horasan'dan yazanlar, “المميز - el-Mümeyyiz”, Fars'tan yazanlar “أبو عبد الله الزاهد - Ebû Abdillâh ez-zâhid”, Huzistan'dan yazanlar “الشيخ حلاج الأسرار - eş-Şeyh Hallâcu'l-Esrâr” yazıyorlardı. Bağdat'ta “المصطم - el-Mustalem”, Basra'da “المحير - el-Muhayyer” unvanı ile anılıyordu. Bu seyahatten dönünce aleyhindeki faaliyetler de tekrar başladı.¹¹⁷⁰

Üçüncü defa hacca gitti ve burada iki yıl kaldı. Bağdat'a dönen ve bir ev satın alan Hallâc'da bir değişikliğin meydana geldiği farkedilmişti. Sadece kendisinden çıkan bir manaya insanları çağırmaya başladı. (Hallâc'ın sözleri ve davranışları halk ve ulemâ arasında yeni bir huzursuzluk meydana getirdi.) Muhammed ibn Dâvûd ez-Zâhirî öncülüğünde bir grup âlim Hallâc'ın aleyhinde bir faaliyet başlattı. Nasr el-Kuşûrî sebebiyle Hüseyin b. Ali ile arasında sıkıntı çıktı. Yine Şiblî ve sûfiyenin bazı ileri gelenleri ile arasında da çeşitli sıkıntılar oldu. Bazıları onun sihirbaz veya deli olduğunu ileri sürerken bazıları da kerâmet sahibi, sorulara cevap veren bir velî olduğunu söylüyordu. Hakkında çok farklı şeyler söylenmeye başlayınca sultan onu tutuklattı ve hapsedti.¹¹⁷¹

Hindistan'a Hallâc ile aynı gemide giden birinin aktardığına göre Hallâc'a, “niçin Hindistan'a geldiğini” sormuş; o da, “sihir öğrenmek ve halkı Allah'a davet etmek için” demiş. Geminin yanaştığı sahilde bir kulübedeki yaşlı bir kişinin yanına giden Hallâc, “burada sihir öğreten birini biliyor musunuz?” diye adama sorunca, adam elindeki bir top ipi yukarı fırlatıyor, ip düz hale gelmiş; adam ipe tırmanıp yukarı çıkıp aşağı inince, “böyle bir şey mi

¹¹⁷⁰ Hatîb, *Târihu Bağdad*, VIII, 112-113.

¹¹⁷¹ Hatîb, *Târihu Bağdad*, VIII, 113.

istiyorsun” diye sormuştur. Nakleden, “sonra Hallâc’dan ayrıldım, daha sonra Bağdat’a dönene kadar görmedim” diyor.¹¹⁷² Bu sihir işini bir kadının gösterdiği, Hallâc’ın “Hindistan’a bu kadın için geldiğini” söylediği de rivâyet edilmiştir.¹¹⁷³

Hallâc’ın ilk olarak 301 yılında Bağdat’ta yargılandığı anlatılır. Arîb b. Sa’d (v. 369)’ın kaydına göre Hicrî 300 yılında rumuzlu yazılar bulununca, yanında bir hizmetçisi ile iki deve üzerinde Bağdat’a gönderilmiş, Hallâc’ın Karamita davetçilerinden olduğu söylenince de hapse konmuştur. İbnü’l-Cevzî’nin kaydına göre ise rububiyet iddiasındadır. Bu iddialar ile kadıların huzuruna çıkarılır, sorguya Vezir Ali b. İsa da katılır ancak kadılar mahkûm edecek bir delil olmadığını söylerler. Yine de Vezir onu polis teşkilatının doğu ve batı kapısında canlı olarak astırarak teşhir ettirir, sonra da halifenin yanında hapsedilir.¹¹⁷⁴

Hatib’in aktardığına göre Muktedir Billah’ın Ali b. İsa’dan sonraki veziri Hamid b. Abbas’a, Hallâc’ın saray çevresinde etkinlik kazandığı bilgisi ulaştı. Saray hizmetçilerinden birisi Hallâc’ın ölülerini dirilttiğini, kendisine cinlerin hizmet ettiğini ve istediği şeyleri kendisine getirdiğini söylemişti. Bu arada Ebû Ali el-Evâricî, Ali b. Hüseyin’e saray kâtiplerinden Muhammed b. Ali el-Kunnâî’nin Hallâc’a ibadet ettiğini ve insanları ona çağırdığını söyledi. Bunun üzerine Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali el-Kunnâî’nin evine baskın yaparak orada Hallâc’ın yazdığı çeşitli yazılar ve defterler buldu. el-Kunnâî de Hallâc’ın müridi olduğunu itiraf etti.

Bu gelişmeler üzerine Vezir halifeden Hallâc’ın kendisine teslim edilmesini istedi. Ancak saray hacibi Nasr el-Kuşûrî buna engel oldu. Bunun üzerine Vezir Hamid Hallâc’ı bir yerde ikamete mecbur etti, her gün meclisine gidiyor, açığını arıyordu. Bu arada Hallâc, şehadet getirme, tevhid ve İslâm’ın şiarlarından başka bir şey göstermiyordu. Vezir Hamid, müritlerinden tespit edebildiklerinin evine baskın yaptırmış, bu baskınlarda çeşitli yazılar ve mektuplar bulmuşlar, Türkistan’a gönderilen iki davetçisinin adını tespit etmişlerdi. Davetçilerine yazdıkları mektupların şifreli olduğu söylenmiştir.¹¹⁷⁵

Vezir Hamid b. Abbas, Kadı Ebû Ömer, Kadı Cafer b. Bühlûl ve fakîhlerin ileri gelenlerinin huzurunda muhakeme yapmak istedi. Hallâc’ın ilahlık iddiasında bulunduğu, bir topluluğun onun ulûhiyetine inandığına dair delil toplamak için çok uğraştı. Sonunda

¹¹⁷² Hatîb, *Târihu Bağdad*, VIII, 119. Ayrıca, Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansur”, *DİA*, XV, 377-378.

¹¹⁷³ Arîb b. Sa’d (v. 369), *Sılatü Târihi’t-Taberî*, Leiden 1898, s. 93.

¹¹⁷⁴ Arîb b. Sa’d (v. 369), *Sılatü Târihi’t-Taberî*, s. 101-102; İbnü’l-Cevzî (v. 597), *el-Muntazam*, XIII, 204-205.

¹¹⁷⁵ Arîb b. Sa’d (v. 369), *Sılatü Târihi’t-Taberî*, s. 90; İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed (v. 421), *Tecâribü’l-Ümem ve Teâkubu’l-Himem*, Suruş, Tahran 2000, V, 135-136.

Hallâc'ın müridi ve onun davetçileri olduğunu söyleyen birkaç kişiden bu yönde bir itiraf aldı.¹¹⁷⁶ Onlar Hallâc'ın ölülere dirilttiğini söylediler. Bunları Hallâc'la yüzleştirdiğinde Hallâc dediklerinin hepsini inkâr etti ve onları yalanladı. “Ben Rablik ve peygamberlik iddia etmekten Allah’a sığınırım. Ben Allah’a ibadet eden, çokça namaz kılıp oruç tutan ve hayır yapan bir adamım. Bundan başkasını da bilmiyorum” dedi.¹¹⁷⁷ Kadılar ve fakîhler bu şahitliklerle Hallâc'ın katline hükmedilemeyeceğini, bunun için delil veya ikrar gerektiğini söylemişlerdir.¹¹⁷⁸

Rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla Vezir Hamid b. Abbas, Hallâc'ı idam edebilmek için zoraki delil toplamış gözükmetedir. Adamlarından birinde bir çömlek ve şişe bulunduğu, çömlekte Hallâc'ın dışkısı, şişede de idrarının olduğu gibi şeyler de aktarılmıştır. Ancak bunların hiçbirini Hallâc'ın kabul etmediği, yaptığı takibatlarda söylediği sözlerde, ele geçirdiği yazılarda şerîata aykırı bir şey bulamadığı, tek delil olarak hacla ilgili rivâyet olduğu ve fakîhlerden idamı için bir şey alamayınca, Kadı Ebû Ömer'in biraz da boş bulunarak “Yalan söylüyorsun ey kanı helâl!” sözünün üzerine gidip, tehditle Ebû Ömer ve orada bulunan fakîhlerden yazı alıp bunu halife Muktedir Billah'a gönderdiği nakledilmiştir. Halife iki gün geçip kararı onaylamayınca, Vezir telaşa düşmüş, Halife'ye olay çok büyüdüğü için eğer kararı onaylamazsa halk arasında kargaşa çıkacağını söylemiş, bunun üzerine Muktedir idamı onaylamış ve idam için önce 1000 değnek vurulmasını, sonra el ayağının kesilmesini, sonra da başının kesilip cesedinin yakılmasını, başının da sergilenmesini emretmiştir. Bunlar yapıldıktan sonra başı Bağdat'ta iki gün sergilenip sonra Horasan'a gönderilmiş, orada çeşitli yerlerde dolaştırılmıştır.¹¹⁷⁹ Aktarıldığına göre dövülürken ne ah etmiş ne de af dilemiştir.¹¹⁸⁰

Arîb b. Sa'd'ın anlatımına göre, Kadı Ebû Ömer, haccın yerine geçecek amelle ilgili sözünü nereden aldığını sormuş; Hallâc, Hasen el-Basrî'nin “Kitabu'l-İhlas'ından” deyince, Ebû Ömer, “Yalan söyledin ey kanı helâl kişi” diye hitap etmiş, bunu duyan Vezir Hamid hemen bunu yazması için kâğıt, divit getirtirip Kadı'ya dayanamayacağı kadar baskı yapmış ve idam kararını çıkarttırmıştır. Hallâc'ın idam hükmü çıkacağını anlayınca, “benim kanım

¹¹⁷⁶ Rivâyete göre şahitlik yapanlardan biri de Hallâc'ın Semerrâ adında bir arkadaşının kızı idi. Güya Hallâc'ın hizmetine gönderilen bu kız, ilahlık iddiasında bulunduğu şahitlik etmişti. Ayrıca kız şahit olduğu iki olağanüstü hali de anlatmıştı. Ancak şahitlikten sonra mahkeme sonuçlanana kadar kızın Vezir Hamid'in evinde kalması, bunun da Vezir'in tertibi veya baskısı ile olduğu ihtimalini akla getirmektedir. (Rivâyet için bkz. Arîb b. Sa'd (v. 369), *Sılatü Târihi't-Taberî*, Leiden 1898, s. 88-90; İbn Miskeveyh (v. 421), *Tecâribü'l-Ümem*, V, 134-135.)

¹¹⁷⁷ Hatîb, *Târihu Bağdad*, VIII, 129.

¹¹⁷⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, V, 132

¹¹⁷⁹ Hatîb, *Târihu Bağdad*, VIII, 128-135; İbn Miskeveyh (v. 421), *Tecâribü'l-Ümem*, V, 138.

¹¹⁸⁰ İbn Miskeveyh (v. 421), *Tecâribü'l-Ümem*, V, 139.

helâl olmaz, İslâm'ın mubah kılmadığını siz mubah kılmayın, kitaplarıma bakın orada ehlisünnet harici bir şey yok” demesi de durumu değiştirmemiştir.¹¹⁸¹ Aynısını anlatan İbn Miskeveyh, açık bir şekilde Vezir'in “Yalan söyledin ey kanı helâl kişi” sözü üzerine çok baskı yaptığını, Ebû Ömer'in bu baskıya direnemediğini yazmıştır.¹¹⁸²

Bu arada Hallâc'ın idam sebebi hususunda daha sonraki zamanlarda yaygınlaşan bir farklılığa işaret etmek gerekir. İlk kaynaklarda, Hallâc'ın idam sebebi olarak, ulûhiyet iddiası, haccın farklı târifî gibi şeyler söylenmiş ama hiçbirinde “Ene'l-hak” demesi gösterilmemiştir. Hatta bu sözü söylediği bile kaydedilmemiştir. Ancak sonraki kaynaklarda bu yaygınlaşmıştır. Muhtemelen, İsfereyânî, *el-Fark beyne'l-Firak* kitabında bu sözü nakletmiş, Gazzâlî bu sözün üzerinde çok durmuş, ondan sonra bu söz yaygınlaşmıştır. Aslında, bu söz Hallâc'ın *Kitabu't-Tavasîn* adlı kitabının bir bölümünde geçer ve muhtemelen bu kaynaktan alınmıştır.¹¹⁸³

Şöyle diyor:

إن لم تعرفوه فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق لأني ما زلت أبداً بالحق حقاً

“Eğer Allah'ı tanıımıyorsanız eserini tanıyınız, işte o eser benim, ben Hakkım, çünkü ebediyen Hak ile Hakkım.”¹¹⁸⁴

Hallâc hakkında hem fakîhler hem de sûfiler ihtilafa düşmüştür. Uludağ'ın tasnifine göre İslâm âlimleri Hallâc hakkında dört gruba ayrılmıştır. Bunlardan bir kısmı Hallâc'ı haklı bulmuş, savunmuş, görüşlerini paylaşmış; bir kısmı onu kâfir ve zındık sayarak şiddetle reddetmiş; başka bir grup mâzur görmüş, kendisine acımış; dördüncü grup da bir hüküm vermekten kaçınarak sükût etmeyi tercih etmiştir.¹¹⁸⁵

Kaynaklarda nakledildiğine göre daha yaşadığı dönemden itibaren sûfiler arasında onu kabul edenler olmuş bunlar, ism-i a'zamı bilirdi demişler; onu sûfî olarak kabul etmeyenler olmuş bunlar da, dışı ile içi bir değildi demişlerdir¹¹⁸⁶. Önde gelen sûfilerden Abbas b. Ata' el-Bağdâdî, Muhammed b. Hanîf el-Şirâzî, İbrahim b. Muhammed en-Nasrâbâzî en-Nisabûrî onu veli kabul etmişler, halinin doğru olduğunu söyleyip sözlerini

¹¹⁸¹ Arîb b. Sa'd (v. 369), *Sılatü Târihi't-Taberî* (Târihu't-Taberî içinde), XI, 220-221; Arîb b. Sa'd (v. 369), *Sılatü Târihi't-Taberî*, s. 94.

¹¹⁸² İbn Miskeveyh (v. 421), *Tecâribü'l-Ümem*, V, 137-138.

¹¹⁸³ Hallâc'ın “Ene'l-hak” dediği için idam edildiğine dair en eski rivâyetler: Abdülkahir Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir (v. 429), *el-Fark beyne'l-Firak ve Beyânü Firkati'n-Nâciye*, Dâru'l-Âfâk 1977, s. 247; Gazzâlî (v. 505), *İhyâ*, I, 36; II, 291; III, 407; *Mışkâtü'l-Envar*, s. 15, 57, 62; Kadı İyaz (v. 554), *eş-Şifâ*, II, 632.

¹¹⁸⁴ Hallâc, *Kitâbü't-Tavâsîn*, s. 192; Tercümesi, s. 115-116.

¹¹⁸⁵ Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansur”, XV, 380.

¹¹⁸⁶ Arîb b. Sa'd (v. 369), *Sılatü Târihi't-Taberî* (Târihu't-Taberî içinde), XI, 223.

toplamlırlardır. Hatta İbn Hafîf hakkında, “Hallâc rabbânî bir âlimdir” demiştir.¹¹⁸⁷ Yine sûfiler arasında onun yaptıklarını gözbağcılık (illüzyon) olarak kabul edenler, akidesini zındıklık görenler vardır.¹¹⁸⁸

Hücvârî'nin aktardığına göre, Amr b. Osman, Ebû Yakup Nehrecorî, Ebû Yakup Akta', Ali b. Sehl Isfehânî gibi sûfiler Hallâc'ı reddetmişler; Cüneyd, Şiblî, Cerirî, Husrî'nin içinde olduğu bir grup da onun hakkında tevakkuf etmişlerdir.¹¹⁸⁹ Ancak tevakkuf ettiğini söylediği Cüneyd'in Hallâc'ın aleyhinde konuştuğu¹¹⁹⁰, Şiblî'nin ise “Ben ve Hallâc biriz. Ancak o açığa vurdu, ben gizledim” dediği nakledilmiştir¹¹⁹¹. Aleyhinde olan sûfilerden Amr el-Mekkî, muhalefet nedeni olarak Hallâc'ın, Kur'an'ın bir benzerini söyleyebileceği iddiasında bulunduğunu söylemiştir.¹¹⁹²

Hücvârî, Kuşeyrî'nin, “onu Allah'a havale ederiz. Onda bulduğumuz Hakk'tan nişan ve deliller miktarınca kendine tazim ederiz” dediğini naklederek, zâhirci bazı adamların Hallâc'ı reddedip, kâfir, zındık dediklerini, hallerini günaha, hilebazlığa ve sihirbazlığa nispet ettiklerini söyleyerek bunu reddetmekte ve bunların mülhid Hasan b. Mansur Hallâc ile Hüseyin b. Mansur Hallâc'ı karıştırdıklarını söylemektedir.¹¹⁹³ O dönemde iki Hallâc olduğunu söyleyen tek kişi Hücvârî'dir. Attar muhtemelen ondan alarak, “bazıları demişler ki...” diyerek bunu nakletmiştir.¹¹⁹⁴ Başka bir kaynakta bu rivâyet bulunmamaktadır.

Hücvârî, Hallâc'ın şeyhler tarafından reddedilme sebebi olarak da Sehl b. Tüster'in müridi iken izin almadan Amr b. Osman'a bağlanması, sonra da yine izin almadan Cüneyd'e intisap etmesini göstermiştir. Muâmele ve davranış yönüyle terk edildiğini esasta terk edilmediğini söylemektedir.¹¹⁹⁵ Tabii bu görüş tartışmaya açıktır. Hallâc'ın döneminde tarikatların daha kurumlaşmadığı, sûfilerin birden fazla şeyhin sohbetinde bulunduğu dikkate alınırsa bu görüş zayıf kalmaktadır.

Hücvârî, Hallâc'a ait elli parça eseri Bağdat, Huzistan, Faris ve Horasan'da gördüğünü, bu eserlerdeki ifadelerin bazısını çok güçlü, bazısını çok zayıf, bazısını çok kolay, bazısını çok şeni ve çirkin bulduğunu, başlangıç halindeki müritlerin sözlerine benzediğini

¹¹⁸⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 236; Hatîb, *Târihu Bağdad*, VIII, 112; Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, s. 213.

¹¹⁸⁸ Hatîb, *Târihu Bağdad*, VIII, 112.

¹¹⁸⁹ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, s. 212-213.

¹¹⁹⁰ Bkz. İbnü's-Sâî, *Ahbâru'l-Hallâc*, s. 88.

¹¹⁹¹ Hatîb, *Târihu Bağdad*, VIII, 119; Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, 213.

¹¹⁹² Hatîb, *Târihu Bağdad*, VIII, 119; İbnü'l-Cevzî (v. 597), *el-Muntazam*, XIII, 203.

¹¹⁹³ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, s. 213.

¹¹⁹⁴ Attar, *Tezkire*, s. 328.

¹¹⁹⁵ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, s. 213.

söylemiş; bunları doğrudan reddeden veya bilmeden kabul edenlerin cahil olduğunu, kemal ehlinin ise ne kabul ne de reddedeceğini söyleyerek, Hallâc'ın sözlerini, haline mağlup bir meczubun sözleri olarak değerlendirir. Ayrıca halinin düzgünlüğü sebebiyle ona atfedilen olağanüstü hallerin sihir değil kerâmet olduğunu söylemiştir.¹¹⁹⁶

Bunlar haricinde Ebû Nasr es-Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hâce Abdullah Herevî, Hucvîrî, Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr, Gazzâlî, Abdülkâdir-i Geylânî gibi büyük mutasavvıflardan aktarılan sözler Hallâc'ı sûfî olarak gördüklerine ve onunla ilgili suçlamalara katılmadıklarını göstermektedir.¹¹⁹⁷ Sülemî, *Tabakât*'ında Hallâc'a yer vermiş ancak dikkatli bir dil kullanmıştır. Hallâc'dan aktardığı sözlerde akâide ters bir söz yoktur.¹¹⁹⁸ Bu da onun da Hallâc hakkındaki suçlamalara katılmadığını göstermektedir.

Kelâbâzî'nin şeyhi Hallâc'ın müridi Ebû Kasım Faris b. İsa Bağdâdî'dir. Sünnî tasavvufun temsilcilerinden kabul edilen ve tasavvuf hakkında ilk sistematik eseri kaleme alan Kelâbâzî, Hallâc'ı reddetmediği gibi ondan, “Büyüklerden biri” diye bahseder ve eserinde Ebu'l-Muğîs adıyla ondan alıntılarda bulunur. Herhalde dönemindeki ilim çevrelerini ürkütmemek için Hallâc ve Hüseyin b. Mansur isimlerini kullanmaz. Ayrıca sûfîlerin adını sayarken Hallâc'a yer vermemiştir.¹¹⁹⁹ Abdülkadir Geylânî, “Hallâc tökezledi ancak tökezleyince elinden kimse tutmadı. Zamanımızda olsa idi biz onun elinden tutardık” demiştir.¹²⁰⁰

Fakîhlere gelince, zamanındaki Zâhirî mezhebinden hadisçi fakîhlerden Dâvûd ez-Zâhirî'nin oğlu Muhammed, daha sonraki hadisçi fakîhlerden Hanbelî mezhebinden İbnü'l-Cevzî şiddetli aleyhinde bulunanlardandır. Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî'nin, “Hallâc'ın söyledikleri sünnetin zıddı” dediği nakledilmiştir.¹²⁰¹

İbnü'l-Cevzî, *Telbisü'l-İblis*'te, Hallâc'ın Amr b. Osman'ın hakkında söylediği, Kur'an'ın benzerini yazabileceğini iddia ettiği ve Semerrâ'nın kızının aktardığı sözleri aldıktan sonra şöyle demektedir: “Zamanının ulemâsı Hallâc'ın katlinde icma etmiştir. Bunu

¹¹⁹⁶ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 214.

¹¹⁹⁷ Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansur”, XV, 380. Serrâc'ın alıntıları için bkz. Bkz. *el-Lüma'*, s. 151, 304, 378, 422, 425. Gazzâlî'nin alıntıları için Bkz. *İhyâ*, II, 53; IV, 75, 247, 431.

¹¹⁹⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 236-239.

¹¹⁹⁹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 20-21. Süleyman Uludağ'ın önsözünden. Büyük sûfîlerden biri diyerek Hallâc'ın tevhid hakkındaki sözünü aktarmıştır. (Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 64) Vera ve mücahede bölümünü Ebû Muğîs dediği Hallâc'a dayanarak anlatmıştır. Belki de bu sebeple bu bölüm fıkha uygun olmayan yerler içermektedir. (Bkz. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 211-214, *et-Taarruf*, 113-115)

¹²⁰⁰ Diyarbekrî, Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen (v. 990/1582), *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefis*, Dâru Sadr, Beyrut, bty, II, 349.

¹²⁰¹ Hatîb, *Târîhu Bağdad*, VIII, 126.

ilk söyleyen Kadı Ebû Ömer'dir. Huzurundaki diğer âlimler buna katılmış, sadece Kadı Ebu'l-Abbas ibn Süreyc sükût etmiştir. Kimin söylediğini bilmiyorum, ancak şöyle denmiştir: “İcma hatadan korunmuş bir delildir.” Ebû Hüreyre'den nakledilen bir hadiste Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ sizi dalalette icma etmekten korumuştur.”¹²⁰²

İbnü'l-Cevzî bir ayeti tefsirine mahza küfür demiş¹²⁰³, ondan kerâmet olarak aktarılan şeylerin birer aldatmaca ve hile olduğunu söylemiştir¹²⁰⁴. *Saydu'l-Hâtır*'da da Hallâc'ın şiddetli sıcakta güneşin altında oturup ter aktığı sırada oradan geçen bazı akıllı kişilerin “Ey ahmak, bu yaptığın Allah'a karşı küstahlıktır” dediğini aktardıktan sonra ne kadar doğru söylediklerini ifade etmiştir.¹²⁰⁵

İbnü'l-Cevzî'nin anlatımına göre Vezir Hamid b. Abbas, Hallâc'ın yazılarında târif ettiği şekilde üç gün oruç tutanın Ramazan orucundan, târif ettiği şekilde sabaha kadar iki rekât namaz kılanın ömür boyu namazdan, târif ettiği şekilde evinde hacca benzer işler yapıp fakirlere sadaka verenin hacdan muaf olacağının yazıldığını tespit etmişti.

Bunu nereden aldığını sordular. O da el-Hasen el-Basrî'nin *Sünen*'inden dedi. Vezir Hamid, “sen bu yazıdakilerini din olarak kabul ediyor musun?” diye sordu. Hallâc, “evet, bunun içindekilerini Allah din olarak belirlemiş” dedi. Kadı Ebû Ömer, “yalan söylüyorsun, ey kanı helâl diyerek” katlinin caiz olduğuna dair yazı yazdı, huzurundaki fakîhler de bunu imzaladı.¹²⁰⁶

İbnü'l-Cevzî'nin anlatımında diğer anlatımlara göre bazı eksiklikler ve fazlalıklar vardır. Hem Arîb b. Sa'd'da hem de Hatib'de Ebû Ömer'in “ey kanı helâl” sözünü bir kızgınlıkla söylediği, Vezir bunu yaz deyince, telaşlanıp yazmak istemediği, ancak vezirin baskısı ile yazmak zorunda kaldığı, diğer fakîhlerin de zorla imzaladığı anlatılırken, bunlar İbnü'l-Cevzî'de yoktur. Hacla ilgili rivâyet dışındaki namaz ve oruçla ilgili rivâyetler ile bunları Hallâc'ın kabul ettiği rivâyeti diğerlerinde yoktur. Sanki İbnü'l-Cevzî, Hallâc'ın lehine gördüğü rivâyetleri kasıtlı kitabına almamış gibidir.

İbnü'l-Cevzî, Ebû Ömer ibn Hayyûye'den, Hallâc'ın idamı sırasında müritlerine “Otuz gün sonra geri döneceğini” söylediğini aktardıktan sonra bunun sahih bir rivâyet

¹²⁰² İbnü'l-Cevzî, *Telbisü'l-İblis*, s. 153-154.

¹²⁰³ İbnü'l-Cevzî, *Telbisü'l-İblis*, s. 294.

¹²⁰⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbisü'l-İblis*, s. 340.

¹²⁰⁵ İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-Hâtır*, s. 233-234.

¹²⁰⁶ İbnü'l-Cevzî (v. 597), *el-Muntazam*, XIII, 205.

olduğunu iddia etmiş ve Hallâc için, “Yalancı bir adamdı, ölene kadar insanların akıllarıyla alay etti” demiştir.¹²⁰⁷

İbn Kesir (v. 774) de aleyhinde olanlardandır. Şöyle demektedir: “Öldürülmesinden beri insanlar Hallâc hakkında farklı fikirlerdedir. Birden fazla kişiden fukaha ve imamların öldürülmesi üzerinde icma ettiği, kâfir olarak öldürüldüğü hikâye olunmuştur. Bunlara göre Hallâc, kâfir, (uyduran) yalancı, içi dışı farklı, gözbağcı birisi idi. Sûfilerin çoğunluğu da bu görüştedir. Ancak sûfilerden bir grup, onun sözlerini güzel görmüştür. Bunları Hallâc’ın zâhiri aldatmış, onun bâtınına ve sözlerinin içyüzüne muttali olamamışlardır. Çünkü ilk başlarda onun işi kendini ibadet verme, Allah’a kulluk ve süluk üzere idi. Ancak onun bir ilmi olduğunu, işini ve halini takvâ ve Allah’ın rızası üzerine kurduğunu söylemek mümkün değildir. İfsat ettikleri ıslah ettiklerinden fazladır. Hallâc’ın işine hulul ve ittihad girmiş bu sebeple bozguncu ve saptırıcılardan olmuştur. Bir başka yönden, onun halleri çeşitli şekillerde oluyor ve çeşitli beldelere gidiyordu. O bütün bu hallerinde ve beldelede insanlara, kendisinin Allah’a davet edenlerden olduğunu ızhâr ediyordu. Onun Hindistan’a gidip sihir öğrendiği sahihtir. “Bununla Allah’a davet ediyorum” derdi.”¹²⁰⁸

İbn Kesir, Hallâc’ın en baştan itibaren hulul düşüncesinde olduğunu söyler ve bunu ona ait olduğunu söylediği şiirlerle destekler.

Bunlardan biri şöyledir:

مَزَجْتُ رُوحَكَ فِي رُوحِي كَمَا ... تُمَزَّجُ الْخَمْرَةُ بِالْمَاءِ الزُّلَالِ

فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِي ... فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ حَالٍ

“Benim ruhum senin ruhunla kaynaştı / Tatlı su ile karışan şarap gibi...

Sana bir şey dokunursa bana da dokunur / O zaman her durumda sen bensin.”¹²⁰⁹

İbn Kesir, Hallâc’ın güzel sözleri arasında gördüğü, “Öncekilerin ve sonrakilerin ilmi dört şeyle hülâsa edilebilir: Celil’e (Allah’ı) muhabbet, az olana (dünyaya) buğzetmek, indirilene (vahye) uymak, halin değişmesinden korkmak!” sözünü naklettikten sonra: “Ben derim ki: Hallâc son iki makamda hata etmiş, indirilene yani vahye uymamış ve istikamet

¹²⁰⁷ Bkz. İbnü’l-Cevzî (v. 597), *el-Muntazam*, XIII, 206.

¹²⁰⁸ İbn Kesir (v. 774), *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, Dâru’l-Fikr 1986, XI, 133

¹²⁰⁹ İbn Kesir (v. 774), *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, XI, 133.

üzere kalmamış, yanlış yollara giderek, bidat ve sapıklıkla halini değiştirmiştir” demektedir.¹²¹⁰

İbn Kesir, Bağdat ulemâsının Hallâc’ı küfrü ve zındıklığı hususunda ittifak ettiği, öldürülmesi ve asılmasının uygunluğu hususunda da icma ettiğini, o zaman Bağdat âlimlerinin tüm dünya demek olduğunu söylemektedir.¹²¹¹ Ancak hem ittifak meselesi hem de Bağdat âlimlerinin icmanın tüm dünyadaki âlimlerin icmaı gibi olduğunu söylemesi tartışmaya açıktır. Bizzat Bağdat’ta Şâfiî âlimi İbn Süreyc’in, Hanefî Kadısı İbn Bühlûl’un küfrüne kail olmadıkları, katil fetvâsı vermedikleri, hatta öldürülme hükmünü verdiği söylenen Mâlikî Kadısı Ebû Ömer’in hükmü zorla verdiği, ilk kaynaklarda kaydedilmektedir.

İbn Kesir de, İbnü’l-Cevzî gibi genel itibariyle aleyhte olan şeyleri yazmış, fakîhlerin Hallâc’ın küfrü ve öldürülmesi üzerinde icma ettiğini söylemiş, ancak o da Arib b. Sa’d ve Hatib gibi, Vezirin Kadı Ebû Ömer’e ölüm fetvâsını zorla yazdırdığını kaydetmiştir.¹²¹² Yine Şâfiî kelâmcı fakîhlerden İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (v. 478), Hallâc’ın Irak halkının akâidini bozduğunu söylemiştir.¹²¹³

Mâlikî âlim Kadı İyaz ise, Hz. Ali’nin ilahlık iddiasında bulunan kişiyi yaktırdığını söyledikten sonra, Abdülmelik b. Mervan’ın Mütenebbi’yi astırdığını, başka halifelerinde benzeri ceza verdiğini ve bunu dönemin âlimlerinin tasvip ettiğini söyleyerek, Hallâc’ın idam cezasında adeta vahşete varan uygulamayı meşrûlaştırmakta, ardından başta Kadı’l-Kudat Ebû Ömer olmak üzere zamanının Mâlikî fakîhlerinin, ilahlık iddiasında bulunması, hulul ile ilgili sözleri ve “Ene’l-Hakk” sözü sebebiyle, her ne kadar zâhiren şerîata bağlı olsa da Hallâc’ın idamı ve asılması üzerinde ittifak ettiğini, tevbesinin kabul edilmediğini söylemektedir.¹²¹⁴

Diyarbakrî, Hallâc’ın tezkiyesi babında İbn Şüreyh’in¹²¹⁵, “durumu bize gizli kalan bir kişidir. O sebepten hakkında bir şey demem. Bu Ömer b. Abdülaziz’in kendisine Hz. Ali ile Muaviye sorulduğunda verdiği cevaba benzer. O, “Allah Teâlâ, kılıçlarımızı bu kanlara

¹²¹⁰ İbn Kesir (v. 774), *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, XI, 135.

¹²¹¹ İbn Kesir (v. 774), *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, XI, 139.

¹²¹² İbn Kesir (v. 774), *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, XI, 141.

¹²¹³ İbn Kesir (v. 774), *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, XI, 143.

¹²¹⁴ Kadı İyaz (v. 544), *eş-Şifâ bi Ta’rifi Hukukî’l-Mustafâ*, Dâru’l-Feyha, Amman 1407, II, 631-632.

¹²¹⁵ Buradaki İbn Şüreyh, kiraat âlimi aynı zamanda Mâlikî fıkına vakıf olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Şüreyh er-Ruaynî el-İşbîlî (v. 476/1084) olmalıdır. Hakkında bilgi için bkz. Ahmet Madazlı, "İbn Şüreyh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamsiklopedisi.org.tr/ibn-sureyh> (15.10.2019). Belki de İbn Süreyc (v. 306) yanlışlıkla İbn Şüreyh yazılmıştır. Çünkü Demirî (v. 808) ve Hatib Şirbînî, İbn Süreyc’in “bu adamın işi bana gizlidir, bir şey diyemem” dediğini nakletmiştir. Bkz. Demirî, Ebû’l-Bekâ Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhirî eş-Şâfiî (v. 808/1405), *en-Necmü’l-Vehhâc*, IX, 78; Hatib Şirbînî (v. 977), *Muğni’l-Muhtâc*, V, 428.

bulaşmaktan koruduğu gibi, bizim de dilimizi bu havuza dalmaktan korumamız gerekmez mi?” dermiş. Bunun gibi, hakka da bâtıla da tevil ihtimali olan sözleri sebebiyle kible ehlinde hiç kimseyi tekfir etmemelidir. Çünkü birini İslâm’dan çıkarmak çok büyük bir şeydir. Buna ancak cahiller koşarlar.” sözünün yeterli olduğunu söylemektedir.¹²¹⁶

İbrahim b. Şeyban’ın anlattığına göre o Hallâc’ın öldürüldüğü gün İbn Süreyc’e, “Ey Ebû Abbas, şu adamın öldürülmesi ile ilgili fetvâya ne dersin?” diye sormuş, o da: “Herhalde onlar, “Rabbim Allah dediği için bir adamı öldürüyor musunuz?” (Gafir 40/28) ayetini unuttular”¹²¹⁷ cevabını; Vasıtî’nin, “Hallâc hakkında ne dersin?” sorusuna da: “Ben onu Kur’an hafızı ve onu bilen, fıkhıta mahir, hadisi, haberleri ve sünneti bilen; daima oruç tutan, geceleri ibadet eden, insanlara öğüt verip ağlayan, benim anlamadığım şeyleri konuşan biri olarak görüyorum. Onun küfrüne hükmedemem.” cevabını verdiği nakledilmiştir.¹²¹⁸

Dönemindeki Hanefî fakîhlerinden İbn Bühlûl’ün idam fetvâsına katılmadığı aktarılmış, daha sonraki Hanefî âlimlerden Osmanlı ulemâsından Kemalpaşazâde Hallâc’ı savunurken Ebüssuûd Efendi idam hükmünü yerinde ve haklı bulmuştur.¹²¹⁹ Hanefî fakîhlerinden Aliyyü’l-Kârî (v. 1014), küfrüne delil getirilen bir sözü tevil ettikten sonra “eğer tevbesi sahihse şüphesiz saîd yaşadı, şehit olarak öldü. Ancak Tilmisânî’den nakledilen, müritlerine yazdığı çeşitli mektuplarda, “Rabblerin rabbinden kulu falana” yazdığı, bağlılarının da , “Ey zatların zâtı, lezzetlerin gayesinin sonu, seni sen nasıl diliyorsan öyle tasavvur ediyoruz. Sen şu anda Hüseyin b. Mansur suretinde Mansur’sun. Biz senden ecrimizi istiyor ve rahmetini umuyoruz ey gaybları bilen!” diye yazdıkları sahihse o zaman, mücmel kalmamış demektir. (Yani küfrüne hükmedilir). Ancak bunu rivâyette İbnü’l-Cevzî tek kalmıştır” demektir.¹²²⁰

Yine onun nakline göre keşif ehli birisi kabrini ziyaret etmiş ve kabrinden bir nur çıktığını görmüş. Bu kişi diyor ki: “Ya Rabbi, bununla “Ben sizin en büyük Rabbinizim” diyen firavun arasında ne fark var” dedim. Bana şöyle ilham olundu: “Firavun nefsinı gördü

¹²¹⁶ Diyarbekrî (v. 990), *Târihu’l-Hamîs*, II, 348-349.

¹²¹⁷ İbn Süreyc’in 306 yılında vefat ettiği kaydedilmiştir. (Hatib, *Tarih*, V, 46; Şirâzî (v. 476), *Tabakâtü’l-Fukahâ*, s. 109) Buna göre Hallâc’ın idamında bulunma imkânı yoktur. İbnü’l-Cevzî dâhil çok kişi İbn Süreyc’in Hallâc’ın idamına karşı çıktığını kaydetmiştir. Buna göre ya ölüm tarihinde bir hata vardır ya da idam edildiği tarihten önce de özellikle Vezirler bu talepte bulunmuş ancak İbn Süreyc karşı çıkmıştır. İkinci ihtimal daha güçlüdür. Çünkü Hallâc 301 yılından beri takibattadır. Bu süreçte özellikle Vezir Hamid b. Abbas’ın idamı için uğraştığı bilinmektedir. Belki de İbn Süreyc’in muhalefeti nedeniyle daha önce idam edilememiş, ancak onun vefatından sonra bu gerçekleşebilmiştir. Buna göre İbrahim b. Şeyban rivâyetinde problem vardır

¹²¹⁸ İbnü’s-Sâî (v. 674/1276), *Ahbâru’l-Hallâc*, s. 92.

¹²¹⁹ Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansur”, XV, 380.

¹²²⁰ Aliyyü’l-Kârî (v. 1014), *Şerhu’s-Şifâ*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1421, II, 535.

bizi kaybetti. Bu ise bizi gördü nefisini kaybetti.”¹²²¹ Bu ifadelerden Aliyyü'l-Kârî'nin Hallâc'ın lehinde görüş bildirenlerden olduğu anlaşılmaktadır.

Abdullah Kartal, Hallâc'ın yargılanıp idam edilmesini, tasavvufun yargılanması ve idam edilmesi; fakîhlerin sûfilere yönelik açık, sert ve son uyarısı olarak yorumlamıştır.¹²²² Ancak bu yorum biraz abartılıdır. Çünkü Hallâc'ın idam kararını daha zamanında kabul etmeyen fakîhler bulunmaktadır ve bu idamların devamı gelmemiştir. Hatta Hallâc'ın bağlıları olduğunu söyleyenlere bile özellikle bir takibat yapıldığı bilinmemektedir. Ayrıca dönemden aktarılan rivâyetler tasavvufun yargılanmasını değil de tasavvufa sınır çizme gayretini göstermektedir. Çünkü sûfiler arasında çok sayıda fakîh bulunmaktadır.

Hallâc'ın ilmî yönüne gelince bu hususta kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Süleyman Uludağ, Hatib'e dayanarak, “Hallâc, doğum yeri olan Tûr'dan halkı Hanbelîlerden oluşan ve hâfizlarıyla tanınan Vâsıt'a gitti. Burada on iki yaşında hıfzını tamamladı”¹²²³ demektedir ancak *Tarihu Bağdad*'da bu rivâyet bulunmamaktadır. Bununla birlikte Bakara, Âl-i İmran gibi surelerin tamamını okuyarak¹²²⁴ veya iki rekâtta Kur'an'ı hatmederek namaz kıldığına dair rivâyetler, Kur'an'ı ezberlediğini göstermektedir.

Massignon'a göre, 5-14 yaşları (H. 249- 258) veya 9-14 yaşları (H. 253-258) arasında Vâsıt'ta eğitim almıştır. Massignon, bu eğitimin temel dinî bilgiler üzerine olduğunu, temel hadis eğitimi aldığını, Kur'an'ı öğrendiği ve Kur'an'ın onu çok etkilediğini (kalbi ile ona bağlandığını) söylemektedir.¹²²⁵

Massignon, Hallâc'ın bu esnada Kur'an'ı ezberlediğini de söylemektedir. Vâsıt'ta hadis meclisleri olmasına rağmen bunlara katıldığının belli olmadığını, kendisinden bu manada hiç hadis nakledilmediğini, muhtemelen kendi usulüne göre aktardığı hadisleri Tüster'de Sehl'den aldığını söylemektedir.¹²²⁶

¹²²¹ Aliyyü'l-Kârî (v. 1014), *Şerhu's-Şifâ*, II, 534-535.

¹²²² Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat ve Hakikat İlişkisi*, s.138.

¹²²³ Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansur”, *DİA*, c. 15, s. 377. Yaş verilmeden küçük yaşta hafız olduğu bilgisini Yaşar Nuri Öztürk de vermiştir. Bkz. Öztürk, *Hallâc-ı Mansur ve Eseri*, s. 19. Ancak, her ne kadar dönemin geleneğine uygun olsa da ilk kaynaklarda hafızlığına dair açık bir ibare bulamadım.

¹²²⁴ İbnü's-Sâî, *Ahbâru'l-Hallâc*, s. 69, 76.

¹²²⁵ Louis Massignon, *The Passion of al Hallaj: The Mystic and Martyr of Islam*, İngilizceye terc. Herbert Mason, Princeton University Press, New Jersey 1982, c. I, s. 58.

¹²²⁶ Massignon, *The Passion*, c. I, s. 61.

Tâhâ Abdülbâkî Sürur, Hallâc'ın babasının Hallâc'ın doğumundan bir müddet sonra ekonomik sıkıntılar nedeniyle Tur'dan Vasıt'a gittiğini söylemekte, Büyük bir ticaret, ilim ve fikir merkezi olan Vasıt'ta Hanbelîlerin Kur'an ve hadis okulları olduğunu, Hallâc'ın burada 10 yaşında hıfzını tamamladığını, daha küçük yaşta ibadete düşkün olduğunu, asrının ilimleri olan fıkıh, hadis, tefsir, tevhidi, hikmet ve tasavvuftan bilgiler öğrendiğini iddia etmektedir.¹²²⁷

Ahbâru'l-Hallâc'a bir mukaddime yazan Ekrem Antakî de Hallâc'ın babasının pamuk çırpıcısı olduğunu, dokuma yerlerini dolaşarak Vasıt'a kadar gittiğini, Hallâc'ın burada meşhur bir Kur'an medresesinde çocuklarla birlikte Kur'an, kıraat ve kavaid dersi aldığını; sonra Tüster'e giderek ilk ruhânî (ışarî) Kur'an tefsiri yolunu açan Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî'ye iki yıl talebelik ettiğini söylemektedir.¹²²⁸

İbnü's-Sâî ise Hallâc'ın babasının pamuk çırpıcısı olduğunu, dokuma yerlerini dolaşarak Vasıt'a kadar gittiğini, Hallâc'ın burada meşhur bir Kur'an medresesinde çocuklarla birlikte Kur'an, kıraat ve kavaid dersi aldığını; sonra Tüster'e giderek ilk ruhânî (ışarî) Kur'an tefsiri yolunu açan Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî'ye iki yıl talebelik ettiğini söylemektedir.¹²²⁹

Yukarıda geçtiği üzere zâhirî ilim kabul edilen ilimlerde belli bir konumda olan ve bu hususa çok dikkat eden Amr b. Osman el-Mekkî¹²³⁰ ile Cüneyd el-Bağdâdî'ye talebelik etmiştir. İbn Hafîf'in hakkında, "Hallâc rabbânî bir âlimdir"¹²³¹ İbn Süreyc'in ise, "Ben onu Kur'an hafızı ve onu bilen, fıkıhta mahir, hadisi, haberleri ve sünneti bilen... biri olarak görüyorum" dediği de yukarıda geçmişti.¹²³² İbn Hafîf, mutasavvıf olduğu için şehadeti kuvvetli kabul edilmese de eğer rivâyet doğru ise fakîh İbn Süreyc'in şehadeti Hallâc'ın ilmi için kuvvetli bir şehadettir. Kendisinden yapılan bir rivâyette de Hallâc, "tüm mezheplerin en zor ve en şiddetli hükümlerini alarak ona göre amel ettiğini"¹²³³ söylemiştir. Bu rivâyet doğru

¹²²⁷ Tâhâ Abdülbâkî Sürur, *el-Hallâc (Şehîdû't-Tasavvufi'l-İslâmî)*, Dâru'n-Nehdâ, Kahire, ts., s. 32-33.

¹²²⁸ İbnü's-Sâî, *Ahbâru'l-Hallâc*, s. 22-23.

¹²²⁹ İbnü's-Sâî (v. 674), *Ahbâru'l-Hallâc*, s. 22-23

¹²³⁰ Ebû Abdillâh Amr b. Osmân b. Küreb el-Mekkî (ö. 297/910) Üstâdü's-sûfiyye unvanıyla tanınan ilk devir sûfîlerindendir. Herevî'nin nakline göre, bazı sözlerinden dolayı suçlanıp Mekke'den kovulmuş, bunun üzerine Cidde'ye gitmiş, Cidde halkı kendisini kadı yapmıştır. bkz. Süleyman Uludağ, "Amr b. Osmân b. Küreb el-Mekkî", *DİA*, III, 90.

¹²³¹ Hafîb, *Târihu Bağdad*, VIII, 112; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 213.

¹²³² İbnü's-Sâî (v. 674), *Ahbâru'l-Hallâc*, s. 92.

¹²³³ İbnü's-Sâî (v. 674), *Ahbâru'l-Hallâc*, s. 68.

ise dört mezhebin en azından ibadetlerle ilgili hükümlerini bildiğini gösterir. Buna karşılık Ebû Bekir es-Sûlî¹²³⁴ (v. 335)'den şöyle nakledilmiştir:

“Hallâc ile karşılaştım ve onunla bir müddet oturdum. Onu, cahil ancak akıllılık, gabi (aptal) ama belağat, facir ancak zahitlik taslayan biri olarak gördüm. Ancak zâhiri, ibadet ehli sûfî görünümündeydi. Gittiği beldenin halkının itizal düşüncesinde olduğunu görürse mutezilî görünür, imamiye mezhebinde olduğunu görürse imamiye olur, eğer ilim olduğunu yani ehlisünnet olduklarını görürse sünnî olurdu. Hafif meşrep, gözbağcı biriydi. Tıpla uğraştı, kimya ile ilgilendi. Cehâletinin yanında habis (içi pis) biriydi de... Beldeden beldeye gezerdi.”¹²³⁵

Yine İbnü'l-Cevzî'nin, Ebû Bekir es-Sûlî (v. 335)'den aktardığına göre, kadılar sorgularken onun Kur'an'dan veya başka şeyden (yani hadis ve fıkıhtan) doğru düzgün bir şey bilmediği görülmüştür.¹²³⁶ Bunun haricinde Vezir Ali b. İsa'nın ilk 301 yılında sorguya çektiğinde Hallâc'ın, fıkıh, hadis, ahbar, şiir, lügat bir şey bilmediğini görünce, “biz sana temizliği ve farzları öğretiriz. Bu senin için ne olduğunu bilmediğin şeyleri yazmaktan iyidir” dediği de nakledilmiştir.¹²³⁷

Ebû Bekir es-Sûlî'nin ifadesi kendi içinde çelişkilidir. Çünkü eğer her gittiği beldenin itikadî düşüncesine göre şekil alıyor, yani Mutezilî, imamiye veya sünnî görünebiliyorsa bunları asgaride bildiğini gösterir. Tıp ve kimya ile uğraşması da belli bir akıl ve ilim seviyesinde olduğunu gösterir. Belağatinin iyi olduğuna da günümüze kadar gelen risale ve şiirleri şahittir. Hatib, “Hallâc'ın, ibaresi güzel, konuşması tatlı, sûfî yolu üzere şiirleri vardı”¹²³⁸ demektedir. “Kur'an'dan bir şey bilmediği” iddiasını da kendisinden nakledilen Kur'an'la ilgili sözler özellikle *Tavâsin* adlı risalesi boşa çıkarmaktadır.

Vezir Ali b. İsa'dan nakledilen söz de abartılı gözükmemektedir. Öncelikle şiir ve lügat bilmediği iddiasını kendisinden nakledilen söz ve eserler doğrulamadığı gibi, temizlik ve farzları bilmeyecek kadar cahil olması da dönemin ruhuna uygun değildir. Küçük yaştan itibaren ilim ortamlarında bulunan, insanları davet için çeşitli beldelere giden birinin temizlik ve farzları bilmemesi çok zordur. Hem Ebû Bekir es-Sûlî'nin hem de Vezir Ali b. İsa'nın

¹²³⁴ Büyük edebiyatçılardan. Üç Abbâsî halifesinin nedimliğini yapmıştır. “*Ahbâru Hallâc*” adında eseri vardır. Sol Tekin'e nisbetle “Sûlî” nisbetini almıştır. Buna göre Türk'tür. (Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 136)

¹²³⁵ Arîb b. Sa'd (v. 369), *Sılatü Târihi't-Taberî* (Târihu't-Taberî içinde), XI, 79-86; Arîb b. Sa'd (v. 369), *Sılatü Târihi't-Taberî*, s. 87-92; İbnü'l-Cevzî (v. 597), *el-Muntazam*, XIII, 202.

¹²³⁶ İbnü'l-Cevzî (v. 597), *el-Muntazam*, XIII, 204-205.

¹²³⁷ Arîb b. Sa'd (v. 369), *Sılatü Târihi't-Taberî*, s. 101-102.

¹²³⁸ Hatîb, *Târihu Bağdad*, VIII, 112.

Hallâc'ı yargılayan hatta idam eden bir devletin görevlileri olmaları onların bu husustaki şehadetlerine gölge düşürmektedir.

Nakillere göre Hallâc'ın çok sayıda kitap ve risalesi vardır ve bu kitaplar dönemin kitapçılarında çoğaltılarak satılmaktadır. Hatib'in aktardığına göre idam kararından sonra dönemin kitapçıları çağırılarak, Hallâc'ın kitaplarını almayacaklarına ve satmayacaklarına dair yemin ettirilmiştir.¹²³⁹ Buna rağmen Hücvî elli civarında risalesini gördüğünü söylemektedir. Bunların bir bölümünün ona aidiyeti şüpheli olsa bile ona ait çok sayıda eser olduğu anlaşılmaktadır. Bu kadar eser yazan ve halk üzerinde hatta ilim ehli üzerinde etkisi olan birinin cahil olduğunun, şer'î ilimleri ve dil ilimlerini bilmediğini iddia etmenin biraz zorlama olduğu kanaatindeyiz.

Ancak ilmî seviyesinin ne düzeyde olduğu çok net değildir. Özellikle *Tavâsin*'i incelendiğinde Kur'an'a ve siyere vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Arapçasının iyi düzeyde olduğu da bellidir. Tevhid hususundaki sözleri kelâmı az çok bildiğini, yaşantısı ve sözleri de en azından kendi yaşantısını düzenleyecek ve kendisine tâbi olanlara öğretecek kadar fıkıh bildiğini gösterir.

İlginç olan Hallâc'ın akâid/kelâm alanına giren konularda itham edilmesine rağmen fıkıhın alanına giren konularda itham edilmemesi hatta bu hususta çok titiz olmasıdır. Bu durum iki türlü yorumlanabilir. İyiniyetli yorumlanırsa, şer'î hükümlere bağlılığı onun iyi bir Müslüman olduğunu gösterir ve akâid/kelâm alanında itham edildiği sözlerinde zâhirî manasını kastetmediği, onunla başka manalar kastettiğini gösterir. Kötü niyetli yorumlanırsa, aslında itikadı bozuktur ve bunu örtmek için zâhirî hükümlere aşırı titizlik göstermektedir. Nitekim lehinde olanlar birinci yorumu, aleyhinde olanlar da ikinci yorumu benimsemiştir.

Hallâc'ın hayatını, yargılanmasını, kendisinden nakledilen sözleri ve eserlerini incelediğimizde lehinde olanları da aleyhinde olanları da haklı çıkaracak hususlar bulunduğunu görmekteyiz. Kanaatimizce şu hususlar lehinde olanları haklı çıkarmaktadır.

- 1- Aleyhinde olanların nakline göre bile idam hükmü veren kadılar bu hükmü Vezir Hamid b. Abbas'ın zoru ile vermiş ve imzalamıştır. Rivâyetlerden Vezirin zorla delil topladığı anlaşılmaktadır. Bu da yargılamaya ve verilen hükme gölge düşürmektedir.

¹²³⁹ Hatîb, *Târihu Bağdad*, VIII, 135.

- 2- Hicri 301 ile 309 arasında saray çevresinde zorunlu ikamet ve ev hapsine tutulmuş, bu süreçte kendisinden şerîata ters bir şey nakledilmemiş, görülmemiştir.
- 3- “Kitaplarıma bakın orada ehlisünnet harici bir şey yok” dediğinde kimse bunun aleyhinde bir delil getirmemiştir.
- 4- Kendi yazdığı risalelerden getirilen tek delil hacla ilgili rivâyettir ki bu rivâyette de farz olan hacı inkâr ettiğine dair hiçbir şey yoktur.
- 5- “Ene’l-Hak” ifadesi yargılaması sırasında gündeme gelmemiştir ve bu söz çok rahat tevil edilebilecek bir sözdür. Kendisinden nakledilen buna benzer ifadeler de tevil edilebilecek ifadelerdir.
- 6- Karamita’dan olduğu iddiasının gerçek olmadığı da çok nettir. Çünkü ne Karamita’nın hâkim olduğu yerlere gitmiş, ne de onların propagandasını yapmıştır.
- 7- İdam edilmeden önce kendisinden nakledilen sözler, idam sırasındaki tavrı ve sözleri şerîata uygun sözlerdir. İdamı sırasında oradaki bağlılarına 30 veya 40 gün sonra döneceğini söylediği rivâyeti nedense o kadar kalabalık içinden sadece bir kişiden gelmiştir.
- 8- Bazı güçlü âlimler küfrüne kail olmuşlar ancak en az onlar kadar hatta onlardan daha güçlü âlimler küfrüne kail olmamış bunların bir kısmı tevakkuf etmiş bir kısmı da Hallâc lehinde görüş bildirmiştir. Böyle durumlarda, bir mümine kâfir dememek için, ihtiyat yolunu tercih edip mümin diyenlerin görüşünü almak uygundur.
- 9- Daha önce ulûhiyet iddiasında bulunmuş olduğu kabul edilse bile, son döneminde en azından zâhiren tevbe ettiğinin kabul edilmesi gerekir. Zâhiren de olsa tevbe ettiğinde, zâhire göre hükmedilmesi kaidesince gereğinin yapılması gerekirdi. Kaldı ki, eğer zâhiren düzgün gözükse bile en azından öldürülürken gerçek akâidini ortaya koyması gerekirdi. Herhalde bunu fark ettiği için İbnü’l-Cevzî, “yalancı bir adamdı, ölene kadar insanların akıllarıyla alay etti” demiştir. Ancak niçin böyle yaptığının bir açıklaması yoktur.

10- Kendisinden nakledilen tevhidle ilgili sözlerin çoğunluğu¹²⁴⁰ ehlisünnet inancına uygundur. Ehlisünnet inancına uymayanlar da tevil edilebilir durumdadır. Ayrıca onun adına sözler de uydurulmuş olabilir. Nitekim kendisi, bağlı olduğunu söyleyenlerin iddialarını kabul etmemiş ve kadılar da bu sebeple o kişilerin şهادetleri ile hüküm vermemişlerdir.

Netice olarak, Hallâc hakkında en azından tevakkuf edilmelidir. Eserlerinden ve etkisinden ilmî seviyesinin de iyi durumda olduğu anlaşılmaktadır.

5.6 Serrâc

Tam adı Abdullah b. Ali b. Muhammed b. Yahya'dır. Künyesi Ebû Nasr, nisbesi Tûsî, şöhreti ise Serrâc'tır.¹²⁴¹ Sûfiler arasında Tavûsu'l-Fukara lakabı ile anılmaktadır¹²⁴². Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır.

Zehebî'nin aktardığına göre Cafer el-Huldî ve birkaç kişiden hadis dinlemiş, kendisinden de rivâyet edilmiştir. Sülemî hakkında, “zahidlerden idi, şerîat ilmini ortaya koymakla birlikte bulunduğu bölgede fütüvvet ve sûfî topluluğunun dili olmakta önderdi” demiştir. Babasının secde halinde vefat ettiği nakledilmiştir.¹²⁴³

Ebû Abdurrahman Sülemî (v. 412/1021), *Tabakâtu's-Sûfiyye*'de yüzden fazla yerde Abdullah b. Ali b. Muhammed Yahya Ebû Nasr es-Serrâc adıyla nakilde bulunduğu ve *Galatu's-Sûfiyye* adlı eserini, *el-Lüma*'ın aynı adı taşıyan bölümünden ufak tefek değişikliklerle aynen aktardığı halde, bu eserinde onun hayatına yer vermemiştir. Ancak Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*'ındaki Serrâc'la ilgili bilgileri Sülemî'nin *Tarihu's-Sûfiyye* adlı eserinden aktarmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Sülemî, Serrâc'ı günümüze ulaşmayan bu eserinde anlatmıştır.

Abdülkerim Kuşeyrî (465/072), *er-Risale* adlı meşhur eserine seksen üç zahid-sûfînin terceme-i halini almış, her nedense Serrâc'a özel yer ayırmamıştır. Ancak eserinde pek çok yerde Abdullah b. Ali et-Teymî adıyla Ebû Nasr Serrâc'dan nakillerde bulunmaktadır. Bu nakillerin *el-Lüma*'dan alınmış bilgiler olduğu görülmektedir. Kuşeyrî'nin *Risale*'sinden başka yerde, Serrâc'ın et-Teymî nisbesiyle anılmaması da ilginçtir.

¹²⁴⁰ Bir kısmı için Bkz. İbnü's-Sâî (v. 674), *Ahbâru'l-Hallâc*, s. 67-68, 72, s. 77, 81, 87; Kuşeyrî, *Risâle*, I, 30

¹²⁴¹ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXVI, 468-469.

¹²⁴² Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 385; Attar (v. 618), *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 573.

¹²⁴³ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXVI, 468-469.

Ebu'l-Hasan Ali b. Osman Hücûrî (v. 465/1072)'nin *Keşfu'l-Mahcub* adlı eserinde de Serrâc'ın hayatına dair özel bir bölüm yoktur. Ancak iki yerde menkıbesine rastlanmaktadır.¹²⁴⁴ Bunlardan oruç bahsindeki menkıbede, onun Bağdat'a gittiğini, Şûnîziyye Mescidi'nde kendisine bir hücre verildiğini, burada bir ramazan ayı boyunca dervişlere imamlık yaptığını söyler.¹²⁴⁵ Ebû Nuaym da eserinde Serrâc'a yer vermemiştir. Serrâc ilk defa bir sûfî tabakat kitabında yer veren Feriduddin Attar (628/1230)'dır. Tezkiretü'l-Evliyâ adlı eserinde Ebû Nasr Serrâc'a “Zeyl” bölümünde yer vermiştir.¹²⁴⁶

Hakkında yazılan bilgiler ve kendi eserlerinden çıkarıldığı kadarıyla hicrî 300'lerin başında Tûs şehrinde doğduğu tahmin edilen Serrâc, ilk tahsilini bu şehirde yaptıktan sonra Bağdat ve Basra başta olmak üzere Bistâm, Şam, Tüster, Antakya, Remle gibi pek çok kente seyahat etmiştir. Bu seyahatlerinde önde gelen pek çok bilgin ve sûfî ile görüşme imkânı bulan Serrâc, Bağdat'ta, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (v. 297/909) müridlerinden Ebû Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Murta'î's'e (v. 328/940) ve kaynakların 'hadis bilginini bir sûfî' olarak tanıttığı Cafer el-Huldî'ye (v. 348/959) intisap etmiştir. Basra'da Sâlimiyye ekolünün kurucusu sayılan Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed ibn Sâlim (v.356/967) ile görüşmüş ve Bâyezîd-i Bestâmî'nin çeşitli şâhiyeleri hakkında tartışmalarda bulunmuş, Şam'da ise meşhur hadis bilginini sûfî Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd ed-Dükkî'den (v.360/971) hadis dinlemiştir. Bunların yanı sıra, *el-Lüma*'da yaptığı atıflardan Serrâc'ın pek çok sûfî ile görüştüğü anlaşılmaktadır. Ancak tespit edilebildiği kadarıyla Murta'î ve Cafer el-Huldî'ye intisap ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim bazı kaynaklar Serrâc'a ait bir silsileden bahsetmişlerdir. Muhammed b. Münevver'in *Esrârü't-tevhîd*'de naklettiğine göre Serrâc, Murta'î > Cüneyd-i Bağdâdî > Serî es-Sakatî > Habîbu'l-Acemî > Hasan Basrî > Hz. Ali kanalıyla Hz. Peygamber'e ulaşan bir silsileye sahipti. Yukarıdaki bilgilerle beraber bu silsile, Serrâc'ı hangi tasavvuf ekolüne müntesip bir yazar sayacağımız konusunu açıklığa kavuşturur.¹²⁴⁷

Bu bilgiler ışığında, hem intisap ettiği şeyhlerin Cüneyd-i Bağdâdî'nin müridleri olmasından hem de yukarıda geçen silsileden, Serrâc'ın, güçlü bir şekilde, Bağdat ekolüne mensup bir yazar olduğu söylenebilir. Kaynakların sünnete uygun bir yaşam sürdüğünü

¹²⁴⁴ H. Kamil Yılmaz, *İslâm Tasavvufu* (el-Lüma' tercümesi), (giriş bölümü) s. IX-X.

¹²⁴⁵ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 385.

¹²⁴⁶ Attar (v. 618), *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 573.

¹²⁴⁷ Hacı Bayram Başer, “Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkıh-ı Bâtın”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XII, Sayı: 22 (2010/2), s. 102-103.

belirttikleri Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, hicrî 378 (miladi 988) yılında Tûs'da vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.¹²⁴⁸ Attar, Seriy (v. 257) ve Sehl (v. 273)'i gördüğünü söylese¹²⁴⁹ de tarihen bunun imkânı yoktur.

Serrâc için, Sıbt İbnü'l-Cevzî, “kitap ve sünnet ilmini bilirdi”¹²⁵⁰ derken; Sehavî, “sünnet yolu üzeredir”, demektedir.¹²⁵¹ “Çeşitli ilim dallarında kemal derecesine sahip bir âlim”¹²⁵² olduğu söylenmiş ancak tasavvuf haricinde hangi hocalardan okuduğu hakkında net bilgiler verilmemiştir.

*el-Lüma' incelendiğinde Serrâc'ın birçok ilim merkezini dolaştığı ve birçok âlimden dersler aldığı anlaşılmaktadır. Örneğin uğradığı ilim merkezleri arasında Bağdat, Basra, Tüster, Tebriz, Dimeşk, Antakya, Trablus, Sur, Remle, Mısır ve Dimyat'ı saymaktadır. Bunlar münasebet düştükçe söz edilen şehirlerdir. Bu şehirler, Mısır'dan Horasan'a o günün İslâm coğrafyasının sınırlarını çizmektedir. Bu gezi ve ziyaretleri sırasında birçok âlimle görüşüp onlardan yararlanması tabiidir. Nitekim kitabında, münasebet düştükçe, kendilerinden ders aldığı üç yüz âlim ve şeyhin adını anmaktadır. Ayet, hadis, sahabe, tabiin ve ilk dönem zahidlerin söz ve davranışları dışında, yazılı eser ve belgelerinden yararlandığı âlim ve şeyh sayısı ise yüz ellidir. Özellikle Irak bölgesi âlimlerinden çok aktarmalar yapmaktadır.*¹²⁵³

Elde edilen bilgilere göre, kısaca *el-Lüma'* adıyla meşhur olan *Kitâbu'l-Lüma' fî't-Tasavvuf* Serrâc'ın günümüze ulaşmış tek eseridir. Hemen hemen aynı dönemde yazılmış ve ilk tasavvuf klasikleri diyebileceğimiz *et-Ta'arruf*, *er-Risâle*, *Keşfu'l-Mahcûb* ve *Kûtü'l-Kulûb* gibi eserlerle karşılaştırıldığında *el-Lüma'* en başta tasavvufun fıkıh, kelâm, hadis gibi diğer İslâm ilimleriyle olan ilişkisini sistematik bir şekilde ele alması, tasavvufu konusu, alanı ve yöntemi olan bir ilim olarak ortaya koyması ve sûfilerin şathiye türü sözlerini Sünnî çerçevede yorumlamasıyla söz konusu klasiklerden ayrılmaktadır.¹²⁵⁴ Serrâc'ın ilmî seviyesini, fıkha ve tasavvufa bakışını bu eserden tespit etmek mümkündür.

Serrâc'a göre tasavvuf İslâmî ilimlerden biridir.¹²⁵⁵ Ona göre, “شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ” “Allah kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik etti. Melekler ve ilim sahipleri de adalet ve hakkaniyetle şahitlik ettiler ki, O'ndan

¹²⁴⁸ Başer, “Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı...”, Cilt: XII, Sayı: 22 (2010/2), s. 104.

¹²⁴⁹ Attar (v. 618), *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 573.

¹²⁵⁰ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zaman*, XVIII, 32.

¹²⁵¹ İbnü'l-İmâd (v. 1089), *Şezerâtü'z-Zeheb*, IV, 413.

¹²⁵² Abdurrahman Camî (v. 898), *Nefehâtü'l-Üns*, s. 428.

¹²⁵³ Abdulhakim Yüce, “Klasiklerimiz ‘El-Lüma’”, s. 192-193

¹²⁵⁴ Hacı Bayram Başer, “Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı...”, Cilt: XII, Sayı: 22 (2010/2), s. 104-105.

¹²⁵⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 21.

başka ilah yok aziz ve hakîm olan ancak O'dur.” (Âl-i İmran 3/18) ayetinin “أُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ” bölümünde geçen âlimler peygamber vârisi olabilir; bunlar da Allah'ın Kitabına sımsıkı sarılan, Rasûlullah'a tam olarak ittiba için çalışan, sahabe ve tabiine uyan, takvâ ehli veliler ile sâlih kulların yolundan giden kişilerdir. Bunlar da üç gruptur: Hadis ashabı, fukaha ve sûfîler.¹²⁵⁶

Din ilimleri de üç türlüdür: Kur'ân ilmi, sünnet ve beyan ilmi, iman hakikatleri ilmi. Bu üç ilim sayılan üç sınıf arasında dolaşır. Din ilimleri şu üçün dışına çıkmaz: Ya Allah'ın kitabından bir ayettir, ya Rasûlullah'tan bir haberdur, ya da Allah'ın dostlarından birinin kalbine gelen müstenbat (ayet ve haberden çıkarılmış) bir hikmettir. Bunun aslı da iman, İslâm, ihsan hadisine dayanır. Orada iman, İslâm ve ihsan'dan, zâhir, bâtın, hakikatten bahsedilmiştir. İslâm zâhir, iman zâhir ve bâtın, ihsan ise hem zâhir hem de bâtının hakikatidir.¹²⁵⁷

Dinin usûl, fûru, haklar, hakikatler, zâhir bâtın ahkâmında her ne müşkil olursa bu üç sınıftan birine başvurması gerekir, bu üç sınıfın her birinin ilgilendikleri alana göre ilim, amel, hakikat ve halden şekil özellikleri olduğu gibi meşgul oldukları ilimlerin de bilen âlim, bilmeyenin cahil olacağı ilim, amel, makam, mekal (üzerinde konuşulan), anlayış (fehmi), mekân, fıkıh ve beyanı vardır. Hiç kimse bütün ilimlerde kemale eremez. Her birinin Allah'ın nasip ettiği kadar derecesi ve makamı vardır.¹²⁵⁸

Serrâc, nasıl ki hadisçiler kendi alanları ile ilgili fakîhlere, fakîhler de hadisçilere başvuruyorsa, tasavvuf ilmiyle uğraşanların da kendi alanları ile ilgili fakîh ve muhaddislere başvurması gerekmediğini söylemektedir.¹²⁵⁹ Bu tasnifin devamı ya da tamamlayıcısı şeklinde görülebilecek bir başka tasnifinde Serrâc ilimleri dörde ayırır ve ilk tasniflerinde isim olarak zikretmediği ‘kelâm’ı burada ‘Kıyas ve nazar ilmi’ şeklinde adlandırır:

a. Rivâyet, eserler ve haberler ilmi: Sika (güvenilir) râvîlerin sika râvîlerden naklettikleri ilim.

b. Dirâyet ilmi: Fıkıh ve ahkâm ilmidir. Fakîhler ve âlimler arasında dolaşır.

c. Kıyas, nazar ve muhaliflere hüccet getirme ilmi: Cedel ve hüccetin ispatı yoluyla bid'at ve dalalet ehline karşı dini savunur.

¹²⁵⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 22.

¹²⁵⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 22.

¹²⁵⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 23.

¹²⁵⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 39.

d. Hakikatler ve münâzelât, muâmelat ve mücâhede ilmi (yani tasavvuf): Bütün ilimlerin en üstünü ve en şerefli olan ilim.¹²⁶⁰

Serrâc burada, rivâyet ilminde hata yapan, hatasını dirayet ehlinden, dirayet ehlinden hata yapan yanlışını rivâyet ehlinden, kıyas ve nazar ehlinden hata yapan da bu hatasını rivâyet ve dirayet ehlinden sormadığı gibi hakikatler ve haller ilmini bilenlerin de bunu diğerlerine sormayacağını söyleyerek, her ilim sahibinin kendi alanında söz sahibi olduğunu tekrarlamıştır.

Ona göre diğer ilimler hakikatler ilmine sahip bulunanda olabileceği halde tersi zordur. Hakikatler ilmi bütün ilimlerin meyvesi ve son noktasıdır. Bütün ilimlerin gayesi hakikatlerin ilmidir. Buna kalplerin ilmi, mârifetlerin ilmi, sırların ilmi, bâtının ilmi, tasavvufun ilmi, hallerin ilmi, muamelatın ilmi denilebilir ki hangisi denilirse denilsin manası aynıdır.¹²⁶¹

Serrâc hadis ve fıkıh hakkında kısa bilgiler vermiştir. Buradan bu ilimleri asgarîde tahsil ettiği anlaşılmaktadır.¹²⁶² Serrâc’a göre, hadisçiler, hadisin zâhirine bağlı kalır ve “hadis dinin esasıdır” derler.¹²⁶³ Fakîhler hadis ilmini kabul edip hadisleri anlayışları, onlardan hüküm çıkarmaları, hadislerdeki ince manaları bulmaları vb. nedeniyle hadis ashabından daha üstündürler. Bunu dedikten sonra Serrâc, fakîhlerin hükmü nasıl beyan ettikleri hakkında kısa açıklama yapmıştır ki bu da fıkıh usûlü de tahsil ettiğini göstermektedir.¹²⁶⁴

Fakîhlerin bulunması için de müminlerin toptan sefere çıkmasının uygun olmadığını, bir grubun dini iyice anlayıp öğrenmek (tefekkuh) için kalması gerektiğini ifade eden Tevbe sûresinin 122. ayetini ve “Allah kimin hayrını dilerse onu dinde fakîh kılar”¹²⁶⁵ hadisini delil getirmiştir.¹²⁶⁶ Bundan sonra sûfilere geçen Serrâc, onların ilminin hadis ve fıkıh üzerine kurulduğunu ve onları geçtiğini anlatır. Sûfilerin asla hadisçiler ve fakîhlere aykırı hareket etmediğini, hadis ve fıkıh ilminin kabul ettiği şeyleri kabul ettiğini ısrarla belirten Serrâc, ilmi yeterli olmayan tasavvuf ehlinin bir hükmü hadisçi ve fakîhlere soracaklarını, bununla birlikte ulemânın ihtilaf ettiği hususlarda ihtiyatlı olanı tercih ettiklerini, azimet yolunu tuttuklarını,

¹²⁶⁰ Serrâc, *el-Lüma*, s. 456.

¹²⁶¹ Serrâc, *el-Lüma*, s. 457.

¹²⁶² Hadis için bkz. Serrâc, *el-Lüma*, s. 24-25; fıkıh için bkz. Serrâc, *el-Lüma*, s. 26-27.

¹²⁶³ Serrâc, *el-Lüma*, s. 24.

¹²⁶⁴ Serrâc, *el-Lüma*, s. 26.

¹²⁶⁵ Buhârî, İlim 10; Müslim, İmaret 175.

¹²⁶⁶ Serrâc, *el-Lüma*, s. 27.

ibadet, ahlâk ve hallerde hadisçi ve fakîhlerin üzerinde durmadıkları veya erişemedikleri inceliklere sûfîlerin dikkat çekip ilgilendiklerini söyler.¹²⁶⁷

Serrâc, tasavvuf ehlini diğer ilim sahiplerinden farklı kılan (daha üstün olmalarını sağlayan) hususların başında onların, farzları yerine getirip, haramlardan kaçtıktan sonra mâlâyânîden de (din ve dünyaya yaramayan boş işlerden de) kaçmalarını, asıl maksatlarına engel olacak her şeyden uzak durmalarını söyler. Ardından da bazı sûfî adabını sayar.¹²⁶⁸ Sûfîleri hadisçi ve fakîhlerden özel / üstün kılan diğer özellikleri ise özetle şöyle sayar:

1- Neshedilmemiş ayet ve hükmü kaldırılmamış hadislerle amel etmekte farklı olmaları. Bunlara bakış açılarının farklı olması. Mesela, “*Muhakkak ki beni Allah Teâlâ edeplendirdi. Edebimi de güzel yaptı*”¹²⁶⁹ hadisi ile “Muhakkak sen büyük bir ahlâk üzeresin” (Kalem 68/4) ayetine sûfîler haricindeki ilim sahipleri sadece iman ve ikrar ederken, sûfîler bunlardaki ince noktaları kavrar ve asıl çıkarılması gereken hükümleri çıkarırlar.¹²⁷⁰

2- Sûfîler hırs ve emeli, nefis ve onun isteklerini, havatırını, riyanın inceliklerini, gizli şehvet ve gizli şirki, bunlardan nasıl kurtulunacağını, Allah’a tam olarak nasıl yönelineceğini bilme hususunda özellikleri/üstünlükleri vardır.¹²⁷¹

3- Fukaha ve ulemânın (hadisçilerin) anlamakta güçlük çektiği hususları farklı yollarla daha rahat anlayabilirler.¹²⁷²

Serrâc, sûfîlerin bu ilimlerinin tamamen Kur’an ve sünnette olduğunu, tasavvufa karşı çıkan kişilerin zâhirî bilgi ile şekle takılı kalmış bir topluluk olduğunu, bunların da Kitap ve sünneti bilmediklerini, sadece muhaliflerine karşı kullandıkları bazı zâhirî bilgilere sahip olduklarını, zamanında makam, dünya, şöhret elde etmek isteyenlerin böyle bir yola meylettiklerini söyler.¹²⁷³

Mütefakkih (fakîhliğe kalkışan) kimselerin sûfîlere itirazına cevap verirken, fakîh tanımı içine sûfîlerin de girdiğini hatta daha fazla girdiğini, çünkü fakîhlerin çok kere insanlara belki de ömürde bir kez ihtiyaç duyulan şeylerle uğraşıp bunlarla ilgili hükümler çıkarmaya çalışırken, sûfîlerin her zaman ihtiyaç olan şeylerle uğraştığını, fakîhlerin

¹²⁶⁷ Serrâc, *el-Lüma*, s. 28.

¹²⁶⁸ Serrâc, *el-Lüma*, s. 29.

¹²⁶⁹ Suyûtî, *Câmiu'l-Ehadis*, XXXI, 237 (İbnü'l-Cevzî sahih olmadığını söylemiştir). Aynı manadaki, “Beni Rabbim edeplendirdi. Edebimi de güzel yaptı.” hadisini de yine Suyûtî rivâyet etmiştir. (bkz. *Câmiu'l-Ehadis*, II, 88) Elbânî, hadise zayıf demiştir.

¹²⁷⁰ Serrâc, *el-Lüma*, s. 31.

¹²⁷¹ Serrâc, *el-Lüma*, s. 32.

¹²⁷² Serrâc, *el-Lüma*, s. 32.

¹²⁷³ Serrâc, *el-Lüma*, s. 33.

yaptığından çok daha fazla istinbatta bulunduklarını söylemektedir. Serrâc’a göre her ilmin bir sınırı varken tasavvufun bir sınırı yoktur.¹²⁷⁴

Serrâc ısrarla bâtın ilmi yani tasavvufun, “hâlbuki onu (duydukları haberi) Peygambere ve içlerinden ulülemr olanlara arz etseler elbette bunların istinbata kadir olanları onu anlar bilirlerdi” (Nisa 4/83) ayetindeki “istinbat” kavramı içinde olduğunu söylemekte ve bâtın ilmini reddedenlere yüklenmektedir.¹²⁷⁵

Başka bir yerde, fukaha ve muhaddislerin Allah’ın hududunu koruyan, Râsûlullah’ın sünnetine uyan, insanlara helâl ve haramı öğreten avam arasındaki seçkin (havass) kişiler olduğunu, mutasavvıfların ise bu seçkinler arasındaki daha özel (havassu’l-havass) bir grup olduğunu söylemektedir.¹²⁷⁶

Sûfilerin hac adabını anlatırken, sûfilerin ruhsat aramaması gerektiğini, hacla ilgili ayet ve hadisler sebebiyle en ihtiyatlı hükme göre amel etmesi gerektiğini anlatan Serrâc, Mâlikîlerdeki¹²⁷⁷ hükmü zikrederek azık ve binit olmasa da sûfilerden hac farzının düşmeyeceğini söylemektedir.¹²⁷⁸

Eseri *el-Lüma*’a dayanarak genel manada ilimlere bakışını anlattığımız Serrâc, öncelikle tasavvufu İslâmî ilimlerden biri olarak kabul ettirme gayretindedir. Bununla birlikte kitabının geneli ve ibadetlerin adabını anlattığı bölümden iyi bir fıkıh eğitimi aldığı anlaşılmaktadır.

5.7 Kuşeyrî

Tam adı Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik b. Talha b. Muhammed; künyesi Ebû’l-Kâsım, nisbesi el-Kuşeyrî’dir.¹²⁷⁹ Lakabı ise Zeynü’l-İslâm’dır.¹²⁸⁰

¹²⁷⁴ Serrâc, *el-Lüma*, s. 36-37.

¹²⁷⁵ Serrâc, *el-Lüma*, s. 43-44.

¹²⁷⁶ Serrâc, *el-Lüma*, s. 132-133.

¹²⁷⁷ Ebû Muhammed Abdülvehhab b. Ali Sa’lebî (v. 422), *et-Telkîn fî Fıkhi’l-Mâlikî*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2004, I, 78; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî el-Kurtubî (v. 463), *el-Kâfî fî Fıkhi’l-Mâlikî*, Mektebetü’r-Riyad, Riyad 1980, I, 1356.

¹²⁷⁸ Serrâc, *el-Lüma*, s. 222. Burada eseri tercüme eden H. Kamil Yılmaz, parantez arasında “bu hüküm Mâlikîlere göredir. Çünkü müellifimiz Mâlikîdir” demekte (bkz. *İslâm Tasavvufu*, s. 173) ancak esere yazdığı giriş dâhil, hayat hikâyesini anlatan hiçbir yerde bu bilgiye rastlamadım.

¹²⁷⁹ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 148, İbn Kesir, *El-Bidaye ve’n-Nihaye*, Fikr, XII, 107; İbnü’s-Salah (v. 643), *Tabakâtü’l-Fukahâi’ş-Şâfiyye*, II, 563; Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, XXXI, 170-171. İbn Kesir, dedesinin babasını Abdülmuttalib olarak vermiş, Talha’yı dedesinin dedesi olarak kaydetmiş ancak yanlış olsa gerektir. (Bkz. İbn Kesir, *El-Bidaye ve’n-Nihaye*, Fikr, XII, 107)

¹²⁸⁰ Bkz. İbn Abdilberr (v. 463), *el-İntikâ*, s. 117.

Rebîülevvel 376'da¹²⁸¹ (Temmuz 986) bugün İran'ın Türkmenistan sınırı yakınındaki Kûçan kasabasının bulunduğu Üstüvâ yöresinde doğdu.¹²⁸² Baba tarafından Arapların İran'ı fetihleri sırasında Horasan'a gelip yerleşen Kuşeyr, anne tarafından Benî Süleym kabilesine mensuptur.¹²⁸³ Küçük yaşta babasını kaybedince akrabalarından Ebu'l-Kâsım el-Yemânî'nin himayesinde büyüdü, Arapça ve edebiyat bilgilerini ondan öğrendi.¹²⁸⁴ Binicilikte ve silah kullanmada usta oldu. Bunlarda ileri dereceye vardı.¹²⁸⁵

Üstüvâ beldesinde kendilerine ait ağır vergileri olan bir haraç arazisi vardı. Bu arazinin yönetimini iyi öğrenmesini istediler. Arapçada belli bir düzeye gelince bununla ilgili işlere başladı. Kuşeyrî, babasından miras kalan köyüne konulan ağır verginin hafifletilmesini sağlamak ve hesap öğrenip maliye memuru (müstevfî) olmak amacıyla genç yaşta Nîsâbur'a gitti. Bir şekilde Ebû Ali ed-Dekkak'ın huzuruna vardı. Dekkak zamanının vaizi idi, sözleri çok hoşuna gitti. Böylece Dekkak'ın ağına düştü, Nîsâbur'a ne için geldiğini unuttu. "Kaba istedi, aba buldu." Yani devlet görevlisi kıyafeti istedi, sûfî kisvesi buldu.¹²⁸⁶ Önceleri dünya ehli ile düşer kalkardı.¹²⁸⁷

ed-Dekkak, Kuşeyrî'den ilim öğrenmesini istedi.¹²⁸⁸ O da hem fıkıh, kelâm, hadis tahsil etti hem de ed-Dekkak'ın sohbetlerine devam etti.¹²⁸⁹ Ebû Ali ed-Dekkak, çok sayıda akrabadan talip olmasına rağmen kızı Fatıma ile Kuşeyrî'yi evlendirdi. Ebû Ali vefat ettiğinde Ebû Abdurrahman es-Sülemî hayatta idi, Kuşeyrî ona intisap etti.¹²⁹⁰

Hicri 440 ila 455 arasında hasetçiler, heva ve taassup ehli bazı idareciler sebebiyle çok sıkıntı çekti. Sohbet halkası dağıtıldı. Bağdat'a gelmek zorunda kaldı. Halife Kaim Biemrillah Kuşeyrî'yi hürmetle karşıladı, kendi evinde ona özel bir meclis tertip etti. Nisabur'a dönebilmesi, kendisine gerekli hürmet gösterilmesi için halife emir çıkardı da böylece geri dönebildi. 455 yılında Sultan Alparslan geldikten sonra her türlü hürmet ve ikramı görerek ölene kadar rahat bir şekilde yaşadı ve irşat yaptı.¹²⁹¹

¹²⁸¹ Hatib, *Târihu Bağdad*, XI, 83.

¹²⁸² İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, 563; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXI, 171.

¹²⁸³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 148, İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-Nihaye*, Fikr, XII, 107.

¹²⁸⁴ İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, 563; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXI, 170-171.

¹²⁸⁵ İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, 564; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXI, 172; Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin", *DİA*, XXVI, 473.

¹²⁸⁶ İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, 563; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXI, 171.

¹²⁸⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 148, İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-Nihaye*, Fikr, XII, 107.

¹²⁸⁸ İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, 563; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXI, 171.

¹²⁸⁹ İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, 563-564; Sübkî (v. 771), *Tabakâtü's-Şâfiyye*, V, 155-156.

¹²⁹⁰ İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, 564; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXI, 172.

¹²⁹¹ Sübkî (v. 771), *Tabakâtü's-Şâfiyye*, V, 157-158; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXI, 175.

465 yılı Rebûlahar ayının onaltısında Pazar günü Nisabur'da vefat etti.¹²⁹² Şeyhi Ebû Ali Dekkak'ın yanına defnedildi. Evladından hiç kimse vefatından sonra, tazim ve hürmetleri sebebiyle, yıllarca evine girmediler, kitap ve elbiselerine el sürmediler. Mezarının yanında dönemin ileri gelen hal ehli kişileri gece gündüz dururlardı. Enteresan bir husus, kendisine hediye edilen bir atı vardı. Yirmi yıl sadece bu ata bindi. Kuşeyrî vefat ettikten sonra bu at hiçbir şey yemedi ve bir hafta sonra öldü.¹²⁹³

Sûfî olarak meşhur olan, tasavvufun temel eserlerinden birini yazan Kuşeyrî'nin silsilesi, Ebû Ali ed-Dekkak, Ebu'l-Kâsım Nasrâbâdî, Şiblî, Cüneyd, Seriy es-Sekâtî, Maruf el-Kerhî, Dâvud et-Tâî, tabiin şeklinde kaydedilmiştir.¹²⁹⁴ Kendisi için, zâhid, sûfî, Horasan'ın şeyhi, cemaatin hocası, (sûfî) taifesinin önderlerinden¹²⁹⁵, asrının aksaçlısı, vaktinin seyyidi, yarattıklarından Allah'ın sırrı, şeyhler şeyhi, tarikat yoluna girenlerin maksudu¹²⁹⁶ gibi ifadeler kullanılmıştır. İbnü's-Salah'a göre, "zamanında tasavvuf reisliği kendisinde idi. Tatlı ifadeleri, tasavvuf hususunda derin bir bakışı, latif işaretleri vardı, derin manaları çıkaranlardandı."¹²⁹⁷ Sem'ânî, "kendisinden sonra tasavvuf ilmiyle ilgili ince nükteler ve güzel sözler söyleyen kim varsa Kuşeyrî'den çalmıştır" demektedir.¹²⁹⁸

Kuşeyrî'nin ilim tarafı çok açık ve belirgin olarak kaydedilmiştir. Küçükken Ebu'l-Kâsım el-Yemânî'den Arapça ve edebiyat öğrenen Kuşeyrî, Ebû Ali Dekkak'ın işaretinden sonra, önce fıkıh için Ebû Bekir Muhammed b. Bekir et-Tûsî'ye gitti, burada epey ilerledi ancak fıkıh bu zattan tamamlamadı. Sonra Ebû Bekir b. Fûrek'e gidip ondan kelâm ilmini aldı, burada son noktaya ulaştı. İbn Fûrek'ten kelâm yanında fıkıh usûlü ve fûruu da okudu. Onun vefatından sonra Ebû İshak el-İsferâyînî'nin derslerine devam etti. Tüm derslerini sadece dinliyordu. el-İsferâyînî bir gün, "bu ilimler sadece dinlemekle elde edilmez" deyince, dinlediklerini hiç hatasız tekrar etti. el-İsferâyînî onun, verdiği dersleri hatasız tekrar ettiğini görünce, hayret etti, onun ilimdeki konumunu anladı ve ona göre değer verdi. Ona derslerine devam etmesine gerek olmadığını, kitaplarını okumasının yeterli olduğunu, eğer takıldığı bir

¹²⁹² Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXI, 175.

¹²⁹³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 149; İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-Nihaye*, Fikr, XII, 107; İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, 568; İbnü'l-Esir, İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem b. Muhammed (v. 630), *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1997, VIII, 245.

¹²⁹⁴ Yâkut el-Hamevî, Şihâbuddin Ebû Abdullah b. Abdullah (v. 626), *Mu'cemü'l-Udebâ*, tah. İhsan Abbas, Dârul-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, IV, 1570; Takiyyüddin es-Sarîfinî (v. 641), *el-Müntehab min Kitabi's-Siyak li-Târîhi Nisâbûr*, tah. Halid Haydar, Dâru'l-Fikr, 1414, s. 365. Hamevî, Nasrâbâdî yerine Fîrûzabâdî yazmıştır ki, doğrusu ve meşhuru Nasrâbâdî'dir.

¹²⁹⁵ İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, 563; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXI, 170-171.

¹²⁹⁶ Takiyyüddin es-Sarîfinî (v. 641), *el-Müntehab*, s. 365; İbnü's-Salah, *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, 562.

¹²⁹⁷ İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, 564; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXI, 172.

¹²⁹⁸ İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, 565.

şey olursa beraber mütalaa edeceklerini söyledi. Kuşeyrî, İbn Furek ile el-İsferâyînî'nin yolunu birleştirdi. Bu sırada da Ebû Ali ed-Dekkak'ın derslerine devam ediyordu. Bakıllânî'nin kitaplarını mütalaa ettikten sonra kendi başına (re'sen) Eşârî oldu.¹²⁹⁹

Hadis ilmiyle de uğraşan Kuşeyrî, *el-Müstedrek* müellifi Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebu'l-Hüseyin el-Haffâf, Ebû Nuaym el-İsferâyînî, Ebû Bekir Abdûs el-Müzekkî, Ebu'l-Hasan el-Ahvâzî gibi muhaddislerin derslerine devam etti. Hatîb el-Bağdâdî başta olmak üzere birçok tanınmış muhaddis kendisinden hadis rivâyet etti.¹³⁰⁰ 437'den 465'e kadar hadis imla ettiği/ettirdiği nakledilmiştir.¹³⁰¹ Müfessirliği de olan Kuşeyrî, İbn Hallikan'ın, en güzel tefsirlerden dediği *et-Tefsiru'l-Kebir*'i¹³⁰² ve *Letâifü'l-İşârât*'ı tasnif etmiştir.

İlminin genişliği ve çeşitliliği nedeniyle kendisi için, fakîh, mütekellim (kelâmcı), usûlcü, müfessir, muhaddis, hafız, işin ehli, muhakkik, mütefennin (çeşitli fenlerde bilgi sahibi), dilci, edip, nahivci, şair, yazar¹³⁰³, asrının lisanı, vaktinin seyyidi, yaratılanlar arasında Allah'ın yardımı, şeyhler şeyhi, cemaatin üstadı, tarikate süluk edenlerin maksudu¹³⁰⁴ ifadeleri kullanılmıştır. İbnü's-Salah, *Tabakât*'ında “sûfî fakîh”¹³⁰⁵ ifadesini kullanırken, Sübkî, “mutlak olarak imamdır”¹³⁰⁶ Yafîi (v. 768) ise, “fıkıh, tefsir, hadis, usûl, şiir, edebiyat, yazı ve tasavvuf ilminde allame idi” demektedir.¹³⁰⁷ Hakkındaki bir vurgu da Şerîat ve hakikati birleştirmesidir.¹³⁰⁸

Ali b. Hasan el-Bâharzî, *Dümyetü'l-Kasr* kitabında, imam, zeynü'l-İslâm, her tür güzelliği kendisinde toplamış olarak vassfettiği Kuşeyrî'nin güzel hitabeti ve etkili vaazlarından söz ederken taşâ hitap etse onu bile eriteceğini, meclisine şeytan getirilip bağlansa tevbe edeceğini, Eşârî mezhebi üzerine konuşmalarında mahir, ilminin beşerin ihata edemeyeceği kadar geniş olduğunu, söylediklerinden her dinleyenin istifade edeceğini

¹²⁹⁹ İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, 563-564; Sübkî (v. 771), *Tabakâtü's-Şâfiyye*, V, 155-156; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXI, 171; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 148, İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-Nihaye*, Fikr, XII, 107.

¹³⁰⁰ Süleyman Uludağ, “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”, *DİA*, XXVI, 473.

¹³⁰¹ İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, 565.

¹³⁰² Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXI, 174.

¹³⁰³ Sübkî (v. 771), *Tabakâtü's-Şâfiyye*, V, 154; es-Sarîfînî (v. 641), *el-Müntehab* s. 365; İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, 562.

¹³⁰⁴ Yafîi, Ebû Muhammed Afîfüddin Abdullah b. Esad (v. 768), *Mir'âtü'l-Cinan ve İbretü'l-Yekazân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, III, 71.

¹³⁰⁵ İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, 562.

¹³⁰⁶ Sübkî (v. 771), *Tabakâtü's-Şâfiyye*, V, 153.

¹³⁰⁷ Yafîi (v. 768), *Mir'âtü'l-Cinan*, III, 70.

¹³⁰⁸ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXI, 173; Yafîi (v. 768), *Mir'âtü'l-Cinan*, III, 70.

söyler.¹³⁰⁹ Sübkî'nin ifadesine göre, Kuşeyrî'nin çağdaşları, onun zamanının seyyidi, vaktinin önderi ve yaşadığı çağda Müslümanlar için bereket olduğu hususunda icma etmişlerdir.¹³¹⁰

Çok sayıda eseri olan Kuşeyrî, eserlerinin büyük bölümünü tasavvuf ve akâid/kelâm alanında vermiş, tefsirle ilgili eserler kaleme almıştır.¹³¹¹ Fıkıhla ilgili bir eseri olduğu kaydedilmemiştir. İbnü's-Salah, fıkıh usûlü üzerine “*el-Vasita*” adlı bir kitabı olduğunu¹³¹² söylemişse de böyle bir eser günümüze ulaşmış değildir. Kendisiyle ilgili başka kaynaklarda da bu eserin ismi geçmemektedir.¹³¹³ Bununla birlikte tefsirlerinde ahkâmla ilgili ayetlerde bazen fikhî hükümlere değinmiştir. Bununla ilgili ilginç bir örnek, Şâfiî olan Kuşeyrî'nin boşanmış kadınların iddeti ile ilgili Bakara suresinin 228. ayetindeki kurû' kelimesine Hanefî imamlarının verdiği manayı vererek hayız demesidir.¹³¹⁴ Buradan anlaşıldığı kadarıyla Kuşeyrî başka mezheplerin görüşlerini tercih edecek kadar fıkıhta yetkindir.¹³¹⁵

Fıkıhtaki derecesini gösteren bir diğer olay da şudur: Tuğrul Bey zamanında Vezir Kundûrî'nin baskısı nedeniyle çok sayıda kadı'nın hacca gittiği dönemde Merv Kadısı Ali ed-Dihkan, hacda Kuşeyrî yanına girince ayağa kalkmış, yaslandığı minderi ona uzatmış, hemen yanbaşında oturanlara Kuşeyrî'ye yer vermelerini istemiş; ardından oradaki topluluğa hitap ederek bu yılda 400 kadı'nın hacda olduğunu, bu sebeple bu yılın “kadılar senesi” olduğunu, söyleyerek herkes adına konuşmayı “büyük imam” diyerek işaret ettiği Kuşeyrî'nin yapmasını istemiştir. Orada bulunan kadı ve imamlar ittifakla bunu kabul etmiş ve onlar adına konuşmayı Kuşeyrî yapmıştır.¹³¹⁶

5.8 Hücvîrî

Hücvîrî'nin adı Ali b. Osman'dır. Kendisi Kitabı *Keşfü'l-Mahcûb*'da 28 yerde bu ismi kaydetmiştir. Cüllâbî, Hücvîrî ve Gaznevî yaşadığı yerlere göre aldığı lakaplarıdır. Son

¹³⁰⁹ İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, 566; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXI, 174.

¹³¹⁰ Sübkî (v. 771), *Tabakâtü's-Şâfiyye*, V, 154.

¹³¹¹ Eserleri için bkz. Süleyman Akkuş, *Kuşeyrî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Univ. SBE, Konya 1997, s. 29-61; Yüksel Göztepe, *Abdülkerim Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara – 2006, s. 27-46.

¹³¹² İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, II, 568-569.

¹³¹³ Akkuş ve Göztepe, doktora tezlerinde böyle bir kitaba ismen bile değinmemişlerdir.

¹³¹⁴ Akkuş, *Kuşeyrî'nin Hayatı*, s. 75-76. Bu bilgiyi henüz yayınlanmamış *et-Tefsîru'l-Kebîr*'inden aktarmıştır.

¹³¹⁵ Akkuş, Yafii'ye dayanarak bunun sebebi olarak Kuşeyrî'nin mutlak müçtehid olmasını göstermiştir. Ancak bu durum ilgili kaynaklarda geçen ve torunu Abdülgâfir'in kullandığı “الإمام مطلقاً” “mutlak imamdır” ifadesinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Bizim anladığımız kadarıyla burada kastedilen mutlak müçtehid olma değil, her yönüyle kendisine tâbî olunabilecek önder konumunda olmadır.

¹³¹⁶ Sübkî (v. 771), *Tabakâtü's-Şâfiyye*, V, 158. Sübkî, Gazzâlî'nin aktardığı bu hikâyeyi kimsenin inkâr etmediğini söylemektedir.

yerleştiği yere istinaden Lahorî denilmiştir. Künyesi ise Ebu'l-Hasen'dir. Dedesinin adı Ebû Ali'dir. Lahor'da kendisine “hazine bağışlayan ulu velî” manasına gelen “Dâtâ Gencbahş” unvanı verilmiştir. Hindistan ve Pakistan'da asırlardır bu unvanla bilinmektedir.¹³¹⁷

Hücvîrî'nin hayatında üç devre vardır. Gazne'de¹³¹⁸ doğmuş, çocukluğunu Gazne şehrinin Hucvir ve Cüllab semtlerinde geçirmiş, bu sebepten iki nisbe ile de anılmış, gençliğinde İslâm dünyasının çeşitli şehirlerini dolaşmış, hayatının son döneminde Lahor¹³¹⁹ şehrine yerleşmiş, burada bir mescit yaptırıp irşad vazifesinde bulunmuş, burada vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.¹³²⁰

Hücvîrî'nin ailesi hakkında bilinen şeyler çok azdır. Babasının Şeyh Osman b. Ali adında sâlih bir zat olduğu, Sultan Mahmud zamanında Gazne şehri gelişirken şehre gelen sâlih bir zat olduğu kaydedilmiştir.¹³²¹ Babasının kabri Gazne'ye bir mil uzaklıktaki Erbâbhâ'dadır. Dârâ Şikuh, kardeşlerinden birinin adı Şeyh Tâcu'l-Evliyâ olarak kaydetmiştir. Bu zat da sâlih birisi imiş. Bu kardeşinin ve annesinin kabri Gazne'dedir.¹³²² *Hazînetü'l-Asfiya* ve *Hediyetü'l-Ârifîn*'de Hücvîrî'nin soyunun Hz. Ali'ye dayandığı iddia edilmiş¹³²³ ve Gulâm Server, Hz. Ali'ye ulaşan şeceresini vermekteyse de sonradan düzenlenen bu şecereye dayanarak onun seyyid olduğunu söylemek mümkün değildir.¹³²⁴

Doğum tarihi bilinmemektedir. İçinde doğduğu ailenin tasavvufla meşgul bir aile olduğu ve Hücvîrî'nin erken yaşta tasavvufla tanıştığı söylenebilir.¹³²⁵ Kandîl, ölüm tarihi hakkındaki çeşitli ihtilafları uzun uzun naklettikten ve bunları tartıştıktan sonra ölüm tarihi olarak hicrî 465 yılını tercih etmiştir;¹³²⁶ Uludağ da onu takip etmiştir.¹³²⁷

Keşfü'l-Mahcûb'dan net olarak anlaşıldığı üzere Hücvîrî, zamanının kültürünü üst düzey elde etmiş birisi idi.¹³²⁸ Dînî ilimlerdeki geniş bilgisi, Arapça ve Farsçadaki dirayeti

¹³¹⁷ Süleyman Uludağ, *Hakikat Bilgisi (önsöz)*, s. 28-29; Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, trc. İs'ad Abdülhâdî Kandîl, Kahire 2007, tercüme edenin girişi, I, 45-46 (Bundan sonra sadece “Kandîl” denecektir.); Abdülhayy b. Fahrüddin b. Abdülalî (v. 1341), *el-İ'lâm bimen fî Târihi'l-Hind mine'l-A'lâm (Nüzhetü'l-Havâtur ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzir)*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1999, I, 69

¹³¹⁸ Gazne, Afganistan'da bir şehirdir, Gaznelilerin başkentliğini yapmıştır.

¹³¹⁹ Lahor, Pencap eyaletinin başkenti konumunda, büyük bir şehirdir.

¹³²⁰ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 26; Kandîl, I, 39.

¹³²¹ Kandîl, I, 43-44.

¹³²² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 27.

¹³²³ Kandîl, I, 43.

¹³²⁴ Süleyman Uludağ, “Hücvîrî”, *DİA*, XVIII, 458.

¹³²⁵ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 30; Kandîl, I, 51.

¹³²⁶ Kandîl, I, 82-87.

¹³²⁷ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 43-44.

¹³²⁸ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*'u yazarken çok sayıda yazılı ve sözlü kaynaktan istifade etmiştir. Sohbetinde bulunduğu âlimler ve şeyhlerden bizzat nakilde bulunduğu gibi elde ettiği eserlerden de nakilde bulunmuştur. Kitabında istifa ettiği tespit edilebilen yazılı kaynaklar şunlardır: Serrâc (v. 378), *el-Lüma'*; Amr b. Osman el-Mekkî (v. 297), *Kitâbu'l-Mehabbe*; Ebû

kitabından anlaşılmaktadır. Dînî eğitimine erken yaşta Gazne’de başlamış olmalıdır. Zamanında öğretilen, Kur’an, Arap dili ve edebiyatı, şer’î ilimler yani tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimleri erken yaşta Gazne’de öğrenmeye başladığı, genç yaşta çıktığı yolculuklarla da bu ilimlerde ilerlediği anlaşılmaktadır.¹³²⁹

Hücvîrî, kendi beyanına göre bazı ilimleri Ebu’l-Abbas Ahmed b. Muhammed eş-Şekkânî’den almıştır. Ondan, çeşitli ilim dallarının usûl ve fûruunda imam olarak bahsetmektedir.¹³³⁰ Yine kendi beyanına göre tasavvuf yoluna Ebu’l-Fadl Muhammed b. el-Hasen el-Huttelî’nin irşadı ile girmiştir.¹³³¹ Huttelî’yi, “tefsir ve rivâyet ilimlerinde âlim ve Cüneyd’in yolu üzere giden biri” olarak tavsif etmektedir.¹³³² Huttelî, Ebu’l-Hasen el-Husrî’nin (v. 371), o Şiblî’nin (v. 334), o da Cüneyd el-Bağdâdî’nin (v. 297) mürididir.¹³³³

Bir diğer hocası Ebu’l-Kâsım Ali el-Cürcânî et-Tûsî (v. 450)’dir. Ebû Osman el-Mağribî’nin (v. 373) müridi olan el-Cürcânî, meşhur büyük bir şeyhtir. Cüneyd’in yolu üzeredir.¹³³⁴ Bir diğer hocası sûfilerin büyüklerinden ve meşhur hadis imamlarından Ebû Ahmed el-Muzaffer b. Ahmed b. Hamdan’dır.¹³³⁵ Çağdaşı Kuşeyrî’den de etkilenmiştir.¹³³⁶

Hücvîrî ilk eğitimini Gazne’de tamamladıktan sonra İslâm dünyasının o günkü merkezlerini seyahat etmiş, ilim ve irfanını artırmıştır. Irak’ta Bağdad’ı ziyaret etmiş, burada kendilerini Hallâcî diye tanıtan sapık bir grubu ve gerçek Hallâc takipçisi, bu sapık gruba lanet eden Ebû Ca’fer Muhammed ibnû’l-Misbah es-Saydalanî ve bağlı dört bin kişiyi görmüştür. Fergana’ya gitmiş, orada Ömer olarak isimlendirilen el-Bâbü’l-Fergana’yı ziyaret etmiş; el-Bâb’ın tavsiyesiyle Şam’a gitmiş ve burada Huttelî’ye intisap etmiştir. Burada

Abdurrahman es-Sülemî (v. 412), *Kitabu Ehli’s-Sıfe, Tabakâtü’s-Süfiyye, Kitâbu’s-Sima*; Muhammed b. Ali el-Tirmizî (v. 285), *Kitâbu’l-Meşâyih*; Kuşeyrî (v. 465), *er-Risâle; Hikâyâtü Irâkiyyân / Irâkiyyîn* (anonim bir eserdir); Hallâc el-Mansur (v. 309)’un telifleri, Ebû Cafer b. el-Misbah es-Saydalanî’ni telifleri; Merv ve Nesa şehrinde Ebu’l-Abbas es-Seyyârî’ye bağlı olanlar arasında dolaşan Resâilü’s-Seyyâriyye. Bu eserlerden yaptığı alıntıyı doğrudan belirtmiştir.

Adına ve yazarlarına işaret ettiği kitaplar: 1- Hakîm Tirmizî, *Adâbu’l-Mürîdîn; Hatmü’l-Evliyâ, Kitâbu’n-Nehc, Nevâdiru’l-Usûl*; 2- Şah b. Şuca’ el-Kirmânî, *Mir’âtü’l-Hükemâ*, 3- Ebû Muhammed Ruveym, *Galatü’l-Vâcidîn*, 4- Cüneyd el-Bağdâdî, *Tashihu’l-İrâde*; 5- Ahmed b. Hadraveyh, *er-Riâye bi Hukûkillah*; 6- Ebû Ma’mer el-İsfahânî, *el-Murakka*; 7- Muhâsibî, *er-Riâye*, 8- Müellifi meçhul, *İbâhatü’s-Sima*.

Genel olarak eserlerine atıfta bulundukları: Yahyâ b. Muaz er-Râzî’nin eserleri, Ebû Bekir el-Verrak’ın telifleri, Sehl b. Abdullah’ın nakilleri, Ahmed b. Hadraveyh ve Ebû Said el-Harraz’ın eserleri. (Kandîl, I, 143-148)

¹³²⁹ Kandîl, I, 55; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 32 Mesela, sûfilerin kullandıkları istilahları anlattığı bölüme giriş yaparken her ilmin kendine göre ıstılahı olduğunu söylemiş ve bunlardan dil, nahiv, âruz, matematik, fıkıh Usûlü, hadis ve kelâm için örnekler vermiştir. Buradan bu ilimleri tahsil ettiği anlaşılmaktadır. (Bkz. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 427; Kandîl, II, 501)

¹³³⁰ Kandîl, I, 58.

¹³³¹ Kandîl, I, 58; Abdurrahman Câmî’, *Nefehâtü’l-Üns*, s. 463.

¹³³² Kandîl, I, 59.

¹³³³ Kandîl, I, 59.

¹³³⁴ Kandîl, I, 61.

¹³³⁵ Kandîl, I, 63.

¹³³⁶ Kandîl, I, 64.

Huttelî'nin vefatına kadar onun terbiyesinde kalmış, Huttelî ile beraberken birlikte Azerbaycan'a gitmişlerdir.

Huzistan, Fâris, Cürcan'ı da ziyaret etmiş, Cürcan'da Bayezid-i Bistâmî'nin kabri civarında kalmıştır. Horasan bölgesine gitmiş, çeşitli şehirlerini gezmiştir. Horasan bölgesinde kendine has metotları olan 300 derviş gördüğünü söylemektedir. Nisabur'da Muzaffer b. Hamdan ve Kuşeyrî ile görüşmüş, Tus'ta şeyhi Ebu'l-Kâsım Cürcânî'den rûhî eğitim almıştır. Bunun haricinde Serahs, Merv ve Mihene'yi de ziyaret etmiş; Maveraünnehir, Buhâra, Türkistan'ı gezmiş en son Hindistan'a gelip burada Lahor şehrine yerleşmiş ve ömrünün sonuna kadar burada yaşamıştır.¹³³⁷

Mihene'de, tekke adab ve erkânını ilk tesis eden Ebû Said Ebu'l-Hayr Mihenî (357-440)'yi ziyaret etmiştir. Bu zat, Horasan'ın Havran kasabasında doğmuş, fıkıh tahsili için Merv'e gelmiş, beş sene Ebû Abdullah Hudarî'den ders görmüş, onun vefatından sonra beş sene de Ebû Bekir Kaffal Mervezî'den ders almış, sonra Merv'i terk ederek Serahs'a gelmiş burada İmam Ebû Ali Zahri b. Ahmed'den tefsir, usûl ve siyer okumuştur. Sonra tasavvufa kendini vermiş, büyük bir şeyh olmuştur. Nişabur bölgesinde tasavvufu çok kuvvetli tesis etmiştir. Bayezid-i Bistâmî ve Ebu'l-Hasen Harakânî'nin yolunu takip etmiştir. Şekkânî, Cürcânî, Ebû Muhammed Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Cüveynî ve Kuşeyrî gibi tanınmış âlim ve mutasavvıflar sohbetlerine devam etmiştir. Fikirleri Hücvîrî'yi de etkilemiştir.¹³³⁸

Hücvîrî, kitabında 236 ayet kullanmıştır ki, bu ayetleri delil getirdiği yerler ve verdiği manalar, Kur'an'ı tam manasıyla bildiğini göstermektedir.¹³³⁹ Kitapta 138 hadis kullanmış, bunların çoğunu şerh etmiş, büyük bölümünü Farsçaya tercüme etmiştir. Bu da hadis ilminde önemli bir mesafe kat ettiğini göstermektedir. Zaten kendisi de hadis ve tefsir âlimlerinden ders aldığını ifade etmektedir.¹³⁴⁰ 500 civarında geçmiş ve muasırlarından sûfî sözü nakletmiştir.¹³⁴¹

Fıkıh öğrenimine gelince, kitabının son bölümü olan "Tasavvufî Hakikatler ve Muâmeleler" bölümünden bu ilmi öğrendiği açıkça görülmektedir. Bu bölümde Hücvîrî, taharet, namaz, oruç, zekât ve haccın hem zâhirî hükümlerinden hem de buna uygun bâtınî

¹³³⁷ Kandîl, I, 73-78.

¹³³⁸ Kandîl, s. 65-67; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 39-40.

¹³³⁹ Kandîl, I, 55.

¹³⁴⁰ Kandîl, I, 56. Ne Kandîl ne de Uludağ, hadislerin sıhhati üzerinde bir değerlendirme yapmamışlardır. Kandîl hadislerin yapabildiği kadar tahririni yaparken, Uludağ hadislerin çok azının tahririni yapmıştır. Bizim bakabildiğimiz kadarıyla 138 hadis içinde ciddi miktarda uydurma ve zayıf hadis olduğu gibi bazı hadisler eldeki kaynaklarda yer almamaktadır.

¹³⁴¹ Kandîl, I, 56.

manalarından bahsetmiştir. Ayrıca evlilik, arkadaşlık gibi muamelatla ilgili hükümlerden de bahsedilmiştir.¹³⁴²

Buradaki yazdığı hükümlerden ve açıklamalarından Hanefî olduğu ve bu mezhebe göre fıkıh tahsil ettiği anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin hayat hikâyesini anlatırken ona meylettiğini ve onun mezhebinden olduğunu açıkça söylemiş (Bkz. s. 162), Şâfiî'yi biraz eleştirmiştir (s. 181). Ahmed b. Hanbel'den kısaca bahsetmiş (s. 182-183), Mâlik'e ise kitabında yer vermemiştir.¹³⁴³

Hücvîrî'nin *Keşfü'l-Mahcûb*'tan hariç kendi kaydettiği dokuz eseri, kendisinin kaydetmediği ama ona atfedilen iki eseri bulunmaktadır. Bunların toplamı 12 eder. Bunların adları: 1- *Divan*, 2- *Kitâbu'l-Fena ve'l-Bekâ*, 3- *Kitab fî Şerhi Kelâmi'l-Hallâc*, 4- *Minhâcu'd-Dîn*, 5- *el-Beyân li-Ehli'l-Iyân*, 6- *Bahru'l-Kulûb*, 7- *Esrârü'l-Hırak ve'l-Mülevvenât*, 8- *Kitâbu'l-İman*, 9- *er-Riâye bi-Hukûkillahi Teâlâ*, 10- *Keşfü'l-Mahcûb*, 11- *Sevâkibu'l-Ahbar*, 12- *Keşfü'l-Esrâr*.

Bu eserlerden *Sevâkibu'l-Ahbar*'ın ona ait olduğunu Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*'de söyler. *Keşfü'l-Esrâr* da Lahor'da basılan küçük bir risaledir. Her ikisinin de Hücvîrî'ye aidiyeti kesin değildir. Buna göre ona ait olduğu kesin olan eldeki tek eseri *Keşfü'l-Mahcûb*'dur.¹³⁴⁴

Hücvîrî'nin fıkıh bilgisi başkalarına fikhî öğretecek kadar ileri düzeydedir. Zekât bölümünü anlatırken mübtedî bir mutasavvıf cemaatine zekât meselesini anlattığını bu arada zekât develerinden binti lebun, binti mehad'ı ve hükümlerini açıklarken cahil birinin kendisine itiraz ederek bu bilgilerin ne işine yarayacağı itirazında bulunduğunu, buna karşılık kendisinin de devesi olmasa bile bu ilmi öğrenmenin farz olduğu cevabını verdiğini söylemiştir.¹³⁴⁵

Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*'da akla ve mantığa uygun izahlar yapmaya gayret etmiştir. Usûlü Kelâbâzi'ye benzemektedir. Tasavvuf anlayışı Muhâsibî'nin tasavvuf anlayışı gibi, nassa, akla, fikre, mantığa, kıyas ve istidlale önem veren bir anlayıştır. Kendisinden çok

¹³⁴² Kandîl, I, 56-57; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 32-33.

¹³⁴³ Ebû Hanîfe'yi anlatırken, Şam'da gördüğü bir rüyada Peygamber Efendimizi gördüğünü ve Efendimizin bir zatı kucakladığını, bu kim diye düşünürken Peygamberimizin "bu senin ve memleketinin halkının imamıdır" dediğini aktarmaktadır. Buradan Hanefî olduğu net anlaşılmaktadır. (Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 162; Kandîl, I, 305); Şâfiî'yi makam, mevki talep etmek ve imam olmaya çalışmakla itham etmekte, bu sebeple Ahmed b. Hanbel'in kendisinden ayrıldığını söylemektedir. (Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 181; Kandîl, I, 327).

¹³⁴⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 48-49; Kandîl, s. 98.

¹³⁴⁵ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 377; Kandîl, II, 558-559.

sayıda şathiye nakledilen Hallâc ile onun kadar olmasa da zaman zaman şathiye sözler söyleyen Bayezid-i Bistâmî'yi çok sevip savunsa da özellikle Hallâc'a uyulmamasını isteyecek kadar da mantıklıdır.¹³⁴⁶

Hücvârî kitabında, tasavvuf açısından iki grup üzerinde çok durmuştur: Biri, Haşeviyye ve rüsum ehli dediği tasavvufa karşı olan zâhirci grup; diğeri de bunların tam zıddında olan, tasavvufu ibahacılık ve hululiyeye şeklinde anlayan Gulat-ı sûfiye... İkisini de eleştirmekle birlikte bu ikinci gruba çok ağır şekilde yüklenmiştir. Ona göre zâhir bâtın dengede olmalıdır.¹³⁴⁷ O şöyle demektedir:

*“İnsanın ilminin, Allah Teâlâ ve O’nu tanıma ile alakalı olması lazımdır. Zamanla ve zamanın gereğine göre yapılan zâhir ve bâtın amellerle ilgili ilim de kul üzerine farzdır. Bu ilim iki kısımdır: a) Usûl, b) Furû. Bunlardan her birinin bir zâhiri, bir de bâtını vardır. Usûlün zâhiri kelime-i tevhid, bâtını ise mârifetin tahkikidir. Furûun zâhiri muâmelede devam etmek, bâtını ise niyeti tashih etmektir. Bunlardan birinin diğeri olmadan ayakta durması imkânsızdır. Bâtınsız zâhirin hakikati nifak, zâhirsiz bâtının hakikati ise zındıklıktır. Bâtınsız şerîatin zâhiri nefes, zâhirsiz bâtın ise hevestir.”*¹³⁴⁸

Ebû Bekir Verrak’ın “bir kimse zühdü bırakır da sadece kelâmıla yetinirse zındık olur; vera ilmini bırakır da fıkıhla yetinirse fâsık olur” sözünü açıklarken, “ameli bırakıp tevhidin lafzı ile yetinen herkes zındık olur. Fıkıhta ise ihtiyat ve takvâ şart koşulur. Ruhsatlar, teviller ve şüpheli şeylerle meşgul olan, bir mezhebe bağlanmadan ruhsatlar aramak için müçtehidlerin çevresinde dolanıp duran herkes kolaylıkla ve çabucak fasıklığın içine düşüverir. Bunların hepsi gafletten kaynaklanır” demektedir.¹³⁴⁹

Sehl b. Abdullah el-Tüsterî’yi anlatırken, zâhir ulemâsının onun için, “o şerîatla hakikatin arasını cem etmiştir” demelerini eleştirerek, “şerîat hakikatten başka bir şey değildir, hakikat de şerîatin ta kendisidir”, “şerîatı reddetmek ilhad, hakikati reddetmek ise şirktir” demektedir.¹³⁵⁰ Manalarında farklılık olsa da bunların asla birbirinden ayrılamayacağını söylemektedir.

¹³⁴⁶ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, s. 33-34.

¹³⁴⁷ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, s. 35.

¹³⁴⁸ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, s. 79; Kandîl, I, 207.

¹³⁴⁹ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, s. 83; Kandîl, I, 212.

¹³⁵⁰ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, s. 203; Kandîl, I, 351-352.

Hücvîrî, amelin sahih olmasını sağlayacak kadar her ilimden öğrenmeyi farz görmüştür. Astronomi, tıp, matematik, güzel sanatlar vb. ilimlerin sadece şerîatla ilgili olanlarının öğrenilmesinin farz olduğu kanaatindedir.¹³⁵¹

Hücvîrî de Serrâc, Kuşeyrî ve Kelâbâzî gibi tasavvufu İslâmî ilimlerden biri olarak görmekte ve bu ilmin diğer İslâmî ilimlerle bağlantılı olduğu, en fazla da fıkıhla ilişkisi olduğu kanaatindedir. Tasavvufu inkâr edenlerin ismi inkâr ediyorlarsa bir problem olmadığını ancak tasavvufun ifade ettiği manaları inkâr ediyorlarsa o zaman, Hz. Peygamberin şerîatının tümünü ve onun güzel hasletlerini inkâr etmiş olacaklarını;¹³⁵² ayrıca sûfileri red ve inkâr edenlerin Allah'ın yarattıklarının en şerlileri ve rezilleri olduğunu söylemektedir.¹³⁵³

Tabii tasavvufu diğer ilimlerin üstünde görmektedir. Bunu delillendirmek için, ulemâ, fukaha ve diğerlerinin Allah hakkındaki sıhhatli ilme mârifet dediklerini, tasavvuf şeyhlerinin ise Allah hakkındaki sıhhatli hale mârifet dediklerini, bu sebeple de mârifetin ilimden üstün olduğunu söylediklerini aktarmış ve bunun sebebini şöyle açıklamıştır: Sıhhatli ilim olmadan, sıhhatli hal olmaz. Sıhhatli ilim sıhhatli hal demek değildir. Allah hakkında âlim olmayan ârif olamaz ama ârif olmadığı halde âlim olabilir.¹³⁵⁴

Tasavvufun şerîatın kurallarından ayrı kuralları olduğu iddiasında bulunanları veya sûfiyim deyip de şerîata uygun davranmayanları şiddetli eleştirmiştir. O, “Tevhid ve tahkike muhalif söz söyleyen bir kimsenin dinden hiçbir nasibi yoktur. Aslolan din muhkem olmazsa, netice ve fer’ olan tasavvufta aksaklıkların bulunacağı aşîkârdır.”¹³⁵⁵ demiş; zamanındaki melamet yolunu tutuyorum deyip de şerîata muhalif yol tutanları şiddetli eleştirdiği gibi¹³⁵⁶, “Muhabbette belli bir dereceye ulaşandan teklif düşer” diyenlere mülhid demiş ve akli sıhhatli olan birinden teklifin hükmünün düşmeyeceği, Muhammed Mustafa sallallahu aleyhi ve sellem’in şerîatının neshedilemeyeceği hususunda icma olduğunu; eğer bir kişiden şerîatın hükmünü kaldırmanın caiz olduğu kanaatine varılırsa herkesten hükmü kaldırmanın caiz

¹³⁵¹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 77; Aynı yerde “Fıkıh bilmeden ibadet eden değirmene koşulan eşek gibidir” sözünü hadis olarak zikretmiş ancak uydurma olduğu söylenmiştir. (Bkz. Elbâni, *Silsiletü Ehâdisi’l-Daîfe ve’l-Mevdûa*, II, 198)

¹³⁵² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 105; Kandîl, I, 239.

¹³⁵³ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 153; Kandîl, I, 234.

¹³⁵⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 331-332; Kandîl, II, 509.

¹³⁵⁵ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 322; Kandîl, II, 501.

¹³⁵⁶ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 124-125; Kandîl, I, 295.

olduğu kanaatine varılması gerektiğini bunun da muhal olduğunu, teklifin ancak akıl sıhhati olmayanlardan kalkabileceğini söylemiştir.¹³⁵⁷

Hücvîrî, “Tasavvufî Hakikatler ve Muâmeleler” bölümünde perdelerin açılmasından bahsetmiş, önce itikadla, sonra temel farzlarla, sonra da sûfilerin edebleri ile ilgili bilgiler vermiştir. Her bir perdenin itikad, amel ve edeble ilgili hususlara riayetle olacağına vurgu yapmıştır. İtikatta mârifetullah, tevhid ve imandan bahsederken amel olarak da temizlik ve abdest, namaz, zekât, oruç ve hacdan bahsetmiştir. Bu farzlarla ilgili önce fikhî bilgiler vermiş ardından tasavvufî yönüne geçmiştir. Her bir ibadetin bâtinî tarafını özellikle vurgulamış ve her birini tasavvuftaki bir hal ve makama bağlamıştır. Temizlik/abdesti tevbeyle, namazı muhabbete, zekâtı cömertliğe, orucu açlığa, haccı müşâhedeye bağlamıştır.

Burada verdiği fikhî bilgiler iyi bir fıkıh eğitimi aldığı ve fikhî tasavvufla birleştirme gayretinde olduğunu delili niteliğindedir.¹³⁵⁸ Bunun örneklerinden bir kaçışöyledir:

“Zâhirdeki temizliğin, sır ve ruh temizliğine uygun olması gerekir. (Abdest alınırken) el yıkandığı zaman, kalbin de dünya sevgisinden yıkanması icap eder. İstinca yapılırken, zâhirdeki necasetten kurtulmak talep edildiği gibi, bâtının da (Allah’tan) başkasına muhabbetten kurtulması talep edilmelidir. Ağza su verildiğinde, o ağızdan (Allah’tan) başkasının zikri de tahliye edilmelidir. İstinşak yapıldığında, abdest alan kişinin, şehvetin kokusunu kendisine haram kılması gerekir. Yüz yıkandığında abdest alan şahsın ülfet ettiği şeylerin tamamından yüz çevirip Hakka yönelmesi icap eder. Elini yıkadığı vakit, nefsinin yöneldiği bütün şeylerden tasarrufunu kesmelidir. Başını meshettiğinde, işlerini Allah’a teslim etmelidir. Ayağını yıkayınca Allah Teâlâ’nın emretmiş olduğu haktan başka bir yerde ikamete niyet etmez. Bunları yapınca iki temizlik de hâsıl olur. Çünkü şerîatın zâhirî emirlerinin tümü bâtına bağlanmıştır.”¹³⁵⁹

“Namaza girmeden evvel ve namazın içinde bir takım şartlar vardır: 1- Zâhirde necasetten, bâtında şehvetten temizlenmek, 2- Zâhirde elbiseyi necasetten temizlemek, bâtında bu elbiseyi helâl yoldan temin etmek, 3- Zâhirde ruhu hadeslerden ve afetlerden temizlemek (hadesten taharet), bâtında günah ve fesattan temizlemek, 4- Kibleye yönelmek: Zâhirin kiblesi Kâbe, bâtının kiblesi arş, sırrın kiblesi müşâhededir. 5- Şerîatın zâhirine göre

¹³⁵⁷ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 375; Kandîl, II, 555.

¹³⁵⁸ Bkz. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 329-395; Kandîl, II, 509-580.

¹³⁵⁹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 354-355; Kandîl, II, 533.

vaktin girmesi şartıyla, kudret halinde zâhirin kıyamı; hakikat derecesinde vaktin devamı şartıyla, kurbet gülistanında bâtının kıyamı, 6- Huzura yönelmede niyetin halis olması, 7- Heybet makamında tekbir, vuslat mahallinde kıyam, tertil ve azamet ile tilavet, huşû ile rükû, tezellül ile sücûd, içtima ile teşehhüd ve sıfatın fani olması ile selamdır.¹³⁶⁰

Bununla birlikte kitabında bazı fikhî esaslara uymayan sözler vardır. Mesela, Hasan Basrî'nin kıraati düzgün olmadığı için Habib el-Acemî'ye uymadığı ve bu sebeple rüyasında Allah Teâlâ tarafından uyarıldığını anlatan bir kıssayı nakletmiştir.¹³⁶¹ Kendisi de bu kanaatte midir, net olarak belirtmese de nakle bakınca buna yakın kanaatte olduğu hatıra gelmektedir ki, fıkha ters bir durumdur. Cüneyd ile Seriy es-Sekatî arasında geçen bir menkıbe naklettikten sonra: “şeyhler hangi sıfatta bulunursa bulunsunlar, müridlerinin hallerine muttali olurlar meselesi için bu menkıbede açık delil olduğunu” söylemektedir¹³⁶² ki gaybı bilme iddiası taşıyan bir sözdür. Hz. Musâ'nın “Allah Teâlâ'yı görmek istemesini “hezeyan” olarak nitelemiş ve bunu Hz. Musa'nın mübtedi iken istediğini söylemiştir ki bir peygamber için ağır bir ifadedir.¹³⁶³

5.9 Gazzâlî

Tam adı Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, künyesi Ebû Hâmid'dir. Doğduğu kasabaya nisbetle Tûsî diye de anılmakla birlikte onun adını bile unutturacak derecede meşhur olan nisbesi Gazzâlî'dir (Gazâlî)¹³⁶⁴. Hüccetü'lislâm, Zeynüddin gibi lakaplarla anılır. 450 (1058) yılında İran'ın Horasan bölgesinde, yetiştirdiği âlimler ve devlet adamlarıyla tanınan Tûs'ta (bugünkü Meşhed) dünyaya geldi.¹³⁶⁵

Sübki, babasının yün eğiren (gazzal) olduğunu, evlatlarını okutmak istediğini, vefat hastalığı sırasında mutasavvıf bir dostuna iki oğlu Muhammed ve Ahmed'i emanet edip okutmasını istediğini, vefatından sonra bu baba dostunun bir müddet eğitimleri için uğraştığını ancak para bitince bir medreseye girmelerini tavsiye ettiğini, onların da bu

¹³⁶⁰ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 362; Kandîl, II, 542.

¹³⁶¹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 155; Kandîl, I, 297.

¹³⁶² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 194; Kandîl, I, 341.

¹³⁶³ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 228-229; Kandîl, I, 382.

¹³⁶⁴ Hem Gazzâlî hem de Gazâlî, olarak anılmıştır. İlim çevrelerinde genel kabul gördüğü ve dil kurallarına da uygun olduğu için Gazzâlî demeyi biz de tercih ettik.

¹³⁶⁵ Mustafa Çağrırcı, “Gazzâlî”, DİA, XIII, 489; İbnü'l-Cevzî (v. 597), *el-Muntazam*, XVII, 124; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXV, 75.

tavsiyeye uyup bir medreseye girdiklerini ve bu sayede büyük mertebeye kavuştuklarını söylemektedir.¹³⁶⁶

Beldesinde ilk olarak fikhî Ahmed b. Muhammed er-Rezekânî'den okumuştur. Sonra Cürcan'a gidip orada da İmam Ebû Nasr el-İsmâilî'den fıkıh okumuş, daha sonra memleketi Tus'a dönmüştür.¹³⁶⁷ Sonra Nisabur'a gelip İmamü'l-Haremeyn'e bağlanmış, çok çalışmış ve gayret etmiş, bunun sonucunda mezhepte, hilafta, cedelde, iki usûlde (akâid ve fıkıh usûlünde) ve mantıkta parlak bir konuma gelmiş, hikmet ve felsefe okumuş, bu okuduklarının hepsini de sağlamlaştırmıştır. Bu ilimlerin hepsinde de çok güzel eserler ortaya koymuştur. İmamü'l-Haremeyn'in vefatından sonra Nizamülmülk'ün yanına gitmiş, onun ilim meclisine katılmıştır.¹³⁶⁸

484 yılında Bağdat'a gelmiş, 488 yılına kadar Nizamiye medreselerinde ders vermiş, 488 yılında hacca gitmiş, 489 yılında Dimeşk'e gelmiş, bir ara Kudüs'e gitmiş, sonra tekrar Dimeşk'e dönmüştür. Dimeşk'te genellikle Emevî Camiindeki Şeyh Nasru'l-Makdîsî'nin zaviyesinde kalmıştır.¹³⁶⁹ Bazı kitaplarını burada tasnif etmiştir.¹³⁷⁰

Bağdat'a dönmüş burada kurduğu mecliste artık sûfî yolu üzere sohbet etmiş, *İhyâ*'yı okutmuş, sonra Horasan'a dönmüş, Nisabur'da Nizamiye medreselerinde ders vermiş, buradan da memleketi Tus'a dönerek evinin yanında sûfiler için hankah, fukaha için medrese inşâ ettirmiş ve ömrünün son bölümünü buralarda ders vererek, sohbet ederek, Kur'an'la meşgul olarak tamamlamıştır.¹³⁷¹ 505 yılının Cumâdelahire ayının 24'ünde Pazartesi günü vefat etmiş, Taberan kasabasına defnedilmiştir. Ebû Muhammed el-Ekfânî, 505 yılında Cumâdülevvel ayında Tus'ta vefat etti, demektedir. Evlat olarak sadece kızları vardı.¹³⁷²

Gazzâlî çok yönlü bir âlimdir. Hadis haricinde, şer'î ilimlerin hemen hepsinde üstad derecesindedir. Bu ilimlerin çoğunda da kuvvetli eserler vermiştir. Fıkıh yönü de tasavvuf yönü de çok güçlüdür. Ancak bir fakîh ve kelâmcı gibi eğitim aldığı, bunlardan yıllarca ders verdiği halde hayatının son döneminde tasavvufa yönelmesi sebebiyle sûfî yönü diğer bütün yönlerini geçmiş, fakîh yönünden çok mutasavvıf yönüyle tanınmıştır. Biz burada sadece fıkıh ve tasavvuf yönü üzerinde kısaca duracağız.

¹³⁶⁶ Sübkî (v. 771) *Tabakâtü's-Şâfiyye*, VI, 193-194.

¹³⁶⁷ Sübkî (v. 771) *Tabakâtü's-Şâfiyye*, VI, 195.

¹³⁶⁸ Sübkî (v. 771) *Tabakâtü's-Şâfiyye*, VI, 196.

¹³⁶⁹ Sübkî (v. 771) *Tabakâtü's-Şâfiyye*, VI, 197.

¹³⁷⁰ İbn Asâkir (v. 571), *Târihu Dimeşk*, LV, 200.

¹³⁷¹ Sübkî (v. 771) *Tabakâtü's-Şâfiyye*, VI, 200; İbn Asâkir (v. 571), *Târihu Dimeşk*, LV, 203.

¹³⁷² İbn Asâkir (v. 571), *Târihu Dimeşk*, LV, 204.

İbn Asâkir, “Gazzâlî, Şâfiî fakîhlerindendir. Fıkıh ilminde mezhep ve hilafiyat alanında imamdır. Diyanât usûlünde (akâid/kelâm) ve fıkıh usûlünde de imamdır.”¹³⁷³ Talebesi Muhammed b. Yahya, “Gazzâlî ikinci Şâfiî’dir” demiş¹³⁷⁴ olsalar da fıkıh alanında gerek eser telifi gerekse öğretim yoluyla çok önemli hizmetlerde bulunan Gazzâlî’nin bu yönü kelâm, felsefe ve tasavvuf alanlarındaki katkıları kadar dikkat çekmemiş ve işlenmemiştir.¹³⁷⁵

Gazzâlî, ilim hayatına en şerefli ilimlerden saydığı¹³⁷⁶ fıkıh ve fıkıh usûlü tahsil ederek başlamış, ilk kaleme aldığı eser de, fıkıh usûlü sahasındaki “*el-Menhûl*” isimli eseri olmuştur. Bu usûl kitabını tasnif ettiğinde hocası Cüveynî’nin “beni daha hayatta iken gömdün, biraz daha sabredemez miydin?” dediği nakledilir. Yani benim eserimden daha iyisini yazarak benim eserimi geri plana ittin demek istemiştir.¹³⁷⁷

Yine İslâm hukuku sahasındaki “*Basît*”, “*Vasît*”, “*Veciz*” ve “*Hülâsa*” isimli eserleri de telif tarihi itibarıyla ilk sıralarda yer almaktadır. Bunlardan sonra kıyas meseleleriyle ilgili olarak “*Şifâu’l-Ğalîl*” isimli eserini yazmış, daha sonra felsefe ve tasavvufa yönelmiştir. Bu seyir içerisinde, tesir bakımından en büyük ve en meşhur eseri olarak nitelendirilen, tasavvuf ağırlıklı olmakla birlikte bazı fıkıh konularını ahlâk çerçevesi içinde ele aldığı “*İhyâ*” isimli eserini telif etmiş, dönüşü yine İslâm hukuk ilimlerine olmuştur. Fıkıh usûlünde önemli bir yeri olan “*Mustasfâ*” isimli eseri, ilmî hayatının bu ikinci devresinin ürünüdür.¹³⁷⁸

Gazzâlînin, “*Basît*”, “*Vasît*” ve “*Veciz*” isimli eserleri Şâfiî Mezhebi içerisinde, usûle ve delile dayalı tercihe yönelik kitaplardan sayılmaktadır. *Vasît* isimli eseri, daha sonraki eserlere etkisi bakımından büyük öneme sahiptir. Nitekim Şâfiî hukukçuları bu eseri, Şâfiî fıkının medarı olan beş temel kitaptan biri saymışlardır. Şâfiî fıkında yazılan pek çok kitapta *Vasît*’in etkisini görmek mümkündür.¹³⁷⁹ Fıkıhla ilgili eserlerinin pek çok şerhi ve muhtasarı yapılmış, Nevevî ve Rafîî’nin kitaplarına kaynaklık yapmıştır. Gazzâlî’nin İslâm hukuku sahasında yazdığı eserlerin, mütekaddimun Şâfiî hukukçularıyla müteahhirun hukukçuları arasında bir köprü görevi gördüğünü söylemek mümkündür.¹³⁸⁰

¹³⁷³ İbn Asâkir (v. 571), *Târîhu Dımeşk*, LV, 200.

¹³⁷⁴ Sübkî (v. 771) *Tabakâtü’ş-Şâfiyye*, VI, 202.

¹³⁷⁵ İbrahim Kâfi Dönmez, “Gazzâlî”, *DİA*, XIII, 511.

¹³⁷⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 3.

¹³⁷⁷ Sibt İbnü’l-Cevzî (v. 654), *Mir’âtü’z-Zaman*, XX, 50.

¹³⁷⁸ H. Yunus Apaydın, “Bir İslâm Hukukçusu Olarak Gazzâlî”, *Ebü Hâmid Muhammed el-Gazâlî*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Ens., Kayseri 1988, s. 37-38.

¹³⁷⁹ Apaydın, “Bir İslâm Hukukçusu Olarak Gazzâlî”, s. 47.

¹³⁸⁰ Apaydın, “Bir İslâm Hukukçusu Olarak Gazzâlî”, s. 47-48.

Gazzâlî, Şâfiî mezhebi fakîhlerinin derecelerini gösteren tasniflere göre genellikle müctehid tabakaları içinde yer almaz; fakat gerek birçok Şâfiî müellifin onun hakkındaki değerlendirmeleri, gerekse kendisinin fıkıh izahları ve yer yer mezhepteki yaygın kanaatin aksine tercihlerde bulunmuş olması, onun bu yönünü inceleyen araştırmacıları Gazzâlî'nin mezhebin ilke ve metotlarına bağlı bir müctehid olduğu sonucuna ulaştırmıştır. Gazzâlî'nin fıkıh usûlü alanındaki eserlerine ve özellikle hayatının son yıllarında kaleme aldığı *el-Mustasfâ* adlı eserine ictihad telakkisinin hâkim olduğu ve bu alanda kendi görüş ve değerlendirmelerinin daha geniş bir yer tuttuğu görülmektedir.¹³⁸¹

İbnü's-Salah (v. 643), Gazzâlî'yi, "imam, fakîh, mütekellim, araştırmacı (münazaracı), musannif, sûfi diye tanıttıktan sonra tek kaldığı görüşlerden biri olarak *Bidâyetü'l-Hidâye*'de nakledilen, Cuma namazından sonra sünnet olarak 2, 4, 6 rekât kılınır görüşündeki 6 rekâtın şaz olduğunu söylemekte,¹³⁸² sonra da Gazzâlî'nin özellikle mezhebi ve diğerleri tarafından kabul görmeyen önemli bazı görüşlerini açıklamaktadır.¹³⁸³ Bunlardan bazıları şunlardır:

Mustasfâ'nın Mukaddime'sinde (mantık için) yazdığı, "bu bütün ilimlerin mukaddimesidir. Her kim bu ilmi ihata edemezse onun ilmine güvenilmez" cümlesi hatalıdır. Çünkü Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer bahsettiği şeyleri ihata etmedikleri halde ilimleri hususunda şüphe yoktur.¹³⁸⁴ Mantığın fıkıh usûlüne girdirilmesi kötü bir bidattir.¹³⁸⁵ *İhyâ*'da tırnakların kesilme usûlü ile ilgili dayandığı şeyin aslı yoktur.¹³⁸⁶

Gazzâlî, el-Munkız'da tasavvufa yönelişini anlatırken kelâm, felsefe ve tâlimiyye mezhebi dediği bâtınîlerin düşünce ve inançlarından bahsettikten sonra tasavvufa geliyor ve şöyle diyor:

"Yukarıda bahsi geçen ilimleri inceledikten sonra, bütün dikkat ve gayretimle sûfîlerin yolunu incelemeye başladım. Şunu anladım ki, sûfîlerin yolu, ilim ve amel ile tamamlanıyor. Tasavvuf ehlinin ilminin özü nefse âit engelleri geçmek, nefsi kötü huylardan ve fenâ vasıflardan temizleyerek, kalbi Allah Teâlâ'dan başka her şeyden boşaltmak ve Allah Teâlâ'nın zikriyle süslemektir. Tasavvufun ilim yönü, bana amel yönünden daha kolay geldi. Bu sebeple önce tasavvuf ehlinen Ebû Tâlib Mekkî'nin "Kutu'l-Kulûb" adlı kitâbını, Hâris el-

¹³⁸¹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Gazzâlî", *DİA*, XIII, 512.

¹³⁸² İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâ*, I, 249-250.

¹³⁸³ Bkz. İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâ*, I, 252-259.

¹³⁸⁴ İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâ*, I, 252.

¹³⁸⁵ İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâ*, I, 254.

¹³⁸⁶ İbnü's-Salah (v. 643), *Tabakâtü'l-Fukahâ*, I, 258.

Muhâsibî'nin kitaplarını, Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Şiblî'nin, Bâyezîd-i Bistâmî'nin ve diğer büyük sûfilerden nakledilen sözlerin bulunduğu kitapları okuyup, incelemek sûretiyle, bu ilmi tahsile başladım. Bu zatların ilimle anlattıkları maksatlarının özüne vâkıf oldum. Tasavvuf yolunun işitmekle ve öğrenmekle elde edilebilecek yönünü tahsil ettim. Anladım ki, tasavvuf ehlinin en seçkinlerinin kavuşmak istedikleri gâye, öğrenmekle değil, tatmak, yaşamak, sıfatları ve hâli değiştirmekle ele geçer."¹³⁸⁷

Gazzâlî bilmek ile yaşamak arasındaki farklılık için çeşitli örnekler verdikten sonra, "anladım ki mutasavvıflar hal sahipleridir, (sadece) laf söyleyenlerden değil" demektedir.¹³⁸⁸ Felsefenin kısımlarını sayarken ahlâk bölümünde felsefecilerin ahlâkla ilgili sözlerini sûfilerden aldıklarını, kendi bâtıl sözlerini güzel göstermek için onların açık olarak anlattığı hususları kendi sözleri arasına kattıklarını söyler. İslâm'dan önceki felsefecilerin de kendi çağlarında yaşayan sûfilerin sözlerini aldıklarını söyler. Her çağda Allah adamlarından bir grubun bulunduğunu, bunların yeryüzünün direkleri (evtad) olduğunu, hadisteki ifadeyle "insanlara bunlar hürmetine yağmur yağdırıldığı ve bunlar hürmetine rızıklandırıldığını"¹³⁸⁹, Ashab-ı Kehf'in bunlardan bir grup olduğunu söylemektedir.¹³⁹⁰

Gazzâlî, uzletinin on yıl sürdüğünü, bu sürede kendisine sayamayacağı kadar şeylerin malum olduğunu, sonuç olarak şunu kesin olarak anladığını söylemektedir:

*"Tasavvuf ehli, Allah Teâlâ'nın yolunda olan kimselerdir. Onların hâlleri, hâllerin en iyisidir. Yolları, yolların en doğrusudur. Ahlâkları ahlâkların en temizidir. Akıllıların akli, hükemânın hikmeti, şerîatin esrârına vâkıf olan âlimlerin ilmi, onların hâllerinden ve ahlâklarından bir kısmını değiştirmek, dahâ iyi bir hâle getirmek için bir araya gelse, buna imkân bulamazlar. Dahâ iyisini ortaya koyamazlar. Çünkü onların zâhiren ve bâtinen bütün hâl ve hareketleri, nübüvvet kandilinin ışığından alınmıştır. Yeryüzünde ise, nübüvvet ışığından başka aydınlanacak bir nûr yoktur."*¹³⁹¹

Ayrıca sûfilerin yollarının (tarikatlarının) başında mükâşefe ve müşâhede olduğunu, hatta sâliklerin uyanıkken melekleri ve peygamber ruhlarını görebildiklerini, onların seslerini işitebildiğini, dereceler ilerleyip de kurb makamına varınca artık dille, kelimelerle anlatılamayacak hallerin olduğunu, bu durumu kiminin hulul, kiminin ittihad kiminin de

¹³⁸⁷ Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 170-172; çev. Hilmi Güngör, s. 57-58.

¹³⁸⁸ Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 172; Güngör, s. 58.

¹³⁸⁹ Hadisin tamamı şöyledir: "Sizin aranızda yedi kişi eksik olmaz. Allah'ın emri (kıyamet) gelinceye kadar bunlar hürmetine size yağmur yağdırılır, bunlar hürmetine rızıklandırılırsınız, bunlar hürmetine yardım olunursunuz." (İbnü'l-Mukri Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim (v. 381), *Mu'cem*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1998, s. 162-163, H. No: 475.)

¹³⁹⁰ Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 151; Güngör, s. 37-38.

¹³⁹¹ Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 177-178; Güngör, s. 63-64.

vuslat olarak isimlendirdiğini ancak hepsinin hata olduğunu, bu makama eren kimsenin bir şey söylememesi gerektiğini söylemektedir.¹³⁹² Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla diğer ilimleri tahsil ettikten, onlarda hoca konumuna geldikten sonra tasavvufa yönelmiş, tasavvufun önce ilim tarafını tahsil ettikten sonra yaşamadan bu ilimdeki gayeye ulaşamayacağı kanaatine varıp Şam bölgesine gitmiştir.

Şam'a gittiğinde bir şeyhe bağlandığı ile ilgili bir açıklık yoktur. Kendi ifadesine göre uzlet, halvet, riyazet, nefis tezkiyesi, kalp tezkiyesi gibi hususları tasavvuf kitaplarından öğrendiği şekilde yapmıştır.¹³⁹³ Ancak tasavvuf kitaplarının ve biyografisine yer veren kitapların ekserisi şeyhinin Ebû Ali Farmedî (Farmezî) olduğunu ifade etmişlerdir.¹³⁹⁴ Kendisi de birkaç yerde Farmedî'den nakilde bulunmaktadır.¹³⁹⁵

İbnü'l-Cevzî, "fıkhın gerektirdiklerinden ayrılmasının sebebi sûfiyenin yolunu ve onların hallerindeki gayeyi görmesidir. Dedğine göre tarikatı Ebû Ali Farmedî (v. 477)'den almış ve onun verdiği viridlere devam etmiş, bu sayede istediğine kavuşmuştur. Sonra Ebû Tâlib Mekki'nin *Kûtu'l-Kulub*'unu ve geçmiş sûfilerin sözlerini tetkik etmiş tasavvuf kendisini fıkıhtan daha çok cezbetmiştir" demektedir.¹³⁹⁶

Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin öğrencisi ve Ebu'l-Kâsım el-Cürçânî'nin müridi Ebû Ali el-Fârmedî¹³⁹⁷, Gazzâlî'nin doğduğu bölge olan Tus köylerinden biri olan Farmed'de doğmuştur. Farmedî vefat ettiği zaman Gazzâlî 27 yaşındaydı ve bu tarihten bir sene sonrasına kadar, dört beş yıldan beri Nişapur'da tahsilini sürdürmekteydi. Demirci, Gazzâlî'nin tahsil sıralarında Farmedî'ye intisab etmiş olduğunu düşünmektedir.¹³⁹⁸

Gazzâlî'nin 40 yaşlarında tasavvufa yöneldiği kabul edildiğine göre Farmedî ile aralarında bir mürid mürşid ilişkisi olması çok zayıf bir ihtimaldir. Ancak Gazzâlî'nin kendisinin de belirttiği üzere Farmedî'nin sohbetlerinde bulunmuştur. Burada çeşitli zikir telkinleri alma ihtimali yüksektir. Zaten babasının ve babasının vefatından sonra kendilerine göz kulak olan baba dostunun tasavvufa meyli olan kişiler olması nedeniyle bu yönde bir eğiliminin olması tabiidir. Ancak tam olarak tasavvufa yönelişi diğer dînî eğitimleri

¹³⁹² Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 178-179; Güngör, s. 64-65.

¹³⁹³ Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 176; Güngör, s. 62.

¹³⁹⁴ İbn Asâkir (v. 571), *Târihu Dimeşk*, LV, 203; Câmi', *Nefehâtü'l-Üns (Evliyâ Menkabeleri)*, s. 516; Mehmet Demirci, "Gazali'nin Tasavvuftaki Üstadları", *DEÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, İzmir 1985, II, s. 77-78.

¹³⁹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 178; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâi'llâhi'l-hüsnâ*, Kıbrıs 1987, s. 150.

¹³⁹⁶ İbnü'l-Cevzî (v. 597), *el-Muntazam*, XVII, 125-126; Sibt İbnü'l-Cevzî (v. 654), *Mir'âtü'z-Zaman*, XX, 51-52.

¹³⁹⁷ Süleyman Uludağ, "Gazzâlî", *DİA*, XIII, 516.

¹³⁹⁸ Mehmet Demirci, "Gazali'nin Tasavvuftaki Üstadları", *DEÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, İzmir 1985, II, s. 77-78.

tamamlayıp, ders vermeye başladıktan ve şöhretli bir hoca olduktan sonradır. Bu dönemde de bir şeyhi bilinmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Ebû Ali Farmedî'den öğrendiği zikir yöntemi¹³⁹⁹ ile kitaplardan okuduğu ve sohbet ettiği sûfî zatların yöntemini kendi kendine uygulamıştır.

Gazzâlî, Şam'dan Bağdat'a dönüşünde vaaz meclisi kurmuş, hem eser telif etmiş hem de kalpleri birleştirmeye çalışmıştır. Sûfilerle fakîhlerin kalplerini. O fakîhlerin sûfîsi, sûfilerin fakîhi olmuştur.¹⁴⁰⁰ Ahmed Emin: "Gazzâlî'den önce fakîhlerle sûfiler arasında özellikle de Eş'arîlerle sûfiler arasında muazzam bir savaş vardı. Gazzâlî geldi ve bu iki fırka arasını sulh etti. Gazzâlî sayesinde fakîhlerin çoğu sûfilerden, sûfilerin çoğunluğu da fakîhlerden razı oldular." dedikten sonra bu arayışı bulma hususunda Gazzâlî'nin yaptığı önemli katkıları şöyle sıralıyor:

- 1- Fakîhler, abdest, namaz, oruç gibi dinin şearinin sadece zâhirine bakıyorlar, huşû, ihlas gibi hususlara çok dikkat etmiyorlardı. Gazzâlî selefin yaptığı gibi, ibadetin ruhuna yeniden dikkat çekti.
- 2- Mutasavvıflar ilâhî sevgiye ve onda itminana ermeye çok önem veriyor bazı vâcipleri ihmal ediyorlardı; Gazzâlî, bu durumu el-Hasenü'l-Basrî gibi Allah korkusuna (ve bu sebeple ibadetlere sarılmaya) dönderdi.
- 3- Gazzâlî, tasavvufu halka sevdirmiş, akıl ile ulaşamayanlara mârifetle ulaşılmasını gösteren mükâşefe ile akâidi açıklamıştır.
- 4- Evliyânın gösterdiği kerâmet ve harikulade olaylarda sûfilere muvafakat etmiştir.
- 5- İmanın felsefe yoluyla değil, keşif yoluyla olduğunu ortaya koymuştur. Bu yol Allah'a giden yoldur.¹⁴⁰¹

Ceybî, Gazzâlî'nin tasavvufa tesirlerinin bununla sınırlı olmadığını, kendisinden sonra bugüne kadar gelen sûfî fikrinin büyüklerine tesir ettiği gibi, genel olarak dünya tasavvufuna da tesir ettiğini, Decart (1596-1650), Hamilton, (John) Russell (1872-1970), (Immanuel) Kant (1724-1804), Pascal (1623), Hops (1588-1679), Bouteiller (1792), (Thomas) Carlyle (1795-1881), müsteşrik Zvimir, (Giacomo) Casanova, Spinoza (1632-1677), (Pierre) Gassendi (1592-1658) Malebranche (Malbrans) (1638-1715) gibi batılı

¹³⁹⁹ İbn Asâkir (v. 571), *Târîhu Dımeşk*, LV, 203.

¹⁴⁰⁰ Ahmed Muhammed Ceybî, "el-Gazzâlî ve Eserûhû fi't-Tasavvuf", *el-İslâmu'l-Yevm*, ISESCO, Nisan 1986, sayı 4, s. 42-43.

¹⁴⁰¹ Ceybî, "el-Gazzâlî ve Eserûhû fi't-Tasavvuf", s. 47-48.

düşünürlerin hepsinin de doğrudan veya dolaylı olarak Gazzâlî'nin tasavvufî fikirlerinden etkilendiklerini söylemektedir.¹⁴⁰²

Gazzâlî'ye göre sûfî tarikatlar, müridlerine mücâhede yoluyla kötü sıfatlarını yok etmelerini, bu sıfatlarla olan alakalarını kesmelerini ve tamamen Allah'a yönelmelerini sağlayan müesseselerdir. Yine bu tarikatlar, sâlikî manen temizler, tasfiye ve tezkiye yoluyla kalpleri Allah aşkına hazır hali getirir. Bunu da yaparken tarikat-şeyh, mürid-şeyh ilişkilerini, halvet kurallarını, açlık, seher, zikir, vs. gibi konularda geniş bir şekilde adab ve süluk kaideleri ortaya koyarlar. Gazzâlî'nin tarikatın merhaleleri, riyazet şekilleri ve amelî metotlar hakkındaki tasavvuru, kendisinden sonra gelen ve kendisini beğenen tarikat şeyhleri üzerinde büyük etki yapmıştır. Bu, onun tasavvufa ilmî metotlarla yaklaşımı ve tasavvufla Ehli-sünnet inancını bağdaştırmasından kaynaklanmaktadır. Bu şeyhlerin tasavvuf anlayışı genelde Gazzâlî'nin anlayışına paraleldir.¹⁴⁰³

Taftazânî, Gazzâlî'den sonra Arap dünyasında ortaya çıkan, Kadiriyye, Rîfâiyye, Sühreverdîyye, Şâzeliyye, Bedeviyye, Kübreviyye, Berhâmiye (Düsukiyye) tarikatlerinin Gazzâlî etkisinde olduğunu, hatta İran ve Türk bölgelerinde ortaya çıkan Kübreviyye, Yeseviyye, Nakşibendiyye, Çiştiyye, Halvetiyye, Mevleviyye tarikatlerinde de bu etkinin bulunduğunu söylemektedir.¹⁴⁰⁴ Şazelî (v. 656), müridlerine Gazzâlî hakkında şöyle diyordu: "Allah'tan bir şey isteyeceğiniz zaman, İmam Ebû Muhammed Gazzâlî ile tevessül ediniz." Şazelî'den sonra tarikatın şeyhi Ebu'l-Abbâs el-Mursî (v. 686), Gazzâlî'den bahisle şöyle derdi: "Biz onun yüce sıddıkiyet makamında olduğuna şehadet ederiz."¹⁴⁰⁵

Gazzâlî'yi bu derece övenlerin yanında eleştirenler de vardır. Çağdaşlarından Kâdî İyâz ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'nin tasavvuf anlayışına ve özellikle *İhyâu ulûmi'd-dîn*'e karşı çıkarak kendisini eleştirmişlerdi; hatta eserin yakılmasına fetvâ verilmişti. Ebû Bekir İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî ile Ebû Abdullah el-Mâzerî de onu tenkit edenlerdendir.¹⁴⁰⁶ İbn Teymiyye ise onun İbn Sînâ, İhvân-ı Safa ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin etkisinde kaldığı, eserlerine birçok fâsid felsefî fikirler ve saçma tasavvufî hususlar aldığı, bununla beraber geneli itibariyle *İhyâ*'nın iyi bir eser sayılabileceği

¹⁴⁰² Ceybî, "el-Gazzâlî ve Eserûhü fi't-Tasavvuf", s. 48-49.

¹⁴⁰³ Ebu'l-Vefâ Taftazânî (v. 1974), "Gazzâlî'nin Tasavvuf Ekollerine Etkisi ve Gazzâlî'den Sonra Ortaya Çıkan Tarikatlar", *Ankara İlahiyat Fak. Dergisi*, çev: Mustafa Aşkar, XXXVI, 471.

¹⁴⁰⁴ Bkz. Taftazânî, "Gazzâlî'nin Tasavvuf Ekollerine Etkisi...", XXXVI, 472-478.

¹⁴⁰⁵ Taftazânî, "Gazzâlî'nin Tasavvuf Ekollerine Etkisi...", XXXVI, 475.

¹⁴⁰⁶ Sübkî (v. 771) *Tabakâtü's-Şâfiyye*, VI, 240-243

görüşündedir. Mustafa Sabri Efendi onu bağışlanmayacak hataları olan biri olarak görür.¹⁴⁰⁷ İbnü'l-Cevzî, kısaca hayatını anlattıktan, tasavvufa yönelmesinden önceki dönemi, fıkıh ve usûl hakkındaki eserlerini övdükten sonra, tasavvuf dönemini özellikle de *İhyâ*'yı çok eleştirmekte, birkaç örnek vererek *İhyâ*'daki pek çok hikâyenin fıkıh açısından çok çirkin olduğunu, hadis bilgisi zayıf olduğu için çok sayıda mevzu hadisi *İhyâ*'ya aldığını, İhyâ'daki bu hatalar için "*İ'lamu'l-İhyâ bi-Ağlâti'l-İhyâ*" adında bir kitap kaleme aldığını söylemektedir.¹⁴⁰⁸ Ayrıca bâtinî te'viller cinsinden yorumlar yaptığını ve fıkıh esaslarının dışına çıktığını söyler.¹⁴⁰⁹ İbnü'l-Cevzî, Gazzâlî gibi fakîh birinin nasıl olup da fıkıh rütbesinden mutasavvıfların mezhebine indiğine şaşıtığını söylemektedir.¹⁴¹⁰ Sarîfinî, Gazzâlî'nin Farsça kaleme aldığı *Kimyâ-i Saâdet* kitabında, kötü kabul edilecek, şeriatın koyduğu şekillere ve İslâm'ın zâhirine aykırı bazı ifadelerin olduğunu, uygun olan bu gibi kitapları terk edip bu gibi sözleri öylece bırakıp şerh etmemek olduğunu söylemektedir.¹⁴¹¹

Gazzâlî'nin İslâm ilim tarihinde tasavvuf ve fıkıh birbirine yaklaştırması, sûfiler ile fakîhler arasındaki kavgayı bitirecek noktaya getirmesi, tasavvufa fakîhler ve kelâmcılar nezdinde meşruiyet sağlaması yanında ilimler tasnifi kendisinden sonrayı etkileyecek büyük bir çağır açmıştır. Dînî ilimlerin İhyâsı için yazdığı, *İhyâ Ulûmi'd-dîn*'inde ilimleri âhiret ve dünya ilimleri şeklinde tasnif etmiş, âhiret ilmi olarak sadece tasavvufu görmüş, en şerefli ilmin bu olduğunu, diğer ilimlerin de bu ilme katkı verdiği ölçüde şerefli olduğunu ifade etmiştir.

Akâid/kelâm, fıkıh gibi ilimlerin dünya ilimlerinden olmakla birlikte âhiret ilmiyle doğrudan bağlantıları sebebiyle, tıp, matematik, fizik, kimya gibi dünyevî ilimlerden daha üstün, ancak yine de tasavvuftan daha aşağıda olduğunu söylemiştir. Kendisinden önceki mütekellim ve fakîhlerde olan kelâm ve fıkıhın üstünlüğü fikrini pekiştirdiği gibi, en üstün ilmin tasavvuf olduğunu söyleyen sûfilere de teorik çerçeve sağlamıştır.¹⁴¹² Bu düşüncenin yaygınlaşması, İslâm dünyasında âhiret ilmi ile bağlantılı olmayan dünya ilimlerinin ihmali sonucunu getirmiştir. Kendisi bunu kasdetmese de

¹⁴⁰⁷ Süleyman Uludağ, "Gazzâlî", *DİA*, XIII, 517

¹⁴⁰⁸ İbnü'l-Cevzî (v. 597), *el-Muntazam*, XVII, 125.

¹⁴⁰⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 149, 195, 256.

¹⁴¹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 190.

¹⁴¹¹ Takiyyüddin es-Sarîfinî (v. 641), *el-Müntehab*, s. 77.

¹⁴¹² Bu hususta geniş bilgi "Zâhir İlmi Bâtın İlmi" bölümünde verilmiştir.

sonuç tıp, fizik, astronomi vb. ilimlerin diğer ilimlerden ayrılmasına hatta zamanla medreselerin müfredatından bu ilimlerin çıkarılmasına yol açmıştır.

Bir diğer husus da Eşarî düşüncesinin özellikle sûfiler arasında çok yaygınlaşması büyük oranda Gazzâlî ile gerçekleşmiştir. Bu da pek çok sûfinin özellikle kader anlayışında zaman zaman Cebriye'ye kayan düşüncelere sahip olmasına, yanlış bir tevekkül anlayışının yaygınlaşmasına yol açmıştır.

6. TASAVVUF VE FIKHİN BİRBİRİNE BENZEYEN VE DESTEKLEYEN YÖNLERİ

Bilindiği üzere fıkıhın temel kaynakları Kur'an, sünnet olduğu gibi tasavvufun da temel kaynakları Kur'an ve sünnettir. Gerek zühd dönemi tasavvuf temsilcileri gerekse daha sonra felsefî tasavvuf denilen tasavvufun temsilcileri Kur'an ve sünnetin önemine, kendilerinin bu iki kaynağa bağlılığına daima vurgu yapmışlardır. Bu hususta Muhâsibî'nin (v. 243): "İstikametin esası üçtür: Kitaba uyma, sünnete tâbi olma, cemaatten ayrılmama!"¹⁴¹³ sözü ile Cüneyd el-Bağdâdî'nin (v. 297): "Bizim bu ilmimiz Kitap ve sünnetle kayıtlıdır (mazbut). Kim Kitab'ı hıfzetmez, hadis yazmaz ve fıkıh öğrenmezse ona uyulmaz!"¹⁴¹⁴ sözü sûfilerin görüşlerini özetleri niteliktedir.¹⁴¹⁵

Bununla birlikte bu iki kaynağa yaklaşımlarında bazı farklar vardır. Kur'an'dan hüküm çıkarırken fakîhlerin zâhire bağlı kalarak hüküm çıkarmalarına karşın mutasavvıfların bâtın manaya vurgu yapmaları, işarî manalar üzerinde durmaları daha ağırlıklıdır. Her ne kadar prensip olarak zâhire aykırı bâtın mananın ve işarî tefsirin kabul edilmeyeceği söylene de pratikte her zaman bu kaideye uyulduğunu söylemek zordur.

Hadislere verilen manada da bu ayrım devam ettiği gibi hadislerin sâbit olması hususunda da çeşitli farklar vardır. Hadisin sâbit oluşunun tespiti sırasında sûfilerin gevşek davranması bir tarafa, bazı sûfilerin hadisin sâbit olmasında hadisçi ve fakîhlerin kabul etmediği keşf, rüya gibi yollarla hadis nakledilmesini kabul etmeleri ciddi bir farklılık oluşturmaktadır.

¹⁴¹³ el-Muhâsibî (v. 243), *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 128; *Selefi Tasavvuf*, s. 103

¹⁴¹⁴ Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, VII, 251; Zehebî, *Siyeru A'lamin-Nübelâ*, XIV, 67; Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 255; Kuşeyrî, *Risâle*, I, 79; Ebu'l-Fidâ İbn Kesir (v. 774), *Tabakâtü's-Şâfiyyîn*, s. 170.

¹⁴¹⁵ Serrâc'ın bu husustaki vurguları Serrâc'la ilgili bölümde anlatılmıştır.

Hem s  f  ler hem de fak  hler, hükümlerini ortaya koyarken öncelikleri   hiret hayatıdır. Fıkıh, insanların   hiretlerini kazanabilmeleri için hayatlarının her yönünü İ  l  m'a uygun şekilde yaşamalarını temin etmeye çalışırken, tasavvuf da aynı vurguyu farklı şekillerde yapar. Ancak fı  kıhta dünya saadeti, d  nyev   hükümlerle ilgili vurgular kuvvetli iken tasavvufta çoğunlukla bu y  n eksiktir. İlk dönem yani zühd dönemi tasavvuf anlayışında   hiret vurgusu ve dünyadan yüz çevirme çok güçlü iken daha sonra bu vurgu Allah'a ulaşma, O'nda fani olmaya dönmüş, dünyadan yüz çevirme vurgusu özellikle muhabbete vurgu arttıktan sonra zayıflamıştır. Bu sefer tasavvufta   hireti de a  an bir d    nce yani Allah rızasına ulaşma, Allah'ta fani olma görüş ağırlık kazanmıştır. Fık  ıhta Allah rızası vurgusu olmasına rağmen tasavvuftaki kadar belirgin değildir ve fı  kıhta bu tür d  n    mler yaşanmamıştır.

Bunun getirdiği tasavvufun kalp amellerinden kabul edilen ihlas, niyetin d  zg  nl    , yapılan her i  in Allah rızası için yapılması gibi hususlarla ilgili vurgularının fı  kıhta yeterince yer aldığı iddia edilemez. Buna karşılık da tasavvufta amellerin şekline dikkat hususunda yeterli vurgu fazla bulunmamaktadır.

Amel   hükümlerin ayrımlarından biri de azimet ruhsat ayrıımıdır. Fak  hler azimetle amelin esas olduğunı ifade etmekle birlikte ruhsatları da yeri geldikçe ifade etmişler, hangisi ile amel edeceğini genellikle mükellefe bırakmışlardır. S  f  ler ise azimetle amel etmeye ayrı bir önem vermişler, hatta ruhsatlara sarılmayı s  f  lik yolunun dışında görmüşlerdir. Bazı mutasavvıfların her mezhebin zor hükümlerini aldığı, amelleri işlerken birden fazla mezhebe göre uygun olmasını g  zettii  i riv  yet edilmiştir.

Hel  l ve haramlara dikkat hususunda da fak  h ve mutasavvıfların yaklaşımı birbirine benzemektedir. Ancak özellikle haramlar konusunda s  f  ler   er  veveyi biraz daha genişletmekte, fak  hlerin şüpheli gördükleri pek çok hususu yasak kapsamına alırken bir kısım mubahları da tasavvuf açısından caiz görmemektedirler. Bu husustaki en belirgin alanlar yeme-içme, giyim, uyku ve barınma alanlarıdır. Mubah kapsamında olan doyana kadar yeme, sofrada çeşitli yemekler bulundurma, kana kana su içme, güzel evlerde oturma vb. hususlarda fak  hler bunların hel  l maldan elde edildikten sonra caiz olduğunı ifade ederken, s  f  ler kendileri için bunları uygun görmemişler, i  lerinde bunların kendileri için yasak olduğunı ifade edenler de çıkmıştır.

Sûfîler de fakîhler gibi insanlara çeşitli hükümler vaz etmişler, bu hükümleri ortaya koymak için de kendilerince bir istinbat yolu geliştirmişler, içtihadlar yapmışlardır. Bunu yaparken de büyük oranda fikhî kendilerine esas almışlardır. Serrâc'ın bu husustaki vurgusunu anlatmıştık. Bu hükümleri vaz ederken hedefleri aynı fikhî gibi fertlerin ve toplumun ıslahını sağlamaktır. Ancak fıkıhta toplum düzeni ile ilgili hükümler ve vurgular daha fazla iken tasavvufta bu vurgular fazla yoktur. Sûfîler fert üzerine yoğunlaşır ve eğer fertler düzgün olursa toplumun da düzgün olacağı görüşündedirler.

İçtihad yaptıkları alanlar da genellikle fikhin alanı olarak düşünülmeyen veya fikhin açıkça düzenlemediği alanlardır. Kalbin amelleri, seyr-i sülukun esasları, riyazetin şekli gibi hususlarda sûfîler söz söylemiş ve içtihad etmişlerdir. Müritlerini terbiye metotları üzerinde kafa yormuşlardır. Ancak burada bir şöye bir problem vardır: Fıkıhta içtihad edebilme şartları büyük oranda objektif kriterlere bağlandığı halde bunu tasavvuf için söylemek çok mümkün değildir. Teorik olarak şeyh konumuna yükselen kişinin tasavvuf alanında içtihad edebilme hakkına sahip olması gerektiği ileri sürülebilirse de şeyh olma kriterleri de çok açık değildir. Tasavvufta ilgili eserlerde bununla ilgili çeşitli kriterler sayılmış olsa da pratikte buna uyulduğu söylenemez. Ayrıca fıkıhta içtihadın nasıl yapılacağı bellidir. Tasavvufta ise bu daha çok keşfe bağlanmış gibidir¹⁴¹⁶. Bu da keyfiliğe yol açabilecek bir durumdur.

7. TASAVVUF VE FIKHİN BİRBİRİNDEN FARKLI VE AYKIRI YÖNLERİ

Yukarıda tasavvuf ve fikhin birbirine benzeyen, destekleyen yönlerini anlatırken bu yönlerdeki farklılıklara da temas ettik. Bunlar haricinde fıkıhla tasavvufun en temel farklılıkları bilgi kaynakları ile nasların yorumu noktasındadır.

Bilgi kaynaklarını anlattığımız bölümde ifade ettiğimiz gibi akâid/kelâmda ortaya konan ve fakîhlerin de kabul ettiği temel bilgi kaynakları sağlam duyu organları, akıl ve sadık haber şeklinde formüle edildiği halde sûfîler bunlara keşf, ilham ve rüyayı da eklemişler hatta zaman zaman bunları öncelemişlerdir. Objektif kriterlere bağlanamayan ve doğruluğunu bilme imkânı olmayan, sadece zâhire ters düşmeme ile kayıtlı olabilen bu

¹⁴¹⁶ Bununla ilgili geniş bilgi için bkz. Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V (2002), s. 85-96.

yolları tabiatıyla fakîhler kabul etmemişler, bunlarla insanlara karşı öne sürülebilecek bir bilgiye ulaşamayacağı gibi herhangi bir hüküm de tesis edilemeyeceğini söylemişlerdir.

Sûfiler nasları yorumlarken bâtın mana iddiası ile sık sık keşf, ilham gibi hususları öne sürmüşler, hatta kendi söyledikleri mananın asıl olduğunu, çünkü Allah Teâlâ'nın muradını, keşf/ilham yoluyla kendilerine bildirdiğini iddia etmişlerdir.

Diğer bir önemli farklı husus da velayet ve kerâmete bakış ve yer verme hususudur. Fıkıhta bu iki husus yer almazken, akâid/kelâmda yer verilmişken tasavvufta temel meselelerdendir. Özellikle Hakîm et-Tirmizî ile başlayan velayet meselesi hususundaki tartışmalar sûfiler arasında daima güncelliğini korurken fakîhler bu hususta fazla fikir beyan etmemişlerdir.

Fakîhler ile sûfilerin birbirine aykırı düştüğü bir diğer husus ise semâ, raks, mûsikî gibi çeşitli uygulamalar ve fakîhlerin caiz görmediği, haram hükmünü verdiği bazı hususları sûfilerin yapmaktan çekinmemesidir. Sûfiler bazı hususlarda ille de azimet derken, fakîhlerin mubah gördükleri bazı hususları yasaklarken, yasakladıkları bazı hususları ise mubah görmüşler hatta tecviz etmişlerdir. Mesela, şatahatla ilgili tasavvufta epey bir kültür oluştuğu halde fıkıhta böyle bir husus hiç yer almadığı gibi hoş da karşılanmamıştır. Fakîhlerle sûfilere en fazla karşı karşıya getiren hususlardan biri bu şatahatlardır. Bu, bazı mutasavvıfların idamına fetvâ verilmesine bile yol açmıştır. Bir sonraki bölümde bu hususlar daha ayrıntılı işleneceği için burada üzerinde durmuyoruz.

8. MUTASAVVIF VE FAKİHLERİN BAZI MESELELERE BAKIŞI

Mutasavvıfların bazı meselelerde fakîhlerden farklı bir bakış açısı olması normal olanıdır. Tasavvufun farklı bir ilim olarak ortaya çıkmasının sebebi de budur. Biz burada bizim açımızdan en temel görülen meselelerdeki farklılıklara işaret etmeye çalışacağız. Aslında tezin bundan önceki bölümlerinde işlediğimiz konulara burada daha derli toplu bakacağız.

8.1 Şerîata bakış

Sözlükte “bir yöne doğru açılarak uzayıp gitmek, açık olmak; açık hale getirmek” anlamlarındaki şer’ kökünden türeyen şerîat (çoğulu şerâi) ve şir’at kelimeleri “insanların ya

da hayvanların su içtiği, açıkta olan ve kesilmeyen akarsu; bu suya giden yollar” mânalarına gelmektedir.¹⁴¹⁷ Cessas (v. 370), “şir’at ve şerîat aynı manadadır: Hayat veren suya götüren yola denir. Amel edenleri daimî hayata ve bitmez nimetlere ulaştırdığı için Allah’ın sem’ (vahiy) yoluyla belirlediği işler için şerîat ve şir’at ismi verilmiştir” demektedir.¹⁴¹⁸

*Şerîat / şer’ kelimesi klasik döneme ait literatürde kapsam bakımından biri geniş, diğeri dar olmak üzere iki anlamı belirtmek için kullanılmaktadır. Geniş anlamda şerîatla Allah tarafından insanlar için din olarak öngörülen hükümler bütünü kastedilmektedir. Belirtilen kavramsal içeriğiyle şerîat “din” ve “millet” karşılığıdır; şerîat, din ve millet kelimeleri aynı hükümler bütününi göstermektedir. Şerîat teriminin dinî hükümleri ifade edecek genişlikte kullanımına, fıkıh tanımında başvurulmuş “şer’î amelî hükümler” tamlamasında yer alan şer’î nitelemesi örnek gösterilebilir. Fıkıh usûlcülerinin büyük çoğunluğuna göre şer’î nitelemesi, tanımında ilâhî iradeye nisbet edilen itikadî ve amelî hükümlerin tamamını ifade etmekte, amelî nitelemesi de söz konusu hükümler bütünü içinde fıkıh alanını belirlemektedir.*¹⁴¹⁹

“Sizin her biriniz için bir şerîat (şir’at), bir minhac (açık yol) tayin ettik. Eğer Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı” (Mâide, 5/48) ayetinin tefsirinde İbn Abbas, şir’ate İslâm manasını vermiştir.¹⁴²⁰ Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (v. 182), “şerîat, din demektir” diyor¹⁴²¹. Ebû İshak Şîrâzî, şerîatın hem tevhid ve delilleri hem de ahkâm için kullanılabileceğini, tevhid manasına olunca şerîatların değişmeyeceği ancak ahkâm için olunca farklı olabileceğini söylemektedir.¹⁴²²

Muhammed eş-Şeybânî’nin (v. 189) “İlmin en faziletlisi halini(n gereğini) bilmek, amelin en faziletlisi ise hali korumaktır. Allah Teâlâ bu şerîatın kıyamete kadar kalmasına hükmetmiştir. Şerîatın insanlar arasında kalması da öğrenmek ve öğretmekle olur” sözünden şerîatı din manasında kullandığı anlaşılmaktadır.¹⁴²³ Ahmed b. Hanbel (v. 241), şerîatı nasla sâbit olan şey manasına kullanmıştır.¹⁴²⁴ İlmü’l-ahkâm diyerek fıkıhın naslardan çıkardığı hükümleri ayırmıştır.¹⁴²⁵ Kahtânî (v. 378), şerîatı, Hz. Peygamberin dininde temel olan sünnet

¹⁴¹⁷ Talip Türkan, “Şeriat”, *DİA*, yıl: 2010, XXXVIII, 571.

¹⁴¹⁸ el-Cessas (v. 370), *Ahkâmü’l-Kur’an*, Beyrut 1405, IV, 97.

¹⁴¹⁹ Talip Türkan, “Şeriat”, *DİA*, XXXVIII, 572. Şeriatın geniş manada kullanımına iki örnek için bkz. Pezdevî, *Usûl*, s. 4; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrar*, I, 12; Seyfüddin Ali el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, I, 8.

¹⁴²⁰ Ebû Ca’fer en-Nehhâs (v. 338), *I’râbu’l-Kur’an*, tah. Abdülmun’im Halil İbrahim, Beyrut 1421, I, 270.

¹⁴²¹ İbn Ebî Hâtim (v. 327), *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, tah. Es’ad Muhammed, Arabistan 1419, IV, 1152.

¹⁴²² Ebû İshâk Cemâlüddin İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *et-Tefsîru fî usûli’l-fikh*, Dimeşk 1403, s. 286.

¹⁴²³ Muhammed eş-Şeybânî (v. 189), *Kesb*, Dimeşk 1400, s. 66.

¹⁴²⁴ Bkz. Ahmed b. Hanbel (v. 241), *el-Akâde*, (Ebû Bekir Hallal rivâyeti), tah. Abdülaziz İzzüddin, Dimeşk 1408, s. 111.

¹⁴²⁵ Bkz. Ahmed b. Hanbel (v. 241), *el-Akâde*, s. 124.

ve farz olarak târif etmiştir.¹⁴²⁶ Bakıllânî (v. 403) de şerîatı nasla sâbit olan hususlar ve en geniş anlamıyla din manasına kullanmıştır.¹⁴²⁷ Maverdî (v. 450), “Kitap ve sünnet şerîatın aslıdır” demektedir.¹⁴²⁸

Dar anlamda kullanıldığında şerîat tabiriyle yalnız değişime konu olabilen hükümler, yani her peygambere ve onun tebliğ dönemine göre farklılaşabilen hükümlerin yanı sıra Kur’an ve Sünnet’teki neshe açık hükümlerle ictihadî hükümler de kastedilmektedir. Dar anlamıyla şerîat “amelî hükümler bütünü” diye tanımlanabilir; hatta bazı kelâmcı ve usûlcülere göre bu anlam şerîatın tek ve aslî anlamını temsil etmektedir.¹⁴²⁹

Şerîat teriminin dar anlamda kullanımı geniş anlamı gibi erken döneme aittir. Katâde b. Diâme’nin (v. 117/735): “Tevrat’ın bir şerîatı, İncil’in bir şerîatı, Kur’an’ın bir şerîatı vardır. Kimin emirlere uyduğu bilinsin diye Allah bu kitaplarda dilediğini helâl, dilediğini haram kılar. Buna karşılık kendisinden başkasının kabul görmeyeceği tevhid ve ihlâs tektir. O da İslâm’dır. Bütün peygamberlerin dini İslâm’dır. Ancak peygamberlerin ümmetleri için, helâl-haram, namaz, oruç ve diğer ibadetlerde şerîatları, Allah’ın dilediği şekilde, çeşitlidir. Böylece Allah tüm ümmetleri hükümlerden dilediği ile imtihan eder. Mutilere mükâfat, asilere de ceza verir.”¹⁴³⁰ ifadelerinden şerîatı neshe açık amelî hükümler bütünü halinde gördüğü anlaşılmaktadır. Benzer şekilde İmam Ebû Hanîfe de peygamberlerin getirdikleri dinin tek, şerîatların ise muhtelif olduğunu söylemektedir. Onun bu husustaki ifadeleri şöyledir:

“Bilmiyor musun ki, Allah’ın Rasûlleri muhtelif dinlere mensup değillerdi. Hiçbiri kendi kavmine, kendisinden önce gelmiş olan rasûlün dinini terk etmeyi emretmemiştir. Çünkü peygamberlerin dini birdir. Buna mukabil her rasûl kendi şerîatına davet ediyor, kendinden önceki rasûlün şerîatına uymaktan nehyediyordu; zira rasûllerin şerîatları çok muhtelifdir. Bundan dolayı, Allah Kur’an-ı Kerim’de “sizin her biriniz için bir şerîat, bir yol tayin ettik. Eğer Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı” (Mâide, 5/48); “Senden evvel hiçbir peygamber göndermedik ki, ona, ‘Benden başka hiçbir ilah yoktur,

¹⁴²⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Salih el-Kahtânî el-Mâlikî (v. 378, *el-Kasidetü’n-Nüniyye*, tah. Abdülaziz b. Muhammed, Dâruz-Zikrâ, s. 41.

¹⁴²⁷ Bkz. Kadı Ebû Bekir el-Bakıllânî (v. 403), *Temhîdû’l-Evâil fî Telhîsi’d-Delâil*, tah. İmâdüddin Ahmed, Lübnan 1987, s. 204-213, 363, 390, 398, 436, 448, 450, 467, 469, 479.

¹⁴²⁸ Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî (v. 450), *el-Hâvi’l-Kebîr*, Beyrut 1999, XVI, 119.

¹⁴²⁹ Talip Türcan, “Şeriat”, *DİA*, yıl: 2010, c. 38, s. 573.

¹⁴³⁰ Muhammed b. Cerir et-Taberî (v. 310), *Câmiu’l-Beyan fî Te’vîli’l-Kur’an* (Tefsir), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2000, X, 385; İbn Ebî Hâtim (v. 327), *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, tah. Es’ad Muhammed, Arabistan 1419, IV, 1152; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî (v. 437/1045), *el-Hidâye ilâ Bulûği’n-Nihâye*, Câmiatü’ş-Şârika, 2008, III, 1770.

*ancak bana ibadet edin', diye vahyetmiş olmayalım" (Enbiyâ, 21/25) ; "Allah'ın yaratışı değiştirilmez, en doğru din budur" (Rûm, 30/30) buyurmuştur. Yani Allah'ın dini değiştirilemez. Nitekim din, tebdil, tahvil ve tağyir edilmemiştir. Şeriatlar ise tebdil ve tağyir edilmiştir. Zira birtakım şeyler bazı insanlar için helâl iken, Allah onları diğer insanlara haram kılmıştır. Birçok emirler vardır ki, Allah onların yapılmasını bir kısım insanlara emrettiği halde diğer insanları, onları işlemekten nehyetmiştir. O halde, şeriatlar çok ve muhtelifdir. Şeriatlar, farz kılınan şeylerdir. Eğer Allah'ın bütün emrettiklerini yapmak ve bütün nehyettiklerinden kaçınmak din olsa idi; bu durumda Allah'ın emrettiklerinden herhangi birini terk eden yahut nehyettiklerinden herhangi bir şeyi işleyen kimse, Allah'ın dinini terk etmiş ve kâfir olmuş olurdu. Bu durumda kâfir olan kimsenin de müslümanlarla kendi arasında cereyan eden nikâhlanma, miras, cenazesinin peşinden gitmek, kestiklerini yemek ve benzeri hususlar ortadan kalkmış olurdu. Oysaki Allah, müminler arasında can ve mallarının korunup haram kılınmasının sebebi olan îman dolayısıyla bu hususları farz kılmıştır."*¹⁴³¹

Bu ifadelerde ictihadî hükümlere değinilmiş olmamakla birlikte şeriatın değişime konu olabilen hükümler anlamına vurgu yapıldığı görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin, "Dinde fıkıh ahkâmı fıkıhtan daha üstündür"¹⁴³² biçimindeki sözünden din kelimesini itikadî hükümleri belirtmek için kullandığı anlaşılmaktadır.¹⁴³³

Taberî de şeriatın çeşitli âlimlere göre tanımını verdikten sonra Katade'nin dar tanımını tercih etmiştir. O, her millete bir şeriat geldiğini, bir sonraki peygamberin bir önceki peygamberi tasdik ettiği ancak farklı hükümler de getirdiğini, bunun da o peygamberin şeriatı olduğunu, en son Hz. Peygamber'in geldiği, Tevrat ve İncil'de olanları tasdik edip Kur'an'la amel edilmesinin emredildiği ve Kur'an'da da başka ümmetlere emredilmeyen hükümlerin bulunduğunu, işte bunun da şeriat olduğunu söylemektedir. Ancak Allah'ı birlemek ve O'nun emirlerine uymak hususunda tüm peygamberlerin dininin aynı olduğunu da ifade etmektedir.¹⁴³⁴ Taberî ayetin, "Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı" bölümünü de, şeriatlarınızı tek yapardı, her milletin farklı şeriatı olmazdı, o zaman da tek ümmet olurdu, şeklinde tefsir etmiştir.¹⁴³⁵

Ebû Ca'fer en-Nehhâs (v. 338) da bu hususta tercih ettiği manayı şöyle nakletmektedir: "Şeriat ve şir'at aynıdır. Bu da dinden sem' (Peygamberden işitme) yoluyla

¹⁴³¹ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 13-14; Mustafa Öz, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*, s. 15-16.

¹⁴³² Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-ebvat*, s. 36; Mustafa Öz, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*, s. 43.

¹⁴³³ Talip Türkan, "Şeriat", *DİA*, yıl: 2010, c. 38, s. 573.

¹⁴³⁴ Taberî (v. 310), *Tefsir*, X, 386.

¹⁴³⁵ Taberî (v. 310), *Tefsir*, X, 389.

alınan, namaz, zekât ve benzeri şeyler gibi dinden zâhir olan şeylerdir. Bu ayet Muhammed (s.a)’in şerîatının Musa (a.s)’ın şerîatından farklı olduğuna delildir.”¹⁴³⁶ Cessas (v. 370), *Ahkâm Tefsiri*’nde Katade’nin sözü naklederek, onun nasıl anlaşılması gerektiğini anlatmakta, şerîatların farklı olabileceğini söylemekte¹⁴³⁷ ayrıca *Usûl* kitabında nesh ve bizden öncekilerin şerîatları bölümünde, şerîatlarda farklılık olabileceğini, önceki peygamberlerin şerîatlarından bazı hükümlerin neshedildiğini ancak asıllarının aynı olduğunu anlatmaktadır.¹⁴³⁸

Fakîh Ebu’l-Leys es-Semerkandî (v. 373) “Her nebi için bir şerîat belirlenmiştir. İman birdir. İman esaslarında peygamberler arasında fark yoktur. Onların şerîatlarında farklılıklar vardır. Zeccac, şir’at’e din anlamını vermiştir” dedikten sonra ayetin, “Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı” bölümünü, “tek bir şerîat üzere kılardı” manasına almış ve şerîatların muhtelif olduğunu söylemiştir.¹⁴³⁹ Debûsî (v. 430) de pek çok usûl âlimi gibi “şer’u men kablenâ” bölümünü incelerken konuya değinmiştir. Buradaki açıklamalarından anlaşılan şerîatın değişebilen bazı hükümler için kullanılacağı kanaatindedir.¹⁴⁴⁰ Vâhidî (v. 468)¹⁴⁴¹ ve Şâfiî fakîhi Sem’ânî (v. 489) de aynı görüşü tercih etmiştir.¹⁴⁴² İbn Hazm da dinin aslı tevhid vb. aynı ancak bazı hükümlerin değişmesi manasına şerîatın farklı olduğu görüşünü söylemiştir.¹⁴⁴³

“Dini doğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin diye Nuh’a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, Musa ve İsa’ya tavsiye ettiğimizi sizin için de şerîat kıldı.” (Şûra 42/13) ayeti ile “Sizin her biriniz için bir şerîat, bir minhac (açık yol) tayin ettik. Eğer Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı” (Mâide, 5/48) ayetlerinin arasını bulma hususunda Ragıb el-İsfahânî’nin söyledikleri genel olarak fakîhlerin görüşünü özetlemektedir: “Peygamberlerin iman ve İslâm’ın asılları hususunda şerîatları eşittir. Yani tevhid, namaz, zekât, oruç gibi ibadetlerin asıllarında bir farklılık yoktur. Fark ibadetlerin yapılma şeklinde ve miktarındadır. Bunlar ümmetlerin maslahatına ve değişen zamanların hikmetine göre konulmuştur. Bir başka taraftan baktığımızda, eğer şerîatı koyan Şâri dikkate alınırsa, hikmet bütün ümmetlerin

¹⁴³⁶ Ebû Ca’fer en-Nehhâs (v. 338), *İ’râbu’l-Kur’an*, tah. Abdülmun’im Halil İbrahim, Beyrut 1421, I, 270.

¹⁴³⁷ el-Cessas (v. 370), *Ahkâmü’l-Kur’an*, Beyrut 1405, IV, 97-98.

¹⁴³⁸ Cessas (v. 370), *el-Fusûl fi’l-Usûl*, Kuveyt 1994, II, 218 ve III, 19-30

¹⁴³⁹ Ebu’l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm (v. 373), *Bahru’l-Ulûm*, el-Mektebetü’ş-Şâmile I, 395-396.

¹⁴⁴⁰ Ebû Zeyd ed-Debûsî (v. 430), *Takvîmü’l-Edille fi usûli’l-fikh*, tah. Halil Muhyiddin, Beyrut 2001, s. 253-255.

¹⁴⁴¹ Ebu’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü’rî el-Vâhidî (v. 468/1076), *el-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, tah. Safvan Adnan, Beyrut 1405, s. 322.

¹⁴⁴² Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem’ânî (v. 489/1096), *Tefsîru’l-Kur’an*, Riyad 1997, II, 43.

¹⁴⁴³ İbn Hazm (v. 456), *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, Dâru’l-Afaki’l-Cedide, Beyrut, bty, V, 175-176.

şerîatının tek olmasını gerektirir. Eğer şerîatı koymaktan amacı ve kasdı -ki bu da kendisi için hüküm konulmanın maslahatıdır- ve fiillerin kendileri dikkate alınırsa o zaman da çok sayıda şerîat olur.”¹⁴⁴⁴

İlk beş asırdaki fakîhlerde şerîatın içtihad faaliyetleri için kullanımı yoktur. Şerîatın bağlayıcılığı hususunda ise en ufak bir tartışma söz konusu değildir.

Sûfîlerin şerîatın tanımı olarak hangisini dikkate aldığı yani şerîat dediklerinde neyi kastettiğine baktığımızda, şerîatı ikinci manada yani din manasına değil de hükümler manasına anladıklarını görüyoruz. Yani iman edilmesi gereken hususlarda, sapkın olanları hariçte tutarsak, fakîhlerle sûfîler arasında bir fark yoktur. Sûfîler, şerîat derken emir - yasak, helâl - haram, ibadetler ve bunların yapılma şekillerini anlıyorlar ve buna göre konuşuyorlar. Bunlara imanla ilgili bir problemleri yoktur. Ancak bunları yapmak ve nasıl yapılacağı ile ilgili farklı görüşleri vardır. Daha açık ifadesiyle sûfîlerle fakîhler arasında akâid zemininde bir farklılık bulunmamakta, farklılık ya da farklı anlayış fikhın çerçevesine giren hususlarda oluşmaktadır. Sûfîler şerîat derken de fikhın alanına giren hususları kastetmektedirler. Akâid zeminindeki farklılığı fakîhlerden önce sûfîlerin kendileri de kabul etmemiş, Başta Hululîye ve İbahiye olmak üzere usûlde ayrılan grupların sapık olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁴⁴⁵

“Bütün asırlarda sûfîler, şerîata ve dine uymanın zarureti üzerinde ittifak etmişlerdir. Fakat onlar, hiçbir zaman dini lafzen anlamadılar ve şerîatı merasimden (prosedür) ibaret görmediler. Bilakis sürekli olarak dini ve şerîatı anlamada fukahadan az çok ayrılan bir metot kullandılar, çatışmaları da bu metot farklılığından kaynaklandı”¹⁴⁴⁶ diyen Afîfî’nin ayrımına göre şerîat karşısında sûfîler dört gruptur:

Birincisi şerîatın zâhirine çok dikkat edenler, bunların çoğunluğu zahid sûfîlerdir. İkincisi şerîata dikkat etmeyenler, hakikate ulaşanlardan zâhirî emirlerin düşeceğini iddia edenler. Bunlar sapıtan gruplardır ve hakiki sûfîler bunları reddetmiştir. Üçüncü grup, şerîata sembolik bakanlar. Bunlar zâhiri emirleri yerine getirmekle birlikte yapılan amellerin her birinin bâtınî manasının bulunduğunu ve aslolanın bâtınî manalar olduğunu söyleyenlerdir. Sûfîlerin büyük bölümü bu gruptadır. Bunlar başta hac olmak üzere ibadetlerde sembolik manalar ararlar. Zâhirî organların her amelinin kalbî amellerde bir karşılığını ararlar. Aşırıya

¹⁴⁴⁴ Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (v. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *Tefsir*, tah. Hind bt. Muhammed, Câmîatü’l-Kurâ, Mekke, 2001, IV, 371-372.

¹⁴⁴⁵ Bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, v. 531-554; Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, s. 322.

¹⁴⁴⁶ Ebu’l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, terc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yay, İstanbul 2015, s.109.

gitmediği müddetçe bu bakış açısı derin bir dînî bakış açısı getirir ve ibadetlere ayrı bir neşe katar. Bu grubun düşüncelerine en iyi örnek Serrâc'ın ibadetlerin adabını anlattığı bölümle, Hücûrî'nin tasavvufî hakikatleri anlattığı bölümdür. Dördüncü grup ise melametîlerdir. Bunlar insanlar kendini kınasın diye halk arasında “şerîata muhalif” gözüken davranışlar yaparlar. Bunlarda esas olan gösterişten kaçınmaktır. Amellerini göstermekten uzak dururlar. Bu grup diğer sûfî grupların bazı öğretilerine ve merasimlerine muhalefet etmişlerdir. Sûfî hırkaları giymemişler, semâ meclislerinde bulunmamışlar, vecde gelmiş ve cezbeye tutulmuş gösteren hallerden uzak durmuşlardır.

Bu gruplardan birinci grup tamamen fakîhlerin çizdiği sınırlar içerisinde kalanlardır. İkinci grup tamamen çizgi dışına çıkanlardır. Üçüncü ve dördüncü grup da fakîhlerden farklı yorumları, fakîhlerin çizdiği sınırları bazen taşan ve aşan söz ve uygulamaları bulunan gruplar olmasına rağmen, geniş anlamıyla şerîat yani İslâm dairesi içinde kalan gruplardır.¹⁴⁴⁷

Tasavvufun zühd dönemi denilen ve hicri üçüncü yüzyıla kadar devam eden süreçte, sûfî kabul edilen herhangi bir kimseden şerîatla ilgili fakîhlerin söylediğinden farklı bir şey nakledildiği bilinmemektedir. Şerîatla ilgili farklı yaklaşım ve sözler büyük oranda hicri 200'den sonra ortaya çıkmış, gittikçe de artmıştır.

Muhtemelen daha önce kökleri olmakla birlikte şerîat hususundaki farklılaşma ile ilgili bulabildiğimiz ilk rivâyet İmam Şâfiî'nin ders verdiği mescidde ders halkasının yanında oturan ve İmam Şâfiî'nin tembel diye isim taktığı ismi bilinmeyen bir sûfînin yaptığıdır. Bu kişi bir gün bıyığını kesip yerine pislik sürmüş ve gelip Şâfiî'nin ders halkasına oturmuştu. Bir süre sonra kötü kokuyu hisseden İmam Şâfiî bundan rahatsız oldu ve meclistekilere “ayakkabılarınızı bir kontrol edin” dedi. Oradakiler, “(kontrol ettik) bir şey yok ey Ebû Abdullah!” dediler. İmam Şâfiî de “o zaman birbirinizi koklayın” dedi. Birbirlerini koklayınca bu adamı tesbit ettiler. İmam Şâfiî “niçin böyle bir şey yaptın?” diye sordu. Adam, “seni kibirli gördüm de Allah için tevazuya çağırmak istedim” dedi. Bunun üzerine İmam Şâfiî polis amirini çağırmasını istedi. Polis amiri adama 30 veya kırk sopa vurdu da “bu (ceza) senin mescide pislikle girmen ve temizlik olmadan namaz kılman sebebiyledir” dedi.¹⁴⁴⁸

Kibri yani bâtînî bir pislîği, zâhirî pislikten daha tehlikeli gören bu sûfî caiz olmamasına rağmen yüzüne pislik sürerek mescide girmiş ve onunla namaz kılmıştır. Bu tür

¹⁴⁴⁷ Bkz. Afîfî, *Tasavvuf*, s. 114-117.

¹⁴⁴⁸ Hattabî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed (v. 388), *el-Uzlet*, Kahire 1399, s. 90-91; Beyhakî (v. 458), *Menâkibu's-Şâfiî*, II, 208-209.

eğilimlerin artması önemli sûflerin bu hususta dikkat çekmelerine yol açmıştır. Mesela kendisinden pek çok şatahat nakledilen Bayezid Bistâmî (v. 261) şer'î hükümlere titizlikle uyulması gerektiğini zaman zaman vurgulamıştır: “Bir adama kerâmet verildiğini hatta havada uçtuğunu görseniz, bu sizi aldatmasın. O kişinin emir, nehiy, sınırların korunması ve şeriatı yerine getirmede ne durumda olduğuna bakınız!”¹⁴⁴⁹

Muhâsibî'nin (v. 243), zâhirî amellere riayeti ve bu husustaki hassasiyeti meşhurdur.¹⁴⁵⁰ “Allah kimin gönlünü açar da tasdik onun kalbine işler ve o da Allah'a yol bulma arzusunda olursa; Allah'ın kitabından, Rasûlû'nün sünnetinden, hidayet üzere olan önderlerin sözbirliğinden anlaşılan Şeriatın çizdiği sınırları gözetir ve akliselim insanların yoluna girer.”¹⁴⁵¹ diyen Muhâsibî ilgili yerde anlatıldığı üzere istikametin üç esası olarak, “Kitaba uyma, sünnete tâbi olma, cemaatten ayrılmamayı”¹⁴⁵² görmüş, “zâhir ilmin nakzettığı hiçbir bâtın edebe inanma!”¹⁴⁵³ demiş ve bu sözün yansıması olarak müridlerinden Ebû Hamza Bağdâdî'nin horozun ötmesi ile nara atması üzerine, davranışının hululîlerin davranışına benzemesi nedeniyle, bıçak alıp üzerine yürümüş ve “kâfir oldun, çabuk müslüman ol” demiştir.¹⁴⁵⁴

Seriy es-Sekatî (v. 250/864), gerçek sûfiyi târif ederken, “iç âleminde Kur'an sünnete ters düşen bir ilimden bahsetmeyeceğini”¹⁴⁵⁵; Bâyezid-i Bistâmî (v. 261), “bir kişinin gösterdiği kerâmetlere aldanılmamasını, Allah'ın emir ve yasaklarına uyup uymadığına, dinin edeplerini koruyup korumadığına bakılması gerektiğini”¹⁴⁵⁶ söylemekte; Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909), “bizim bu ilmimiz Hz Peygamber'in hadisleriyle kuşatılmıştır” ve “Bizim bu terbiye yolumuz Kur'an ve sünnetin esaslarına bağlıdır”¹⁴⁵⁷; Ebu'l-Hüseyn Nûri (v. 295/908) “kendisini din ilminin dışına çıkaracak bir halden bahseden kimseye sakın yaklaşma!”¹⁴⁵⁸; Ebû Sa'id el-Harraz (v. 277/890) “zâhirî ilme ters düşen bütün bâtınî haller bâtıldır”¹⁴⁵⁹; İbn Atâ (v. 309/922), “sana Allah hakkında her ne sorulursa, onun cevabını ilim dairesinde ara.

¹⁴⁴⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 40; Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 58; İbn Hallikan (v. 681), *Vefeyâtü'l-A'yan*, II, 531; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 400; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 88.

¹⁴⁵⁰ Şahin Filiz, *Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı Eserleri Fikirleri*, s. 12.

¹⁴⁵¹ Muhâsibî, *Selefi Tasavvuf*, s. 38.

¹⁴⁵² el-Muhâsibî (v. 243), *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 128; *Selefi Tasavvuf*, s. 103.

¹⁴⁵³ el-Muhâsibî (v. 243), *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 133; *Selefi Tasavvuf*, s. 107.

¹⁴⁵⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 245-246.

¹⁴⁵⁵ Kuşeyrî, *Risale Tercümesi*, s. 75.

¹⁴⁵⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 40; Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 58; İbn Hallikan (v. 681), *Vefeyâtü'l-A'yan*, II, 531; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 400; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 88; Kuşeyrî, *Risale Tercümesi*, s. 91.

¹⁴⁵⁷ Kuşeyrî, *Risale Tercümesi*, s. 113.

¹⁴⁵⁸ Kuşeyrî, *Risale Tercümesi*, s. 117.

¹⁴⁵⁹ Kuşeyrî, *Risale Tercümesi*, s. 131.

Orada bulamazsan hikmet meydanında ara. Orada cevap bulamazsan, onu tevhid terazisiyle ölç! Eğer bu üç yerde bulamamışsan o soruyu şeytanın yüzüne çarp!”¹⁴⁶⁰ demektedir.

Zünnûn el-Mısrî (v. 245/859) “Allah’ı sevenin Allah’ın sevgilisine tabi olması gerektiğini” söylerken; Ebû Hafs Haddad (v. 270/883), da “Bir kimse hal ve fiillerini sürekli olarak Kitap ve sünnete göre ölçüp biçmezse adı defterin “Allah’ın adamları” bölümünden silinir” demektedir¹⁴⁶¹. Sehl b. Abdillâh Tüsteri daha açık ifade ederek şöyle demiştir: “Bizim usûlümüz altı şeydir: Allah’ın kitabına bağlanmak, Rasûlullah (sa.)’ın sünnetine uymak, helâl yemek, eziyetten uzak durmak, günahlardan kaçınmak, tevbe ve hakları yerine getirmek.”¹⁴⁶²

Veli olarak meşhur olmuş birini ziyarete gidip de onun kible tarafına tükürdüğünü görünce ziyaretten vazgeçen şatahatıyla meşhur bir sûfî olan Bayezid’in: “Kendi kendime, velinin şerîatı nefsinde tatbik etmesi veya Allah’ın bunu onda tatbik etmesi lazımdır. Şayet bu adam veli olsaydı, şerîata saygı esasına riayet ettiği için veya bu esası Allah onun üzerinde muhafaza ettiği için mescidin zeminine tükürmezdi, dedim. Zira kerâmet sahibi oluşunun sıhhatinin alameti budur.”¹⁴⁶³ sözü farklı anlayışı bile olsa sûfîlerin şerîatın zâhirine dikkatine önemli bir misaldir.

Seyyidü’t-taife olarak anılan ve kendisinden sonra tasavvufa ana rengini verenlerin başında gelen Cüneyd el-Bağdâdî’nin (v. 297 /909) şerîata bağlılık vurgusu çok güçlüdür. Yerinde anlatıldığı üzere “tasavvuf nedir?” diye soran birine verdiği cevapta, “Rasûlullah’a ve şerîatına uymak”¹⁴⁶⁴ demesi, tasavvufun Kur’an ve sünnetle kayıtlı olduğunu belirtip¹⁴⁶⁵ ibahî eğilimlere karşı net tavır alması¹⁴⁶⁶ bunu açıkça göstermektedir.

Eserleriyle sünnî tasavvufun teorik yapısını oluşturan Serrâc (v. 380), Kuşeyrî, Hücvîrî, Ebû Tâlib Mekkî, Sülemî de şerîata yoğun vurgu yapmışlar, tasavvuf adıyla şerîattan sapmaları çok sert eleştirmişlerdir. Mesela Sülemî (v. 412), “Ey kardeşim! Allah’tan sakın! Zâhiri koru! Asla bağlı ol! Çünkü zâhirin şahit olmadığı her bâtınî ilim dalalettir.”¹⁴⁶⁷ demiş; sünnî tasavvufun görüşlerini özetleyen Hücvîrî, tasavvufun şerîatın kurallarından ayrı

¹⁴⁶⁰ Kuşeyrî, *Risale Tercümesi*, s. 137.

¹⁴⁶¹ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 68.

¹⁴⁶² Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 190.

¹⁴⁶³ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 280.

¹⁴⁶⁴ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 9.

¹⁴⁶⁵ Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, VII, 251; Zehebî, *Siyeru A’lamin-Nübelâ*, XIV, 67; Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 255; Kuşeyrî, *Risâle*, I, 79; Ebu’l-Fidâ İbn Kesir (v. 774), *Tabakâtü’s-Şâfiyyîn*, s. 170.

¹⁴⁶⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 278; Kuşeyrî, *Risâle*, I, 78-79; Kuşeyrî *Risalesi*, s. 112.

¹⁴⁶⁷ Ebû Abdurrahman es-Sülemî (v. 412), *el-Mukaddime fi’l-Tasavvuf ve Hakikatuhu*, tah. Yusuf Zeydan, Mektebetü Külliyyâtî’l-Ezheriyye, byy, bty, s. 86; *Tasavvufa Giriş*, terc. Ali Akay, İlk Harf Yay, İstanbul, Temmuz 2014, s. 101.

kuralları olduğu iddiasında bulunanları veya sūfîyim deyip de şerîata uygun davranmayanları şiddetli eleştirmiştir. O, “Tevhid ve tahkike muhalif söz söyleyen bir kimsenin dinden hiçbir nasibi yoktur. Aslolan din muhkem olmazsa, netice ve fer’ olan tasavvufta aksaklıkların bulunacağı aşikârdır”¹⁴⁶⁸ demiş; zamanındaki melamet yolunu tutuyorum deyip de şerîata muhalif yol tutanları şiddetli eleştirdiği gibi¹⁴⁶⁹, “muhabbette belli bir dereceye ulaşandan teklif düşer” diyenlere mülhid demiş ve aklı sıhhatli olan birinden teklifin hükmünün düşmeyeceğini, bu hususta icma olduğunu söylemiştir.¹⁴⁷⁰

“Bâtınsız zâhirin hakikati nifak, zâhirsiz bâtının hakikati ise zındıklıktır. Bâtınsız şerîatın zâhiri nefes, zâhirsiz bâtın ise hevestir.”¹⁴⁷¹ diyen Hücvîrî, Sehl b. Abdullah el-Tüsterî’yi (v. 283) anlatırken, zâhir ulemâsının onun için, “o şerîatla hakikatin arasını cem etmiştir” demelerini eleştirerek, “şerîat hakikatten başka bir şey değildir, hakikat de şerîatın ta kendisidir”, “şerîatı reddetmek ilhad, hakikati reddetmek ise şirktir” demektedir.¹⁴⁷² Manalarında farklılık olsa da bunların asla birbirinden ayıramayacağını söylemektedir.

Bununla birlikte sūfîlerin şerîata bakışlarında fakîhlerden bazı farklarının bulunduğu da bilinmektedir. Şerîata bağlılığa vurgu yapan Bayezid Bistâmî’nin bir Ramazan günü gittiği bir şehirde insanlar başına toplanınca onları dağıtmak için gündüz vakti heybesinden bir ekmek çıkarıp yemeye başlaması, yanındaki bir müridine: “Görüyor musun, şer’î bir meseleyi terk edince halk beni nasıl tamamen reddetti ve terk edip gitti”¹⁴⁷³ demesi; ayrıca:

“Ne zaman dünya düşüncesi gönlümden geçse, abdest alırım, âhiret düşüncesi geçince de gusûl yaparım. Çünkü dünya muhdestir (veya muhdesedir, hades yeridir.) Onu düşünmek de hades (ve abdesti bozan bir pislik)tir. Âhiret, gaybet mahallidir (Kendinden geçme yeridir. O halde) âhiretle rahatlık bulmak cünüplüktür. Onun için hades için tahâret ve cenabetlikten ise gusûl yapmak farz olur.”¹⁴⁷⁴ “Allah’ın öyle kulları vardır ki, eğer dünyada ve âhirette bir lahza Allah’tan perdelenseler mürted olurlardı.”¹⁴⁷⁵ sözleri şerîat anlayışındaki farklılığı göstermektedir.

¹⁴⁶⁸ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 322; Kandîl, II, 501.

¹⁴⁶⁹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 124-125; Kandîl, I, 295.

¹⁴⁷⁰ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 375; Kandîl, II, 555.

¹⁴⁷¹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 79; Kandîl, I, 207.

¹⁴⁷² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 203; Kandîl, I, 351-352.

¹⁴⁷³ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 124.

¹⁴⁷⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 356

¹⁴⁷⁵ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 395.

Bu farklı anlayışla ilgili en açık sözler Hallâc'dan aktarılmıştır. Talebelerinden birine yazdığı bir mektupta, “Allah senden şerîatın zâhirini gizlesin (setr) de küfrün hakikatini sana açsın (keşf)! Çünkü şerîatın zâhiri gizli küfür, küfrün hakikati açık mârifettir.”¹⁴⁷⁶ sözü ve hac yapmak isteyip de, buna imkân bulamayan bir kimse için, “evinde temiz bir odayı hac için ayırır. Hac mevsimi gelince içine kimsenin girmedığı bu odada Kâbe’de olduğu gibi tavaf yapar. Haccın diğer menâsikini de yerine getirdikten sonra otuz yetimi toplayarak yemek yedirir, onlara elbise giydirir, sonra da her birine 7’şer dirhem para verir. Bunlar hac yerine geçer.” demesi bu husustaki düşüncesini aksettirmektedir.¹⁴⁷⁷

Bununla birlikte o şerîatın zâhirine bağlılığını da vurgulamıştır. Kendine hizmet eden bir kişinin “bâtın mezhebinden bir şeyler öğrenmek istiyorum” demesi üzerine, “bâtılın batinından mı yoksa hakkın batinından mı?” diye sorup ardından, “Hakkın batinının zâhiri şerîattır. Kim şerîatın zâhirinin hakkını verirse onun batinını da ona açılır. Şerîatın batinını da Allah’ı tanımaktır (mârifetullah). Bâtılın batinına gelince onun batinını zâhirinden daha çirkin, zâhiri batinından daha kötüdür. Onunla meşgul olma!” demiş ve “şerîatın zâhirinin hakkını” vermek için tüm mezheplerin en zor ve en şiddetli hükümlerini alarak ona göre amel ettiğini söylemiştir.¹⁴⁷⁸

Özetle söylemek gerekirse, sûfiler kalbin amellerine fazla önem vermişler, bunu konu etmeyen fakîhlere de bu sebeple yüklenmişlerdir. Onlar riya, nifak, haset, gurur, kibir gibi hususların kalpten temizlenmesini, hadesten ve necasetten tahareten, hatta pek çok ibadetten daha önemli görüyorlardı. Fakîhler ise bunların fikhin konusu olmadığını, Allah’la kul arasında bir konu olduğunu söyleyerek bu konularla ilgilenmiyorlar, bu hususlara fazla vurgunun şerîatı zayıflatacağını düşünüyorlardı. Bu da arada ihtilaflar çıkmasına sebep oluyordu.

8.2 İbadetlere/Allah’a kulluğa bakış

Yukarıda açıkladığımız gibi İbahî grupları dışarıda bırakırsak ibadetlerin yapılmasının gerekliliği ile ilgili sûfilerle fakîhler arasında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Sapık olmayan hiçbir sûfi kişi veya grup ibadetlerin kişiden sakıt olacağını

¹⁴⁷⁶ İbnü’s-Sâî (v. 674), *Ahbâru’l-Hallâc*, s. 81.

¹⁴⁷⁷ Arîb b. Sa’d (v. 369), *Silatü Târîhi’t-Taberî*, s. 93.

¹⁴⁷⁸ İbnü’s-Sâî (v. 674), *Ahbâru’l-Hallâc*, s. 68.

söylememiştir. İbadetin gerekliliği ve sünnete uygun olması konusunda en baştan beri sûfîlerin uyarıları vardır.

İbadetlerden istenilen sonuç, kalbin tasfiyesi, mârifetullahı ulaşmaktır. Asıl gayenin bu olmasının fazla ön plana çıkarılması bunu kullanmak isteyen bazılarınca ibâhîliğe vardırılmış, kendilerine sûfî adı veren bazı kimseler helâl haram tanımayıp, ibadetleri terk etmişlerdir. Ancak bunu yapanlar gösterilip de sûfîlerin genelinin ve tasavvufun töhmet altında bırakılması doğru değildir. Tasavvufun önderi konumundaki sûfîler şeriatın bağlayıcılığına özellikle vurgu yapmışlar ve ibâhîliğe kaçanları şiddetle tenkit etmişlerdir.

Meselâ tasavvuf döneminin başlatıcısı kabul edilen Ma'ruf el-Kerhî (v. 200): “Amelsiz cennet istemek günahlardan bir günah, sebepsiz şefaât beklemek bir çeşit aldanma, (Allah’a itaat etmeyen) mûti olmayanın rahmet umması ise cehâlet ve ahmaklıktır.”¹⁴⁷⁹ ve “Allah bir kulun hayrını dilediğinde ona amel kapısını açar, tembellik ve gevşeklik kapısını kapatır.”¹⁴⁸⁰ demektedir.

Belli başlı sûfîlerden, Ahmed b. el-Havarî (v. 230): “Sünnete ittiba etmeden amel edenin ameli bâtıl olur.”¹⁴⁸¹; Yahya b. Muaz (v. 258): “Halvet ticarethanelerinin sanatı ibadet, sermayesi sünnet üzere gayret, kazancı da cennettir.”¹⁴⁸²; Yusuf b. el-Hüseyin (v. 304): “Dünyada iki azgınlık vardır: İlim azgınlığı, mal azgınlığı. İlim azgınlığından seni ibadet kurtarır; mal azgınlığından ise ona karşı zühhd kurtarır.”¹⁴⁸³; Ebû Ali es-Sekafî (v. 328): “Doğru olmadıkça Allah amelleri kabul etmez. Halis (yalnız Allah için) olmadıkça da amel doğru olmaz. Sünnete uygun olmadıkça da halis olmaz.”¹⁴⁸⁴; Murtaîş (v. 328): “Amellerin en faziletli müşâhede üzere kulluğun tashihi ve sünnet üzere hizmete bağlanmaktır.”¹⁴⁸⁵; Bağdatlı bir diğer isim Seriy es-Sakatî (v. 253), “Birazcık sünnete uygun bir amel, bidatle yapılan çok amelden daha hayırlıdır. Takvâ ile yapılan amel nasıl az olur ki?”¹⁴⁸⁶ demektedirler.

Sûfîlerin seyyidi ve tasavvufun ana kurucularından kabul edilen Cüneyd el-Bağdâdî (v. 297) ise “Allah’ı tanıyanlar (mârifet ehli), iyilik ve Allah’a yaklaştırma türü amelleri terk

¹⁴⁷⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 367; Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 84.

¹⁴⁸⁰ Sülemî (v. 412), *Tabakât*, s. 86.

¹⁴⁸¹ Sülemî (v. 412), *Tabakât*, s. 92.

¹⁴⁸² Sülemî (v. 412), *Tabakât*, s. 99.

¹⁴⁸³ Sülemî (v. 412), *Tabakât*, s. 156.

¹⁴⁸⁴ Sülemî (v. 412), *Tabakât*, s. 275.

¹⁴⁸⁵ Sülemî (v. 412), *Tabakât*, s. 267.

¹⁴⁸⁶ Sülemî (v. 412), *Tabakât*, s. 55.

edecekleri bir makama ulaşanlardır” diyen bir adama, “Bu söz (kuldân) amelleri düşürmeyi konuşan topluluğun sözlerindendir. Bu ise bana göre çok büyük bir sözdür. Benim yanımda hırsız ve zanilerin durumları bunu söyleyenlerden daha iyidir. Ârifler amellerini Allah’tan almışlar ve o amelleri yaparken Allah’a dönmüşlerdir. Vallahi, benim bin yıl ömrüm olsa bir mazeret olmaksızın iyiliklerimden bir zerre bile eksiltmem. Çünkü iyilikler mârifetimi sağlamlaştırır, halimi kuvvetlendirir.”¹⁴⁸⁷ cevabı vererek belli noktaya ulaştıklarını söyleyerek ibadetleri terk etmeye bahane arayanları çok sert bir şekilde uyarmıştır.

Belli bir mertebeye gelen kişilerden ibadetlerin sakıt olacağını söyleyenler bizatihi sûfiler tarafından reddedildikleri için onlarla ilgili bu kadar açıklamayı yeterli buluyoruz.

Sûfilerle fakîhler arasında ibadetlere, en genel manada Allah’a kulluğa bakışta köklü bir farklılık bulunmamakla birlikte herbirinin meşrebine göre öne çıkardığı hususlar bulunmaktadır. Tasavvufun başlangıcı kabul edilen zühd döneminde bu farklılık çok göze batmaz, sûfiler ile fakîhler arasında çok farklı bir dil kullanılmazken, tasavvuf dönemi denilen dönemde farklı dil kullanımı gittikçe artmış bu da çeşitli tartışmaları beraberinde getirdiği gibi iki tarafın karşılıklı suçlamalarına da neden olmuştur.

Burada belki en önemli farklılık sûfilerin ibadetlerin iç şartlarına yani bâtînî hususlar ve hikmetlerine dikkat çekerken, fakîhlerin ibadetlerin dış şartlarına, illet ve sebeplerine eğilmeleridir. Bunun haricinde sûfilerden bazıları şerîatı, farz ve sünnetler diye ayırmadan bir bütün olarak ele almışlardır. Bazen de kulun Rabbine yaklaşma vesilesi olduğu için nafileleri farzlardan üstün tutmuşlardır. Bunların yanında niyeti amelden üstün tutmaları, tefekkürü ibadete tercih etmeleri ve mubah olanı haram saymalarından dolayı da fakîhlere muhalefet etmişlerdir. Niyetin amelden üstünlüğünün sebebi, amelin esası ve sıhhat şartı olmasındandır. Tefekkürü amele üstün tutmalarının sebebi, tefekkürün bütünüyle rûhî, ibadetin ise hem bedenî hem de rûhî bir amel olmasındandır. Mubah olanı haram saymalarının sebebi ise, onların telakkilerine göre eşyada asıl olan haramlıktır, helâl şerîatın bu kaideden istisna ettiği¹⁴⁸⁸. Ayrıca ibadetlerin kişinin manevî terakkisine engel de olabileceğine dair vurgular yapmışlardır. Bayezid-i Bistâmî (v. 261) buna dikkat çekmek için, “Taatlarda, masiyet

¹⁴⁸⁷ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 278; Sülemî (v. 412), *Tabakât*, s. 131; Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 78-79; *Kuşeyrî Risalesi*, s. 112.

¹⁴⁸⁸ Affî, *Tasavvuf*, s. 112.

talebine ihtiyaç bırakmayan afetler vardır.”¹⁴⁸⁹ ve “Allah’tan en fazla perdelenen üç grup üç şeyle perdelenmiştir: Zahid zühdüyle, âbid ibadetiyle, âlim ilmiyle...”¹⁴⁹⁰ demektedir.

İbadetlerde aslolanın bâtinî şartları yerine getirmek olduğunu pek çok sûfî özellikle vurgulamıştır. Meselâ, Fudayl b. Iyaz (v. 187), “(O Allah) Hanginizin daha güzel amel işleyeceğini ortaya çıkarmak için ölümü ve dirimi yaratandır” (Mülk 1-2) ayetinin tefsirinde, “(amelin) daha ihlaslı ve daha doğrusunu ortaya koymak için” dedi. Ey Ebû Ali, “(amelin) daha ihlaslı ve daha doğrusu nasıl olur?” denilince şöyle cevap verdi: “Amel ihlaslı olur da doğru olmazsa kabul edilmez. Aynı şekilde doğru olur ama ihlaslı olmazsa da kabul edilmez. İhlaslı olması sadece Allah için yapılması, doğru olması da sünnet üzere olmasıylaadır.”¹⁴⁹¹ Haris el-Muhâsibî (v. 243), “Gaypların mütalaasında kalplerin hareketi ile amel, azaların hareketi ile amelden daha şerefli dir.”¹⁴⁹² derken; Ebû Ali es-Sekafî (v. 328) de: “Sahih fûru ancak sahîh asıldan teferru’ eder. Kim fiillerini sünnet üzere tashih etmek istiyorsa kalbindeki ihlası tashih etsin. Çünkü amellerin zâhirinin tashihi bâtınlardaki ihlasın sıhhati ile olur.”¹⁴⁹³ demektedir. Gazzâlî’nin *İhyâ*’sının önemli bölümü de bu hususa ayrılmıştır.

Bâtinî şartları yerine getirmenin zâhirî şartları ihmal edecek kadar önemli olduğu hususundaki çarpıcı örnek Habib el-Acemî üzerinden nakledilen şu rivâyettir: Kuşeyrî’nin aktardığına göre, bir gün el-Hasenü’l-Basrî, mescide girdi. Akşam namazı kılan bir cemaat vardı. İmamları da Habib’ di. el-Hasen, Habib’in dilindeki ucmelik yani Arapçayı iyi bilmemesi nedeniyle lahn yapar diye ona uymadı. O gece rüyasında, “Niçin Habib’e uymadın? Eğer ona uysaydın, geçmiş tüm günahların affedilirdi” denildi.¹⁴⁹⁴

Bu rivâyetin Kuşeyrî gibi fıkıhta da otorite kabul edilen bir âlim tarafından kabul edilip nakledilmesi ilginçtir. Çünkü ayrıntıda farklılıklar olmakla beraber, lahn yapan yani kıraatte fahiş hata yapan bir imama kıraati düzgün olan birinin uymasının caiz olmadığı hususunda mezheplerin ittifakı vardır.¹⁴⁹⁵

İbadetlerdeki hikmet boyutuna dikkat çekme ise erken dönemden itibaren vardır. Aynı zamanda müçtehid bir âlim olan Cafer es-Sâdık’a (v. 148), “Teşrik günlerinde oruç

¹⁴⁸⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 36.

¹⁴⁹⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 36-37.

¹⁴⁹¹ Ebû Nuaym (v. 430), *Hilye*, VIII, 95.

¹⁴⁹² Sülemî (v. 412), *Tabakât*, s. 61.

¹⁴⁹³ Sülemî (v. 412), *Tabakât*, s. 276.

¹⁴⁹⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 370.

¹⁴⁹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Kurt, “Kıraat ve İmamet”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V (2005), Sayı: 4, s. 137-165.

tutmak neden kerihtir (yasaklanmıştır)?" diye sorduklarında, "Çünkü onlar Allah'ın ziyafetindedirler. Ziyafete davet edilenin de ziyafet zamanında oruç tutması gerekmez" cevabını¹⁴⁹⁶; "Faiz niçin haram kılındı?" sorusuna, "İnsanlar iyilikten uzaklaşmasınlar diye"¹⁴⁹⁷ cevabını vermesi bunun örneklerindendir. Ayrıca onun:

"Namaz her muttakinin Allah'a yaklaşması için bir vesiledir. Hac, her zayıf insanın cihadıdır. Bedenin zekâtı, oruçtur. Amelsiz olarak insanları davet eden kirişsiz okçuya benzer. Rızkınızı sadakayla Allah'tan talep ediniz. Mallarınızı zekâtla koruyunuz."¹⁴⁹⁸ sözleri de bu husustaki örneklerindendir.

Namaz, oruç, zekât ve hacc başta olmak üzere her ibadetin farz kılınma hikmetini açıklama sûfiler arasında yaygındır. Serrâc, Hücvîrî ve Kuşeyrî'de yazılı olarak yapılan bu açıklamalar Ebû Tâlib Mekkî ve Gazzâlî'de zirvesine çıkmıştır.

Mesela bunlardan Hücvîrî, "*Tasavvufî Hakikatler ve Muâmeleler*" bölümünde perdelerin açılmasından bahsetmiş, önce itikadla, sonra temel farzlarla, sonra da sûfilerin edebleri ile ilgili bilgiler vermiştir. Her bir perdenin itikad, amel ve edeble ilgili hususlara riayetle olacağına vurgu yapmıştır.

İtikatta mârifetullah, tevhid ve imandan bahsederken amel olarak da temizlik ve abdest, namaz, zekât, oruç ve hacdan bahsetmiştir. Bu farzlarla ilgili önce fikhî bilgiler vermiş ardından tasavvufî yönüne geçmiştir. Her bir ibadetin bâtinî tarafını özellikle vurgulamış ve her birini tasavvuftaki bir hal ve makama bağlamıştır. Temizlik/abdesti tevbeyle, namazı muhabbete, zekâtı cömertliğe, orucu açlığa, haccı müşâhedeye bağlamıştır.¹⁴⁹⁹

Fakîhler ise hükümlerin hikmetini reddetmemekle beraber, hikmet üzerine hüküm bina etmenin istikrarlı olmaması nedeniyle hükümlerin munzabıt illetleri ve sebepleri ile ilgilenmiş, onlar üzerinde durmuşlardır. Fakîhlere göre hükümler hikmetlere değil illet ve sebeplere bina edilir.¹⁵⁰⁰

Mesela, abdestin vâciplik nedeni, bazılarına göre namaz bazılarına göre hades iken, namazın sebebi, ilgili vakitlerin girişi; orucun sebebi, Ramazan ayının girmesi; zekâtın sebebi, malın nisaba ulaşmasıdır. Haccın sebebi, Kâbe'dir. Sadaka-i fitrın sebebi, bakmakla yükümlü olduğu kişilerin geçimlerini sağlamaktır. Recmin ve celdenin sebebi, zina; el kesmenin

¹⁴⁹⁶ Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, VI, 265.

¹⁴⁹⁷ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 194.

¹⁴⁹⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 194; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, VI, 262-263.

¹⁴⁹⁹ Bkz. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 329-395; Kandîl, II, 509-580.

¹⁵⁰⁰ Bkz. Nizamuddin Ebû Ali eş-Şâî, *Usûl, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî*, Beyrut, s. 364.

sebebi, hırsızlık; içki ve iftira cezasının sebebi, bu fiilleri işlemektir. Kisasın sebebi, amden katil'dir. Keffaretler de ilgili oldukları konulara bağlanmıştır. Öşrün sebebi, ürün veren (nâmî) arazi'nin varlığı; haracın sebebi ise, ziraat edilebilir nâmî arazi'nin varlığıdır. Guslün sebebi ise, hayız, nifas ve cünüplük halinin varlığıdır.¹⁵⁰¹

“Sebep, inanç, ibadet ve ölçü ile ilgili hükümler için söz konusudur. Sebebe bağlı olan hükümler sâbittir, herhangi bir nedenle değişmeye ihtimalleri yoktur. Fakat illet, dünya muâmeleleri ile ilgili hükümler için söz konusudur. Dolayısıyla herhangi bir illete dayalı olan muamelat hükümleri bu illetin değişmesine paralel olarak değişir. Ancak, illetin sağlam bir yol ile ortaya konması ve kuvvetli bir delile dayalı olması gerekir. Hikmet ise, illet ve sebepten tamamen farklıdır. Hikmetin mahiyet ve hakikatini ancak Allah Teâlâ bilir, o bir sırdır. İnsanlar akıllarının erdiğince bu sırrı keşfetmeye ve açıklamaya çalışırlar, fakat işin aslını ancak Allah Teâlâ bilir. Hikmetin varlığı hükmün varlığında etkili değildir. Bunun gibi, hikmetin değişmesi de hükmün değişmesinde etkili değildir.”¹⁵⁰²

Fakîhlerle sûfîlerin ibadetlere yaklaşımında bir diğer fark da farz, sünnet, mendup gibi hükümlere yaklaşımlarıdır. Sûfîler, fakîhler tarafından farz hükmü verilen ibadetler hususunda farklı bir hükmü bulunmamakla beraber, fakîhlerin sünnet veya mendup hükmünü verdiği bazı ibadetleri farz mesabesinde görmüşler veya fakîhlerin konu etmediği bazı hususlarda farz, mendup gibi hükümler vermişlerdir.

Mesela, İbrahim b. Edhem: “İbadetin başı tefekkür ve Allah’ın zikri haricinde susmaktır.”¹⁵⁰³ diyerek tefekkürü ibadetlerin başına almış, susmayı ibadet kabul etmiş; “İbadet on parçadır, bunun dokuzu halktan kaçmak, biri sükût etmektir” diyen¹⁵⁰⁴ Şakik Belhî de aynı kervana katılmıştır. Bayezid’e sünnet ve farzı sorduklarında, “Sünnet dünyayı terk, farz Mevla ile sohbettir. Çünkü sünnetin tamamı dünyayı terk etmeye delalet eder. Kitab (Kur’an)ın tamamı da Mevla ile sohbe delalet eder. Kim sünneti ve farzı öğrenirse kemale erer.”¹⁵⁰⁵ cevabını vermiş;

Yine Bayezid’in bir adamın, “beni Rabbime yaklaştıracak bir amel söyle” sözüne; “Seni sevmeleri için Allah’ın dostlarının sevgisini kazan! Çünkü Allah Teâlâ dostlarının

¹⁵⁰¹ Şâsî (v. 344), *Usûl*, s. 364-373; Serahsî (v. 483), *Usûl*, I, 100-108.

¹⁵⁰² Y. Vehbi Yavuz, “Sebep-İllet-Hikmet Açısından Kur’ân Hükümlerine Bir Bakış”, *Kur’ân’ı Anlamada Tarihsellik Sorunu [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, Editör: Abdülhamit Birişik, Kurav Yayınları, Bursa 2005, s. 75.

¹⁵⁰³ Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 17.

¹⁵⁰⁴ Ali Bolat, “Şakik Belhî”, *DİA*, XXXVIII, 305.

¹⁵⁰⁵ Sülemî, *Tabakât*, 74.

kalbine nazar eder. Eğer senin ismini bir dostunun kalbinde görürse bu vesile ile mağfiret edilmen umulur” diye cevap vermesi de ibadet hususundaki farklı yaklaşıma örnektir.¹⁵⁰⁶

Şunu tekraren ifade etmek gerekir ki, genel olarak sûflerin ibadete yaklaşımı Cüneyd’den nakledilen: “İlim ehli (sûfler) usûllerinin beş husus üzere olduğunda ittifak etmişlerdir: Gündüzleri sâim, geceleri kâim, amellerde ihlaslı olmak, ifası süresince amellere gerekli dikkati göstermek ve her durumda Allah’a tevekkül...”¹⁵⁰⁷ sözünün çerçevesinin dışına çıkmamıştır.

9. ŞERİAT, TARİKAT, MÂRİFET, HAKİKAT DEĞERLENDİRMESİ

Başlıktaki dörtleme tarikat dönemi dediğimiz bir dönemde ortaya çıkmış, bir dörtlemedir. Sıralamada şeriat, tarikat başta iken bazen mârifet bazen de hakikat sona gelmiştir. Hicrî 500’e kadar bu dörtlemenin kullanıldığını tespit edemedik. Şeriat hakikat karşılaştırmaları yapılmasına rağmen, şeriat tarikat veya tarikat mârifet, şeriat mârifet, hakikat tarikat karşılaştırmaları da bulunmamaktadır. Çok az da olsa mârifet ve hakikat arasındaki farklara işaret edilmiştir. Sûfler tarafından ilk olarak şeriat hakikat ilişkisi üzerinde durulmuş, mârifet hakkında açıklama yapılmış ancak bir üçleme yapılmamış, tarikat döneminin başlaması ile şeriat hakikat ikilisine tarikat eklenmiş, şeriat-tarikat-hakikat üçlemesi oluşmuş, en son da mârifet de buraya dâhil edilerek günümüze kadar gelen dörtleme elde edilmiştir.¹⁵⁰⁸

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu dörtlemeyi ilk kullanan Hoca Ahmed Yesevî (v. 562)’dir.¹⁵⁰⁹ Daha sonra bu dörtleme yaygınlaşmış, aralarındaki farka ve ilişkiye dair uzun açıklamalar yapılmıştır. Biz burada da incelememizi ilk beş yüzyıla sınırlı bırakacağız. Bu dönemde tarikat kavramının daha sonra kazandığı ıstılah anlamıyla kullanımı da bulunmakla birlikte yaygın değildir.

¹⁵⁰⁶ İbnü’l-Mülakkin (v. 804), *Tabakâtü’l-Evliyâ*, s. 400.

¹⁵⁰⁷ Serrâc, *el-Lumâ’*, s. 288.

¹⁵⁰⁸ Mehmet Demirci, “Hakikat”, *DİA*, XV, 179.

¹⁵⁰⁹ “Şeriatın bostânında cevân eyledim,

Tarikatın gülzarında seyrân eyledim,

Hakikatten kanat tutup göklerde uçtum,

Mârifetin eşğini açtım dostlar.” (Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, Editör: Mustafa Tatcı, Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara 2016, s. 92.)

Sultanü’l-ârifin (Ahmed Yesevî) der ki: Şeriat, zâhiren uzuvlarla amel etmek, tarikat, kalp ile amel etmek, hakikat ise sır (kalbin içindeki cevher, gönül) ile amel etmektir. (Necdet Tosun, “Yesevîliğin İlk Dönemine Ait Bir Risale: Mir’atü’l-Kulûb”, *İLAM Araştırma Dergisi*, c. II, sy. 2 (Temmuz-Aralık 1997), s. 69) “Eğer deseler ki: Şeriat imanı, tarikat imanı ve hakikat imanı nasıl olur? Cevap olarak de ki: Şeriat imanı, kelime-i tayyibe (La ilâhe illallah) okumak; tarikat imanı, Allah Teâlâ’dan korkmak ve hakikat imanı, dürüstlük (ve samimiyet) ile Hak Teâlâ’ya yönelmektir.” (Tosun, “Mir’atü’l-Kulûb”, s. 82)

a) Tarikat

Sözlükte “gidilecek yol, izlenecek usûl, hal ve gidiş” anlamındaki tarîkat (çoğulu tarâik) terim olarak “Menzilleri geçip makamlara yükselerek Allah’a ulaşmak isteyenlere mahsus âdet, hal ve davranış” demektir. Sözlükte yine “yol” anlamına gelen ve Allah’ın farz kıldığı, ruhsata yer olmayan hükümleri ve merasimleri ifade eden¹⁵¹⁰ tarîk de (çoğulu turuk) tasavvuf kaynaklarında¹⁵¹¹ genellikle tarikatla aynı anlamda kullanılmaktadır.¹⁵¹²

Tasavvufun zühhd döneminde bu yola yönelenlere “zühhad, ubbad, nüssak” gibi isimler verilirken zamanla bu isimler sûfiyeye dönüşmüş, sûfilerin oluşturduğu topluluklar ortaya çıkmaya başlayınca bunlara “taife” ismi verilmeye ve sûfî mezhebinden, gruplarından bahsedilmeye başlanmış, bu arada üçüncü yüzyıldan itibaren “tarik, tarikat” kullanımı yaygınlaşmaya başlamış¹⁵¹³, ilk zamanlarda kelime anlamıyla olan kullanım zamanla dört ve beşinci yüzyıllarda terimleşmiş ve altıncı yüzyıldan itibaren tamamen “sûfilerin yolu” anlamını kazanmıştır. Özellikle Sülemî (v. 412) ve Kuşeyrî’de (v. 465) tarikatın terim anlamına yakın, yani “Allah’a ulaşmak isteyenlere mahsus âdet, hal ve davranış” manasında kullanımı fazladır.

Mesela Sülemî’nin, “Melamet mezhebinin kurucusu Hamdun el-Kassar’ın kendine ait bir tarikatı vardı”¹⁵¹⁴ “Abdullah b. Hubeyk’in tarikatı Nuri’nin tarikatı idi”¹⁵¹⁵, “Ebu’l-Hüseyin Nuri, zamanında ondan daha güzel tarikatı olan yoktu”¹⁵¹⁶, “Ebû Osman Saîd b. İsmail tarikatı Ebû Hafs’tan aldı, Nisabur’da tasavvuf tarikatı onunla yayıldı”¹⁵¹⁷, “Hüseyin b. Ali b. Yezdanyar’ın kendine ait bir tarikatı vardı”¹⁵¹⁸ ifadeleri, Horasan tarikatının mârifet hakkında farklı bir tanımının olduğunu söylemesi¹⁵¹⁹ tarikat kelimesinin terim anlamıyla kullanılmasını teyit ettiği gibi çeşitli tarikatların oluştuğunu da ifade etmektedir.¹⁵²⁰

¹⁵¹⁰ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, terc. Ekrem Demirli, İz Yay, İstanbul 2015, s. 349.

¹⁵¹¹ Meselâ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî (v. 386), *Kûtu’l-Kulûb*, I, 73, 174, 395; II, 122; Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 39, 107, 136, 189.

¹⁵¹² Reşat Öngören, “Tarikat”, *DİA*, 2011, XL, 95.

¹⁵¹³ Mesela Cüneyd (v. 297), “muâmele tarikatın”dan bahsetmektedir (Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 35, 329.)

¹⁵¹⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 35, 109.

¹⁵¹⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 120-121.

¹⁵¹⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 136.

¹⁵¹⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 140.

¹⁵¹⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 306.

¹⁵¹⁹ Sülemî (v. 412), *Sülemî’nin Risaleleri (Sülûku’l-Ârifin)*, haz. ve terc. Süleyman Ateş, Ankara 1981, Arapça tarafından, s. 156-157; Türkçe tarafından, 123-124.

¹⁵²⁰ Ayrıca bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 35, 199, 277, 312, 339, 342, 424. Kuşeyrî, *Risâle*, I, 16, 17, 19, 32, 34, 216, 249, 331; II, 574, 575, 576, 578, 580, 582.

Ebû Nuaym da (v. 430) Hilye’de tarikatı, “tutulan yol”, “sûfilerin yolu” manasında kullanmıştır.¹⁵²¹ Kuşeyrî (v. 465) bir yerde açıkça “sûfilerin tarikatı / طريقة الصوفية” terimini kullanmış¹⁵²²; daha sonra bu ifadenin kullanımı da yaygınlaşmıştır.¹⁵²³ Hücûrî (v. 465), sûfî fırkalarını incelediği bölümde ikisi sapık olmak üzere 12 fırkadan bahsederken bunları Muhâsibî (v. 243) ile başlatmaktadır. Hücûrî burada fırkayı daha çok tarikat manasına kullanmakta ve bu fırkaların her ne kadar muâmele, mücâhede, riyazet ve çile çekme gibi hususlarda ihtilaf etmişlerse de şerîatin ve tevhidin usûlü ve fîruu konusunda birbirlerine muvafık ve müttefik olduklarını söylemektedir¹⁵²⁴.

Bu dönemde ise fakîhler tarik ve tarikat kelimesini kelime anlamıyla kullanmışlardır. Biz araştırmamızda ilk beşyüzyılda tarikat kelimesini terim manasında kullanan bir fakîh tespit edemedik.

Tarik ve tarikat kavramını kullanan sûfîler bunu şerîattan ayrı bir yol manasına değil de şerîatin bir yorumu, İslâmî hükümlere farklı bakış, Serrâc’ın ifadesi ile¹⁵²⁵ “istinbat” olarak kullanmışlardır. Belki de bu sebepten fakîhler / kelâmcılar tarafından tarikat ayrı bir kavram olarak değerlendirilmemiştir. Ancak sûfîler, kendilerine ait bu yolun üstünlüğünü vurgulamaktan da geri durmamışlardır.¹⁵²⁶

b- Mârifet

Sözlükte masdar olarak “bilmek, tanımak, ikrar etmek”, isim olarak “bilgi” anlamına gelen ma’rifet (irfân) kelimesi¹⁵²⁷ hakkında Tehânevî, sûfîlerin ve nahivcilerin kullanımı haricinde yedi mana saymış ve ilimle arasındaki farklara da işaret etmiştir:

“1- İster tasavvurî ister tasdikî olsun mutlak manada ilim. 2- Tasavvur. İlim ise tasdiktir. 3- İster mahiyetin tasavvuru ister durumların tasdiki şeklinde olsun basitin (mürekkap olmayan eşyanın) idraki. İster tasavvurî ister tasdiki olsun mürekkebin idraki. Bu

¹⁵²¹ Ebû Nuaym (v. 430), *Hilye*, V, 73, X, 313, 386.

¹⁵²² Kuşeyrî (v. 65), *Risâle*, II, 571.

¹⁵²³ “Sûfîlerin tarikatı / طريقة الصوفية” terimi geçen en erken yerler: Ebu’l-Alâ el-Mearrî Ahmed b. Abdillâh b. Süleyman et-Tenûhî (v. 449), *Mu’cizu Ahmed (Mütenebbi Divanı Şerhi)*, el-Mektebetü’ş-Şâmîle, s. 8; Cafer b. Ahmed el-Hüseyn es-Serrâc (v. 500), *Mesâriu’l-Uşşâk*, Dâru Sadır, Beyrut, II, 225; İbn Arabî (v. 543), *Ahkâmü’l-Kur’an*, II, 354; Muvaffakuddin Ebû Muhammed b. Abdurrahman (v. 615), *Mürşidü’z-Zevâr ilâ Kubûri’l-Ebrâr*, Kahire 1415, II, 97; İbnü’l-Müstevfî (v. 637), *Târihu Erbil*, II, 341; es-Sarîfinî (v. 641), *el-Müntehab min Kitâbi’s-Siyâk*, I, 166; İbnü’l-Ebâr, Muhammed b. Abdillâh (v. 658), *et-Tekmile likitâbi’s-sıla*, Lübnan 1995, I, 104; Kurtubî (v. 671), *Tefsir*, IV, 315; İbn Hallikan (v. 681), *Veşeyâtü’l-A’yan*, III, 49.

¹⁵²⁴ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 239.

¹⁵²⁵ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 44, 132-133.

¹⁵²⁶ Cüneyd’in, “Göğün altında, Allah rızasını kazanmak için ashabımız ve ihvanımızla konuştuğumuz bu ilimden daha faziletli bir ilim olduğunu bilsem onun için çalışır ve ona yönelirdim” sözü meşhurdur. Bkz. Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, VII, 251; İbnü’l-Cevzî (v. 597), *Sıfatü’s-Safve*, I, 518; Serrâc, *el-Lumâ’*, s. 239.

¹⁵²⁷ Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, XXVIII, 54.

manada ilimden daha özel (has) manada olur. Çünkü ilim mutlak idraktır. 4- İster mefhum olarak cüzî (tikel) ister hükmi cüzî olsun cüz'lerin idrakidir. Buna göre küllîlerin (tümellerin) idraki ilme dâhil olur. 5- Delile dayanarak cüz'inin idrakidir. 6- İdrak edilmiş bir şeyi araya bir müddet yokluk girip de unuttuktan sonra ikinci defa idrak etmeye denir. 7- Cehâletten sonraki idrake denir. Son üç manaya göre Allah'a âlim denir ancak ârif denmez.”¹⁵²⁸

Bazı âlim ve dilciler ilim ve mârifetin müteradif olduğunu, birbirinin yerine kullanılabileceğini ve Allah hakkında kullanmanın da caiz olduğunu söylemişlerse¹⁵²⁹ de genellikle ilimle mârifet arasında fark olduğu ve mârifeti Allah için kullanmanın uygun olmadığı kaydedilmiştir. Ebu'l-Hilal el-Askerî'nin (v. 395) açıklamalarına göre, mârifet ilimden daha özeldir (ehass). Çünkü mârifet, bir şeyin kendisinin (aynının) başkalarından farklı olarak ayrıntılı bilinmesidir. İlim ise hem genel (mücmel) hem de ayrıntılı (mufassal) olabilir.

Zührî, “ben Allah'ı ârif olarak sıfatlamam ancak böyle sıfatlayana da kınamam. Çünkü mârifet “عرفان الدار” kelimesinden alınmadır; “Evin/yurdun eserleri” demektir. Allah'ın eşya hakkındaki ilminin, eserleri ve delillerine bakarak olması caiz değildir” demektedir. Ayrıca, “mârifet, malumatı (bilinenleri) temyiz etmektir” diyerek Allah'ın ilmine mârifet denmeyeceğini ima etmiştir. Çünkü Allah'a mümeyyiz denmez. Bu durum her mârifetin eser ve delil yönünden olmasını gerektirmez. Birinin ârif olarak vasıflanması ilminde bildiği şeyler arasında temyiz yapabildiğini gösterir. Allah'ın ilmi temyiz olarak isimlendirilemez, çünkü temyiz aklın, düşüncenin, tefekkürün kullanılması ile oluşur. Allah Teâlâ için bu düşünülemez. Her mârifet ilimdir ancak her ilim mârifet değildir. Mârifet, malumu başkasından temyizi ifade eder ancak ilim ifade etmez. İlmin bunu ifade etmesi için ayrıca tahsis gerekir.¹⁵³⁰

İlk dönemlerden itibaren sûfiler, sûfî olmayan âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı ve kendilerine has bir bilgiye sahip olduklarına inanmışlar, bu bilgiyi mârifet, irfan, yakîn gibi yine kendilerine has terimlerle ifade edip bunun için bazan ilim kelimesini de kullanmışlardır. Ancak ilim terimini mârifet anlamında kullandıklarında bunu tasavvufî terminolojiye ait bazı sıfatlarla niteleyerek “ledün ilmi, bâtın ilmi, esrar ilmi, hal ilmi, makam ilmi, fenâ-bekâ ilmi, mükâşefe ve müşâhede ilmi” gibi tabirler oluşturmuşlar, bu tabirlerle mârifet dedikleri ilâhî

¹⁵²⁸ Tehânevî Muhammed b. Ali (v. 1158), *Keşşâfu Istilahâtü'l-Fünûn*, Beyrut 1996, II, 1583-84.

¹⁵²⁹ Nuruddin b. Nimetullah el-Cezâirî (v. 1095), *Mu'cemü'l-Furûku'l-Lügaviyye*, Kum 1412, s. 502.

¹⁵³⁰ Ebu'l-Hilal el-Hasen b. Abdillâh el-Askerî (v. 395), *el-Furûku'l-Lügaviyye*, Dâru'l-İlm, Mısır, s. 80.

esrar ve hakikatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna ve gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgiyi kastetmişlerdir.¹⁵³¹

Sülemî'ye (v. 412) göre mârifet Allah'ın kullarına ilk emrettiği farzdır. Çünkü “Cinleri ve insanları ancak bana ibadet/kulluk etsinler” (Zariyat 51/56) diye yarattım ayetindeki “لِيَعْبُدُونِ / liya'budun” ifadesini İbn Abbas, “لِيَعْرِفُونِي / liya'rufunî/beni bilsinler” diye tefsir etmiştir.¹⁵³²

Kuşeyrî'nin açıklamasına göre âlimlere göre mârifet ilim demektir. Her ilim mârifet her mârifet de ilimdir. Buna göre Allah'ı bilen her âlim ârif, her ârif de âlimdir. Sûfilere göre ise, Allah'ı isim ve sıfatları ile tanıyan, bütün işlerinde Allah'a karşı samimi ve sadık olan, kötü ahlâktan temizlenen, kalbini Hakk'ın kapısına bağlayan bu sebeple de Allah'ın kendisine yönelip ihsanlarda bulunduğu, nefsinin vesveselerinden kurtulmuş, sırrı Allah'a yönelmiş, Hakk'ın kendisine kâinattaki sırları açtığı ve ilhama mazhar ettiği kişiye ârif, sahip olduğu hallere ise mârifet denir.¹⁵³³

Hücvîrî ilimle mârifeti karşılaştırdığı bölümde, usûl âlimlerinin ilimle mârifet arasında fark görmediklerini, bunların ikisinin bir olduğunu ancak Allah'a âlim denilip ârif denilemeyeceğini söylediklerini aktarmış, buna karşın tasavvuf şeyhlerinin, muâmele ve hal ile beraber bulunan ilme mârifet, bu ilmin âlimine de ârif dediklerini, manadan mücerred ve hal bulunmayan bilgiye de ilim ve bunu bilene de âlim dediklerini söylemiştir. Buna göre sûfilerin lafız ve ibareleri ezberleyenlere âlim, bir şeyin manası ve hakikati hakkında bilgi sahibi olana da ârif dediklerini, hatta birini hafife almak için “âlim” ve “danişmend” dediklerini, bunu da amele önem vermemelerinden dolayı söylediklerini ifade etmiştir.¹⁵³⁴

Mârifetin ne olduğu ve ilim ile arasındaki fark hususunda sûfilerin ihtilaf ettiğini söyleyen Kelâbâzî, genel itibari ile mârifetin daha özel bir bilgi olduğu, eşyanın bânını keşfetmek olduğunu söyleyen görüşleri almış, ancak Ebû Bekir Verrak'tan, mârifetin eşyanın şekil ve suretini bilmek, ilmin ise eşyanın hakikatini bilmek olduğu; Ebû Said Harraz'dan da mârifetin Allah'ı bulmadan araştırma ile elde edilen bilgi, ilmin ise Allah'ı bulduktan sonra oluşan bilgi olup mârifetten daha gizli ve ince olduğunu aktarmıştır.¹⁵³⁵ Bu aktarıma göre Ebû

¹⁵³¹ Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, XXVIII, 54.

¹⁵³² Sülemî, *Mukaddime*, s. 35. Sülemî mârifetle ilgili iki hadis nakletmiş ancak iki hadisin de bir kaynağı bilinmemektedir. Uydurma olma ihtimali çok yüksektir. (Bkz. Sülemî, *Mukaddime*, s. 36; Hadisler için bkz. Halid Kebîr Alal, *Nakdu'r-Rivâyât ve'l-Efkârî'l-Müessesî li't-Tasavvuf*, Cezayir 2014, s. 350, 409.)

¹⁵³³ Kuşeyrî, *Risâle*, II, 477; Kuşeyrî Risalesi, s. 577.

¹⁵³⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 439-440.

¹⁵³⁵ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 39-40; *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 100-101.

Bekir Verrak ile Ebû Said Harraz (v. 279) mârifet tanımında diğer sûfilerden ayrılmış olmaktadır.

Mârifet'i kelime manası ile kullanma ve Allah'ı tanıma manasına mârifetullah (mârifet billah) kullanımı erken dönemlerde olsa da tasavvufî manada mârifet kullanımı II. yüzyılın sonlarına doğru başlamış gözükmetedir.¹⁵³⁶ Mârifetin tasavvufî manada daha açık kullanımına ilk Ebû Süleyman ed-Dârânî'de (v. 215) rastlıyoruz¹⁵³⁷, sonra Ahmed b. Ebi'l-Havârî (v. 230)¹⁵³⁸, Hatem el-Esamm (v. 237)¹⁵³⁹, Ahmed b. Âsım (v. 239)¹⁵⁴⁰, Kasım b. Osman (v. 243)¹⁵⁴¹ gibi dönemin sûfileri arasında bu kullanımın arttığını görüyoruz. Ancak mârifetin tasavvufta bir ıstılah manasını tam olarak kazanması büyük oranda Muhâsibî (v. 243)¹⁵⁴² ve Zünnûn el-Mısrî (v. 245)¹⁵⁴³ sayesinde. Zünnûn'dan sonra mutasavvıflar arasında, kendilerinin sahip olduğu bilgiyi diğerlerinin (fakîhlerin, kelâmcıların) bilgisinden ayırmak için, mârifet kelimesinin kullanımı artmıştır.

Her ne kadar mârifet Allah, insan ve âlemle ilgili kapsamlı bir bilgi olmakla beraber tasavvufta esas olan “mârifetullah” denen özel bilgidir. Âlem ve nefis hakkındaki mârifet ise Allah'ı tanımanın aracı olması bakımından değerlidir.¹⁵⁴⁴ Bu sebeple sûfiler çoğunlukla mârifet derken Allah'ı tanımayı yani “mârifetullah'ı” kastetmişlerdir. Mesela: Zünnûn el-Mısrî (v. 245), “Mârifetin alameti üçtür: Allah'la ilgilenmek, kendini Allah'a vermek, Allah'la gurur duymak.”¹⁵⁴⁵ derken; Amr b. Osman el-Mekkî (v. 291 veya 297): “Mârifet, Allah sevgisinin, korkusunun, O'na yönelmenin ve kalbin O'nun zikrine bağlanmasının daimi

¹⁵³⁶ Abdullah b. Mübarek (v. 181), Fudayl b. İyaz (v. 187) ve Şakik Belhî'nin (v. 194) bu manada sözleri için bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 60, 104, X, 45; Sülemî, *Tabakât*, s. 24.

¹⁵³⁷ Mesela, Ebû Süleyman ed-Dârânî (v. 215) bir defasında: “Mârifet ehlinin duaları başkalarının dualarından farklı, himmetleri de başkalarının himmetinden farklıdır.” (Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 256) demektedir. Ayrıca bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 272.

¹⁵³⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 8.

¹⁵³⁹ Hatem el-Esamm (v. 237) der ki: “Kim şu dört şeyde müstakil olursa Allah'ın rızasına ulaşır: “İlki Allah'a güvenmek, sonra tevekkül, sonra ihlas, sonra da mârifet. Bu şeylerin hepsi mârifetle tamamlanır.” (Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 75; Sülemî, *Tabakât*, s. 87.)

¹⁵⁴⁰ Ahmed b. Âsım'dan (v. 239): “Mârifet Allah'ı ikrar etmek değildir. Mârifet, Allah'ı tanıyınca utanmandır.” (Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 282.

¹⁵⁴¹ Kasım b. Osman (v. 243) der ki: “Mârifetle yapılan az amel mârifetsiz yapılan çok amelden hayırlıdır.” (Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 323.

¹⁵⁴² Bu hususta bir araştırma için bkz. Ali Bolat, “Muhasibî (v. 243/857)'ye Göre Mârifetin Unsurları”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2000, s. 127-154.

¹⁵⁴³ Süleyman Uludağ, Zünnûn için “tasavvufî anlamıyla ilk defa mârifetten bahseden” (Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, XXVIII, 55) dese de belirttiğimiz üzere Zünnûn mârifetten ilk bahseden değil ancak mârifetin ıstılah manasını netleştiren kişi olarak öne çıkmaktadır. Mesela şu sözleri gibi: “Ey müridler topluluğu, sizden kim yol (tarik) isterse, âlimlere cehaletle, zahidlere râğbetle, mârifet ehline de susmakla mülaki olsun.” (Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 396; Sülemî, *Tabakât*, s. 34) “Mârifetin hakikati, aralıksız olan nurlardaki latifeler ile halkın, esrar üzerine muttali ve vâkıf olmalarıdır.” (Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, s. 339.)

¹⁵⁴⁴ Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, XXVIII, 55.

¹⁵⁴⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 361.

olmasıdır.”¹⁵⁴⁶ Ebu’l-Hasen Müzeyyin (v. 328): “Mârifet, Allah’ı rububiyetinin kemali ile nefsinin de ubudiyetle tanıman ve Allah’ın her şeyden evvel, her şeyin O’nunla kaim olduğunu, her şeyin O’na döneceğini, her şeyin rızkının O’na ait olduğunu bilmendir.”¹⁵⁴⁷ Hüseyin b. Ali b. Yezdanyar (v. 334): “Mârifet, Allah hakkındaki ilmin sıhhatli olması, yakîn ise Allah’ın vaat ettiği ve hazırladığı şeyin kalp gözüyle görülmesidir.”¹⁵⁴⁸ demektedir.

Serrâc’ın aktardığına göre kendisine “mârifetin ne olduğu” sorulan bir sâfinin şu cevabı bunu daha iyi ortaya koymaktadır: “İsim ve sıfatlarının kemâliyle Allah’ın vahdaniyetinin kalpte isbâtının gerçekleşmesidir. Çünkü izzet, kudret, saltanat ve azamet açısından tek olan O’dur. O diri ve dâimdir. Hiçbir şey O’nun misli gibi olamaz. Keyfiyetini bilemediğimiz şekilde işiten ve gören, benzeri olmayan ve dengi bulunmayandır O. Ayrıca mârifet, kalplerden (Allah haricinde her türlü), zıtları, ortakları ve sebepleri çıkarmakla gerçekleşir.”¹⁵⁴⁹

Ebû Nuaym (v. 430) muhakkik mutasavvıfların hakikatlerini dört temel mârifet üzerine kurduklarını söylemiş, bunun başına da “mârifetullah”ı koymuştur.¹⁵⁵⁰ Bununla birlikte başta Zünnûn olmak üzere mutasavvıflar Allah’ı tam olarak tanımanın mümkün olmadığına ittifak etmişlerdir.

Bâyezîd-i Bistâmî (v. 261) Allah’ın zâtı hakkındaki mârifet iddiasını cehâlet olarak nitelemiş¹⁵⁵¹ ve “Mârifetin hakikati hakkındaki ilim hayrettir”¹⁵⁵² demiştir. Ebû Saîd el-Arâbî (v. 341), Allah hakkındaki mârifetin insanın bu konuda bilgisizliğini itiraf etmesinden ibaret olduğunu¹⁵⁵³, Ahmed b. Atâ (v. 311), mârifetin hakikatinin gerçek mârifete ulaşma yolunun olmadığını anlamak olduğunu söylemiş¹⁵⁵⁴; Şiblî (v. 334): “Mârifetin hakikati mârifetten aciz kalmaktır”¹⁵⁵⁵ demiştir.

Mutasavvıflar Hz. Ebû Bekir’e atfettikleri, “Yarattıklarına mârifeti için mârifetine acizlikten başka bir yol bırakmayan Allah’ı tesbîh ederim”¹⁵⁵⁶ sözünü bu konudaki

¹⁵⁴⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 164.

¹⁵⁴⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 289.

¹⁵⁴⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 364; Sülemî, *Tabakât*, s. 308.

¹⁵⁴⁹ Serrâc, *el-Lümâ*, s. 63.

¹⁵⁵⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 24. Diğerleri: “Nefisleri, onun şerlerini ve bunu çağıran şeyleri bilme (mârifet), düşmanın vesveselerini, hilelerini ve saptırmalarını bilme (mârifet), dünyayı, onun aldattıcılığını, fitnelerini, telvinlerini (oyunlarını) ve bunlardan nasıl sakınılır, dünyadan nasıl uzaklaşılır hususlarını bilme (mârifet).”

¹⁵⁵¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 37.

¹⁵⁵² Sülemî, *Tabakât*, s. 73.

¹⁵⁵³ Sülemî, *Tabakât*, s. 321.

¹⁵⁵⁴ Serrâc, *el-Lümâ*, s. 56; Aynı söz Ebu’l-Hüseyin Nûri’den de nakledilmiştir. Bkz. Sülemî, *Mukaddime*, s. 37.

¹⁵⁵⁵ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 340.

¹⁵⁵⁶ Serrâc, *el-Lümâ*, s. 57.

düşüncelerinin temeli haline getirmişlerdir. Cüneyd-i Bağdâdî bu hususu, “Allah’tan başka Allah’ı tanıyan yoktur” cümlesiyle ifade etmiştir.¹⁵⁵⁷

Bir diğer mesele de mârifetin hangi yolla elde edileceği meselesidir. Mutasavvıflar, mârifete ulaşmak için çeşitli yollar saysalar da genellikle bunların mârifeti elde etmede kesin sonuç vermeyeceğini, asıl olarak mârifetin Allah vergisi olduğu kanaatindedirler.¹⁵⁵⁸

Her ne kadar Zünnûn el-Mısrî’nin (v. 245): “Mârifete üç yolla ulaşılır: İşlere bakılır nasıl çevriliyor (tedbir); miktarlara bakılır nasıl takdir ediliyor; yaratıklara bakılır nasıl yaratılıyorlar” sözü, sûfîlerin mârifet hususunda akıl, tefekkür ve istidlalin kullanılacağı fikrinde olduğu izlenimini verse de mutasavvıfların çoğunluğu Allah’ı tanıma dâhil mârifet hususunda akıl, tefekkür ve istidlalin yeterli olmadığı kanaatindedir. Tasavvufu sistemleştiren eserlerin sahipleri, Muhâsibî (v. 243), Serrâc (v. 378), Kelâbâzî (v. 380), Sülemî (v. 412), Kuşeyrî (v. 465)¹⁵⁵⁹, Hücûvî (v. 465) gibi mutasavvıfların hepsi bu kanaattedir.

Muhasibi’ye (v. 243) göre kul, mârifete kendi gayreti ile değil, Allah’ın lütfu ile ulaşır; ancak bunun için kulun öncelikle iradesini düzeltmesi, kalbini Allah’tan başka bir şey ile meşgul etmemesi, amellerinde O’nun rızasını gözetmesi, ilmi gösteriş için değil amel etmek için istemesi gereklidir. Bunun sonucunda kul, Allah’ın da lütfu ile mârifet bilgisine ulaşır.¹⁵⁶⁰

Kelâbâzî (v. 380), mârifeti işlediği bölümde sûfîlerin Allah için delilin sadece Allah olduğu, aklın Allah’ın varlığına delil olmayacağı hususunda ittifak ettiğini söylemektedir. Ona göre de akıl ile Allah bulunamaz. Ancak Allah’ın lütfu ile imana ve mârifete erilebilir.¹⁵⁶¹ Kelâbâzî, mârifetin tek sebebinin Allah’ın kendini bildirmesi olduğunda ısrarlıdır. Sûfîlerin, Allah’ı tanıyanların ancak akıl sahipleri olduğu ancak aklın, bir yol gösterici olmadan Allah’ı tanınması imkânı olmadığı üzerinde ittifakı olduğunu söylemektedir.¹⁵⁶² Serrâc da aklın mârifet hususunda yetersiz olduğu, mârifetin tamamen Allah’ın lütfu olduğu kanaatindedir. Bu manada bir hadis de nakletmiştir.¹⁵⁶³

Hücûvî, Allah hakkındaki mârifetin (mârifetullahın) illeti hakkında, akıldır diyen Mutezile’yi ve istidlaldır diyen kelâmcıları eleştirmiş, ehlisünnet velcemaate göre

¹⁵⁵⁷ Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, XXVIII, 55.

¹⁵⁵⁸ Bir örnek olarak Muhammed b. Yusuf (v. 386) der ki: “Mârifetin sebebi dörttür: Sağlam akıl, güzel zekâ, ihtisas ehli ile oturmak ve şiddetli ihtimam göstermek. Bu dört şey sebebi ile rahmet gelir. Mârifet ise hibedir.” (Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 402)

¹⁵⁵⁹ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 477; *Kuşeyrî Risalesi*, s. 577.

¹⁵⁶⁰ Ali Bolat, “Muhasibî (v. 243/857)’ye Göre Mârifetin Unsurları”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2000, s. 128.

¹⁵⁶¹ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 37; *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 96-97.

¹⁵⁶² Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 39; *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 99.

¹⁵⁶³ Serrâc, *el-Lümâ*, s. 59-60, 63.

mârifetullahın illetinin Allah'ın meşîyyetindeki lütfu ve inayeti olduğunu, akıl ve istidlalin ancak araç olabileceğini söylemiştir.¹⁵⁶⁴ Hidayete erdiren Allah Teâlâ'dır. Deliller ve aklın varlığı ile imana ermenin imkânı yoktur. Eğer akıl ve deliller bu hususta yeterli olsaydı aklı olan kâfirlerin küfürde kalmaması gerekirdi. Hz. Ali, "Allah'ı Allah'la tanıdım. Allah'tan başkasını da Allah'ın nuru ile tanıdım"¹⁵⁶⁵ demiştir. Hakk'ın kendisini bildirmesi olmadan, halkın Hakk'ın mârifetinden aldıkları ancak aczdır."¹⁵⁶⁶

Hücvîrî, "mârifet ilhamdır" diyenleri de şiddetli eleştirmiştir. Bunu Brahmanlar ve ilhamiyyun (ilhamcılar) gruplarının söylediğini ve bunların birbirlerini tutmayan pek çok görüş ileri sürdüğünü söyleyerek, "mârifet şerîattır, nübüvvettir, hidayettir, ilham değildir ve mârifet konusundaki ilhamın hükmü her bakımdan bâtıldır" demektedir.¹⁵⁶⁷

"Mârifetullah zaruridir" diyenlerin görüşünü de reddeden Hücvîrî, "biz Hakk'ı zaruri olarak tanımaktayız" diyen sûfilerin bunu yakînlerindeki sıhhate bakarak söylediklerini, Ebû Ali Dekkak ile Ebû Sehl'in, "mârifetin bidayeti istidlal, nihayeti zarurettir" kanaatinde olduklarını söylemekte ve bunların nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamakta ancak Belam b. Baura, Barsisa ve İblis örnekleriyle bunu uygun görmediğini ifade etmektedir.¹⁵⁶⁸

Sûfilerin Allah'ın bilinmesi hususunda Eşarî'nin kendisine davet ulaşmayanın Allah'ı bulması/bilmesi gerekmez görüşüyle uyumlu bir görüşte oldukları anlaşılmaktadır. Ancak ilginç olan Hanefî mezhebinde olan Hücvîrî ve Kelâbâzî'nin de aynı görüşte olmalarıdır.

Mârifetten ilk bahseden sûfiler onu son derece olarak görmezken¹⁵⁶⁹ kavram oturdukça mârifeti son derece veya makamlardan görmeye başlamışlar¹⁵⁷⁰; ilk başlarda mârifetin derecelerinden bahsetmezken daha sonraları mârifetin derecelerinden de bahsetmeye başlamışlardır. Mesela Cüneyd'e göre mârifet iki nevidir. Taarruf yoluyla mârifet ve târif yoluyla mârifet. Taarruf yolu, Allah'ın kullarına bizzat kendisini bildirmesi ve onunla da eşyayı tanıtmasıdır. Târif yolu ise Allah'ın kullarına enfüs ve afaktaki kudretinin eserlerini

¹⁵⁶⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 332.

¹⁵⁶⁵ Bu söz Bayezid-i Bistâmî'den de nakledilmiştir. Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 37. Ona ait olma ihtimali daha yüksektir.

¹⁵⁶⁶ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 332.

¹⁵⁶⁷ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 336.

¹⁵⁶⁸ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 336-337.

¹⁵⁶⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 8.

¹⁵⁷⁰ Örnek olarak Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 175, 261; Salih Çift, "Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet", *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu* 25-27 Mayıs 2012- Malatya, s. 229-230. Yahya b. Muaz der ki: "Âhiret evlatlarının kendisine koştığı (elde etmeye çalıştığı) dereceler yedidir: Tevbe, sonra zühd, sonra rıza, sonra havf, sonra şevk, sonra muhabbet, sonra da mârifet." (Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 64)

göstermesidir. Sonra onlarda bir lütuf meydana getirir ki bununla eşya kendisini bir yaratan olduğuna delalet eder. İşte bu mârifet avamın mârifetidir. İlki ise (yani taarruf) havasın mârifetidir. Hakikatte hepsi O’nu O’nunla tanımışlardır.¹⁵⁷¹

Herevî (v. 482) , *Menâzilü’s-Sâirîn*’de ilim babını, Edviye (ilaçlar) kısmında (52. sırada) alırken, mârifeti Nihâyat (sona varma) kısmında (91. sırada) almıştır. İlmi, celî ilim, hafî ilim ve ledünnî ilim olarak üçe ayıran Herevî (v. 481), celî ilim için, “gözle veya sahih (haberlerden) feyzlenmekle veya kadim tecrübenin sıhhati ile gerçekleşir”; hafî ilim için, “halis riyazet sularıyla sulanan arınmış tohumlardan tertemiz sırlarda biter ve yüksek himmet sahipleri için sadık nefislerde ortaya çıkar. Bu ilim gaybı açığa çıkarır, görüleni gayb haline getirir ve cem’e işaret eder “; ledünnî ilim için, “isnadı varlığıdır, idraki gözle görülmesidir, sıfatı hükmüdür, onunla gayb arasında perde yoktur” demiştir.¹⁵⁷²

Herevî, mârifeti, “bir şey nasılsa öyle ihata etmek” şeklinde tanımlamış, üç derecesinin olduğu ve halkın da bu hususta üç fırka olduğunu söylemiştir. Birincisi, vasıf ve sıfatların mârifetidir ki, genelin mârifeti budur ve bu olmadan yakîn gerçekleşmez. Üç rüknü vardır: Birincisi, teşbih olmaksızın sıfatların ismiyle isbatı; bu sıfatlardan ta’til olmadan teşbihin nefyedilmesi; bu sıfatların künhünü anlamak ve tevil aramaktan ümit kesilmesi.

İkincisi, zat ile sıfat arasındaki ayrılığı kaldırarak zatın mârifetidir. Bunun rüknü de üçtür: Sıfatın şahitlere ulaştırılması; vasıtaların (yükselme) basamaklar(ın)a ulaştırılması; ibarelerin (yakınlaşma) alametler(in)e ulaştırılması. Bu, hakikat ufkuna ünsiyet kazanan havasın (seçkinlerin) mârifetidir.

Üçüncüsü, mahza târifte (katışıksız Allah’ın kendini tanıtmasında) müstağrak mârifet. Bu mârifete istidlal ile ulaşılmaz, herhangi bir şahit (görünen şeyler) ona yol gösterici (delil) olmaz ve bir vesile ile ona hak kazanılmaz. Bunun rüknü de üçtür: Kurban müşâhedesi (Allah’a yakınlığın görülür olması); ilimden yükselme; cem’in mütalaası (Allah’la bir olma haline ulaşılması). Bu mârifet havassu’l-havasın (seçkinlerin seçkinlerinin) mârifetidir.¹⁵⁷³

Fakîhler mârifeti genellikle kelime manası ile ve mârifet ehlini de bilirkişi manasına kullanmışlar, imandan bahsederken Allah’ı bilmek veya iman edilmesi gereken hususları bilmek manasına almışlardır.

¹⁵⁷¹ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 37-38; *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 97-98.

¹⁵⁷² Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, s. 77.

¹⁵⁷³ Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, s. 125-127.

Muhammed Şeybânî (v. 189), mudarebe akdinde mal sahibi ile mudarib arasında malın satışı hususundaki ihtilafın çözümünü anlatırken “mârifet ve basar ehli” tamlamasını kullanmaktadır ki “bilirkişi” manasındır.¹⁵⁷⁴ *Kesb* kitabında ise “Allah dilediğini siler, dilediğini sâbit kılar” (Ra’d 13/39) ayetinin tefsirini aktarırken ayetin, “bazısının kalbinden mârifeti siler, bazısının kalbinde sâbit bırakır” manasına geldiği yönünde bir görüş olduğunu, o zaman bu ayetin “(Allah) dilediğini dalalete düşürür, dilediğine hidayet eder” (Nahl 16/93; Fatır 35/8) ayetinin benzeri olduğunu söyler.¹⁵⁷⁵ Muhammed Şeybânî (v. 189), görüşün kimden olduğunu söylememiştir ancak burada mârifetin “Allah’ı tanımak” manasına kullanıldığı aşikârdır. Fakîhlerden Kudûrî (v. 428) rüyet ile mârifet arasındaki farkı anlatırken, “Mârifet kalbin idraki, rüyet gözün idrakidir”¹⁵⁷⁶ diyerek mârifete kısmen târif getirmiştir.

Ebu’l-Hasen Soğdî (v. 461), imamın cenaze namazında ölünün göğsünün hizasında durmasını anlatırken, “çünkü göğüs kalbin madeni, kalp cesedin idarecisidir. Göğüs insanın merkezi, bedenın diğer yerleri çevresidir. Çünkü kalp mârifetin madenidir” demektedir.¹⁵⁷⁷ Cessas, “mârifet ehli/ehlü’l-ma’rife” tamlamasını bir konuyu iyi bilenler manasına, ekseriya da hadis âlimleri manasına kullanmıştır.¹⁵⁷⁸

Mâlik b. Enes ekseriya, “mârifet ehli/ehlü’l-ma’rife” tamlamasını “konuyu iyi bilenler” yani “bilirkişi” manasına kullanmıştır. Bunların içine hadis âlimleri ve fakîhler de girmektedir.¹⁵⁷⁹ Ancak tasavvufî manada bir kullanım yoktur. *Müdevvene*’nin şerhi konumundaki eserlerde de bu mana takip edilmiştir. Mâlikî fakîhi el-Lahmî (v. 478) imanı anlattığı bölümde mârifeti “Allah’ı tanımak” manasına kullanmıştır.¹⁵⁸⁰ Çocuğun imanını anlatırken de doğrudan el-mârifetü billah (المعرفة بالله) tamlamasını kullanmıştır (II, 671, 672; V, 2120).

İmam Şâfiî de “mârifet ehli/ehlü’l-ma’rife” tamlamasını “bilirkişi” manasına kullanmış,¹⁵⁸¹ bu mana Şâfiî fıkıh kitaplarında da takip edilmiştir.¹⁵⁸²

¹⁵⁷⁴ Muhammed eş-Şeybânî (v. 189), *el-Huccetü alâ Ehli’l-Medîne*, Beyrut 1403, III, 45.

¹⁵⁷⁵ Muhammed eş-Şeybânî (v. 189), *el-Kesb*, Dimeşk 1400, s. 112; Serahsî (v. 483), *el-Mebsût*, XXX, 282.

¹⁵⁷⁶ Ahmed b. Muhammed Ebu’l-Hüseyn el-Kudûrî (v. 428), *et-Tecrid*, Kahire 2006, IV, 1820.

¹⁵⁷⁷ Ebu’l-Hasen Ali b. el-Hüseyn es-Suğdî (Soğdî) (v. 461), *en-Nüteffî’l-Fetâvâ*, Beyrut 1984, I, 125.

¹⁵⁷⁸ Bkz. Cessas (v. 370), *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, Beyrut 2010, II, 157, 286, 290; V, 220, 398, VII, 121, VIII, 82.

¹⁵⁷⁹ Bkz. Mâlik b. Enes (v. 179), *Müdevvene*, I, 153, 154, 449; II, 26, 142; III, 237, 322, 364, 411, 463, 464, 559, 584; IV, 154, 269, 545.

¹⁵⁸⁰ Ali b. Muhammed Ebu’l-Hasen el-Lahmî (v. 478), *et-Tefsîr*, Katar 2011, I, 152; IV, 1534.

¹⁵⁸¹ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v. 204), *el-Ümm*, Beyrut 1990, VII, 130.

¹⁵⁸² Mesela, İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebu’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah (v. 478), *Nihâyetü’l-Matlab fî Dirâyeti’l-Mezheb*, Dâru’l-Minhâc, 2007, XVIII, 105, 167, 272, 522.

Hanbelî fakîhi Kirmânî (v. 280), imanı anlatırken mârifeti iman edilecek hususları kalbin bilmesi manasına kullanmış ve söylemese bile kalbin mârifeti fayda verir diyenlere cehmî¹⁵⁸³ ve mürchie demiştir.¹⁵⁸⁴ İmanın da mârifet, ikrar ve amel olduğunu Ahmed b. Hanbel’den nakletmiştir.¹⁵⁸⁵

Akâid ve kelâmıla uğraşan fakîhler ise bu konuda verdikleri eserlerde imanın bir umdesi olarak mârifetullahı anlatmışlardır. Ehl-i Sünnet ulemâsının, “Allah’ın, kullarını mârifetullahla mükellef tuttuğu” üzerinde görüş birliğine vardıkları nakledilmiştir. Aynı şekilde kelâmcılar, mükellefin ilk görevinin mârifetullah olduğunu belirtmişlerdir. Bununla beraber mârifetullahın en büyük kurbîyet ve en çok sevaba vesile olan bir mesele olması hususunda da icma edilmiştir.¹⁵⁸⁶

Mârifetullahı anlatan Ebû Hanîfe, Allah’ı kitabında nasıl anlatıyorsa öylece tanıyacağımızı (mârifet), Allah’a hakkıyla ibadete kimsenin güç yetiremeyeceğini, müminlerin hepsinin, mârifet, yakîn, tevekkül, muhabbet, rızâ, havf, recâyâ inanma hususunda eşit fakat iman dışında farklı olduğunu söylemiştir.¹⁵⁸⁷ Buradaki “mârifet”ten onun, Allah’ın isim ve sıfatlarının bilinmesini kast ettiği anlaşılmaktadır. İmanın Allah’ın lütfu olduğunu söyleyen¹⁵⁸⁸ Ebû Hanîfe’ye göre eğer peygamber gönderilmeseydi bile insanların akıllarıyla Allah’ı tanımları (mârifetullah) vâciptir.¹⁵⁸⁹

“Nasıl ki akıl, dalgalı ve fırtınalı bir deniz içinde yük dolu bir geminin kaptansız olarak seyretmesini muhal görürse, aynen bunun gibi çeşitli halleri ve değişim durumları ile bu âlemin, hikmetli iş yapan bir sanii, yaratıcı, koruyucu ve her şeyini bilen olmadan mevcudiyetini imkânsız görür. Yine akıl, ana karnından en güzel bir surette çıkan çocuğun, yıldızlar ve tabiatın tesiri ile değil, belki yaratıcı ve hikmet sahibi bir zatın takdiri ile meydana geldiğine hükmeder. Bu âlem devamlı değişmektedir. Değişim ise bir değiştiricinin olmasını gerektirir. Nasıl ki boş bir arsa üzerinde yapılan muhkem bir bina, onu yapan bir ustanın varlığına delalet ederse, bu âlemin değişmesi de onu değiştiren, hükmünde galip bir değiştiricinin bulunduğuna delalet eder. O da Allah’tır.”¹⁵⁹⁰

¹⁵⁸³ Ebû Muhammed Harb b. İsmail el-Kirmânî (v. 280), *Mesâil*, Mekke 1422, III, 968.

¹⁵⁸⁴ el-Kirmânî (v. 280), *Mesâil*, III, 1005.

¹⁵⁸⁵ el-Kirmânî (v. 280), *Mesâil*, III, 1007

¹⁵⁸⁶ Mehmet Şaşa, İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin Mârifetullah Nazariyesi, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches]*, 2017, cilt: VIII, sayı: 2, s. 172.

¹⁵⁸⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s. 62; Mustafa Öz, *İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri*, s. 70.

¹⁵⁸⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s. 62; Mustafa Öz, *İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri*, s. 71.

¹⁵⁸⁹ Beyazîzâde, Ahmed b. Hasan b. Yûsuf, *el-Usûlu’l-Munîfe li İmâm Ebi Hanîfe (Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri)*, çev. İlyas Çelebi, MÜİFV Yay., İst. 2016, s. 79; Arapça tarafından s. 41.

¹⁵⁹⁰ Beyazîzâde, *Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*, s. 80.

Ebû Hanife'den aktarılan bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Ebû Hanife, Allah'ın bilinmesinde nazar ve istidlali merkeze koymuştur.

Maturîdî'ye (v. 333) göre Allah'ı tanımak (mârifet billah), sadece tabiatın O'na kılavuzluk etmesi yöntemiyle mümkündür; duyular ve haber yoluyla Allah'ı tanımaya ulaşılamaz. Tabiatın tanıklığı sayesinde Allah'ın zatı hakkında değil ama sıfatları hakkında bilgi edinilebilir.¹⁵⁹¹ Buna göre Maturîdî, Allah'ı tanımak hususunda istidlalin olması gerektiği kanaatinde. Maturîdî, bilgi edinme hususunda nazar (tefekkür) ve araştırmayı terk etmek gerektiğini söyleyenlere karşı Tevhid bahsinin içinde cevap vermiştir.¹⁵⁹² Bu bahsin bilgi edinme yollarını anlattığı istidlal bahsinde yer alması gerekirken tevhid bahsine almasının sebebinin sûfilerin, “tevhid ve Allah'ı tanımak hususunda akla güvenilemeyeceğine, tefekkür, istidlal, araştırma gibi hususların terk edilmesi gerektiğine” dair görüşlerine cevap vermek olduğu kanaatindeyiz. Bu bölümde, kişiye düşünmemeyi telkin eden hissin şeytanın vesvesesi olduğunu söyleyen¹⁵⁹³ Maturîdî, “gerek Allah'ı gerek O'nun emrini bilmek ancak istidlalle idrak edilebilecek (kesbî-iradî) bir olgudur (araz)” diyerek¹⁵⁹⁴ doğrudan sûfilerin çoğunluğunun görüşünü reddetmiştir.

c- Hakikat

Hakikat kelimesi, sözlükte “inkârı mümkün olmayan sâbit şey” manasına gelen ve meâni bilginlerinin “vakıya uygun hüküm”¹⁵⁹⁵ olarak tanımladığı hakk kökünden türetilmiştir. Araplar'da “hakikati himaye etme” tabiri yaygın olarak kullanılır ve buradaki hakikatten genellikle ırz, namus, vefa, dostluk, aile ehli gibi korunması gereken değerler kastedilirdi. Ayrıca Araplar, sancak için de hakikat kelimesini kullanırlardı.¹⁵⁹⁶

Râgıb el-İsfahânî (v. 502), hakikatin başlıca anlamlarını “sebat ve vücud (var olan), itikad, riyadan arınmış amel, eksiksiz ve fazlasız söz, ebedî olması dolayısıyla asıl hayat âhiret; fakîh ve kelâmcılara göre ise bir dilde asıl olarak hangi anlam için konulmuşsa o anlamı ifade etmek üzere kullanılan lafız” şeklinde sıralamıştır.¹⁵⁹⁷

¹⁵⁹¹ Ebu'l-Mansur el-Maturîdî (v. 333), *Kitâbü't-Tevhid*, terc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., İstanbul Aralık 2013, s. 209.

¹⁵⁹² el-Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 216-219.

¹⁵⁹³ el-Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 218.

¹⁵⁹⁴ el-Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 219.

¹⁵⁹⁵ Cürçânî, *Ta'rifat*, s. 89.

¹⁵⁹⁶ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Herevî (v. 370), *Tehzibü'l-Lüga*, Beyrut 2001, III, 242; İbn Manzur (v. 711), *Lisânu'l-Arab*, X, 52.

¹⁵⁹⁷ Râgıb el-İsfahânî (v. 502), *el-Müfredât*, (hakk md.), Kahraman Yay., İstanbul 1986, s. 180; Mustafa Çağrı, “Hakikat”, *DİA*, XV, 177.

Hakikat kelimesi ilk dönem sûflerinden itibaren kullanılmıştır. Bunda Hârise hadisi olarak meşhur olan ve neredeyse tüm tasavvuf klasiklerinde yer alan hadisin önemli payı vardır. Hadis şöyledir:

Rasûlullah (sav) Hâris b. Mâlik'e "Yâ Hâris b. Mâlik, sen nesin?" buyurdu. Hâris de "Mümin, yâ Rasûlallah" dedi. Hz. Peygamber (sav) "Hakiki mümin mi?" diye sorduğunda "Hakiki mümin." dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) "Her hakkın bir hakikati vardır. Bunun hakikati nedir?" buyurdu. Hâris de "Dünyadan uzaklaştım. Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirdim. Rabbimin arşını açıkça görüyor gibiyim. Yine cennetliklerin nasıl ziyaretleştiklerini görüyor ve cehennemliklerin nasıl bağırıp çağırdıklarını duyuyor gibiyim." dedi. Bunun üzerine Peygamber (sav): "Kalbi nurlandırılmış bir mümin! Bildinse buna sarıl (gereğini yap)!" buyurdu.¹⁵⁹⁸

Tasavvuf klasikleri incelendiğinde Hârise hadisinin, başta hakikat kavramı olmak üzere hakikat ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkisi bulunan çeşitli kavramlarla alakalı olarak ele alındığı; şerîat ve hakikat ayrımında da zâhir ilimler ile işgal eden âlimlere karşı bir delil olarak kullanıldığı görülmektedir.¹⁵⁹⁹

Her ne kadar hakikat kelimesinin daha önce kullanımı olsa da tasavvufi bir terim olarak ve daha sık kullanımının fikhın manasının gittikçe daralıp tasavvufun bir ilim olarak ortaya çıkmasıyla arttığı görülmektedir.

H. Bayram Başer, tasavvufun hakikat kavramı çerçevesinde oluştuğu kanaatindedir. Bu sebeple hakikat kavramı ilk dönem zahidlerinden itibaren kullanılmaya başlanmış ancak farklı bağlamlarda çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Sûflerden aktarılan görüşlerin parçalı olması nedeniyle hakikat ile neyin, hangi amaçla kastedildiğini, hangi zamanda gerçekleştiğini tespit etmek hemen hemen imkânsızdır. Tasavvuf diğer ilimlerden sonra oluştuğu için, sûfler hakikati muhaliflerine yani diğer ilim sahiplerine göre anlamlandırma yoluna gitmişler bu sebeple hakikati farklı manalarda kullanmışlardır. Mesela, amelde şekli

¹⁵⁹⁸ Ma'mer b. Râsîd (v. 153), *el-Câmi'*, Beyrut 1413, XI, 129, H. No. 20114; Abdullah b. Mübarek (v. 181), *ez-Züh'd ve'r-rekaik*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., s. 106, H. No. 314; Ebû Sa'îd Ahmed b. Muhammed İbnü'l-A'râbî (v. 341), *Kitâbü'l-Mu'cem*, Dâru İbni'l-Cevzî, S. Arabistan 1997, I, 130, H. No: 206; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî (v. 458), *el-Câmiu li-şuabi'l-îmân*, haz. Muhtar Ahmed en-Nedvî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003, XIII, 158-160, H. No. 10106, 10107, 10108; Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe (v. 235), *el-Musannef*, Mektebetü Rüşd, Riyad 1409, VI, 170, H. No. 30425. Benzer bir hadis Muâz b. Cebel için de rivâyet edilmiştir. Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 242; Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme b. Ca'fer Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, haz. Hamdi Abdülmecid Selefî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, II, 127, H. No. 1028.

¹⁵⁹⁹ Hadisin tetkiki için bkz. Mahmud Esad Erkaya, "Tasavvufta Hakikat Kavramına Kaynak Olması Yönüyle Hârise Hadisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, Sayı 2, Temmuz-Aralık 2017, s. 168.

yeterli görenlere karşı hakikat niyet ve ihlas, bilgi için kişinin aklının yeterli olduğunu söyleyenlere karşı ilham, keşif vb., aklî istidlali önemseyenlere karşı kalbi tasfiye gibi manalar söylemişlerdir.¹⁶⁰⁰

Abdullah Kartal da hakikat kavramının tasavvuf ilmini temsil eden ve taşıyan bir kavram olduğu kanaatindedir. Ona göre sûfiler dini, hakikat ve şerîat olarak ikiye ayırıyorlar; fıkıh ve hadisi şerîatin içine dâhil ederken tasavvufu da hakikatle ifade ediyorlardı.¹⁶⁰¹

Tehânevî'nin (v. 1158), *Keşfü'l-Lügati'l-Hakika* kitabından aktardığına göre sûfilerin istilahına göre hakikat; "taayyünatın perdeleri olmaksızın Hakk'ın zatının zuhuru ve Zât'ın nurunda mevhum çokluğu (kesretin) yok olmasıdır." *Mecmau's-Süluk*'e göre ise, sûfiler Hakk'ı Allah'ın zâtı, hakikati de sıfatları için kullanırlar. Hak, Zât'ın ismi, hakikat sıfatın ismidir. Sûfiler bu kelimeyi mutlak olarak kullandıklarında Allah'ın zâtını ve özellikle sıfatını kastederler. Çünkü mürid dünyayı terk edip, nefsin ve hevasının sınırlarını aşar ve ihsan âlemine girerse, hakikat âlemine girdi ve hakikatler âlemine ulaştı derler. Zât'ın nuruna ulaşınca da Hakk'a ulaştı ve kendisine uyulmaya layık bir şeyh oldu derler. Deylemî der ki, "sûfî meşayihine göre hakikat Allah'ın sıfatından, Hak da Allah'ın zatından ibarettir. Bazen de hakikat ile melekût âleminin dışında kalan ceberut âlemini kastederler. Onlara göre melekût âlemi arşın üstünden toprağın altına kadar olan cisim, mana, arazlardan müteşekkil şeylerdir."¹⁶⁰²

Bu târifler hicrî beşinci asırdan sonra sûfilerin hakikat kavramına yüklediği ve daha derli toplu hale getirdikleri manaları ifade etmektedir. Bu târiflerde ilk dönem meşayihinin görüşleri de bulunmakla birlikte çeşitli eklemeler de bulunmaktadır. İlk dönem sûfilerinden itibaren hakikat üzerine söz söylenmiş ve Başer'in belirttiği gibi farklı manalar verilmiştir. Mesela, Zünnûn (v. 245): "Muhakkikler (hakikat ehilleri) şu hakikatlerinde birleşmişlerdir: Allah Teâlâ kayıp değildir ki talep edilsin; O'nun için sınır yoktur ki idrak edilsin. Kim mevcudu idrak ederse o kişi varlıkla aldanmıştır. Bize göre mevcud, halin bilinmesi (mârifet) halsiz ilmin açılmasıdır."¹⁶⁰³ derken; Cüneyd: "O'nu (Allah'ı) hatırlamak, sonra şunu bunu bırakmaktır (sâdece O'na yönelmektir)."¹⁶⁰⁴ demiştir.

¹⁶⁰⁰ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, Klasik Yay, İstanbul Haziran 2017, s. 14.

¹⁶⁰¹ Abdullah Kartal, *Tasavvufun Teşekkülü Şeriat – Hakikat İlişkisi*, s. 56-57.

¹⁶⁰² Tehânevî (v. 1158), *Keşşâf*, I, 687. Tehânevî (v. 1158) denildi ki diyerek, "hakikat, tevhiddir; rubûbiyetin müşahedesidir" görüşlerini de aktarmaktadır. (I, 687-688)

¹⁶⁰³ Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 373; Aynısı Ebû Yakub en-Nehrecûrî'den (Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 356) ve Müzeyyin-i Kebîr'den (v. 328) de (Serrâc, *el-Lümâ*, s. 287; *İslâm Tasavvufu*, s. 219-220) rivâyet edilmiştir.

¹⁶⁰⁴ Serrâc, *el-Lümâ*, s. 286; *İslâm Tasavvufu*, s. 219.

Serrâc (v. 380), sûfî lafızlarını açıklarken, “Hak, Allah Teâlâ’dır”, hukuk, “Hâller, makamlar, mârifetler, irâdeler, kastlar, muâmeleler ve ibâdetlerdir.” Tahkik, “Kulun hakikati bulmak için olanca gücüyle çabalamasıdır.” Hakikat de, “kalbin kendisine îmân ettiği zâtın huzûrunda bulunmada sebât etmesidir” demektedir.¹⁶⁰⁵

Sülemî (v. 412), hak için “Allah Azze ve celledir”, hakikat için ise, “Allah’tan gayrısının (ağyarın) düşünülmesinden hallerin temizlenmesidir” tanımlaması yapmıştır. Ona göre Allah’a kavuşma anında âriflerin döndüğü yer hakikattir ve eğer sıhhatli ise ulaşmak isteyen Hakk’a kolaylıkla ulaştırır. Hakikat, Hakk’a ulaşmak isteyeninin sırrında (gönlünde) Hakk’ın yerleşmesidir.¹⁶⁰⁶

Sûfîlerin hakikate verdiği bu manalar incelendiğinde hemen hepsinin İslâm’ın zâhiren (şerîâtın) uygulanmasından öte, asıl uygulanma sebebi olan şeyin ifade edilmeye çalışıldığı görülecektir. Şerîattan öte olan bu bilgiyi elde etme yolu olarak da tasavvuf gösterilmiştir. İlk tasavvuf tanımı kabul edilen Maruf el-Kerhî’nin (v. 200) tanımında da “hakikatleri almaya”¹⁶⁰⁷ vurgu yapılmaktadır. V. yüzyıldan sonra tasavvuf yerine daha çok tarikat kavramı kullanılacaktır.

Sûfîler ilimlerini genellikle hakikat ilmi olarak isimlendirmişlerdir. Tasavvufun ilim olarak ortaya çıkmasını sağlayan klasik eserlerin hemen hepsi bu hususu vurgulamıştır. Mesela, Serrâc (v. 380) ilimleri tasnif ederken tasavvufu, “hakikatler ve münâzelât, muâmelat ve mücâhede ilmi” olarak isimlendirmiş ve bütün ilimlerin en üstünü ve en şerefliyi olarak vasıflandırmıştır.¹⁶⁰⁸ Bütün ilimlerin son noktası olarak kabul ettiği hakikatler ilmi için “kalplerin ilmi, mârifetlerin ilmi, sırların ilmi, bâtının ilmi, tasavvufun ilmi, hallerin ilmi, muamelatin ilmi” de denilebileceğini ifade etmiştir.¹⁶⁰⁹ Benzer şekilde Sülemî (v. 412) ilim sahiplerini ikisi zâhir ehli ikisi bâtın ehli olarak dörde ayırmış, zâhir ehli olanları, hadisçiler ve fukaha; bâtın ehli olanları ise muamelat ehli ile hakikat erbabı olarak saymıştır.

Bunlardan hadisçiler haberleri nakletmek, onları ezberleyip toplamak, sağlamını çürüğünden ayırmakla; fakîhler haberlerin taşıdıkları hükümleri, manaları, bunların nasih mensuh, mücmel ve mufasssalının açıklama ile uğraşırlarken, muamelat ehli zühd ve

¹⁶⁰⁵ Serrâc, *el-Lümâ*, s. 413; *İslâm Tasavvufu*, s. 329-330.

¹⁶⁰⁶ Sülemî, *Sülemî’nin Risaleleri (Derecâtü’l-Muamelât)*, haz. ve terc eden: Süleyman Ateş, Ankara 1981, Arapça tarafından, s. 29.

¹⁶⁰⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 280.

¹⁶⁰⁸ Serrâc, *el-Lüma*, s. 456.

¹⁶⁰⁹ Serrâc, *el-Lüma*, s. 457.

mücâhede ile uğraşmakta; hakikat ehli ise tevhidin hakikatlerinde yalnız kalanlar, tecridsiz tefride (doğrudan bağlarından sıyrılarak Hak ile tek kalmaya) yol gösterenler ve hallerin manasından bahsedenler olmaktadır ki, Sülemî bunların sûfiler olduğunu söylemiştir.¹⁶¹⁰

d- Değerlendirme

İlk beş yüzyıldaki sûfilerde daha sonra görülen, şerîat şudur, tarikat budur, hakikat şöyledir, mârifet böyledir diye yapılan karşılaştırmalar bulunmamaktadır. Yapılan karşılaştırmalar da tarikat hiç yer almazken, hakikat mârifet karşılaştırması az miktarda bulunmakta, en fazla karşılaştırma şerîat hakikat arasında yapılmaktadır.

Hakikat ve mârifet arasında genellikle karşılaştırma yapılmasa, aynı oldukları söylene¹⁶¹¹ de bir kısım sûfiler mârifetin hakikatten sonraki aşama olduğunu, ancak mârifetin de hakikati bulunduğu kanaatindedirler. Meselâ Herevî (v. 481), Menâzil’inde “hakikatler” başlığını 9. Kısım olarak almış, son kısım olan “Nihâyat” kısmının başında mârifete yer vermiş, “tahkik”i ise ondan sonra anlatmıştır.

Sülemî, dört ilim sahibi saydıktan sonra bunlar haricinde bir de nisbet âlimlerinin bulunduğunu, bunların herkesten, her şeyden sıyrılarak Allah ile tek kalanlar; halktan ilgilerini kesip Hakk’ın hakikatlerine ulaşanlar olduğunu söylemektedir.

Bunların ilk olarak tevhid sonra da mârifet makamına süluk ettiklerini; mârifetin de “Allah’ın seçkin kullarına (havassa) zatıyla kendini bildirmesi” olduğunu söylemiştir.¹⁶¹² Buradan anlaşıldığı kadarıyla Sülemî nisbet ehli dediği âlimleri sûfilerden de ilerde görmekte, sûfileri bâtin ilimlerinden bahsedenler olarak görmektedir. Asıl hakikate erenlerin de nisbet ehli yani ârifler olduğunu anlatmaktadır. *Risale*’de bunları fakir olarak da isimlendirmiştir.¹⁶¹³

Mârifeti anlattığı bir yerde; “mârifet, kulun içinde bulunduğu bütün makamlardan ve hallerden fani olmasıdır. Mârifetin hakikati ise Ma’ruf’tan başka her şeyi inkar etmek (yok bilmek)’tir. Ma’ruf ise Hakk’tır.”¹⁶¹⁴ diyerek mârifetin son makam olduğu ancak onun da hakikatine ulaşmak gerektiğini ifade etmektedir.

Hakikat kavramı genellikle şerîatla birlikte ele alınmış, karşılaştırmalar yapılmış, aralarında zıtlık değil birbirini tamamlama ilişkisi olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Klasik

¹⁶¹⁰ Sülemî (v. 412), *Sülemî’nin Risaleleri (Sülûku’l-Ârifin)*, Arapça tarafından s. 155-156; Türkçe tarafından s. 122-123.

¹⁶¹¹ Bz. Hücvînî, *Hakikat Bilgisi*, s. 204.

¹⁶¹² Sülemî, *Sülemî’nin Risaleleri (Sülûku’l-Ârifin)*, Arapça tarafından s. 156-157; Türkçe tarafından 123-124.

¹⁶¹³ Sülemî, *Sülemî’nin Risaleleri (Sülûku’l-Ârifin)*, Arapça tarafından s. 155-165; Türkçe tarafından 130.

¹⁶¹⁴ Sülemî, *Sülemî’nin Risaleleri (Tasavvufta Sadıkların Dereceleri)*, Türkçe tarafından s. 117.

tasavvuf eserlerinin hemen hepsinde doğrudan veya dolaylı¹⁶¹⁵ şeriat hakikat karşılaştırması bulunmaktadır. Burada hem şeriat hem de hakikat tanımlanmaya aralarındaki farklılıklar ve ilişkiler ortaya konmaya çalışılmıştır. Sülemî ise doğrudan şeriat hakikati karşılaştırdığı bir risale yazarak kendisinden önceki sûfîlerin görüşlerini özetlemiş ve kendi görüşünü de ortaya koymuştur.¹⁶¹⁶ Bu risalede yazılanlara göre:

Şeriat ilmi, Hakk'ın, aracılar ve peygamberler vasıtasıyla bize ulaştırdığı, rivâyetle gelen, işitmek ve istinbatla elde edilen, zâhir şeylerin adabına mahsus, rûsumu (şekilleri) gerektiren, kulun, münkirlerden ayrıldığı, iman edilmesi gereken, muâmele ve mücâhede ilmidir ki geneldir. Bu ilmi, zâhir ilim erbabı olan şeriat bilginleri bilir. Ancak hakikat ilmini bilmezler. Hakikat ilmi ise Allah'ın hediyesi, vahiy ve ilham ile gelen, tevhide, hallere, murakabe ve müşâhedeye dair ilimdir ki özeldir. Bu ilmi Allah'ı bilen âlimler bilir. Bileni evliyâ mertebesine ve hakikatlerine ulaştırır. Bu kişiler aynı zamanda şeriat ilmini de bilirler.

Şeriat ilmi tedrisatla elde edilirken, hakikat ilmi Allah'a güzel yönelme, murakabeye ve zikre devam, nefsi ihlasa sevk etme sonucunda Allah'ın, kullarının kalplerine açtığı şey, tevfiik verilmiş kullarının kalplerine getirdiği özel fazl ve keremidir. Şeriat ilmi, Allah'ın kullarına ihsan ettiği nimetlerin dışıdır. Hakikat ilmi o nimetlerin içidir. Şeriatın gerçeğine ulaşma hakikat; işin şeklinde kalmak şeriatıdır. Şeriat emir, hakikat Hakk'ın o emirdeki muradı; şeriat resim, hakikat hüküm; şeriat umum, hakikat husustur.

Sülemî'den sonra gelen hem Kuşeyrî (v. 465/1072)¹⁶¹⁷ hem de Hücûrî (v. 465)¹⁶¹⁸ büyük oranda Sülemî'nin tanımlarına bağlı kalmışlardır. Hakikat üzerine söz söyleyen ileri gelen sûfîlerin hemen hepsi şeriatın ihmal edilmemesi gerektiğini, şeriata aykırı bir hakikat olamayacağına vurgu yapmışlardır. Mesela, Ebû Süleyman Dârânî (v. 215), “Hakikat nükteleri, kırk gün kalbime gelir de ben, Kitab ve sünnetten iki şâhid olmadan onların gönlüme girmesine izin vermem.”¹⁶¹⁹ demiş, Sülemî, Cüneyd'den yaptığı, “üzerinde Allah'ın, eda etmediğin bir hakkı olduğu müddetçe kalbime asla tevhid ruhu vasıl olmaz” aktarımıyla, üzerinde şeriatın emirlerinden ifa etmediği bir şey kalan hiç kimsenin hakikat makamına

¹⁶¹⁵ Bu karşılaştırma Kuşeyrî, Hücûrî ve Sülemî'de doğrudan iken, Kelâbâzî ve Serrâc da dolaylıdır.

¹⁶¹⁶ Süleyman Ateş, “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Eser al-Fark Bayna İlmi's-Şari'a wa'l-Hakika”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1968, c. XVI, s. 219-231.

¹⁶¹⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, I, 195; Kuşeyrî Risalesi, s. 226.

¹⁶¹⁸ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 441.

¹⁶¹⁹ Serrâc, *el-Lümâ*, s. 146.

ulaşamayacağını söylemiş¹⁶²⁰, hakikat ehlinin şerîatın adabına titizlikle uyması gerektiğini ısrarla belirtmiştir.¹⁶²¹

Kuşeyrî, “ne hakikat ile teyit edilmemiş (desteklenmemiş) şerîat ne de şerîat ile mukayyed (sınırlandırılmış) olmayan hakikat makbuldür”¹⁶²² derken; Hücûrî, şerîat ve hakikat karşılaştırması yaptığı bölümde, “şerîatla hakikat arasında fark görmeyiz; çünkü şerîat hakikattir, hakikat de şerîattır” diyen zâhir ulemâsı ile “hakikat münkeşif olunca şerîat mürtefi olur, hakikat meydana çıkınca, şerîat ortadan kalkar” diyen mülhid fırkaları yani Bâtînîler, Karmâtîler ve Şîîlerle onlara tabi olanların hata ettiğini söyledikten sonra bunların arasındaki farkları açıklamaya çalışmıştır.

Ona göre şerîatın hakikatten ayrı olduğunun delili imanda ikrar ile tasdik in birbirinden ayrı olmasıdır. Birbirinden ayıramayacağının delili de ikrarsız tasdik in de tasdiksiz ikrarın da iman olmamasıdır. Buna göre hakikat Hz. Âdem’den kıyamete kadar üzerinde nesh caiz olmayan, hükmü hep baki kalacak Allah hakkındaki mârifet, halis niyetle muâmele gibi hususlar; şerîat ise üzerinde nesh ve tebdil caiz olan emirlerle ilgili hükümlerdir. Sağ bir insanda ruh ile beden nasıl birbirinden ayıramazsa şerîat ile hakikatte birbirinden ayıramaz. Hakikatsiz şerîat riya, şerîatsız hakikat ise nifak olur.¹⁶²³

Bununla birlikte, Ruveyym’in (v. 303, “hakîkatın en tam olanı, ilme yakın bulunanıdır.”; Ebû Bekir ez-Zekkak’ın (v. 290), “Çölde tek başıma idim. Kalbime şerîatın hakikate muhalif olduğu düşüncesi gelince, oradaki bir ağaçtan bir ses geldi: Hangi hakikati şerîat takip etmiyorsa (şerîata uygun değilse) o küfürdür.”¹⁶²⁴ sözleri ile Ebû Câfer Saydalânî’nin: “Hakâik üçtür: İlimle beraber olan hakîkat, yanında ilim bulunan hakîkat ve ilmi aşan hakîkat.” diyerek¹⁶²⁵ yaptığı sınıflama sûfîler arasında şerîata uymayan hakikatlerin de bulunduğu düşüncesinin az çok var olduğunu gösterir. Bu düşüncelerin Hücûrî’nin eleştirdiği bâtînî fırkalara mesnet teşkil ettiği, şer’î emir ve yasaklamaları önemsemeyen kimselerin ortaya çıkmasına vesile olduğu ya da bu kimselerin kendilerine bu tür düşünceleri tutamak yaptığı görülmektedir.

¹⁶²⁰ Süleyman Ateş, “Zâhir Ve Bâtın İlmine Dair Bir Eser Al-Fark Bayna İlmi’ş-Şari’a Wa’l-Hakika”, Cilt: XVI, s. 223.

¹⁶²¹ Sülemî, *Sülemî’nin Risaleleri (Sülûku’l-Ârifîn)*, Arapça tarafından, s. 166; Türkçe tarafından, 130.

¹⁶²² Kuşeyrî, *Risâle*, I, 195; Kuşeyrî Risalesi, s. 226.

¹⁶²³ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 440-441.

¹⁶²⁴ Ebû Nuaym (v. 430), *Hilye*, X, 344.

¹⁶²⁵ Serrâc, *el-Lümâ*, s. 286; *İslâm Tasavvufu*, s. 219.

Fakîhler hakikat kavramını nasların anlaşılması, Şârî'nin veya kişilerin beyanlarının yorumu hususunda mecaz kavramının zıttı olarak ele almışlar¹⁶²⁶; eserlerinde tasavvufî manada hakikat kavramına temas etmemişlerdir. Hücûrî'nin ifadesine göre bazı fakîhlerin bu ayrımı kabul etmedikleri de anlaşılmaktadır. Ayrıca tasavvufî eserlerde zâhir âlimleri denilerek fakîhlerin eleştirilerine isim vererek veya vermeden cevaplar vermeleri, eleştiriler getirmeleri bu kavramların çıktığı dönemden itibaren âlimler arasında tartışma konusu olduğu, bâtinîliğe yol açma tehlikesinin dönemin fakîhleri tarafından fark edilip ona göre eleştiriler getirildiği anlaşılmaktadır.

Sûfîler tarafından ortaya atılan hakikat, mârifet, tarikat gibi kavramlar, bunların şerîattan öte olduğuna dair ifadeler fakîhlerin tepkisini çekmiş; bu sebeple fakîhler ile sûfîler arasında çok kere ibarelerden kaynaklanan ihtilaflar yaşanmıştır. Tasavvufta önemli yeri olan ileri gelen sûfîler, her dönemde şerîata bağlılık, hakikat ve nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili açıklamalar yapmış olsalar da ithamlar ve kavgalara varan ihtilaflar beşinci yüzyılın ikinci yarısına kadar devam etmiştir. Serrâc (v. 378), Kelâbâzî (v. 380 veya 384) ve Ebû Tâlib Mekkî (v. 386) ile başlayan, şerîata bağlı bir tasavvuf düşüncesi ortaya koyma daha doğru ifadeyle tasavvufun şerîata ters olmadığını ispat etme, fakîhlere bunu kabul ettirme gayretleri, Sülemî (v. 412), Kuşeyrî (v. 465) ve Hücûrî (v. 470) ile devam etmiş, Gazzâlî (v. 505) ile tamamlanmıştır. Gazzâlî'den sonra da bazı ihtilaflar devam etse de hiçbir zaman üçüncü yüzyıldaki gibi olmamıştır.

Bu kavramlara ileri gelen sûfîlerin ve fakîhlerin baktığı gibi birbirini tamamlayıcı kavramlar olarak bakmak en uygundur. Şerîat herkesin esas zeminidir. Bu zemin olmadan dinde hiçbir şey var olamaz. Şerîat ağaca nisbetle kök; meyveye nisbetle ağaç mesabesindedir. Hakikati meyve olarak görürsek, tarikatı da bu meyveye ulaştıran yol, ekme dikme, bakım, sulama vb. olarak görmek gerekir. Mârifeti eğer hakikat ile aynı görürsek onu da meyve olarak görmek; ayrı olduğu kabul edilir ise meyve yenildiğinde elde edilen lezzet olarak düşünülebilir.

¹⁶²⁶ Mesela bkz. Şâşî (v. 344), *Usûl*, I, 42-43, 49-52; Cessas (v. 370), *el-Fusûl*, I, 360-361.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

III. TASAVVUFUN FIKİH ALANINA GİREN KONULARI VE HÜKMÜ

Bu bölümde tasavvufun konularının ve tarikatlardaki uygulamaların fıkıh alanına girdiğini düşündüğümüz, yani fikhî bir değerlendirme yapabileceğimiz konuları üzerinde duracağız. Bu bölümdeki konuları işlerken, konuların ilk beş yüzyılda nasıl anlaşıldığına, uygulandığına değinmekle birlikte kendimizi bu süre ile sınırlamayacağız. Burada işlenecek konularda asıl olarak konuların fikhî hükmü olduğundan, tasavvuftaki yerleri açısından çok ayrıntılı bilgi verilmeyecek, fikhî boyutunu ortaya koymada gerekli yönleri üzerinde durulacaktır.

1. SEYRU SÜLÛK

Sözlükte “yola girmek, yolda yürümek; (bir şey) başka bir şeyin içine nüfuz etmek, katılmak, intikal etmek” anlamlarına gelen sülûk kelimesi, “yol” anlamına gelen ve terminolojide benzer çağrışımlara sahip olan tarîk ve tarîkat kavramlarından daha kapsamlıdır. Tarikat, belli bir şeyh etrafında toplanmış mürid ve muhiblerden oluşan tasavvufî bir cemaati ifade ettiği halde sülûkte böyle bir kurumun varlığı şart değildir.¹⁶²⁷

Sülûk kelimesi tasavvufta, “Hakk’a ulaşmak için gayret sarfetme ve ulaştıracak hususlar” mânasında kullanılmıştır. İlk dönem tasavvuf klasiklerinde ve sûfîlerde ıstılâhî kullanımı bulunmamakta daha çok dini yaşamakla ilgili hususları anlatmada kullanılmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ıstılâh manasına benzer şekilde süluk kelimesini kullanan ilk kişi Haris el-Muhâsibî’dir (v. 243). *Âdâbu’n-Nüfûs* kitabında “Sahih Sülûkun Esasına Müracaat”¹⁶²⁸ ve “Selefi Sülûk”¹⁶²⁹ adında bir başlık açmış; “Selefi Sülûk” başlığı altında, mârifetullah, âhireti hatırlamak, nimetlere şükür, amelle Allah’a yönelmek gibi konuları işlemiştir. Daha sonra Ebû Nuaym’ın süluk kelimesini iki tasavvuf tanımında¹⁶³⁰ terim

¹⁶²⁷ Süleyman Uludağ, “Süluk”, *DİA*, İst. 2010, XXXVIII, s. 127.

¹⁶²⁸ Muhâsibî (v. 243), *Âdâbu’n-Nüfûs*, Dâru Cîl, Beyrut, s. 83.

¹⁶²⁹ Muhâsibî (v. 243), *Âdâbu’n-Nüfûs*, s. 161

¹⁶³⁰ “İِنَّ النَّصُوْفَ الْجَدِّ فِي السُّلُوْكِ إِلَى مَالِكِ الْمُلُوْكِ” / “Tasavvuf, Mâlikü’l-Mülk’e sülukta ciddi olmaktır.” (Ebû Nuaym (v. 430), *Hilye*, I, 30)
“İِنَّ النَّصُوْفَ النَّتْقِيَّ مِنَ الشُّكُوْكِ وَالتَّوْقِيَّ فِي السُّلُوْكِ” / “Tasavvuf, şüphelilerden temizlenmek ve sülukta takvâli olmaktır.” (Ebû Nuaym (v. 430), *Hilye*, VIII, 73)

manasına daha yakın kullandığını görüyoruz. Ancak tam olarak tasavvuf ıstılahı olarak kelimeye Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin *Tertîbü's-sülûk* ve *er-Risale*¹⁶³¹ adlı eserlerinde rastlanmaktadır.

Kelime olarak süluk ile aynı anlama gelen “seyr” kelimesinin ilk kaynaklarda ıstılahî kullanımı yoktur. Sonradan “Allah’a gitme” manasına kullanımı başlamıştır.¹⁶³² Seyru sülûk kullanımı tarikatlar sonrası döneme aittir. Hz. Ali’ye atfedilen seyr ü sülûk mertebeleri ile ilgili bir risâle’de hem süluk hem de seyrden bahsedilmekte ve burada seyr makamı yedi mertebe olarak sayılmaktadır: Seyr ilallâh, seyr alallâh, seyr lillâh, seyr maallâh, seyr fillâh, seyr anillâh ve seyr billâh.¹⁶³³ Hem süluk hem de seyr kavramının tasavvuf ıstılahına göre kullanılması bu risalenin Hz. Ali’ye ait olmadığını göstermektedir. Ancak risaleyi yayınlayan Özkan bu hususta herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Risalenin üslubu tarikat döneminde yazıldığını göstermektedir.

Günümüzde yaygın olarak, “bir şeyhin/mürşidin önderliğinde Hakk’a ulaşma için çıkılan yolculuk, bu süreçte yapılan uygulamalar” manasına seyrü sülûk tamlaması kullanılmaktadır. Tasavvuf, “sülûk ilmi” şeklinde târif edilir. Bu ilmin konusu, tâlibin Hakk’a erme yeteneğini kazanmak için nefsinin dünya kirlerinden arındırması, ahlâkını düzeltmesi ve güzelleştirmesi, amacı da nefsinin ve rabbini bilmesidir. Tasavvuf yoluna girmek yani sülûk yapmak isteyen “tâlip”, yolun başlangıcında olana “mübtedî”, bu yolda mesafe katedene “sâlik” (ehl-i sülûk), yolun sonuna ulaşana “müntehî” denir.¹⁶³⁴ Sâlik, mübtedî ile müntehî arasındaki mertebededir.¹⁶³⁵ Tasavvuf üzerine söz söyleyen ve eser yazan mutasavvıflar süluk eden müridin hangi menzillerden geçeceğini, hangi makamlar elde edeceklerini ayrıntılı olarak yazmışlardır. (Tevbe, vera, zühd, fakr gibi...) Abdullah Herevî'nin *Menâzilü's-Sâ'irîn*'i bunların en meşhurdur.

Sûfiler süluku ve bununla ilgili olan ilmi en önemli ilim olarak görmüşlerdir. Cüneyd, “Göğün altında, Allah rızasını kazanmak için ashabımız ve ihvanımızla konuştuğumuz bu ilimden daha faziletli bir ilim olduğunu bilsem onun için çalışır ve ona

¹⁶³¹ Kuşeyrî, makamları açıklamaya başlarken, “süluk sahiplerinin (Hakk’a) yükselme yolları” olarak tavsif ediyor. (Kuşeyrî, *Risâle*, I, 206, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 235); Ayrıca süluk ehli, süluk sahipleri geçen yerler: (I, 267, 270; II, 573)

¹⁶³² Bkz. Herevî (v. 481), *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 7, 38, 63; Gazzâlî (v. 505), *Esnâfu'l-Mağrûrîn*, s. 74; *İhyâ*, II, 243; III, 406.

¹⁶³³ Zeynep Şeyma Özkan, “Hz. Ali’ye Atfedilen Seyr ü Sülûk Mertebeleri ile İlgili Bir Risâlenin Tercümesi: Tercemetü etvârî’s-seyr ve’s-sülûk”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2013, sayı 32, ss. 191-202.

¹⁶³⁴ Süleyman Uludağ, “Süluk”, *DİA*, İst. 2010, XXXVIII, s. 127.

¹⁶³⁵ Abdurrezzak el-Kâşânî (v. 730), *Mu’cemu Istılâhâtü's-Sûfiyye*, Dâru'l-Menar, Kahire 1992, s. 119.

yönelirdim”¹⁶³⁶ derken; Şiblî meclisindekilere bir gün: “Siz kolyenin gözü (ortasındaki mücevher) gibisiniz. Sizin için, meleklerin bile gıpta edeceği nurdan minberler kurulacaktır.” demiş; oradakiler, “melekler neden gıpta ediyorlar?” diye sorunca; “bu ilimle (yani tasavvufla) konuşuyorlar” cevabını vermiştir.¹⁶³⁷

Ebû Amr ez-Züccâcî’nin de “(Tasavvufî) İlimler hakkında konuşan bir şeyhin meclisinde iken idrar seni çok sıkıştırırsa, olduğun yere idrarını yapmak kalkıp gitmekten daha hayırlıdır. Çünkü idrar su ile gider ancak kalktığında şeyhin kelâmından kaçırdığın faydayı bir daha bulamazsın.” dediği nakledilmiştir.¹⁶³⁸

Seyru süluk, dolayısıyla tasavvuf ilminin hükmünün ne olduğu hususuna gelince, kelâmcılar kelâmın, müfessirler ve muhaddisler Kitap ve sünneti bilmenin, fakîhler fıkhnın farz-ı ayn olduğunu söyledikleri gibi mutasavvıflar da tasavvuf ilminin farz olduğunu söylemişlerdir.¹⁶³⁹

Yukarılarda anlattığımız üzere Kelâbâzî, Serrâc, Kuşeyrî, Hücvîrî ve Gazzâlî tasavvufu İslâmî ilimlerden biri hatta en önemlisi olarak görmüşlerdir. Açık ve dolaylı ifadelerinden bu ilmin en azından bir bölümünün farz-ı ayn olduğu kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır. Serrâc, hakikatler ve münâzelât, muâmelat ve mücâhede ilmi dediği tasavvufu bütün ilimlerin en üstünü ve en şerefli¹⁶⁴⁰ görürken; Hücvîrî, tasavvufu inkâr edenlerin ismi inkâr ediyorlarsa bir problem olmadığını ancak tasavvufun ifade ettiği manaları inkâr ediyorlarsa o zaman, Hz. Peygamberin şerâtının tümünü ve onun güzel hasletlerini inkâr etmiş olacaklarını;¹⁶⁴¹ ayrıca sûfilere red ve inkâr edenlerin Allah’ın yarattıklarının en şerhileri ve rezilleri olduğunu söylemektedir.¹⁶⁴² Gazzâlî ise mükâşefe ve muâmele ilmi olarak ikiye ayırdığı tasavvuftan, “kalbin hallerinin ilmi” dediği muâmele ilminin farz-ı ayn olduğu kanaatinde¹⁶⁴³ Gazzâlî, farz-ı ayn olan ilimleri açıklarken, “İlim öğrenmek her müslümana farzdır”¹⁶⁴⁴ ve “Çin’de bile olsa ilim talep ediniz”¹⁶⁴⁵ hadislerinde kastedilen ilmin muâmele ilmi olduğunu söylemektedir.¹⁶⁴⁶

¹⁶³⁶ Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, VII, 251; İbnü’l-Cevzî (v. 597), *Sıfatü’s-Safve*, I, 518; Serrâc, *el-Lumâ’*, s. 239; Kuşeyrî, *Risâle*, II, 573; Kuşeyrî *Risâlesi*, s. 727.

¹⁶³⁷ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 239; *İslâm Tasavvufu*, s. 186.

¹⁶³⁸ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 241; *İslâm Tasavvufu*, s. 187-188.

¹⁶³⁹ Muhammed Faruk Nebhan, *Mebâdiü’l-Fikri’s-Sûfî*, Beyrut 2005, s. 37-38.

¹⁶⁴⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 456.

¹⁶⁴¹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 105; Kandîl, I, 239.

¹⁶⁴² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 153; Kandîl, I, 234.

¹⁶⁴³ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 32.

¹⁶⁴⁴ İbn Mâce, Mukaddime 17, No: 224; Bezzar (v. 292), *Müsned (el-Bahru’z-Zehhâr)*, Medine 1998, I, 164; XIII, 240; XIV, 45.

Sûfilerin tasavvuf için en bilinen delilleri “Cibril hadisi” veya “iman, İslâm, ihsan” hadisi olarak meşhur olan hadis¹⁶⁴⁷ ile “küçük cihaddan büyük cihada dönüyoruz” hadisidir¹⁶⁴⁸. Cibril hadisindeki “ihsan”ın tasavvufa tekabül ettiği¹⁶⁴⁹, büyük cihadın da tasavvufun konusu olan nefisle cihadı anlattığı¹⁶⁵⁰ kabul edilmiştir.

Mâlikî fakîhi İbnü'l-Hâc Ebû Abdillâh Muhammed el-Abderî (v. 737/1336), kitabının “Sebepleri terk ederek Allah’a yönelen fakirin âdâbı” bölümünde sûfilerin yaptığı büyük cihad küçük cihad ayrımını aynen kabul etmiş ve buna her insanın ihtiyacı olduğunu ancak fakirin (dervişin) daha fazla ihtiyacı olduğunu söylemiştir. Müridin kalbini temizlemek için büyük bir mücâhedeye girmesi gerektiğini söyleyen İbnü'l-Hâc, âlimlerin cihadı, kalple, dille, elle ve kılıçla olmak üzere dörde ayırdığını, kalple cihadın şeytan ve nefisle cihad olduğunu ifade ederek, tasavvufun alanını kalple cihadın içinde değerlendirmiştir.¹⁶⁵¹

Zamanında Mâlikî fakîhlerinin büyüklerinden kabul edilen, kadı Ebu'l-Abbas el-Kabbâb Ahmed b. Kasım (v. 778) Mâlikî fakîhi Şatıbî'nin (v. 790) “şeyhsiz sûfiyye tarikine süluk” sorusuna verdiği cevapta, tasavvuf kitaplarının iki fenni (ana konuyu) içerdiğini söylemektedir: 1- Makamlar ve haller. Nefsin bunlarla sıfatlanması. Bu yolda arız olacak şeylerden korunma. 2- Muâmelenin kıvamı ve onu bozacak şeylerden temizlenmesi. Nefsin ayıpları ve hastalıklarını tedavi etmenin yöntemleri.¹⁶⁵²

Ebu'l-Abbas el-Kabbâb, insanın akidesini hak üzere yapması vâcib olduğu gibi batinını hased, suizan, hile, kibir, ucub vb. kötü hasletlerden, dilini gıybet, iftira, yalan vb. kötü özelliklerden temizlemesinin de vâcib olduğunu bunun da tasavvufun ikinci alanının vâcib olduğuna işaret ettiğini söylemekte,¹⁶⁵³ üzerine öncelikli farz olan, zarurî geçimi için

¹⁶⁴⁵ Bezzar (v. 292), *Müsned*, I, 164; Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, III, 193, No: 1543; İbn Abdilberr (v. 463), *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fadlihî*, Dâru İbni'l-Cevzî, S. Arabistan 1994, I, 28, 30, 37. Bezzar hadisin aslı olmadığını söylemiştir. Beyhakî, metni meşhur ancak senedi zayıftır; İbn Hibban da bâtıldır, aslı yoktur demiştir. Bkz. Sehâvî, *el-Mekâsidü'l-Hasene*, s. 121.

¹⁶⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 25-27

¹⁶⁴⁷ Buhârî, *İman*, 37.

¹⁶⁴⁸ Beyhakî (v. 458), *ez-Zühdü'l-Kebîr*, s. 165, No: 373; Hatib Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, XIII, 468; Suyûtî (v. 911), *el-Fethu'l-Kebîr*, II, 280; Ali el-Müttakî (v. 975), *Kenzü'l-Ummal*, IV, 430, 616. Bu hadisin zayıf olduğu hatta hadis değil de İbrahim b. Able'nin sözü olduğu söylenmiştir. Bkz. Zeylaî, *Tahrîcu Ehâdisi'l-Keşşaf*, II, 396; Suyûtî, *ed-Dürerü'l-Müntesire*, s. 126. Beyhakî senedi zayıftır; İbn Teymiyye ise aslı yoktur demiştir. Hadis hakkında geniş bir açıklama yapan Elbânî bir tarikin münker bir tarikin zayıf olduğu kanaatindedir: Bkz. *Silsiletü Ehâdisi'd-Daîfa*, V, 478-481.

¹⁶⁴⁹ Serrâc, *el-Lüma*, s. 22.

¹⁶⁵⁰ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 315; Hücvîrî (v. 465), *Hakikat Bilgisi*, s. 263.

¹⁶⁵¹ İbnü'l-Hâc (v. 737/1336), *el-Medhal*, III, 26.

¹⁶⁵² Ebu'l-Abbas el-Kabbâb, *Fetâvâ*, (Şifâu's-Sâil kitabının sonunda), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1996, s. 200.

¹⁶⁵³ Ebu'l-Abbas el-Kabbâb, *Fetâvâ*, s. 200-201.

malî imkân sağlamadan, akâid ve amelden farz olduğu hususunda icma edilen hususları öğrenmeden haller ve makamlar üzerinde ömrünü geçirenleri de eleştirmektedir.¹⁶⁵⁴

İbn Haldûn'a (v. 808) göre üç tür mücâhede vardır: Takvâ mücâhedesı, istikamet mücâhedesı, keşf ve ıtlâ (müşâhede) mücâhedesı. Takvâ mücâhedesı, Allah'ın koyduğu sınırlarda durmak, koyduğu hükümlere uymaktır. Aslı vera yani şüpheli şeylerden kaçınmaktır.¹⁶⁵⁵ Bu sebeple her takvâ mücâhedesı her mükellef için farz-ı ayndır.¹⁶⁵⁶ İstikamet mücâhedesı, Kur'an ahlâkı ve peygamberlerin ahlâkı ile ahlâklanmaktır. Bu mücâheden maksat nefsi düzeltmek, bütün hareketlerinde istikamet üzere olmasını temin etmektir. Bu nevi mücâhede nefsânî huylar terbiye edilerek yapılır ve takvâ mücâhedesinden daha üstündür. Herkesin bu mücâhedeı yapması beklenmez; bu mücâhedeı yapabilecek insanlara hasır.¹⁶⁵⁷ Bu mücâhede ümmet hakkında meşrû, peygamberler için farzdır.¹⁶⁵⁸

Keşf ve ıtlâ mücâhedesı ise beşerî sıfatların ortadan kalkması, ölmeden önce ölme durumuna gelerek öldükten sonra görülebilecek, rûhânî âleme, göklerin ve yerin melekûtuna muttali olmak için yapılan mücâhededir. Sûfilere göre bu mücâhedenin şartları şunlardır: Takvâ mücâhedesı ve istikamet mücâhedesini tamamlamak; bir şeyhe bağlanmak, tüm insanlardan uzaklaşıp halvete çekilmek ve sağlam irade sahibi olmak.¹⁶⁵⁹ Her ne kadar bu mücâhedenin aslı Kur'an ve sünnette bulunsa da teferruatı daha sonraya ait, bir çeşit ruhbanıyet ihdasıdır.¹⁶⁶⁰ Bu mücâhede yoluna girmek ne farz ne de fazilettir, aksine kerâhet derecesinde hatta daha fazla sakıncalıdır.¹⁶⁶¹ İbn Haldûn, aslının Kur'an ve sünnette olduğunu söylediğı söz konusu mücâhedenin sadece nebî ve rasûller için meşrû sayıldığını, zira onların bu mücâhedenin hakkını vermeye ve gereklerini yerine getirmeye doğuştan yetenekli bulunduklarını ifade eder.¹⁶⁶²

İbn Haldun mücâhedenin üç türünün de tasavvufun konusu olduğunu, ilk dönem sûfilerinin tasavvuf dediğinde takvâ mücâhedesı ve bâtın fikhını kastettiklerini ve bu alanda yazılan en meşhur eserin Muhâsibî'nin (v. 243) *er-Riâye*'si olduğunu; daha sonra keşf mücâhedesı çıktığını, Kuşeyrî'nin *Risâle*'si ve Sühreverdî'nin *Avârif*'inin istikamet ve keşf

¹⁶⁵⁴ Ebu'l-Abbas el-Kabbâb, *Fetâvâ*, s. 200.

¹⁶⁵⁵ İbn Haldun (v. 808), *Şifâu's-Sâil ve Tehzîbu'l-Mesâil*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1996, s. 75-76; *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul Kasım 1998, s. 124-125

¹⁶⁵⁶ İbn Haldun (v. 808), *Şifâu's-Sâil*, s. 95.

¹⁶⁵⁷ İbn Haldun (v. 808), *Şifâu's-Sâil*, s. 76-82; *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 125-130.

¹⁶⁵⁸ İbn Haldun (v. 808), *Şifâu's-Sâil*, s. 95.

¹⁶⁵⁹ İbn Haldun (v. 808), *Şifâu's-Sâil*, s. 82-87; *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 132-138.

¹⁶⁶⁰ İbn Haldun (v. 808), *Şifâu's-Sâil*, s. 126-130.

¹⁶⁶¹ İbn Haldun (v. 808), *Şifâu's-Sâil*, s. 96.

¹⁶⁶² Süleyman Uludağ, "Şifâu's-Sâil", *DİA*, XXXIX, 141.

mücâhede alanında yazılan eserler olduğunu; Gazzâlî'nin *İhyâ*'sının ise mücâhedenin üç türünü de kapsadığını söylemektedir.¹⁶⁶³

Seyru sülûkun/mücâhedenin/tasavvufun bir müslüman hakkındaki hükmünü ortaya koymak için alanının belirlenmesi gerekmektedir. Tasavvuf klasiklerinin makam, hal, menzil vb. ifadelerle inceledikleri konulara baktığımızda bir müslüman için farz-ı ayn olan, sünnet, mendup, mubah hatta bazen kerahat olan konuların bulunduğunu görmekteyiz. Mesela, *Kuşeyrî Risalesi* ve *Menâzilü's-Sâirîn*'de yer alan makam/hal/menzillerden, tevbe, takvâ, ihlas, sıdk, hayâ, tevhid gibi hususların her müslümana bakan ve farz-ı ayn tarafları vardır. Semâ ise bazıları tarafından mubah bazılarınca kerahat kabul edilen bir husustur. Bu sebeple yukarıda zikrettiğimiz ayrımlar gibi tasniflere gitmek gerekmektedir. Çok ayrıntılı olmasa da genel manada bakış için bu ayrımların en uygun olanının İbn Haldun'un tasnifi olduğu kanaatindeyiz.

Birincisi, İbn Haldun'un takvâ mücâhede dediği, farzlara sarılmak, haramlardan ve şüpheli şeylerden kaçınmak manasına olan mücâhededir ki önemli oranda sûfilerin şeriat olarak ifade ettiği yani fıkıhın alanına giren hususlardır. Burada zâhirî farz ve haramlar olduğu gibi ihlas, riyadan kaçınmak, kin, hased gibi bâtinî farz ve haramlar da söz konusudur. Bu alan her müslümana farzdır. Şunu da belirtmek gerekir ki, tasavvuf kitaplarında bâtinî haram ve farzlar dediğimiz hususlarda biraz durulmakla birlikte zâhirî farz ve haramlar üzerinde fazla durulmamış, özellikle ibadetlerin tasavvuf yönüne vurgu yapılmıştır. Bu sebeple tasavvuf veya seyru sülûk dediğimizde genellikle bu mücâhede akla gelmez.

İkincisi, İbn Haldun'un istikamet mücâhede dediği, ahlâkı güzelleştirmek, sünnetlere bağlanmak, fazilet kabul edilen hususlara titizlik göstermek manasına olan mücâhededir ki, bir bölümü fıkıh kitaplarında bir bölümü ahlâk kitaplarında işlenen hususlardır. Cömertlik, güler yüzlülük, hüsnüzan, vera, hüsnümuaşeret, tefekkür, zikir, zühd, tevekkül vb. hususlar bu alandadır. Bunun hükmü de yerine göre sünnet, mendup, müstehaptır. Bazen bu alana giren hususlar vâcip/farz da olabilir ancak istisnâdır.

Tasavvufun ilk dönemi kabul edilen zühd dönemi tamamen bu iki alanla alakalıdır. Daha sonraki sûfilerin ve tarikat ehlinin büyük bölümünün ilgilendiği, selef tasavvufu denilen alan da bu alandır. Tasavvufun bu alanlarına hiçbir âlimin/fakîhin itirazı olmamıştır. Zühd,

¹⁶⁶³ İbn Haldun (v. 808), *Şifâu's-Sâil*, s. 101-102; *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 152.

tevekkül gibi bu alana girdiği halde bazı sûfilerce abartılan hususlar eleştirilmiş, ancak aslı herkesçe kabul görmüştür.

Üçüncüsü, Gazzâlî'nin mükâşefe ilmi; İbn Haldun'un keşf ve müşâhede ya da ittılâ mücâhede dediği mücâhededir ki, bu mücâhede ile perdelerin açılması, doğrudan Allah'tan ilham gelmesi, eşyanın hakikatının görülmesi, gayba ait bazı hususların müşâhede edilmesi istenmektedir.

Tasavvufun bu alanı, müşâhede/mükâşefe/ittılâyâ ulaşmak için yapılması gereken ağır riyazetler, halvet, uzlet, fakr gibi hususlarla; buraya ulaştığında ortaya çıkan durumları anlatan, vecd, cem, fark, gaybet, huzur, sahy, sekr, levaih, tavalı, bevadih, temkin, telvin vb. kavramları içermektedir. Tasavvufun en fazla tartışma konusu olan bu alandır ve bir kısım sûfilerce tasavvuf denildiğinde kastedilen de budur.

Gazzâlî'nin mükâşefe ilmi yazılmaz, ancak ehli tarafından ehline aktarılır dese de, sûfilerin ileri gelenleri bu ilmin ancak remizle anlatılabileceğini söylese de zamanla münhasıran tasavvufun bu alanından bahseden kitaplar ve sadece bundan bahseden şeyhlerin çıktığı malumdur. Bu hususta ilk meşhur sûfi Bayezid-i Bistâmî, sonra da Hallâc-ı Mansur'dur. Hallâc ile bu hususun yaygınlık kazandığı görülmektedir. Bu mücâhedeği yaptığı ve bu alandaki halleri yaşadığı söylenen sûfilerden nakledilen sözlerin ekserisi şatahat kapsamında değerlendirilmiştir.

Bayezid ve Hallâc'ın hayat hikâyelerinden anlaşıldığı üzere ilk iki mücâhedenin hakkını verdikten sonra bu mücâhedeğe geçtikleri ya da Gazzâlî'nin ifadesiyle ilki iki mücâhedededen sonra Allah'ın lütfu ile oluşan bir durum olduğu anlaşılmakta iken daha sonra ilk iki mücâhedeğe girişmeden veya yarım yamalak yaptıktan sonra çeşitli makamlara, derecelere ulaştığını söyleyenler çıkmıştır. Bunların en meşhur ve sıkıntılı olanları Hücvîrî'nin Hallâciye ve Hulmaniye diye ikiye ayırdığı Hulûlîlerdir.¹⁶⁶⁴ Bunların bir bölümünün kendini Hallâc'ın bağlıları olduğunu iddia etmeleri, bu alanla ilgili konuşmaların nasıl yanlış yerlere çekilebileceğine en iyi delildir.

Bu sebeple İbn Haldun'un bu mücâhedeğe olumsuz bakması, kerahat hatta daha fazla mahzurludur demesi garip değildir. Ancak tasavvufun bu alanı, ilk iki mücâhedededen sonra Allah'ın lütfu ile oluşan bir husus ise böyle bir hüküm verme uygun olmamaktadır. Eğer bu alan Gazzâlî gibi muâmele ilminin gerekleri yapıldıktan sonra oluşan bir ilim olarak alınırsa,

¹⁶⁶⁴ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 322.

bu ilme ulaşmak için yapılan mücâhedeler İbn Haldun'un takvâ ve istikamet mücâhedeşi dediği mücâhedeler olur ve bunların hükmü de bellidir. O zaman bu ilmi elde etmenin değil de anlatıp öğretmenin hükmü söz konusu olur.

Bizzat sûfiler, bu ilmin herkese anlatılmayacağını, sadece ehli ile paylaşılacağını, eğer anlatmak gerekirse rumuzla, işaretle ifade edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.¹⁶⁶⁵ Gazzâlî bunu net olarak ifade etmiştir:

“Her ne kadar mükâşefe ilmi, taliplilerin maksadı, sıddıkların gözünün diktiği yer olsa da bunu açıklamaya izin yoktur, ancak ima, işaret ve remizle anlatılabilir. Çünkü peygamberler muâmele ilmini açıklamışlar, mükâşefe ilminden bahsetmemişler, onların vârisi olan âlimler de onu takip etmelidirler.”¹⁶⁶⁶

Gazzâlî ayrıca sûfilerin yollarının (tarikatlarının) başında mükâşefe ve müşâhede olduğunu, hatta sâliklerin uyanırken melekleri ve peygamber ruhlarını görebildiklerini onların seslerini işitebildiğini, dereceler ilerleyip de kurb makamına varınca artık dille, kelimelerle anlatılamayacak hallerin olduğunu, bu durumu kiminin hulul, kiminin ittihad kiminin de vuslat olarak isimlendirdiğini ancak hepsinin hata olduğunu, bu makama eren kimsenin bir şey söylememesi gerektiğini belirtmektedir.¹⁶⁶⁷

Âlimler insanlara akıllarına göre konuşmak gerektiğini ifade etmişlerdir. Buhârî, “Anlayamamalarının Kerahiyeti Sebebiyle İlmi, Bir Topluluktan Başka Bir Topluluğa Tahsis Eden Kimse” başlığıyla bir bab açmış ve burada Hz. Ali'den, “İnsanlara anlayabilecekleri şeyler söyleyiniz. Siz Allah ve Rasûlünün tezkîb olunmasını arzu eder misiniz?” sözünü aktarmıştır.¹⁶⁶⁸ Karâfî, ilmin edeplerini anlattığı bölümde, insanların akıllarına göre konuşulması gerektiğini söylemiş ve “bir topluluğa akıllarının ulaşamayacağı şekilde konuşan kişi, onlar için fitne olur” hadisini nakletmiştir.¹⁶⁶⁹ Daha başka âlimler de çeşitli vesilelerle insanların akıllarının almayacağı, fitneye düşebileceği şeyleri onlara anlatmamak gerektiğine dikkat çekmişlerdir.¹⁶⁷⁰

Bunun haricinde Ebû Hureyre'nin “Rasûlullah'tan iki kap (dolusu) ilim öğrendim. Birisini yaydım; anlatıp herkese duyurdum, ikincisini söyleyecek olsam, şu boğazım

¹⁶⁶⁵ Bkz. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 133-135.

¹⁶⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 12.

¹⁶⁶⁷ Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 178-179; Güngör, s. 64-65.

¹⁶⁶⁸ Buhârî, *İlim* 50 (No: 127).

¹⁶⁶⁹ Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris el-Karâfî (v. 684), *Zahîra*, Beyrut 1994, I, 50. Bu metinle hadis bulamadık. Hadisin benzeri için bkz. İbn Abdilber, *Câmiu Beyani'l-İlm*, II, 1003, nr. 1912.

¹⁶⁷⁰ Mesela bkz. Maverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XIV, 106; Rûyânî (v. 502), *Bahru'l-Mezheb*, II, 397; XIII, 182;

kesilirdi.”¹⁶⁷¹ İbn Mesud’un “Bir topluluğa akıllarının ermeyeceği bir söz söylersen bu söz, onların bazısının fitneye düşmesine yol açar.”¹⁶⁷² dedikleri sahih olarak aktarılmıştır.

Bunlara göre bu ilimden bahsetmenin aslında caiz ancak başka bir sebeple kerih olduğu hükmüne varmak gerekir. Gasp edilen yerde namaz kılmanın caiz olmaması, abdest bozarken selam almanın mekruh olması gibi.

Bu ilmi veya makamları elde etmek için mücâhedeye gelince, bu mücâhede iki yönden problem arz etmektedir. Birincisi yapılış amacı yani niyet yönünden, ikincisi elde etmek için başvuru yöntemleri açısından. Bu mücâhedenin yapılış amacı perdelerin kalkması, gayb âlemine ait bir kısım hususların müşâhede edilmesi vb. olarak açıklanmaktadır. İlk sûfilerden itibaren özellikle fakîhlere getirilen eleştiri, ilmi Allah rızası haricinde bir amaçla öğrenmeleri, ilimlerinde hatta amellerinde ihlas olmamasıdır. Keşf mücâhedesinde ortaya konan amaç, her ne kadar Allah’la aradaki perdelerin kalkması şeklinde belirtilse de sonuçta Allah rızası dışında bir amaç olmaktadır. Bu da bizzat kendi söyledikleri ile çelişmektedir. Niyet tamamen Allah rızası olur da bunun karşılığında mükâfat olarak müşâhede, mükâşefe verilirse buna bir itiraz olmaz. Nasıl ki Allah rızası için fıkıh, hadis, fizik, kimya vb. meşru ilimleri öğrenen bir kişi aynı zamanda dünyevî olarak nimetlere kavuşursa bu hem kınanmaz hem de âhiretteki mükâfatını eksiltmezse aynısı bu hususta da geçerlidir. Ancak derece elde edeyim, mükâşefeye ulaşayım, kerâmetim olsun diye mücâhede etmek bizzat sûfilerin ortaya koyduğu ilkelere, özellikle de ihlasa terstir.¹⁶⁷³

Müşâhedeye ulaşmanın yöntemi olarak temelde riyazet belirlenmiştir. Bu da genellikle Budistlerin, Hristiyan ruhbanlarının uyguladığı yöntemlere benzer yöntemlerdir. Günlerce aç kalmak, evlenmemek, savm-ı dehr veya visal tutmak, pek çok gıdadan kendini mahrum etmek, insanlardan uzak dağbaşlarında, çöllerde yaşamak gibi hususlar müşâhedeye ulaşmanın önemli yöntemleri olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple İbn Haldun bu mücâhede için bir çeşit ruhbanîyet ihdasıdır demiştir. Bu uygulamaların tek tek hükümleri kitaplarda ayrıntılı olarak kaydedilmiştir.

Hız. Peygamberin, kendisinin ibadet hayatını soran üç sahabinin birinin, “ben ömrümün sonuna kadar bütün gece uyumaksızın namaz kılacağım”; ikincisinin, “Ben de

¹⁶⁷¹ Buhârî, İlim 43 (No: 120); İbn Abdilber, *Câmiu Beyani’l-İlm*, II, 1002, nr. 1910.

¹⁶⁷² İbn Abdilber, *Câmiu Beyani’l-İlm*, II, 1003, nr. 1912.

¹⁶⁷³ Aziz Mahmud Hüdayi belki de buna dikkat çekmek için: “Ehli dünya dünyada, ehli ukbâ ukbâda / Her biri bir sevdada, bana Allah’ım gerek!” demiştir.

hayatım boyunca gündüzleri oruç tutacağım ve oruçsuz gün geçirmeyeceğim”; üçüncüsünün de “Ben de sağ olduğum sürece kadınlardan uzak kalacak, asla evlenmeyeceğim” demesi üzerine: “Şöyle şöyle diyen sizler misiniz? Sizi uyarıyorum! Allah’a yemin ederim ki, ben sizin Allah’tan en çok korkanınız ve O’na en saygılı olanınızım. Fakat ben bazan oruç tutuyor, bazan tutmuyorum. Gece hem namaz kılıyor, hem de uyuyorum. Kadınlarla da evleniyorum. Benim sünnetimden yüz çeviren kimse benden değildir.”¹⁶⁷⁴ dediği meşhurdur.

Bu sebeple Rasûllah’ın sünnetine uymayacak şekilde bir ibadet ve riyazet halinin mekruh olduğu kabul edilmiştir. Herhalde bu sebeple Ebu’l-Abbas el-Kabbâb, büyük âlim, sâlih, istikamet ve kerâmet sahibi, tasavvuf ilimlerinde ayrı bir yeri olan diye tanıttığı Ebû Muhammed el-Feştâlî adlı bir zatın, “Kuşeyrî’nin bütün kitaplarını bulsam da toplayıp denize atsam” dediğini; müridlerin, zahidlerin kitaplarını özellikle de Haris el-Muhâsibî’nin kitaplarını mütalaa etmesi gerektiğini söylediğini aktarmış; bunun sebebini de Kuşeyrî’nin kitaplarının, zarurî olmayan korkulu yol olarak isimlendirilen hususlardan bahsetmesi ve özellikle o günde insanların esas şeyleri bırakıp da bunlarla meşgul olması olarak açıklamıştır.¹⁶⁷⁵

Mesela kişinin ibadetlerini aksatacak şekilde aç kalmasının mekruh olduğu, harama düşme korkusu olduğunda bekâr kalmasının, üzerindeki farzları (Cuma namazı, iyiliği emir kötülükten nehiy, ailesinin geçimi gibi) ihmal edecek şekilde insanlardan uzaklaşmanın caiz olmadığı ifade edilmiştir. Buradan üzerindeki farzları eda ettiği müddetçe bir kişinin riyazet yapmasında bir beis olmadığı anlaşılr.

Bu hükümleri topladığımızda Allah rızası için yapılan ve farzları ihmal edecek düzeye çıkmayan keşf mücâhedesı mubah kapsamında olmaktadır. Dileyen sınırlara dikkat ederek bu mücâhedeye gireşebilir. Ancak bu mücâhede sırasında başına gelen hususları veya kalbine gelenleri ya kimseye aktarmayacak ya da sadece ehline aktaracaktır.

1.1 Şeyh - mürid

Sözlükte “yaşlı kimse” anlamındaki şeyh kelimesi (çoğulu şüyûh, meşâyih), ilim ehli arasında ilmi çok olan için kullanılır.¹⁶⁷⁶ Hadiste belli düzeye gelmiş kişiler için şeyh kullanımı yaygın olduğu gibi her ilmin üstadı için de şeyh kullanımı yaygındır. Tasavvufta ise

¹⁶⁷⁴ Buhârî, Nikâh 1; Müslim, Nikâh 5. Ayrıca bk. Nesâî, Nikâh 4.

¹⁶⁷⁵ Ebu’l-Abbas el-Kabbâb, *Fetevâ*, s. 202.

¹⁶⁷⁶ Râğıb el-İsfahânî (v.502/1108), *el-Müfredât*, s. 469

velî, pîr ve mürşidle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Türkçe’de er, eren ve ermiş kelimeleri de “şeyh” mânasına gelir.¹⁶⁷⁷

Tasavvuf kaynaklarında sûfî hareketin ilk temsilcilerinin tâlip, muhib, fakir, sâlih, müttaki, zâhid, âbid, sâlik ve ârif gibi sıfatlarla anıldığı, şeyh ve mürid terimlerinin yaygın olarak kullanılmadığı görülmektedir.¹⁶⁷⁸ İlerleyen süreçte bu iki kelimenin kullanımı yayılmış, sâlik, tâlip, muhip için yaygın kullanımda mürid, sâlike rehberlik edene de şeyh denmeye başlanmıştır. Günümüzdeki manasıyla mürşid kelimesine ilk kaynaklarda rastlanmamakta, onun yerine şeyh kelimesi kullanılmaktadır. Muhâsibî, “*Risaletü’l-Müsterşidîn*” adıyla irşat isteyenlere risale yazmış ancak irşadı yapana ıstilahî mana ile mürşid dememiştir.

Öteki geleneksel ilim dallarındaki gibi, ilk dönem İslâm tasavvufunda da bir talebe- üstad ilişkisinin olduğu görülmekle birlikte ilk âbid ve zâhidlerin şeyh olarak anıldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Nefs terbiyesinde ilerlemek, velinin derin sezisine teslim olmak ve murakabe öğrenmek üzere bir üstada (şeyhe) bağlanırdı. Bu ilişki ve bağlanma için kullanılan deyim; “suhbe” idi. Buna göre; talebe (mürid) “sahib”, üstad da “mashûb” durumundadır. Nitekim bu ıstilah ilk kez, Şakik el-Belhî (v. 174/798) tarafından kullanılmıştır. O, İbrahim b. Edhem’e bağlanmış (sahibe) ve ondan tasavvuf yolunu öğrenmiştir (ehaze).¹⁶⁷⁹

Hicrî III. asırdan itibaren başlayan süreçte “sahib” için “sâlik, mürid, tâlip” kelimeleri, “mashub” için de “şeyh” ve “üstad” kelimeleri kullanılmaya başlanmış; ilerleyen süreçte IV. yüzyıldan itibaren bu alanda en yaygın kullanılan ıstilahlar “şeyh” ve “mürid” olmuştur. Ebû Nasr es-Serrâc (v. 378/988), Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî (v. 380/990) ve Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (v. 412/1021) gibi sûfî müelliflerin tasavvuf büyükleri için şeyh sıfatını kullanmaları, kelimenin bu anlamıyla IV. yüzyılın ortalarından itibaren yaygınlık kazanmaya başladığını göstermektedir. Zamanla “mürid” sadece tasavvuf yoluna giren talebeleri anlatan bir terim olurken, “şeyh” kelimesi de büyük oranda tasavvuf şeyhlerini ifadede kullanılmıştır. Günümüzde Arap dünyasında şeyh kelimesinin başka ilimlerde üstad olanlar için de kullanımı bulunmakla birlikte ülkemizde neredeyse sadece tasavvuf alanına münhasır kalmıştır.

¹⁶⁷⁷ Reşat Öngören, “Şeyh”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 50.

¹⁶⁷⁸ Süleyman Uludağ, “Mürid”, *DİA*, İst. 2006, XXXII, s. 48.

¹⁶⁷⁹ Fritz Meier, “Kuşeyrî (ö. 465/1072)’nin Tertibü’s-Süluk’u”, çev: Eyüp Yaka, *Tasavvuf İlim ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2003, s. 363.

Şeyh kelimesinin tasavvufî ıstılahtaki karşılığı, müride manevî ilerleme yolunda rehberlik eden kişi manasındadır. Kâşânî, şeyhin, şeriat, tarikat, hakikat ilimlerinde kâmil insan¹⁶⁸⁰ ve ruh doktoru olduğunu, Allah'ın kendisine öğrettiği, ilaçlarla sâlikleri iyileştirdiğini¹⁶⁸¹ söylemektedir. Şihâbüddin Sühreverdî'ye (v. 632) göre sûfilerin yolunda en yüksek rütbe şeyhlik rütbesidir ve bu rütbe Allah'a davette peygamber vekilliğidir.¹⁶⁸² Şeyhler, Hz. Peygamberle sohbet ve beraberlik sayesinde kendilerine ulaşan hal ve ilimleri müritlere aktarır.¹⁶⁸³

Sözlükte “iradesi, isteği olan kişi” mânasındaki mürîd kelimesi ise tasavvuf tarihinde ve çeşitli tasavvufî zümreler arasında farklı mânalarda kullanılmıştır.¹⁶⁸⁴ Mürid kelimesinin ıstilahî kullanımı hicrî üçüncü asırda başlamış gözükmemektedir. Muhâsibî'nin (v. 243) bu kelimeyi terim manası ile kullanımı vardır.¹⁶⁸⁵ Bunun haricinde belli başlı sûfilerin çoğu bu kelimeyi ıstilah manası ile kullanmıştır. Mesela, Ebû Hafs Haddad (v. 260)¹⁶⁸⁶; Cüneyd el-Bağdâdî (v. 297)¹⁶⁸⁷, Muhammed b. Fazl (v. 319)¹⁶⁸⁸, Yusuf b. Hüseyin (v. 304)¹⁶⁸⁹; Ebu'l-Abbas es-Seyyârî (v. 342)¹⁶⁹⁰ bunlardan bir kaçıdır. Burada es-Seyyârî, müridin nefsinin, ilahî emirlere uyarak, haramları terk ederek, salihlerin sohbetine giderek ve fakirlere hizmet ederek terbiye edebileceğini söylemektedir.

İlk sûfî müellifler müriden çok “irade / الإرادة” kavramı üzerinde durmuşlar, iradenin mürid ve murâd terimleriyle ilişkisini göstermeye çalışmışlardır.¹⁶⁹¹ Müridliğe yani süluka başlama için kullanılan irade kavramı¹⁶⁹² için açtığı başlıkta Kuşeyrî şunları söylemiştir:

“İrade, sâliklerin yolunun (tarikinin) ilk adımı; Allah Teâlâ'ya yönelenlerin ilk menziline adıdır. Bu ismin verilmesinin sebebi her işin başı irade ile olmasındandır. Bu manaya göre mürid de kendisine ait bir iradesi olan kişi demektir. Ancak sûfilere göre, iradesi olmayan kişi demektir. Kim kendi iradesinden sıyrılmazsa, mürid olamaz. İradenin (mürid

¹⁶⁸⁰ Kâşânî, *Mu'cemu Istılâhatı's-Sûfiyye*, s. 172.

¹⁶⁸¹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 319.

¹⁶⁸² Şihâbüddin Sühreverdî (v. 632), *Gerçek Tasavvuf*, s. 101.

¹⁶⁸³ Şihâbüddin Sühreverdî (v. 632), *Gerçek Tasavvuf*, s. 107.

¹⁶⁸⁴ Süleyman Uludağ, “Mürid”, *DİA*, İst. 2006, XXXII, s. 47.

¹⁶⁸⁵ Bkz. Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 413-415.

¹⁶⁸⁶ *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 103.

¹⁶⁸⁷ *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 409.

¹⁶⁸⁸ *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 122.

¹⁶⁸⁹ *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 128.

¹⁶⁹⁰ *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 162.

¹⁶⁹¹ Meselâ bkz. İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî (v. 406), *el-İbâne an Turuki'l-Kâsıdîn* (Tasavvuf İstilahları), terc. Ahmet Yıldırım – Abdülgaâfar Aslan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, s. 206-213.

¹⁶⁹² Mesela bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, I, 100, 140; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 134, 166.

olmanın) çeşitli târifleri vardır. Ancak meşayihin çoğunluğu, “kişinin âdetlerini terk etmesi” olarak târif etmiştir. İnsanların çoğunun âdeti gaflet içinde, şehvî arzularına tabî olmak, boş beklentiler içinde olmaktır. İşte mürid bütün bunlardan sıyrılan kişidir.”¹⁶⁹³

Kelâbâzî, mürid ile muradı anlattığı bölümde müridi, keşif mertebesine ulaşmadan riyazet ve mücâhede ile uğraşan şeklinde tanımlamaktadır.¹⁶⁹⁴ İbn Fûrek (v. 406) ise, “Hakk’ı talepte cehd eden (elinden gelen gayreti gösteren), O’na ulaşmak için sıkıntıya giren ve O’nunla meşgul olandır”¹⁶⁹⁵ diyerek Kelâbâzî’nin tanımını farklı bir şekilde tekrarlamıştır.

Kuşeyrî’nin tanımından anlaşıldığı üzere ilk sûfiler mürid terimini, “Hakk’a giden yolda kararlı ve sağlam bir irade ortaya koyan kişi” anlamının yanı sıra “iradesi olmayan kul” mânasında da kullanmışlardır. Çünkü kişinin Hakk’a giden yolu tutması artık bundan sonra bu yolda Hakk’ın iradesine göre yürümesi, bu iradenin bulunduğu yerde kendi iradesini terketmesi demektir. Bundan dolayı Bâyezîd-i Bistâmî gibi sûfiler, kendi iradelerini Hakk’ın iradesine teslim edip iradesiz bir kul olarak yaşamayı tasavvuf anlayışlarına esas almışlardır.¹⁶⁹⁶ Bu durum zamanla “şeyhinin karşısında iradesi olmayan” manasına evrilecektir.

Sûfî müellifler eserlerinde müridleri çeşitli derece ve sınıflara ayırarak ele almışlardır. Bunlar içinde en dikkat çekici olanı, mutlak mürid, mecâzî mürid ve mürted mürid sınıflamasıdır.¹⁶⁹⁷ Şeyhinden ayrılan mürid için kullanılan mürted mürid tanımlaması büyük ihtimalle Kuşeyrî’nin bir açıklamasından kaynaklanmaktadır. Kuşeyrî, tarikata giren kişinin Allah’a verdiği sözlerde durması gerektiğini, eğer bu sözünü bozarsa zâhir ehli için riddet ne ise onun sözünü bozmasının da bu manaya geldiğini söylemekte ve müridin kendisinden istenmeyen şeyler için Allah’a söz vermesinin uygun olmadığını, dinin emirlerinin bu hususta yeterli olduğunu söylemektedir.¹⁶⁹⁸

İlk dönemlerde mürid şeyh arası ilişkiler daha sonraki dönemlerdeki gibi şekli, belli kurallara bağlı değildi ve belki temel olarak tek bir şeyhe gidilse de tek bir şeyhle yetinme de

¹⁶⁹³ Kuşeyrî, *Risâle*, II, 351; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 404-405.

¹⁶⁹⁴ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 107; *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 204.

¹⁶⁹⁵ İbn Fûrek (v. 406), *el-İbâne*, s. 207.

¹⁶⁹⁶ Süleyman Uludağ, “Mürid”, *DİA*, İst. 2006, XXXII, s. 48.

¹⁶⁹⁷ Süleyman Uludağ, “Mürid”, *DİA*, İst. 2006, XXXII, s. 48; Reşat Öngören, “Şeyh”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 51. 1990 yılında bir tarikat şeyhi, kendisini dinlemediği iddiası ile bir siyasî için “Mürid-i mürted” tamlamasını kullanmaktan çekinmemiştir. (bkz. *İslâm Dergisi*- Ekim 1990)

¹⁶⁹⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, II, 584; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 744.

yoktu. Ebû Turab Nahşebî (v. 245)¹⁶⁹⁹ ve İbnü'l-Cellâ (v. 306)¹⁷⁰⁰ altıyüz şeyhin sohbetine katıldıklarını söylemektedirler.

Ebû Nuaym, içeriği hakkında fazla ayrıntı vermeden, Ebû Abdurrahman el-Mağribî'nin (v. 279 veya 299)¹⁷⁰¹ Ali b. Rezîn'den (v. 225)¹⁷⁰²; Ebû Osman Hırî (v. 298) ve Şah Şucâ Kirmânî'nin (v. 270), Ebû Hafs'tan (v. 264) tasavvuftan (تَخَرَّجَ بِهِ) icâzet aldığını nakletmiştir.¹⁷⁰³ Bu rivâyetler tasavvuf alanında icâzet verme/almanın en azından üçüncü yüzyılda başladığını göstermektedir.

Şeyhe aşırı bağlılık ve onu övmeye mübalağa da üçüncü yüzyılda başlamış gözükmektedir. Ebû Osman Hırî (v. 298), şeyhi Ebû Hafs kendisini kovduğunda, huzurundan yüzü çevirmeden geri geri çıktığını, üstadının görmediği bir yere gittikten sonra kendi kendine, “üstadımın kapısına bir kuyu kazıp içine gireyim ve o emretmeden çıkmayayım” dediğini, bu tevazuu üzerine şeyhin onu affettiğini söylemektedir.¹⁷⁰⁴

Mümşad ed-Dineverî (v. 299) der ki: “Şeyhlerimden birinin yanına gittiğimde, bana ait ne varsa hepsinden soyunur (kalbimden boşaltır), şeyhi görmekten ve kelâmını dinlemekten gelecek bereketi beklerim. Her kim şeyhin yanına kendinden bir şeyle giderse, onu görmekten, onunla oturmaktan ve onun sözlerinden oluşacak bereketi kaçırmaz.”¹⁷⁰⁵

Daha sonraki yüzyıllarda bunun dozu gittikçe artmıştır. Sünnî tasavvufun en önemli temsilcilerinden kabul edilen Kuşeyrî bile, bir müridin saadetinin alametinin şeyhlerin kalbinin o müridi kabul etmesi olduğu, şeyhlerden bir şeyhin kalbinin reddettiği kişinin er geç bunun cezasını göreceği, şeyhlere hürmet etmeyen de şekavetinin alametinin bu olduğu ve bunun kesin olduğunu söylemektedir.¹⁷⁰⁶ Ona göre “İslâm'ın bulunduğu her asırda tevhid ilimlerine sahip ve insanların önderi konumunda sûfî şeyhlerinden bir şeyh bulunur ve dönemin âlimleri ona teslim olurlar. Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî, Şeyban Râî'ye; büyük fakîhlerden Ebû İmran, Şiblî'ye teslim olmuştu. Ahmed b. Hanbel, Şeyban'ı¹⁷⁰⁷, Ebû İmran

¹⁶⁹⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 104.

¹⁷⁰⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 126.

¹⁷⁰¹ 120 yıl yaşadığı nakledilmiş.

¹⁷⁰² Ebû Nuaym (v. 430), *Hilye*, X, 228.

¹⁷⁰³ Ebû Nuaym (v. 430), *Hilye*, X, 229; Ayrıca bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 114.

¹⁷⁰⁴ Serrâc, *el-Lümâ'*, s. 235; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 115.

¹⁷⁰⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, I, 112; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 144.

¹⁷⁰⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, II, 579; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 738.

¹⁷⁰⁷ Bu rivâyetin doğru olmadığını Şâfiî'yi anlattığımız bölümde kaydetmiştik. İbn Teymiyye, Şeyban ile ilgili rivâyetlerin bâtil olduğunu, ilim ehlinin ittifakı ile Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in Şeyban ile buluşmadığını söylemiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetavâ*, XI, 581.

da Şiblî'yi imtihan etmişler, ilimleri karşısında teslim olmuşlardı. Şeyban okuma yazması olmayan bir ümmî idi. Aynı şekilde Cüneyd'e de zamanındaki fakîhler teslim olmuştu.”¹⁷⁰⁸

İbn Teymiyye'ye sorulan bir sorudan onun döneminde şeyhe hürmetin çok abartıldığını, şeyhe secde etmeye kadar götürüldüğünü, şeyh adına yemin edildiğini öğreniyoruz.¹⁷⁰⁹ Sühreverdî, şeyhe karşı müridin göstermesi gereken edepler için Hucurat sûresinin baş tarafındaki Rasûlullah'a gösterilmesi gereken âdâbı anlatan ayetleri delil göstermiştir.¹⁷¹⁰

*Şeyhler eğitim usûllerine göre tâlim şeyhi, sohbet şeyhi ve tarikat (irşad/sülûk) şeyhi gibi kısımlara ayrılır. Tâlim şeyhleri İslâm'ı bilen takvâ sahibi sâlih müminlerdir. Kendilerine başvuran müminlere dinin zâhir hükümleriyle birlikte bâtın hükümlerini de öğretir; sohbet ve nasihatlerle nefislerini arındırıp ahlâklarını düzeltmek hususunda onlara yardımcı olurlar. Sohbet şeyhlerinin meclislerinde sohbet yapılmakla birlikte şeyhin müride nazar etmesi ve müridin şeyhi görmesi daha çok önemsenir. Sohbet şeyhi, müridlerini çoğunlukla söze ihtiyaç duymaksızın hal ve tavırlarıyla etkileyerek terbiye eder. Terbiye şeyhi ise kendisine bağlanan bir müridi tıpkı bir anne babanın çocuklarını, bir öğretmenin öğrencisini, bir ustanın çırğını yetiştirmesi gibi yetiştirir. Bu şeyhler müridin seyrü sülûküne nezaret ettiği için teslik/sülûk şeyhi, müridler kendisine kayıtsız şartsız itaat edeceğine söz verdiği ve bu niyetle müridlik hırkası giydiği için şeyh-i metbû şeklinde de anılır. Terbiye şeyhleri genellikle tâlim ve sohbet şeyhlerinin özelliklerine sahip olurlar.*¹⁷¹¹

Mücâhede sınıflamasına göre yapılan bu taksimde tâlim şeyhi takvâ mücâhedesini; sohbet şeyhi istikamet mücâhedesini, terbiye şeyhi ise keşf mücâhedesini yaptırır.

Tasavvuf kaynaklarında erken dönemden itibaren bir şeyhte bulunması gereken temel nitelikler üzerinde durulmuştur. Tekke âdâbını ilk tesbit eden sûfî olarak bilinen Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr (v. 440/1049) müridin eğitimini esas alıp şeyhin vasıflarını şu şekilde saymıştır: Şeyh örnek alınabilmesi için örneklik vasfı olan, yol gösterebilmesi için yol tecrübesi bulunan, edep öğretebilmesi için edepli, müridin ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için cömert, müridin malına göz dikmemesi için tok gözlü, işaret ve davranışla öğüt verebildiği sürece söze başvurmayan, yumuşaklıkla terbiye mümkün iken şiddete meyletmeyen, emrettiği

¹⁷⁰⁸ Kuşeyrî, Risâle, II, 572-573; Kuşeyrî Risâlesi, s. 725-726.

¹⁷⁰⁹ İbn Teymiyye, Fıkhu't-Tasavvuf, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1993, s. 271.

¹⁷¹⁰ Şihâbüddin Sühreverdî (v. 632), Avârifü'l-Meârif, Dâru'l-Meârif, Kahire, bty, II, 208-212; Gerçek Tasavvuf, s. 524-529.

¹⁷¹¹ Reşat Öngören, “Şeyh”, DİA, İstanbul 2010, XXXIX, 51.

şeyi önce kendisi yapan, yasakladıklarından önce kendisi sakınan, Allah için kabul ettiği müridi halkın sözlerine bakarak bırakmayan kimsedir.¹⁷¹²

Şeyhler için gönül doktoru diyen Hücûrî'ye göre şeyh olan / hırka giydiren kişinin; hal itibarıyla istikamet sahibi olması, tasavvuf yolunun bütün engebelerini aşması, hallerin hazzını tatması, amellerin istifade yönünü bilmesi, celal sıfatlarındaki kahrı, cemal sıfatlarındaki lütfü müşâhede etmesi, müridin haline vâkıf olması, müridin bu yolda ilerleyip ilerlemeyeceğini bilmesi gerekir.¹⁷¹³ Hücûrî, bir şeyhin müridi üç yıl riyazetle terbiye ettikten sonra hırka giydirmesinin uygun olduğu kanaatindedir.¹⁷¹⁴ Ona göre hırka giydiren şeyhin öyle büyük bir manevî gücü olmalı ki, şefkat gözü ile bakınca garibi karîb, bigâne'yi aşına haline getirmeli, elbiseyi bir günahkâra giydirince onu Allah'ın evliyâsından kılmalıdır.¹⁷¹⁵

Necmüddin Dâye, şeyhlik için, “Derken, kullarımızdan bir kul buldular ki, ona katımızdan bir rahmet vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.” (Kehf 18/65) ayetinden istinbatla beş rûkûn gerektiğini söylemiştir. Bunlar: 1- Kulluk, 2- Hakk'ın vasıtasız verdiği hakikatleri alma kabiliyeti. 3- Hâssü'l-hassa (seçkinlerin seçkinine) ait olan rahmeti, indiyet makamından almak. 4- Hakk'tan vasıtasız ilim öğrenmek. 5- Vasıtasız ledûn ilmini öğrenmek.¹⁷¹⁶

Bunun dışında rûkûn düzeyinde olmayan ancak şeyhte bulunması istenen 20 özellik daha saymıştır: 1- İlim: Zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak kadar şer'at ilmini bilmesi, müridin bu husustaki derdini çözebilmesi gerekir. 2- İtikad: Ehli'sünnet itikadı olmalı. 3- Akıl, 4- Cömertlik, 5- Şecaat, 6- İffet, 7- Âlî himmet: zaruret miktarı haricinde dünyaya iltifat etmemeli, müridin malına tamah etmemelidir. Çünkü mürid için şeyhin hallerine itiraz etmekten daha tehlikeli bir durum yoktur. 8- Şefkat, 9- Hilm, 10- Affetmek, 11- Güzel ahlâk, 12- Îsar sahibi olmak, 13- Kerem, 14- Tevekkül, 15- Teslimiyet. 16- Kazaya rıza göstermek. 17- Vakar, 18- Sükûnet: Müridin eğitiminde acele etmemeli. 19- Sebat, 20- Heybet.¹⁷¹⁷

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ise şeyhte bulunması gereken beş özellik saymıştır: 1- Silsile yoluyla Hz. Peygamber'e ulaşan kâmil ve mükemmil bir şeyhten irşad için icâzetli olmak; 2- Manevî zevk sahibi olmak; 3- İslâm dinini çok iyi bilmek, yani şer'at ve tarikat

¹⁷¹² Reşat Öngören, “Şeyh”, XXXIX, 50-51.

¹⁷¹³ Hücûrî (v. 465), *Hakikat Bilgisi*, s. 115.

¹⁷¹⁴ Hücûrî (v. 465), *Hakikat Bilgisi*, s. 114-115.

¹⁷¹⁵ Hücûrî (v. 465), *Hakikat Bilgisi*, s. 116.

¹⁷¹⁶ Necmeddin Dâye, *Tasavvuf Yolu (Mirsâdu'l-İbâd)*, çev. Halil Baltacı, İFAV, İstanbul 2013, s.196-198.

¹⁷¹⁷ Necmeddin Dâye, *Tasavvuf Yolu*, s. 202-205.

bilgilerinde derin ilme sahip olmak; 4- Şefkati ve himmeti bol ve âli olmak; 5- Allah'tan gelen her şeye razı olmuş bir durumda yani marziyye makamında olmak, isabetli görüş ve tesirli telkin sahibi olmak.¹⁷¹⁸

Ebu'l-Hayr'ın saydığı vasıflar tâlim, sohbet ve terbiye şeyhlerinin hepsinde bulunması gereken vasıflardır. Hücvîrî'nin saydığı özelliklerin bir kaçı tüm şeyhlerde bulunması gereken özellikler iken çoğunluğu terbiye şeyhlerinde bulunması gereken özelliklerdir. Necmüddin Dâye'nin şeyhliğin rûknü gördüğü özelliklerden kulluk haricindekiler terbiye şeyhleri yani keşf mücâhedesini yaptıracak şeyhlerde bulunması gereken özelliklerdir. Ayrıca saydığı yirmi özelliğin ise tüm şeyhlerde bulunması gerekir.

Gümüşhânevî'nin önceki dönemlerden farklı olarak eklediği en önemli husus icâzet meselesidir. Bu icâzetin de yazılı olmasını şart koşturmuştur. İlk dönem sûfîlerinden itibaren şeyhin gerekliliği söylenmiş; bazı sûfîlerin şeyhlerinden icâzet aldığı belirtilmişse de hicrî altıncı yüzyıla kadar şeyh için icâzet gerekliliğinden bahseden bir kaynak bulunmamaktadır. Sühreverdî, ancak süluk ile şeyh olunabileceğini söylemekle¹⁷¹⁹ birlikte icâzetten bahsetmemiştir. Sûfîler üveysî yolu dedikleri şeyhsiz doğrudan Allah Teâlâ'nın lütfu ile yüksek derece ve makam almayı ve bu yolla yetişen birinin şeyh olabileceğini kabul ettikleri; ayrıca ölmüş bir şeyhin rüya yoluyla bir müridi terbiye edebileceği kanaatinde olduklarından şeyhlik için silsilesi Rasûlullah'a ulaşan bir şeyhten icâzet almayı şart koşturmadıkları tabiidir. Ancak bir Nakşî şeyhi olan Gümüşhânevî'nin, Nakşî silsilesinde üveysî veya ölmüş bir şeyhten feyz aldığı kabul edilen şeyhler¹⁷²⁰ bulunmasına rağmen böyle bir şart koşturması ilginçtir. Bunun sebebi, o dönemde tarikatların tamamen kurumsallaşmış tasavvufi iştigal eden herkesin muhakkak bir şeyhe bağlanması ve kendini şeyh ilan eden pek çok sahte şeyhin bulunması olmalıdır. Böyle bir şart olmadığında, üveysî yolla yetiştiğini, ölmüş meşhur bir şeyhten feyz aldığını iddia eden pek çok sahtekârın türemesi mümkündür; vakıa da böyledir.

1.2 Şeyhe bağlanma

¹⁷¹⁸ İrfan Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı – Eserleri – Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984, s. 240; Halim Gül, “Nakşî-Halidî Şeyhi Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî'nin Şeyh/Mürşid Anlayışı”, *I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Gümüşhane 2013, s. 229-230.

¹⁷¹⁹ Şihâbüddin Sühreverdî (v. 632), *Gerçek Tasavvuf*, s. 104-105.

¹⁷²⁰ Nakşî silsilesinde Cafer-i Sâdık'tan (v. 148) sonra gelen Bayezid-i Bistâmî'nin (v. 234 veya 261) Cafer-i Sâdık'la; Bayezid'den sonra gelen Ebu'l-Hasen Harekânî'nin (v. 425) de Bayezid'le görüşmediği bunların üveysî yolla feyz ve terbiye aldıkları (bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend (Hayatı, Görüşleri, Tarikatı)*, İnsan Yay, İstanbul 2015, 5. Baskı, s. 34-35); Nakşî tarikatına ismini veren Bahauddin Nakşibend'in de her ne kadar Emir Kûlal'den icâzeti olsa da asıl olarak Abdülhalik Gücdüvânî'den manen (üveysî yolla) tarikatı aldığı kabul edilir. (bkz. Sâfi Ali b. Hüseyin, *Reşahat*, s. 66-67)

Tasavvuf yoluna girmek için bir şeyhe bağlanma gerektiği hususunda hemen hemen tüm mutasavvıflar ittifak etmişlerdir. Erken dönemden itibaren bir şeyhe bağlılığın önemine dikkat çekilmiştir. Bayezid-i Bistâmî'nin, "Kimin bir üstadı yoksa onun imamı şeytan olur"¹⁷²¹ sözü sûfîler arasında yaygındır. Bu alanda eser yazan tüm sûfîler buna dikkat çekmiş ve sözler aktarmışlardır.

Kuşeyrî'nin aktardığına göre, Ebû Ali es-Sekafî (v. 328), "Bir adam bütün ilimleri toplasa, bütün insan toplulukları ile beraber bulunsa, bir şeyhin veya önderin veya edep öğretene samimi bir kimsenin terbiyesinde riyazet (nefis terbiyesi) yapmazsa ricâl (derecesi yüksek kişiler) konumuna ulaşamaz. Kendisine amellerindeki kusurlarını ve nefsinin yamukluklarını gösteren bir üstattan edep almayan kimseye, amellerin ıslahı (manevi terbiye) konusunda uymak caiz değildir."¹⁷²²; Kuşeyrî'nin üstadı/şeyhi Ebû Ali ed-Dekkak da: "Başkası tarafından büyütülmeyip kendisi biten ağaç yaprak verse de meyve vermez. Mürid de böyledir. Yanında eğitimini tamamlayacak bir üstadı olmazsa kendisinden bir şey elde edilmez."¹⁷²³ demiştir.

Sülemî (v. 412) sâlikin kendisine bir şeyh araması gerektiği kanaatindedir.¹⁷²⁴ İyi bir müridin, hekim olarak gördüğü şeyh ne derse ona tâbi olan mürid olduğunu söyleyen¹⁷²⁵ Sülemî'ye göre nasıl Hz. Peygamber'in nazarı, hallerine göre sahabiye tesir etmişse, şeyhlerin nazarları da müritlere tesir eder.¹⁷²⁶ "Bir şeyhten edep öğrenmeyen battaldır (tembeldir, yolda kalır). Bir şeyhin nazar ve şefkatine mazhar olmayan bir şeye yaramaz"¹⁷²⁷ diyen Sülemî'ye göre tasavvufa girmeden önce mücâhede ve riyazet yapılmalıdır. Bunlardan eksik bir şey kalan kişi tasavvufa giremez.¹⁷²⁸

Sülemî, müridin kendine yol gösterecek bir şeyh/mürşidin gerekli olduğunu söylemekle birlikte, "eğer böyle birini bulamazsa Rabbine müracaat eder ki, Rabbi onu terbiye etsin diyerek"¹⁷²⁹ şeyh olmasa da tasavvufî terbiye yoluna girilebileceğini kabul etmiş gözükmektedir.

¹⁷²¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 574; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 728. (من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان)

¹⁷²² Kuşeyrî, *Risâle*, I, 121; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 151.

¹⁷²³ Kuşeyrî, *Risâle*, II, 460; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 555.

¹⁷²⁴ Sülemî, *Sülemî'nin Risaleleri (Âriflerin Yolları)*, s. 7.

¹⁷²⁵ Sülemî, *Sülemî'nin Risaleleri (Âriflerin Yolları)*, s. 10.

¹⁷²⁶ Sülemî, *Sülemî'nin Risaleleri (Âriflerin Yolları)*, s. 11.

¹⁷²⁷ Sülemî, *Sülemî'nin Risaleleri (Âriflerin Yolları)*, s. 18.

¹⁷²⁸ Sülemî, *Sülemî'nin Risaleleri (Âriflerin Yolları)*, s. 21.

¹⁷²⁹ Sülemî, *Sülemî'nin Risaleleri (Sûfîlerin Âdabını İhtiva Eden Kitap)*, s. 75.

Kuşeyrî, mürid olmak için Allah’a söz veren kişinin şerîat ilmini (yani fıkıh) öğrendikten sonra kendisini terbiye edecek bir şeyhe bağlanması gerektiğini (vâcip olduğunu) söylemiş ve “üstadı olmayanın asla kurtuluşa eremeyeceğini” eklemiştir.¹⁷³⁰ Kuşeyrî, kendi bulunduğu bölgede kendisini terbiye edecek bir şeyh bulamayan müridin, böyle bir şeyhin bulunduğu yere gitmesi ve o izin verene kadar kapısında kalması gerektiğini söylemektedir.¹⁷³¹ Zaten Kuşeyrî, İslâm’ın bulunduğu her asırda tevhid ilimlerine sahip ve insanların önderi konumunda sûfî şeyhlerinden bir şeyh bulunup dönemin âlimlerinin ona teslim oldukları kanaatindedir.¹⁷³²

Gazzâlî de şeyhin gerekliliğini vurgulamıştır: “Sâlik için terbiye edici (mürebbi) yol gösterici (mürşid) bir şeyh gerekir ki terbiyesi ile ondan kötü ahlâkı çıkarıp yerine güzel ahlâkı koyabilsin. Terbiyenin manası, çiftçinin, ürün güzel ve çok olsun diye ekmeden önce (tarladan) dikenleri söküp yabancı otları temizlemesine benzer. Sâlik için muhakkak kendisini Allah’ın yoluna iletecek ve irşad edecek bir şeyh gerekir. Çünkü Allah Teâlâ kendi yoluna irşad etmesi için elçilerini göndermiştir. Hz. Peygamber (sav) irtihal edince de onun yerine Allah’a irşad edecek halifeleri kalmıştır.”¹⁷³³

“Müridin, kendini doğru yola iletecek, bir şeyh ve üstada kesin olarak ihtiyacı vardır. Çünkü dinin yolu net değil ama şeytanın yolları çok ve nettir. Kimin kendine yol gösteren bir şeyhi yoksa şüphesiz şeytan onu kendi yollarına sevk eder. Bekçisiz tehlikeli vadi yollarına dalan kişi kendini tehlikeye atmış ve helak etmiştir. Kendi başına hareket eden kişi kendi kendine büyüyen ağaç gibidir. Kısa sürede kurur. Kurumasa, bir müddet yaşayıp yaprak verse de meyve vermez.”¹⁷³⁴

Şeyhin gerekliliğinin vurgulayan Şihâbüddin Sühreverdî’ye göre, “mürid şeyhin huzurunda deniz kenarında oturup rızkını bekleyen kişi gibi olmalı, şeyhinden gelecek manevî rızkını beklemelidir. Sadık müridin müşkilini dille anlatmasına da gerek yoktur. Şeyhin kalbi Allah’a açık olduğundan, onun kalbine müridin müşkillerini halledecek çareler gelir. Şeyh ferasetiyle müridin neye hazır olduğunu bilir,¹⁷³⁵ onun ihtiyacı olan en faydalı emri verir.

¹⁷³⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, II, 573; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 728.

¹⁷³¹ Kuşeyrî, *Risâle*, II, 578; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 736.

¹⁷³² Kuşeyrî, *Risâle*, II, 572-573; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 725-726.

¹⁷³³ Gazzâlî (v. 505), *Mecmûatü Resâli’l-İmami’l-Gazzâlî (Eyyühe’l-Veled)*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1986, s.161.

¹⁷³⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 75-76.

¹⁷³⁵ Şihâbüddin Sühreverdî (v. 632), *Avârifü’l-Meârif*, II, 207; *Gerçek Tasavvuf*, s. 521-522.

Çünkü şeyhin derin ve keskin basiretiyle müridlerin bâtınına vâkıf olma ve tasarruf etme yetkisi vardır.¹⁷³⁶

Sühreverdî (v. 632) ile yakın dönemde yaşamış, kaynaklara göre de Sühreverdî ile görüşüp, eseri *Mirsâdu'l-İbad'*ın müsveddelerini Sühreverdî'ye göstermiş¹⁷³⁷ olan Kübrevî şeyhi Necmeddin Dâye'nin (v. 654) şeyhin gerekliliği ile şeyh mürid ilişkisi hakkındaki görüşleri Sühreverdî ile benzerlik taşır. Tasavvufun müstakil bir ilim haline geldiği III ila V. asır arası dönemde kaleme alınan eserler, daha sonraki dönemlerde tasavvufun ve tarikatların şeklini ve rengini belirlediği gibi tarikatların hemen hemen oturduğu bir dönemde kaleme alınan bu eserler de daha sonraki tarikatlar üzerinde belirleyici olmuşlardır.

Dâye, şeyhin gerekliliği için Musa (as) Hızır kıssasıyla birlikte, “Kavmi içindeki şeyh, ümmeti içindeki peygamber gibidir.”¹⁷³⁸ hadisini delil getirmiş ve “Bil ki, yolu bilen bir rehber, velayet ve tasarruf sahibi bir kâmil şeyh olmaksızın din yoluna sülûk etmek ve yakîn âlemine ulaşmak mümkün değildir” demiştir.¹⁷³⁹

Bunun haricinde Hz. Musa'nın Şuayb (as)'ın yanında 10 yıl kalmasını da delil getirmiştir. Ancak bu sayede ilâhî kelâma muhatap olma seviyesine gelebildiğini, ledün ilmi için ise Hızır'a tam teslim olması gerektiğini söylemiştir.¹⁷⁴⁰ Aslında hidayetın Allah'tan olduğunu söyleyen Dâye, hidayet tohumu gönle düştükten sonra ise terbiye gerektiğini bunun için de ya peygambere ya da şeyhe ihtiyaç duyulduğunu söylemektedir.¹⁷⁴¹ Sâlik müridin pek çok yönden vasıl şeyhe ihtiyacı olduğunu söyleyen Dâye bunlardan on tanesini saymıştır. Bu maddelerden birine göre; bir şeyhin zikir telkini olmaksızın, müridin kendi kendine yaptığı zikir bir fayda vermez; bir başkasına göre de şeyh Allah'a yakın biri olduğu için, mürid layık olmasa bile, şeyhin himmeti ile yüksek makamlara ulaşabilir. Çünkü Allah Teâlâ onun duasını geri çevirmez.¹⁷⁴² Dâye'ye göre mürid şeyhin hizmetini yerine getirmekten asla geri durmamalı, şeyh kendisini bin defa kovup kendinden uzaklaştırsa da bırakıp gitmemelidir.¹⁷⁴³

¹⁷³⁶ Şihâbüddin Sühreverdî (v. 632), *Gerçek Tasavvuf*, s. 124-125.

¹⁷³⁷ Necmeddin Dâye, *Tasavvuf Yolu*, s.17.

¹⁷³⁸ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 18. Aclûnî'nin verdiği bilgiye göre hadisin uydurma veya zayıf olduğu söylenmiştir. Genel kanaat uydurma olduğu yönündedir. Bazı ilim ehlinin sözü olduğu söylenmiştir. Hadisin daha geniş değerlendirmesi için bkz. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretileri*, s. 202.

¹⁷³⁹ Necmüddin Dâye, *Tasavvuf Yolu*, s.190.

¹⁷⁴⁰ Necmüddin Dâye, *Tasavvuf Yolu*, s.190.

¹⁷⁴¹ Necmüddin Dâye, *Tasavvuf Yolu*, s.191.

¹⁷⁴² Necmüddin Dâye, *Tasavvuf Yolu*, s.191-195.

¹⁷⁴³ Necmeddin Dâye, *Tasavvuf Yolu*, s. 214.

Tasavvuf kitaplarında şeyhin gerekliliği üzerinde durulmuş ancak bu gerekliliğin fikhî bir vâcip olup olmadığı belirtilmemiştir. İfadelerinden bunu fikhî bir vâcip olarak görmedikleri anlaşılmaktadır. Şeyhin gerekliliği, tek şeyhe bağlanma hususunun çok fazla konuşulduğu dönemlerde fakîhler tarafından da bahis konusu edilmiştir.

Bir şeyhe bağlanmanın gerekli olmadığını söyleyen İbn Teymiyye (v. 728) tek bir şeyhe bağlanma hususunda, “insanın iman ve Kur’an’ı öğrenmesi için nasıl birine ihtiyacı varsa, sahabe nasıl Peygambere muhtaçsa, aynı şekilde dinin zâhir ve bâtını öğrenmek isteyen de birine muhtaçtır. Ancak bunun için belli bir şeyhe intisap etme zorunluluğu yoktur. Kim birine din hususunda faydalı olursa onun şeyhi olmuş olur. Yine vefat etmiş birinin sözleri, eserleri, işleri başkasına ulaşır da ona fayda verirse o ölen onun şeyhi olmuş olur. Selef tek bir şeyhe bağlanmayıp kimde takvâ görmüşlerse ondan istifade etmişlerdir.” demektedir.¹⁷⁴⁴

“Sen falan şeyhe aitsin. O senin dünya ve âhirette şeyhindir” cümlesinin çirkin bir bidat olduğunu, çünkü kendini Allah’tan başkasına ait yaptığını söyleyen İbn Teymiyye, âhirette şeyhi olmanın hakikatinin de olmadığını, çünkü eğer bununla cennette beraber olmayı kastediyorsa bunun ona değil Allah’a ait bir iş olduğu, yok şefaati kastediyorsa Allah’ın ona şefaati izin vereceğinin bilinemediğini ifade etmiştir.¹⁷⁴⁵

Mâlikî fakîhi Ebû İshak eş-Şatıbî (v. 790) dönemindeki âlimlerinden bazılarının bir mektup göndererek “tasavvuf yoluna sülukta şeyhin gerekliliğini” sormuştur. Bunlardan Mâlikî fakîhi ve sûfî İbn Abbad Muhammed b. İbrahim b. Abdulllah er-Rundî’nin (v. 792) verdiği cevaba göre; tasavvuf yoluna sülukta şeyhin gerekliliği inkâr edilemez, zaruri olan işlerdendir. Şeyhler, tâlim ve terbiye şeyhi ve sadece tâlim şeyhi olarak ikiye ayrılır. Her sâlik için terbiye şeyhi gerekli değildir. Nefsine sahip çıkamayan, anlayışı kıt kişiler için gerekli olan terbiye şeyhi, nefesine sahip çıkan akıllı kimseler için gerekli değildir. Onlara tâlim şeyhinden veya bu husustaki kitaplardakilerden aldıkları yeterli olur. Bununla birlikte terbiye şeyhinin kontrolünde ulaşabilecekleri kemâlâta ulaşamazlar. Çünkü nefsin çektiği perdeler çok yoğundur ve bu durumda nefsin karıştırmalarından bir şeyler kalır. Bunun tamamen izale olması ancak başkasının hükmü altında olmakla mümkündür. Tâlim şeyhi ise her sâlik için gereklidir. Tasavvuf ehlinin kitaplarının mercii tâlim şeyhidir.¹⁷⁴⁶

¹⁷⁴⁴ İbn Teymiyye, *Fikhu’t-Tasavvuf*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Beyrut 1993, s. 283.

¹⁷⁴⁵ İbn Teymiyye, *Fikhu’t-Tasavvuf*, s. 284.

¹⁷⁴⁶ İbn Abbad (v. 792), *Sülûku Tariki’s-Sûfiyye*, (Şifâu’s-Sâil kitabının sonunda), Dâru’l-Fikr, Dimeşk 1996, s. 176-177.

Dönemin büyük Mâlikî fakîhi, kadı Ebu'l-Abbas el-Kabbâb Ahmed b. Kasım (v. 778) aynı soruya verdiği cevaba, kendisinin, sûfilerin ıstılahını bilmediği, tarikata girmediği, şeyhleri ile beraber alıştırmayı yapmadığını, sûfilerin tariklerinin sadece söze değil zevke de dayandığını, söylenenin yaşanması gerektiğini söyleyerek başlamıştır. Bununla birlikte, tarikatta şeyhin gerekli olduğunu söyleyenlerin delillerini beğendiğini söylemektedir.¹⁷⁴⁷

O, şeyhin gerekli olduğunu söyleyenlerin, “korkulu, büyük bir çölde yolculuğa çıkan kişiye sadece orada hangi tehlikeler olduğunu anlatan biri olması gerekir” delilini getirdiklerini; buna karşı çıkanlar, “sadece tehlikeleri bilmek yeter” derlerse, kendisinin bunu demeye cesaret eden akıllı veya ahmak, kimseyi görmediğini, kimsenin de kendini böyle bir tehlikeye atmayacağını söylemektedir. Buna karşı çıkanların ancak, “işte tarikat hakkında yazılmış kitaplar. Eğer bu kitaplar faydalı ise istenilen elde edilir, yoksa abesle iştilal demektir” dediklerini; buna karşın şöyle cevap verileceğini söylemiştir: “İşte, tıp, fıkıh, usûl, nahiv kitapları da var. Seni onlara bakmaktan, manalarını anlamaktan ne alıkoyuyor. Onları okuyup âlimleri olsana! Bu ilimlerin ehillerinden ders almadan, kimseye boyun eğmeden, hastaları tedavi et, yeni meselelere fetvâ ver, Arapçanı düzgünleştirsene.” Eğer karşı çıkan, bu herkes için mümkündür derse, o gerçeği kabul etmeyecek bir kibirlidir. Onunla konuşmayı bırak! Yok, bu ilimler kitaplardan tahsil edilemez derse, o zaman istenilen elde edilemedikten sonra bu kitaplar boşuna mı yazıldı? dersin. Buna ne cevap verirse, tarikat için de aynısı geçerlidir, denir.”¹⁷⁴⁸

“Âlimler şöyle demişlerdir: İlim ricâlin göğüslerinde idi sonra kitaplara intikal etti ancak anahtarları ricâlin elindedir. Sûfilerin yolu bu ilimler içinde en anlaşılmaştır. Pek çok remz, kinaye vardır. Eğer dikkatli olunmazsa küfre gidecek kadar hatalar yapılabilir. Yazanın meramını açıkça anlatabildiği diğer ilimleri bile sadece kitaptan öğrenmeye güç yetirilemiyorsa, tasavvuf için hiç güç yetirilemez.” diyen Ebu'l-Abbas el-Kabbâb, tasavvuf kitaplarının iki fenni (ana konuyu) içerdiğini söylemektedir: 1- Makamlar ve haller. Nefsin bunlarla sıfatlanması. Bu yolda arız olacak şeylerden korunma. 2- Muâmelenin kıvamı ve onu bozacak şeylerden temizlenmesi. Nefsin ayıpları ve hastalıklarını tedavi etmenin yöntemleri.

“İkinci konu için kendini doğru yola iletecek bir şeyh bulan ona uysun. Bulamayan ise tasavvuf kitaplarına müracaat edebilir. Ancak birinci konu kitaplara halledilecek bir şey değildir” diyen Ebu'l-Abbas el-Kabbâb, bu hükmün kendisi açısından en adaletli hüküm

¹⁷⁴⁷ Ebu'l-Abbas el-Kabbâb, *Fetevâ*, s. 197.

¹⁷⁴⁸ Ebu'l-Abbas el-Kabbâb, *Fetevâ*, s. 198.

olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte üzerine öncelikli farz olan, malî imkân sağlamak, akâid ve amelden farz olduğu hususunda icma edilen hususları öğrenmeden haller ve makamlar üzerinde ömrünü geçirenleri de eleştirmektedir.¹⁷⁴⁹

“Sapanların çoğunun, kendisine yol gösterecek basiretli bir şeyhe bağlanmadan kitap okuyanlar” olduğunu söyleyenlerin bu hususta bir delili olmadığını söyleyen Ebu’l-Abbas el-Kabbâb, bunun tam tersinin de yani “sapanların çoğu kendisini doğru yolun imamı sayan şeyhlere uyanlardır” diye denilebileceğini, hatta bunu söyleyenlerin daha fazla delil bulabileceğini söylemektedir.¹⁷⁵⁰

Bu soruya kendine sorulmadığı halde cevap veren İbn Haldun (v. 808) mücâhedelerin çeşidine göre hükmün değişeceğini söylemiştir. Ona göre farz-ı ayn olan vera ile yapılan takvâ mücâhede için şeyhe gerek yoktur. Bu hususta Allah’ın koyduğu hükümleri ve sınırları bilmek, bunları kitaplardan almak veya muallimden öğrenmek ya da bir üstaddan tedris etmek yeterlidir. Zaten farz-ı ayn olan bir ilmi öğrenmeyi şeyh bulana kadar ertelemek caiz değildir. Ancak bu mücâhede sahibinin kendisine öğretecek bir şeyhe tâbi olması daha uygun olur. Böyle bir şeyh, uygulaması ile hükümleri göstereceği için daha kâmil bir şekilde ilim elde edilir. Cebraîl (as) nasıl namaz kılınacağını Peygamberimize bizzat göstermiştir¹⁷⁵¹. Peygamberimiz müslüman olmaya gelen heyetlere çoğunlukla sadece anlatmakla yetinmez, onları amelin nasıl yapıldığını görsünler diye büyük sahabilere gönderirdi. Aynı şekilde namaz, abdest gibi farzlar Müslüman çocuklara hep bizzat göstererek öğretilmektedir. Ancak bu durum kemal şartıdır, vücup şartı değildir.¹⁷⁵²

İstikamet mücâhede ise muallim şeyhe ihtiyaç gösterir. Çünkü nefsin ahlâkını anlamak zor; kalbin değişimleri gizli; bunların ilacı ve kontrolü sıkıntılıdır. Bununla birlikte mükellef için bu mücâhede farz-ı ayn değildir. Bu mücâhedenin kaynağı Kitap ve sünnet olduğu, ıstılahları da meşhur olduğu için bu mücâhede şeyhe olan ihtiyaç vâcip ve ızdırar (mecburiyet) durumuna ulaşmaz.¹⁷⁵³

İbn Haldun kerahetine hükmettiği keşf ve müşâhede mücâhedesine eğer başlanırsa, şeyh tabir edilen mürebbî muallime ihtiyaç (iftikar) olduğunu ve bu ihtiyacın vücup ve ızdırar

¹⁷⁴⁹ Ebu’l-Abbas el-Kabbâb, *Fetevâ*, s. 200.

¹⁷⁵⁰ Ebu’l-Abbas el-Kabbâb, *Fetevâ*, s. 203.

¹⁷⁵¹ Buhârî, *Mevâkîtus-Salat* 1.

¹⁷⁵² İbn Haldun (v. 808), *Şifâu’s-Sâil*, s. 123-125.

¹⁷⁵³ İbn Haldun (v. 808), *Şifâu’s-Sâil*, s. 125.

seviyesinde olduğunu; çoğunlukla şeyhsiz bu mücâhede gerçekleştirmeyeceğini söylemekte ve bunun için de çeşitli gerekçeler saymaktadır.¹⁷⁵⁴

“Şeyhsiz süluk mümkün müdür?” sorusu Fas bölgesinde daha sonra da gündeme gelmiş olmalı ki dönemin âlimlerinden Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed Zerruk (v. 899) bu soruya yukarıda bir kısmı verilen âlimlerin görüşlerini özetleyerek şöyle cevap vermiştir:

“Endülüslü müteahhir mutasavvıflar çeşitli ülkelere mektup yazarak şeyh olmadan şeyhlerin kitapları ile süluk olup olamayacağını sordular, cevaplar üç noktada toplandı:

1- Şeyh edinme açısından, ilme göre yazılmış hassas kitap tâlim şeyhinin yerini tutar. Dindar, akıllı, samimi kimsenin sohbeti de terbiye şeyhinin yerini tutar. (Manen büyük kimselerle) görüşmek ve teberrük de (manevî dereceleri aşmaya yardımcı olan) terakkî şeyhinin yerini tutar.

2- Talip (mürîd) açısından, anlayışı kıt mürîdin mutlaka kendini terbiye edecek şeyhe ihtiyacı vardır. Zeki mürîd, terakki yolunda kitaplarla yetinebilirse de nefsinin sıkıntılarından kurtulması zordur.

3- Mücâhede bakımından ise, açık ve genel olduğundan takvâ mücâhedesini için şeyhe ihtiyaç yoktur. Hangi yolun daha uygun olduğunu bilmek için istikamet mücâhedesinde şeyhe ihtiyaç vardır. Bununla birlikte bu mücâhede de zeki mürîd şeyh yerine kitaplarla yetinebilir. Keşf ve terakkî mücâhedesinde (keşfin açılması ve manen ilerlemek için) ise kendine açılan halleri (fütuhâtını) değerlendirecek biri gereklidir.”¹⁷⁵⁵

Döneminin ileri gelen sûfilerinden Ebû Ali Nuruddin el-Hasen b. Mesud el-Yûsî'ye (v. 1102): “Şeyhin hükmü nedir? Vâcip mi, mendup mu, caiz mi? Eğer vâcipse hemen mi yerine getirilmeli (fevrî mi) yoksa ertelenebilir mi (terahî mi)? Vird almak için bizzat şeyhle buluşmak gerekir mi, yoksa kadınlık veya uzaklık gibi bir mazeret nedeniyle vasıta ile de olabilir mi?” diye bir soru sorulmuş o da şöyle cevap vermiştir:

“Mükellefin dînî hususlarda bilmediği meseleleri sorup öğrenmesi gerekir. Kendisinden meseleyi öğrendiği kişi ister yüzyüze ister vasıta ile olsun o hususta onun şeyhidir ve bu (sorup öğrenme) vâciptir (واجب). Tasavvuf yolundaki şeyhe gelince, sâlih kardeşi kendisine yeterli olmayan sâlik mürîd için böyle bir şeyh gereklidir (لا بد).

¹⁷⁵⁴ İbn Haldun (v. 808), *Şifâu's-Sâil*, s. 126-130.

¹⁷⁵⁵ Ahmed Zerruk, *Kavâidu't-Tasavvuf*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 55.

Müteahhirin, şeyh olmadan tasavvuf kitapları ile yetinme hususunda ihtilaf etmiştir. Eğer zeki biri ise kitaplar yeter, değilse ona şeyh gerekir, ancak her halükârda daha kâmil olanı şeyhtir denilmiştir. Yine denilmiştir ki, mücâhedenin çeşidine göre değişir. Takvâ mücâhedesini için şeyh vâcip değil, daha güzeldir (ahsen). İstikamet mücâhedesini için de vâcip değildir, daha sağlamdır (evked). Keşf mücâhedesini, yani nefsi rezil özelliklerden ve bulanıklardan temizleme, hakikat üzere yapmak için ise şeyh vâciptir. Ancak Allah Teâlâ cezbe ile kişiyi müstağni kılsa o başka.

Dinde erteleme (terahî) caiz değildir ve zaruret halinde vasıttan müstağni kalmaz. Şeyhi ziyaret zatı itibariyle vâcip değildir. Şeyhle buluşmak ve onu görmekten murat ondan istifade etmektir. Bir şeyhle sohbet eden müride düşen göz açıp kapayıncaya kadar ondan ayrılmamaktır. Çünkü şeyhin hem sözünden hem de fiilinden istifade eder. Eğer imkânı varsa mürid, izin verene kadar gece gündüz şeyhten ayrılmaz. Maişet derdi şeyhten ayrı kalmaya zorlayabilir o zaman da mürid fırsat buldukça şeyhin yanına gider ve rûhânî maişetini alır.”¹⁷⁵⁶

Bir şeyhe bağlanmanın hükmünü tespit edebilmek için hangi yönden şeyhe ihtiyaç olduğunu tespit etmek gerekir. Bu hususta bir önceki bölümdeki sınıflamayı esas almak daha uygundur.

Takvâ mücâhedesini denilen, zâhirî ve bâtinî farzları yerine getirmek ve zâhirî ve bâtinî yasaklardan kaçınmak için gereken şeyleri öğrenmek söz konusu olduğunda, bunları öğrenmek ve uygulamak farz-ı ayn olduğundan bunlara ulaşmak için gereken hususlar da farz-ı ayn olacaktır. Bir kişi bu emir ve yasakları öğrenmek ve uygulamak için bir muallime, şeyhe, üstada ya da kitaba ihtiyacı var ve bunlardan en az biri ile amacına ulaşıyorsa bunlardan biri kendisine farz olur. Tercih kendisine aittir. Eğer bunlardan biri taayyün ederse, yani bulunduğu yerde bu sayılanlardan sadece birine ulaşabiliyorsa o kendisi için farz olur. Bu manada şeyh, tasavvuf/tarikat şeyhleri için kullanılmamakta, yaygın olarak dini öğreten kişi manasında kullanılmaktadır. Ebû Ali Nûruddin el-Yûsî’nin (v. 1102), “Mükellefin dînî hususlarda bilmediği meseleleri sorup öğrenmesi gerekir. Kendisinden meseleyi öğrendiği kişi ister yüzyüze ister vasıta ile olsun o hususta onun şeyhidir ve bu (sorup öğrenme) vâciptir.” sözü bu manadadır.

¹⁷⁵⁶ Ebû Ali Nûruddin el-Hasen b. Mesud el-Yûsî (v. 1102), *Hükmü’l-iltizâm bi’ş-şeyh fi’t-terbiyeti’s-sûfiyye*, (Şifâu’s-Sâil kitabının sonunda), Dâru’l-Fikr, Dimeşk 1996, s. 212.

İstikamet mücâhedeşi denen ve ahlâkı güzelleştirmek olarak özetleyebileceğimiz mücâhede/ çaba mendup olduğundan bu hususta kişinin kendisine kılavuzluk edecek bir muallim veya şeyh bulması da mendup olmaktadır. Bir şeyh olmadan kişi böyle bir çaba içine giremez mi, tabii girebilir. Ancak bu hususta en kolay yol, tâbi olacak bir şeyh veya muallim bulmaktır. Bu şeyhin tarikat şeyhi de olması gerekmez. Bu hususta kılavuzluk yapacak güzel ahlâk sahibi biri olması yeterlidir. Bu mücâhede kapsamında Gazzâlî, nefsinin ayıplarını bilmek isteyen için dört yol olduğunu söylemektedir: 1- Kalbin kusurlarını bilen bir şeyhin önünde diz çöküp mücâhede ile ilgili işaretlerine uymak. 2- Halini kontrol edebilecek basiretli, mütedeyyin, sadık bir dost bulmak. 3- Düşmanlarının söylediklerinden istifade etmek. 4- İnsanların arasına karışarak onlarda gördüğü kusurların kendisinde de olduğunu düşünerek gidermek.¹⁷⁵⁷ Bunlardan en uygunu ve kolayı birinci maddedeki belirtilen husustur.

Büyük ihtimal Bayezid-i Bistâmî'nin, "kimin bir üstadı yoksa onun imamı şeytan olur" sözü özellikle bu iki mücâhede türü için söylenmiştir. Çünkü bu iki mücâhedeyi yerine getirmeyen, bu hususta birinden yardım almayan veya biriyle birlikte bulunmayan kişinin kılavuzu şeytan olacaktır. "Kim Rahmân'ı zikretmekten gafil olursa, yanından ayrılmayan bir şeytanı ona musallat ederiz. Şüphesiz bu şeytanlar onları doğru yoldan alıkoyarlar da onlar, kendilerinin doğru yolda olduklarını sanırlar." (Zuhur 43/36-37).

Keşf veya ittîlâ mücâhedeşi denilen, kısaca gayba ait bazı hususların açılması için mücâhede yapmanın hükmünü, kerahet olabilecek yönleri olmasına rağmen, genel manada mubah olarak belirtmiştik. Mubah olan bir hususa bağlı hususlar da mubah olur. Ancak mubah olan bir işe başladıktan sonra ona taalluk eden bazı hususların hükümleri farklı olabilir. Mesela kişinin ihtiyacı olmadığı halde yeni bir ev yapması, mubah kapsamındadır. Ancak ev yapmaya başladıktan sonra üzerine bazı hükümler terettüp eder. Mesela, evi helâl bir arsaya yapması, gerekli yerlerden izin alması, evi yaptırırken insanları tehlikeye düşürecek hususlara karşı tedbir alması vâcib kapsamına; işçilerine güzel davranması, ücretlerini dolgun yapması sünnet kapsamına girer. Keşf mücâhedeşi de bunun gibidir. Buna başlayan kişinin bu mücâhededede olmazsa olmaz kabul edilen hususlara riayet etmesi vâcib olur. Keşf mücâhedeğinde bu mücâhedeyi bilen bir şeyhin gerekliliğinde tüm sûfiler ve görüş bildiren âlimler ittifak halindedir. Bu mücâhede için kerahat hükmünü veren İbn Haldun bile böyle hüküm vermiştir. Biz de bu mücâhedenin aslı mubah olmasına rağmen eğer başlanırsa şartları

¹⁷⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 64-65.

taşıyan bir şeyhe bağlanmasının vâcip olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bu mücâhede tek başına yapıldığında insanı şirke, küfre düşürebilecek tehlikeler olduğu ehline ifade edilmiştir. Müridin şeyhe ihtiyacını anlatırken Dâye, şeyhsiz müridin “hulul ve ittihad” tehlikesine düşebileceğini; muattıla, ibâhîler, teşbih ehli vb. sapık grupların bir şeyhe tâbi olmadıkları için sapıtan kişilerce oluştuğunu söylemektedir.¹⁷⁵⁸

Bu mücâhedede şeyhe tâbi olmak İstanbul Boğazı’ndan geçiş yapacak gemilerin kılavuz kaptan almasına benzer. Boğaz’dan geçiş yapacak bir gemi kaptanı olmak farz değildir. Ancak böyle bir gemide çalışan kaptan, Boğaz’dan geçerken kılavuz kaptan alması gerekir; yoksa kaza yapma ihtimali çok yüksektir. Hele Boğaz’dan ilk defa geçiyorsa bu durumda kılavuz kaptan almak zaruret derecesine yükselir. Keşf mücâhedesini de böyle değerlendirmek yerinde olur. Bu mücâhedeye başlamak vâcip veya mendup değildir. Ancak bir kere başlayan kişinin bu yoldaki tehlikelerden kendini koruması vâcip olur.

Bu mücâhedeyi yaptıracak şeyhin özelliklerinin de ona göre olması gerekir. Keşf mücâhedesini takvâ ve istikamet mücâhedesinden sonra ve bu iki mücâhedeye istinad ettiği için keşf mücâhedesini yaptıracak şeyhin öncelikle bu üç mücâhedeyi de tamamlamış olması gerekir. Sonra bu mücâhedelerle ilgili kendine yetecek ve müridlerinin problemini çözecek kadar da bilgisi olmalıdır. Buna göre bir şeyhin akâidi sağlam olmalı, müridin itikadî sorularına cevap verecek kadar akâid bilgisi olmalıdır. Yine farz-ı ayn olan emir ve yasakları yerine getirecek kadar ve müridlerine bu emir ve yasakları asgarî manada öğretecek kadar fıkıh bilmelidir. Müridlerine namaz kıldırarak kadar Kur’an bilgisi olduğu gibi istikamet mücâhedesini için gerekli olan asgarî Kur’an ve sünnet bilgisi de bulunmalı; güzel ve kötü ahlâk hakkında bilgisi olduğu gibi kötü ahlâkın temizlenmesi, güzel ahlâkın yerleştirilmesinin nasıl yapılacağını da bilmesi gerekir ki bu da psikolojiye tekabül eder. Şeyhin bu üç mücâhedeyi tamamladığının zâhirdeki belirtileri, ilim, itikad, ahlâkının çok düzgün olması, dünyaya kıymet vermemesi, makam mevki peşinde koşmaması, mürid toplama hırslarının olmaması, kendisiyle çok rahat geçinilebilen mütevazı birisi olması, cömert olması gibi Necmüddin Dâye’nin 20 başlıkta topladığı hususlardır. Yukarıdaki bölümde anlattığımız üzere, Gümüşhânevî, silsilesi Hz. Peygamber’e ulaşan bir şeyhin vereceği icâzetin de böyle bir şeyh için gerekli olduğunu söylemiştir. Özellikle zamanımızda icâzetin bu belirtilerin hepsini karşılayacağı düşünülmektedir.

¹⁷⁵⁸ Necmüddin Dâye, *Tasavvuf Yolu*, s. 192-193.

Burada, bir kişinin şeyhlik yapabilmesi için icâzet gerekli midir? İcâzet o kişinin keşf mücâhedesini yaptırabileceğinin kesin delili midir? soruları akla gelmektedir. Bu iki soruya da olumlu cevap vermek zordur. Bizzat sûfîlerin de kabul ettiğine göre Allah Teâlâ'nın lütfu ile bir kişi keşf mücâhedesini sonunda elde edilecek şeyleri o mücâhedeye girişmeden ilk iki mücâhedenin karşılığında lütuf olarak elde edebilir. Mesela Hücûrî, Taberistan'ın imamı Ebû Abdullah Hayyat'ın ümmî olan Ahmed b. Muhammed Kassab için, "Allah'ın fazl ve lütfundan Kassab, muallimsiz ve tâlimsiz öyle bir mertebeye ulaşmıştır ki, dînî ilimlerde, dinin usûlünde ve tevhidin inceliklerinde müşkil bir şeyimiz olsa ondan sorarız."¹⁷⁵⁹ dediğini aktarır.

İlk iki mücâhede içinse şeyhin vücubiyeti bulunmamakta, evla olmaktadır. Bunun haricinde yine sûfîler üveysî dedikleri, vefat etmiş velîlerin ruhaniyetinden istifade ile feyz alıp eğitilen kişiler olduğunu da kabul etmişlerdir. Buna göre bir kişinin şeyh olabilmesi için icâzetin kesin gerekli olmadığı sonucu çıkar. Sayılan şartları tam olarak taşıyan bir şeyh tarafından verilen icâzetin, icâzet verilen kişinin kâmil ve mükemmil olduğuna, keşf mücâhedesini yaptırabileceğine delil olması normal olanıdır. Ancak icâzet de diğer deliller gibi değerlendirilmelidir. Çünkü icâzeti veren şeyh hata yapabilir ya da icâzet verilen kişi sonradan değişebilir. Bu sebeple icâzete delillerden biri olarak bakmak ve asıl olarak yukarıda zikredilen zâhirî belirtilere bakarak karar vermek doğru olanıdır. İcâzeti olduğu halde çeşitli problemleri olan bir şeyhe bağlanmamak; icâzeti olmadığı halde şartları taşıyan birine bağlanmak gerekir.

Buradan icâzeti olmadığı halde bir kişinin, eğer şartları taşıyorsa şeyhlik yapabileceği hükmü de çıkar. Dâye'nin saydığı özelliklere haiz birinin kendine mücâhede için bağlanmak isteyen birini aldatacağı düşünülemez. Bu sebeple takvâ ve istikamet mücâhedesini tamamladığı halde keşf mücâhedesini tamamlamamış birinin kendisine bu hususta bağlanmak isteyen bir müridi aldatarak, yaşamadığı bir hususta telkinde bulunacağı beklenmez. İcâzeti yok diye böyle bir kişinin irşadına engel olmak da icâzeti var diye bu özellikleri taşımayan birine irşad yaptırmak da hatalıdır.

1.3 Şeyhe itaatın sınırı

¹⁷⁵⁹ Hücûrî (v. 465), *Hakikat Bilgisi*, s. 223.

Erken dönemden itibaren sûfiler şeyhe itaate, ona itiraz etmemeye dikkat çekmişlerdir. Ancak bu husustaki sözlerin dozu gün geçtikçe artmış, sonunda sorgusuz itaate kadar gelmiştir. Sülemî (v. 412), sûfilerin adabını anlatırken, müridlerin, sebebini bilsin bilmesin, şeyhlerin işaret ettiği şeyleri derhal kabul etmesi gerektiğini bir edeb olarak ifade etmiştir.¹⁷⁶⁰ Aktardığına göre, Şeyh Ebû Sehl Muhammed b. Süleyman (v. 369)¹⁷⁶¹, “kim üstadına “niçin?” derse asla iflah olmaz” demiş¹⁷⁶² ve Ebû Hafs’ın, “ bu hallere nasıl ulaştın?” sorusuna; “Şeyhlerimin bana işaret ettikleri şeyi tereddütsüz ve kalbime hiçbir bulanıklık gelmeden kabul etmekle” cevabını verdiğini aktarmıştır.¹⁷⁶³ Yine şeyhlere danışma ve onların dediğini kabul etmeyi de bir edep olarak saymıştır.¹⁷⁶⁴ Bu risalede yer yer şeyhe itaat etme, onlara uyma, onlardan ayrılmamayı tekrar etmiştir.¹⁷⁶⁵

Kuşeyrî, şeyhlere karşı muhalefetin uygun olmadığı ve onlara karşı kalplerin korunması için ayrı bir bölüm açmış, burada şeyhlere muhalefet etmeme hususunda ilk olarak Musa-Hızır kıssası olarak meşhur Kehf suresindeki Musa (as)’ın kıssasını delil getirmiştir. Musa (as) Hızır’la beraber olmak isteyince ilk olarak izin istedi ve ona muhalefet etmeme şartını kabul etti demektedir. Hadisten de, “*Yaşından dolayı bir ihtiyara ikram eden bir gence, muhakkak Allah Teâlâ ihtiyarlığında ikram edecek bir kimse yaratır.*”¹⁷⁶⁶ hadisini delil getirmiştir.¹⁷⁶⁷ Ayrıca üstadı Ebû Ali ed-Dekkak’ın “Her ayrılığın başı muhalefettir” sözünü açıklarken, “kim şeyhine muhalefet ederse onun tarikatında kalamaz; mekân olarak aynı yerde bulunsalar bile aralarındaki alaka kesilmiştir. Kim bir şeyhin sohbetine katılır da ona kalben itiraz ederse, sohbet ahdini bozmuş olur ve onun tevbe etmesi gerekir.” demektedir; şeyhlerin, “üstatların hakkını çiğneyenlerin tevbesi yoktur” dediklerini aktarmaktadır.¹⁷⁶⁸ Hallâc’ın başına gelenlerin sebebini de şeyhi Amr b. Osman’ın ona kızması olduğu söylenmiştir.¹⁷⁶⁹

¹⁷⁶⁰ Sülemî, *Sülemî’nin Risaleleri (Sûfilerin Âdabını İhtiva Eden Kitap)*, s. 49.

¹⁷⁶¹ Şâfiî fakihidir. (Bkz. Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, III, 167-173.)

¹⁷⁶² Bu rivâyet Kuşeyrî’de biraz farklıdır: Buna göre, Ebû Abdurrahman es-Sülemî (v. 412), Merv’de iken şeyhinin meclisinde Cuma günleri Kur’an okunur ve hatim yapılırken, Merv’den ayrılıp geri döndüğünde aynı mecliste çeşitli konuşmalar yapıldığını görünce içinden buna itiraz ettiğini, şeyhinin (büyük ihtimal Sülemî’yi kastederek) insanların kendisi hakkında ne dediğini sorduğunu, bunun üzerine, “Kur’an meclisini kaldırdı, söz meclisini kurdu” dediklerini söyleyince şeyh: “Üstadına “niçin” diyen kimsenin asla kurtulamayacağını” söylemiştir. (Kuşeyrî, *Risâle*, II, 501-502; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 611)

¹⁷⁶³ Sülemî, *Sülemî’nin Risaleleri (Sûfilerin Âdabını İhtiva Eden Kitap)*, s. 50.

¹⁷⁶⁴ Sülemî, *Sülemî’nin Risaleleri (Sûfilerin Âdabını İhtiva Eden Kitap)*, s. 53.

¹⁷⁶⁵ Sülemî, *Sülemî’nin Risaleleri (Sûfilerin Âdabını İhtiva Eden Kitap)*, s. 56, 61, 66. Ayrıca bkz. *Sülemî’nin Risaleleri (Âriflerin Sülûku Meselesi)*, s. 128, 129.

¹⁷⁶⁶ Tirmizî, *Birr* 75.

¹⁷⁶⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, II, 501; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 610.

¹⁷⁶⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, II, 501; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 610-611.

¹⁷⁶⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, II, 503; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 613.

Kuşeyrî, müridin şeyhinin işaret ettiği hiçbir konuda ona aykırı davranmaması, kalbi ile bile itiraz etmemesi¹⁷⁷⁰; müridin herkesten sırrını saklaması ancak aldığı nefes bile olsa şeyhinden hiçbir sır saklamaması, eğer şeyhin emirlerinden/sözlerinden birine müridin kalbinde bir itiraz meydana gelirse bunu şeyhe söylemesi, şeyhin de uygun bir ceza vermesi gerektiğini, şeyhin müridin hatalarını cezasız bırakmasının Allah'ın hakkını zayi etmek olduğunu söylemektedir.¹⁷⁷¹ Kuşeyrî, Yusuf b. Hüseyin'den (v. 304) nakille şöyle bir olay aktarmaktadır:

“Ebû Süleyman ed-Daranî (v. 215) ile (müridi) Ahmed b. Ebu'l-Havarî (v. 230) arasında bir ahid vardı. Buna göre Ahmed hiçbir hususta Ebû Süleyman'a muhalefet etmeyecekti. Bir gün Ebû Süleyman konuşurken Ahmed meclise geldi ve ona, “Fırın iyice kızdı, ne emredersiniz?” diye sordu. Ama Ebû Süleyman ona cevap vermedi. Ahmed b. Ebu'l-Havarî iki veya üç defa aynı soruyu sorunca Ebû Süleyman, biraz kalbi daralmış gibi: “Git içine otur!” dedi. Bundan sonra bir müddet onu unuttu. Sonra söylediği sözü hatırlayınca Ebû Süleyman: “Ahmed'e yetişin, o şu anda fırının içinde olmalı. Çünkü o, bana muhalefet etmemeye yemin etmişti”, dedi. Hemen baktılar ve onun fırının içinde oturmakta olduğunu gördüler. Bir kılı bile yanmamıştı.”¹⁷⁷²

Doğru olma ihtimali düşük olan bu rivâyetin kendisi bir hadis ve fıkıh âlimi olan Kuşeyrî tarafından, herhangi bir kritiğe tâbi tutulmadan, yorum ve tevil getirilmeden aktarılması, müridin şeyhin her dediğine uyması gerekir manasına gelen rivâyeti kabul etmesi ilginçtir. Hâlbuki bir seriyyede komutan olan sahabinin ateşe girme emrine uyup uymamayı soran sahabeye Peygamberimizin verdiği; “*Eğer o ateşe girseydiniz, kıyamete kadar o halde kalırdınız*”¹⁷⁷³ cevabını bilmemesi imkânı yoktur.

Bunun haricinde Kuşeyrî bu minvalde başka rivâyetler de aktarmıştır. Bunlardan biri de şöyledir: Şakik Belhî, Ebû Turab en-Nahşebî, Bâyezîd'e hizmet eden bir gence; “delikanlı gel, yemeği berâber yiyelim” dediler. Genç; “ben orucum” dedi. Ebû Turâb; “gel bizimle ye, bir ay oruç tutmuş kadar sevap alırsın!” dedi. Fakat genç bu teklifi kabûl etmedi. Sonra Şakîk; “Gel bizimle ye, bir sene oruç tutmuş kadar sevap kazanırsın!” dedi. Fakat genç bunu da

¹⁷⁷⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, II, 574; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 729.

¹⁷⁷¹ Kuşeyrî, *Risâle*, II, 575; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 730.

¹⁷⁷² Kuşeyrî, *Risâle*, II, 352; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 406-407.

¹⁷⁷³ Müslim, *İmâre* 39-40.

kabûl etmedi. Bunun üzerine Bistâmî, “Allah Teâlâ’nın gözünden düşen şu kimseyi bırakın!” demiş ve bu gencin bir yıl sonra hırsızlıktan yakalanıp eli kesilmiştir.¹⁷⁷⁴

Burada gencin teklifi kabul etmemesi, eğer kibirden değilse, nihayetinde edebe aykırı bir şeydir. İlginç olanı orucu bozma karşılığında bir ay ve bir senelik oruç sevabı teklif edilmesi; dedikleri kabul edilmeyince yani o gence kırılınca o kişiye Allah’ın da gazap etmesi ve onu hırsızlıkla cezalandırmasıdır. Bu ve benzeri rivâyetler fikhî esaslara muhalif bile olsa şeyhe itaat edilmesi gerektiği düşüncesinin sûfîler arasında yayılmasını temin etmiştir. Muhtemelen bu rivâyetleri kitabına alan Kuşeyrî ve emsali âlimler bu sonucu arzu etmemişlerdi.

“Kim kendisinden yüksek derecede bir şeyhin sohbetine katılırsa ona düşen edep, şeyhe olan itirazı terk etmek, ondan gördüğü şeyleri güzel bir şekilde yorumlamak, onun hallerini imanla (ve teslimiyetle) karşılamaktır.”¹⁷⁷⁵ diyen Kuşeyrî, üstadı Ebû Ali Dekkak’ın kendi şeyhi Nasrâbâdî’nin meclisine her gidişte gusûl aldığını, kendisinin de bu yola başladığı ilk zamanlarda gusûl almadan ve oruçlu olmadan üstadının yanına gitmediğini, hocasının heybeti nedeniyle huzuruna zor girdiğini, yanına vardığında da üstadının kendi sormadan müşkillere cevap verdiğini, eğer zamanında bir peygamber olsa idi ona karşı bundan daha fazla hürmet etme imkânının olmadığını, üstadı vefât edene kadar ona karşı kalbinde hiçbir itiraz taşımadığını aktarmaktadır.¹⁷⁷⁶

Gazzâlî’ye göre, “Müridin şeyhine bağlılığı nehir kenarında yürüyen bir âmânın kendini yedene sarılması gibi olmalı; her işini ona havale (tefviz) etmeli, virdinde ve iç dünyasında ona muhalefet etmemeli, ona uymada hiçbir şeyi eksik bırakmamalı ve onu eleştirmemelidir. Bilmelidir ki, bir hususta kendisi isabet etse şeyhi de hata etse, şeyhinin hatasına uymak kendisinin doğrusuna uymaktan daha faydalıdır.”¹⁷⁷⁷

“Şeyhe itiraz, müridler için öldürücü zehir gibidir. Mürşidine bâtinen itiraz edip de kurtuluşa eren yok denecek kadar azdır” diyen Sühreverdî, şeyhinden anlaşılmaz gelen (şerîata aykırı veya hatalı gözüken) bir şey gören müridin Musa (as) Hızır kıssasını hatırlamasını istemiş¹⁷⁷⁸; şeyhin yaptıklarında muhakkak bir hizmet veya mazeret olacağını

¹⁷⁷⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, II, 502; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 612.

¹⁷⁷⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, II, 457; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 551.

¹⁷⁷⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, II, 460; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 555-556.

¹⁷⁷⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 75-76.

¹⁷⁷⁸ Şihâbüddin Sühreverdî (v. 632), *Gerçek Tasavvuf*, s. 122.

söylemiştir.¹⁷⁷⁹ Müridin bir derdini çözmek için şeyhe başvurduğu gibi şeyhin de Allah Teâlâ'ya başvurduğunu söyleyen Sühreverdî, şeyh için uyku ve uyanıklık halinde Allah'la konuşma için bir kapısı olduğunu bunun da ilhamla olduğunu söylemiştir.¹⁷⁸⁰

Müridliğin şartlarını anlattığı bölüme “Eğer bana tâbi olursan, sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sorma!” (Kehf 18/70) ayeti ve “*Başınızdaki Habeşli bir köle bile olsa onu dinlemeniz ve itaat etmeniz gerekir*”¹⁷⁸¹ hadisi ile başlayan¹⁷⁸² Necmeddin Dâye'nin müridin 19. vasfı olarak saydığı teslimiyete göre, mürid zâhir ve bâtını ile kendini şeyhin tasarrufuna bırakmalı, “gassalin elindeki meyyit gibi olmalı”¹⁷⁸³, şeyhin huzurunda veya görmediği yerde yapacağı her harekette şeyhin iznini aramalıdır. Şeyhin zâhir bâtın hiçbir haline ve fiiline itiraz etmemeli, gözüne kötü görünen her halin şeyhin değil kendisinin eksikliği olduğunu kabul etmelidir. Şeyhin şerîata muhalif görünen işleri için “görüntü böyle ise de şeyhim şerîata muhalefet etmez” diye itikat etmeli, Musa (as) Hızır kıssasını hatırlamalıdır.¹⁷⁸⁴

Şeyhe sorgusuz itaate sevk eden bu fikirlerin arkasında evliyâyâ mahfuz olarak bakma ve onların doğrudan Allah'tan ilham aldıkları, ilhamlarında hata olmadığı düşüncesi yatmaktadır.

Hücvîrî, Fakr'ı anlattığı bölümde fakirin (dervişin) organlarının hata ve günden korunduğunu, halinin de halelden ve görevi aksatmaktan muhafaza edildiğini, bu sebeple fakirin bedeninde günah ve hata, halinde de bir afet görülmeyeceğini söylemiştir.¹⁷⁸⁵ Yine Hücvîrî, Cüneyd'le ilgili bir menkıbeden Cüneyd'in, dolayısıyla velilerin Allah tarafından mahfuz ve masum olduğu hükmünü çıkarmaktadır.¹⁷⁸⁶ Bu da şeyhlerin hata etmez, masum konumuna çıkarılmalarına yol açmıştır.

¹⁷⁷⁹ Şihâbüddin Sühreverdî (v. 632), *Avârifü'l-Meârif*, II, 212; *Gerçek Tasavvuf*, s. 530.

¹⁷⁸⁰ Şihâbüddin Sühreverdî (v. 632), *Gerçek Tasavvuf*, s. 123.

¹⁷⁸¹ İbn Mâce, *Sünen*, I, 15; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, XVIII, 248.

¹⁷⁸² Necmeddin Dâye, *Tasavvuf Yolu (Mirsâdu'l-İbâd)*, s. 206

¹⁷⁸³ Müridin şeyhe karşı “gassal elindeki meyyit gibi olması” ifadesi ilk dönem sûfi kaynaklarında yoktur. Ancak Sehl b. Abdullah'ın (v. 289) tevekkül anlatırken söylediği, “Tevekkül makamının evveli, kulun Allah Teâlâ'nın önünde gassâl elindeki ölü gibi olmasıdır. Ölüyü yıkayan, onu istediği tarafa çevirir; ölünün ona karşı hiçbir hareketi ve müdahalesi olmaz.” (Sa'lebi Ebû İshak Ahmed b. Muhammed (v. 427), *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut 2002, III, 193; Beyhakî (v. 458), *Şuabü'l-İman*, II, 470; Kuşeyrî (v. 465), *er-Risâle*, I, 199) sözünde Allah'ın takdirlerine karşı “gassal elindeki meyyit gibi olması” geçmiş; bu ifade daha sonraki kaynaklarda da benzer manada kullanılmıştır (bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 389). Bu ifadenin hicri 522 yılından önce şeyhe teslimiyet manasına kullanımı olduğunu Sübkî'nin (v. 771) aktardığı bir rivâyetten öğreniyoruz (bkz. Sübkî, *Tabakât*, VII, 180). Tasavvuf kaynaklarında ise bu kullanıma ilk Necmüddin Dâye'nin *Mirsâdu'l-İbâd* adlı eserinde rastladık. Ondan sonraki kaynaklarda bu kullanımın arttığını görüyoruz. Bu kullanım epey yaygın hale gelmiş olmalı ki İbn Haldun kitabında aktarmıştır.

¹⁷⁸⁴ Necmeddin Dâye, *Tasavvuf Yolu*, s. 213-214.

¹⁷⁸⁵ Hücvîrî (v. 465), *Hakikat Bilgisi*, s. 86-87.

¹⁷⁸⁶ Hücvîrî (v. 465), *Hakikat Bilgisi*, s. 194.

Başka bir bölümde Hücvîrî, Hakîm et-Tirmizî, Cüneyd, Muhâsibî gibi sûfîlerin görüşü olarak “evliyâ masum yani günahsız değildirlər. Ancak var olması velayetin yok olmasını gerektiren afetlerden mahfuzdurlar. Allah Teâlâ onları bunlardan korumuştur. Bu afetler de masiyete değil riddete bağlı afetlerdir”¹⁷⁸⁷ diyerek, velilerin gûnahtan masum olmadığını, ancak şirk ve küfürden korunduklarını söylemiştir. Bunlara göre büyük günah işlemekle velayet sona ermez. Ebû Süleyman Dârânî, Sehl b. Abdullah gibi sûfîlerin ise “velayette taate devam şarttır” mezhebini benimsediklerini söylemiştir.¹⁷⁸⁸ Bunlara göre ise büyük günah işleyen veli olarak kalamaz.

Cüneyd el-Bağdâdî, vaaza başlamasını anlatırken, şeyhi Seriy es-Sekâtî’nin kendine vaaz et dediği halde, kabul etmediğini ancak rüyada Rasûlullah’ı görünce kabul ettiğini, kendisi bir şey demeden şeyhinin rüyasından haber verdiğini söyleyerek, “anladım ki, Seriy zâhir ve bâtın bütün hallere vâkıf bulunmaktadır” demekte ve Rasûlullah’ın rüyasına geldiğini nasıl bildiğini sorduğunda Seriy’in Allah Teâlâ’yı rüyasında gördüğü ve O’nun söylediğini ifade etmektedir. Sahihliği tartışmalı bu menkıbeden Hücvîrî, “şeyhler hangi sıfatta bulunursa bulunsunlar, müridlerinin halleri vâkıf olurlar” meselesini çıkarmıştır.¹⁷⁸⁹ Daha sonra “şeyh müridin her halini bilir” düşüncesi tarikatlarda yayılmıştır.

Yine Hücvîrî derecesinin yükseldiğini zanneden müridlerinden birinin Cüneyd’i denemek için bir soru sorunca Cüneyd’in ona “seni velayetten azlettım” dediğini, o kişinin tevbe etmesi üzerine affedince müridin yeniden muradına erdiğini söylemektedir. Cüneyd, “bilmez misin ki, Hakk Teâlâ’nın velileri sırların ve ruhların valileridir, onları tecrübe etmeye ve yaralamaya senin takatin yetmez” demiştir.¹⁷⁹⁰

Cüneyd’in birini velayetten azletmesi ilginçtir. Eğer o kişi veli ise o da sırların ve ruhların valisi olması gerekir. Nasıl bir insan kişiyi velayetten azleder? Burada yine şeyhe asla itiraz ve terbiyeye aykırı bir şey yapmamak gerektiği anlatılmak istenmiştir. Hücvîrî gibi fıkıh üzerinde çok duran birinin bu rivâyetleri hiç kritik etmeden aktarıp bir de ilginç hükümler çıkarması, hele velinin masum ve mahfuz olduğunu, şeyhin bir kişiyi velayetten azledecek kadar kudreti olduğunu iddia etmesi çok gariptir.

¹⁷⁸⁷ Hücvîrî (v. 465), *Hakikat Bilgisi*, s. 286.

¹⁷⁸⁸ Hücvîrî (v. 465), *Hakikat Bilgisi*, s. 286.

¹⁷⁸⁹ Hücvîrî (v. 465), *Hakikat Bilgisi*, s. 193-194.

¹⁷⁹⁰ Hücvîrî (v. 465), *Hakikat Bilgisi*, s. 194-195.

Kuşeyrî, müridin şeyhlerin masum olmasına inanmasının gerekli olmadığını ancak onları kendi hallerine bırakmanın ve onlara hüsnüzan besleyip kendi işiyle meşgul olmasının vâcib olduğunu söylemektedir.¹⁷⁹¹ Anlaşıldığı kadarıyla bunu, kendisinden uygunsuz bir şey sadır olan şeyhlere karşı müridin tavrını belirleme üzerine yazmıştır. Belki de olur olmaz şekilde şeyhin eleştirilmesinin önüne geçmek üzere yazılan bu hususlar zamanla şeyhlerin her halini tevil etmeye ve söyledikleri her sözde bir hikmet aranmasına, hatasız gibi değerlendirilmelerine yol açmıştır.

Sûfiler şeyhe itaat hususunu daha sonraki zamanlarda biatle delillendirme yoluna gitmişler ve şeyhe bağlanmayı, ondan hırka giymeyi biat olarak değerlendirmişlerdir.¹⁷⁹² Hırka giydirmede şeyhin eli Rasûlullah'ın eli yerine geçer ve şeyhe itaat Allah ve Rasûlüne itaattir.¹⁷⁹³

Müridin anlamasa bile, kendine göre şerîata ters gelse bile şeyh tarafından verilen emre itaat etmesi gerektiği en fazla Musa – Hızır kıssası ile sonra Hudeybiye günündeki Hz. Ebû Bekir'in hali ile delillendirilmiş, şeyhin bazen zâhirî bilgilere ters bir usûlle müridin isteği ve teslimiyetini imtihan etmesi hususuna da, Dâvûd (as) huzurunda bir çocukta hak iddia eden iki kadın için Hz. Süleyman'ın “bir bıçak getirin de çocuğu ikiye böleyim” demesini¹⁷⁹⁴ delil getirmişlerdir.¹⁷⁹⁵ Şeyhe itaat daha sonraki devirlerde o kadar abartılmış ki, şeyhin hükmüne karşı gelmek Allah'ın hükmüne karşı gelmekle eş tutulmuş, şeyhin emrine itaatsizlik bir çeşit küfür kabul edilmiştir.¹⁷⁹⁶

Özetle ifade etmek gerekirse sûfiler genel manada şeyhe itaati, Allah'a Rasûlüne ve emir sahiplerine itaatle ilgili naslara dayandırırken, ona itiraz edilmemesini, şeksiz şüphesiz itaat edilmesini, ayetten Musa – Hızır kıssasına, hadisten Hudeybiye anlaşmasındaki duruma dayandırmışlardır. Ayrıca şeyhin ilhamda hata etmeyeceğini, Allah'ın onları koruduğunu söyleyerek şeyhin de hatalı bir şey söylemeyeceğini ifade etmeye çalışmışlardır. Herhalde bu düşüncenin arkasında, saydıkları özelliklere sahip bir şeyhin Allah'ın emirlerine ters bir emir vermeyeceği düşüncesi yatmaktadır.

¹⁷⁹¹ Kuşeyrî, *Risâle*, II, 579; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 737.

¹⁷⁹² Osman Türer, “Biat”, *DİA*, İst. 1992, VI, s. 125.

¹⁷⁹³ Sühreverdî (v. 632), *Gerçek Tasavvuf*, s. 122.

¹⁷⁹⁴ Buhârî, *Enbiyâ* 40, H. No: 3427.

¹⁷⁹⁵ Eşref Ali Tânevî, *Hadislerle Tasavvuf*, s. 156-157.

¹⁷⁹⁶ İsmail Hakkı Bursevî'nin bu manadaki sözleri için bkz. Süleyman Gökbulut, “Cüneyd'in Sekiz Şartı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2012/2, Sayı 36, s. 212.

Ayet ve hadislerde idarecilere itaat ile ilgili çok sayıda nas gelmiştir. Ancak bu itaatın Allah’a isyan ile sınırlandığı herkesçe bilinir. Nitekim hadislerde bu durum açıkça belirtilmiştir. Hazreti Ali’den aktarılan meşhur rivâyette Rasûlullah’ın askerî bir birliğin başına tayin ettiği bir komutanın kızınca odun toplatıp bir ateş yaktırdığı ve “Rasûlullah beni dinlemenizi ve bana itaat etmenizi size emretmedi mi?” diye sorup evet cevabını alınca, “o halde, haydi şu ateşe girin!” emrini verdiği, bunun üzerine bazılarının bu emre uymayı düşündüğü, diğerlerinin bunu engellediği, sonra da komutanın kızgınlığının geçtiği; Medine’ye döndüklerinde olay Hazreti Peygamber’e anlatılınca O’nun, emre uymayı düşünenlere hitaben, “Eğer o ateşe girseydiniz, kıyamete kadar o halde kalırdınız. Allah'a isyan olan yerde kula itaat yoktur. İtaat ancak meşrû olanda gerekir.” buyurduğu¹⁷⁹⁷ bilinmektedir.

Bir başka hadiste de, “*Masiyet ile emrolunmadıkça hoşlansa da hoşlanmasa da her müslümana her konuda (idareciyi) dinlemek ve itaat etmek düşer. Eğer kendisine masiyet emredilirse dinlemek de itaat etmek yoktur.*”¹⁷⁹⁸ buyrulmuştur. Ayrıca her idareciye itaat kendi alanı ile sınırlıdır. Yani eğer idareci askerî birlik komutanı ise onun emir verme yetkisi ve ona itaat o birliğin vazifeleri ile sınırlıdır. Bu vazife ile alakası olmayan emir vermeye o komutanın yetkisi olmadığı gibi böyle bir emri dinleme vücûbiyeti de yoktur.

Şeyhler de birer idarecidirler. Onlara itaat, günah olmayan hususlarla sınırlandığı gibi kendilerine verilen söz ve alanları ile de sınırlıdır. Şeyhler kişinin manevî terbiyesi ile ilgilenir, müridlerinin iç dünyasını güzelleştirmeye çalışırlar. Onların emir ve tavsiyeleri de bunlarla ilgili ve sınırlı olmalıdır. Sözelimi bir şeyh müridine günlük vird verip bunların sayısını değiştirebilir; bazı nafileleri emredebilir. Ancak farzları terk etmesini, haram işlemesini isteyemez. Bunun yanında müridinin kiminle evleneceğine, siyasî görüşünün ne olacağına karar vermesi de uygun değildir. Böyle bir şey yaptığında müridin itaat zorunluluğu yoktur. Eğer mürid şeyhine manevî terbiye dışında bir şey sorarsa, şeyhin söylediği sözler/görüşler istişarede söylenen sözler, yani tavsiye niteliğindedir. Mürid eğer bunlara uymazsa günahkâr olmaz, bir vacibi terk etmiş sayılmaz. En fazla edebe uygun olan bu tavsiyelere uymaktır, denebilir.

¹⁷⁹⁷ Müslim, İmâre 39-40.

¹⁷⁹⁸ Buhârî, Cihad ve Siyer 107; Tirmizî, Cihad 27; Müslim, İmâre 38.

Müridin anlamasa bile, kendine göre şerîata ters gelse bile şeyh tarafından verilen emre itaat etmesi gerektiği ile ilgili getirilen delillere gelince, bu deliller şeyhe itaat hususunda delil getirmeye elverişli değildir.

Musa – Hızır kıssasında, şeyhlerin Hızır’a yani kendisine Allah katından ilim verilmiş zatla bir tutulmaları hatadır, kıyas mea’l-fariktir. Çünkü Hızır’a Allah katından ilim verildiği nas ile sâbitken şeyhlerin böyle durumda olduğunun bir delili yoktur. Şeyhe Allah katından ilim verildiğine delil olarak belki kerâmet getirilebilir. Ancak şeyh olmak için kerâmete ihtiyaç olmadığı gibi kerâmet en fazla bir kişinin veli olduğuna delil olabilir. Her veliye Hızır’a verilen ilimden verileceğinin delili yoktur. Eğer öyle olsa idi bu ilme öncelikle Hz. Musa’nın kavuşması gerekiyordu. Hz. Musa peygamberdir ve peygamberler tüm velilerden üstündür. Bir peygambere verilmeyen ilmin şeyhlere verildiğini iddia etmek büyük bir iddiadır. Diğer dikkat edilmesi gereken bir husus da bu kıssada asıl ittiba edilmesi gereken kişi Hz. Musa olduğudur. Çünkü şerîat sahibi peygamber odur. İnsanlara düşen peygamberleri örnek almak, onlara uymaktır. Kıssada anlatıldığı üzere Hz. Musa, Hızır’ın yaptığı şerîata ters görünen hususlara çok net bir şekilde itiraz etmiştir. O halde bir müslümana düşen de kendi görüşüne göre şerîata ters olan hususlara itiraz etmek, ona itaat etmemektir.

Hudeybiye musalahasında, başta Hz. Ömer olmak üzere bazı sahabilerin itiraz etmesine rağmen Hz. Ebû Bekir’in tam bir teslimiyet halinde olması da delil olmaya elverişli değildir. Burada şeyhlerin Hz. Peygamber’e benzetilip müridlerin de Hz. Ebû Bekir gibi olmalarının istenmesi de kıyas mea’l-fariktir. Çünkü Hudeybiye’de itirazlar üzerine Hz. Peygamber bunu kendi reyyle yapmadığını, vahiyle yaptığını açıkça ifade etmiştir. Hz. Peygamber’den sonra hiç kimseye vahiy gelmeyeceği sâbit olduğuna göre hata etme ihtimali herkes için mevcuttur. Kaldı ki Hz. Peygamber’in bile kendi içtihadı olan yerlerde zaman zaman hata ettiği, ancak bu hataların Allah tarafından düzeltildiği bilinmektedir.

Şeyhlere de ilham geliyor, onların ilhamlarında hata olmaz demek ise büyük bir hatadır. Yerinde açıkladığımız gibi Ehlişünnet ulemâ, ilim kaynaklarını sayarken, ilhamın ilim kaynağı olamayacağını net olarak ortaya koymuştur. İlham Allah’tan gelirse hata olmaz ancak ilhamın Allah’tan geldiğinin delili ne olacaktır? Burada yine şer’î ölçülere başvurmak gerekecektir.

Şeyhin mahfuz hatta masum olduğu, her şeyi bildiği iddiası ehlisünnet itikadına tamamen terstir. Büyük ihtimalle şiadan geçen bu düşünce¹⁷⁹⁹ tarihte ve günümüzde çok sıkıntılı hususlara yol açmıştır, açmaktadır. Bazı sûfiler bu mahfuz olmayı, küfürden mahfuz olmakla yumuşatmaya çalışsalar da genel anlaşılan günahlardan, hatta hata etmekten mahfuz oldukları yönündedir. Kaldı ki, küfürden mahfuz olma durumu bile kesinlik arz etmemektedir. Peygamberler haricinde hiç kimseye iman garantisi verilmediği, ayrıca açıklama gerekmecek kadar açık bir husustur.

H. Süleyman'ın “bir bıçak getirin de çocuğu ikiye böleyim” demesi de bu hususta delil getirilemez. Çünkü H. Süleyman burada hâkim konumunda, bir davada haklıyı ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Davalılarla arasında şeyh – mürid ilişkisine benzer bir ilişki yoktur. Bu kıssanın bize ne kadar delil olacağı tartışmalıdır. Ancak şer'u men kablenâ kapsamında bize delil olacağını kabul etsek bile ancak farklı konularda delil olabilir. Nitekim Müslim, “müçtehidlerin ihtilafı” konusunda¹⁸⁰⁰; Nesâî “hâkimin ilmiyle hükmetmesi”¹⁸⁰¹ ve “hâkimin hakkı ortaya çıkarması için yapmayacağı şeyi söylemesi”¹⁸⁰² hususunda delil getirmiştir.

Bu anlattıklarımızdan şeyhin müridine, terbiyesi ile alakalı verdiği emre, şerîata ters olmadığı müddetçe ittiba etmesinin vâcip olduğu çıkar. Ancak bu vâciplik emre itaat noktasındadır. Emredilen şeyin hükmünü vâcip yapmaz. Mesela, şeyh müridine her gün altı rekât duha namazı kılmasını emretse, bu emre müridin uyması gerekir. Fakat bu emir duha namazını, o kişi için bile, sünnet olmaktan çıkarmaz. Yani bu kişi eğer bu emri yerine getirmese vâcip namazı terk etme cezası değil, emre uymayı terk cezası alır. Yine şeyh müridine terbiyesi için, sıhhatine zarar vermeyecek şekilde helâl bir yiyeceği bir müddet yasaklasa, müride bu yiyecek haram olmaz. Bu yiyeceği yediğinde haram yeme cezası değil yine emre uymama cezası gerekir.

1.4 Râbta ve hükmü

Lügatte “bağlamak” mânasındaki rabt kökünden türeyen râbta, iki şeyi birbirine bağlayan ip, alâka, bağ, vuslat, münâsebet manalarına gelir. Filizlenmesi için saksıya

¹⁷⁹⁹ Bkz. Feleh b. İsmâil b. Ahmed, *el-Alâkatü beyne't-teşeyyü' ve't-tasavvuf*, Câmiatü'l-İslâmiye Doktora tezi, Medine 1411, s. 296-314

¹⁸⁰⁰ Müslim, Akdiye 20, H. No: 1720.

¹⁸⁰¹ Nesâî, Âdâbu'l-Kudât 11, H. No: 5402.

¹⁸⁰² Nesâî, Âdâbu'l-Kudât 12, H. No: 5403.

konulmuş ve üzeri sultanmış hurma fidesine “rabî” dendiği gibi, dünyadan el etek çeken zâhîd, hakîm ve râhibe de aynı ad verilir.¹⁸⁰³

Ribât ve murâbata ile aynı kökten gelen ve tasavvufî bir terim olarak kullanılan râbîta ise sâlikin kâmil bir mürşide gönlünü bağlaması, onun sûret ve sîretini (hem yüzünü, hem ahlâk ve davranışlarını) düşünmesini ifade eder. Tasavvuf tarihinde önceleri şeyhi sevmek, kalbini ona bağlamak, bu sayede ondan feyiz almak ve davranışlarını taklit etmek gibi uygulamalar bulunurken zamanla bunlar şeyhin sûretini düşünme şeklini almıştır.¹⁸⁰⁴

Râbîtanın çeşitli târifleri yapılmıştır. Râbîta konusunda müstakil bir risâle yazan Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî’ye (v. 1242/1826) göre râbîta: “Mürîdin fenâ fillâh makâmına ulaşmış olan şeyhinin sûretini hayâlinde saklamak sûretiyle onun rûhâniyetinden feyz almak ve istimdâd dilemesinden ibârettir.”¹⁸⁰⁵

Abdülhakim Arvâsi (v. 1943) ise şöyle târif etmiştir: “Mürşidi, Allah ile aranızda vesîle ve vâsita mevkiindeki zat olarak düşünecek, onu yanınızda ve karşınızda farz ederek, alnına yani iki kaşı ortasına gözlerinizi dikecek, keskin bir aşk irâdesiyle o zatın sîmasını hayâlinizde saklayacak, hayâlen onun sîretini kalbinizde durdurarak, kendisiyle mânevî bir beraberlik tesis edeceksiniz.”¹⁸⁰⁶

Bunun haricinde, “Şuhûd ve ‘ıyan makâmına ulaşmış kâmil bir şeyhe kalbi bağlamak”¹⁸⁰⁷, “Îlâhî ve Zâtî sıfatlarla muttasıf, müşâhede mertebesine ermiş kâmil bir şeyhe kalbi bağlayıp huzûr ve gıyâbında şeyhin sûreti, sîreti ve özellikle rûhâniyetini hayâlen kendisi ile birlikte farz ederek yanındayken takındığı tavrı gıyaben de sürdürmeye çalışmak demektir.”¹⁸⁰⁸ şeklinde de târif edilmiştir.

Bu târiflerden râbîtada en önemli husûsun, kalbi şeyhe bağlamak, onun sûretini sıcak ve canlı bir şekilde hayalde tasavvur etmek ve kendini onun yanında düşünmek olduğu anlaşılmaktadır. Sûfilerin söylediğine göre bu sayede mürid şeyh gibi olacak yani tasavvuf literatüründe ‘fenâ fi’ş-şeyh’ denilen hale ulaşacak¹⁸⁰⁹ ve buradan daha öteye geçecektir.

¹⁸⁰³ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XIX, 298-304; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, VII, 302;

¹⁸⁰⁴ Necdet Tosun, “Râbîta”, *DİA*, XXXIV, 378.

¹⁸⁰⁵ İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2007, sayı: 19, ss. 23-53, s. 28.

¹⁸⁰⁶ Abdülhakim Arvasi, *Râbîta-i Şerife*, İstanbul, Kasım 1976, s. 8.

¹⁸⁰⁷ İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta”, s. 27-28.

¹⁸⁰⁸ Kadir Taşpınar, *Tasavvufî Mürid Râbitası*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize 2010, s. 14

¹⁸⁰⁹ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 231.

İlk dönem tasavvuf kaynaklarında ve sûfiler arasında râbitanın terim kullanımı bilinmediği gibi, şeyhi sevmek ve ona kalbi bağlamakla ilgili rivâyetler olmasına rağmen râbitanın daha sonra kazandığı terim anlamına işaret eden rivâyetler de bilinmemektedir. Ancak Abdülkadir Geylanî'den râbitaya işaret eden ifadeler¹⁸¹⁰, Necmüddin Kübrâ'nın (v. 618/1221) naklettiği Cüneyd el-Bağdâdî'nin sekiz şartından “devamlı olarak şeyhe kalbi raptetmek ve kendi tasarrufunu şeyhin tasarrufunda yok ederek ilm-i vâkıât konusunda ondan istifâde etmek” ifadesi¹⁸¹¹ ile Şihâbüddin Sühreverdî (v. 632)'nin: “Müridin şeyhine nazar ederek bütün dikkatini onda toplaması ve Cenâb-ı Hak'tan şeyhi üzerine gelen tecellîleri seyre dalması semâda kendi kendine hareket etmesinden daha hayırlıdır”¹⁸¹² demesi râbitaya işaret etmektedir.

Râbita hakkında bilgi veren kaynaklar, oldukça muahhar devrin mahsulleridir. Râbitayı savunmak üzere eser yazan müellifler, bunun tatbikatını Hz. Peygamber zamanına kadar indiriyorlarsa da, buna dâir yazılı kaynağa rastlamak ancak H. X/M. XVI. Asır müellefâtı arasında mümkün olmaktadır. Araştırmalar bugünkü anlamda bir Râbita anlayışının ilk defa Muhammed Bahâüddin Nakşibend (v. 791–1388)'e isnâd edildiğini göstermektedir.¹⁸¹³ Bahâeddin Nakşibend'in ömrünün son döneminde yaptığı hac yolculuğunda müridi ve halifesi Muhammed Pârsâ'ya kendisine râbita etmesini ve sûretini düşünmesini tavsiye ettiği bilinmektedir.¹⁸¹⁴ Ya'küb-i Çerhî de müridi Ubeydullah Ahrâr'a Nakşibendî tarikatının âdâbını öğretirken sıra râbitaya gelince bu usûlü sadece kabiliyetli müridlere anlatmasını istemiştir. Bu bilgilerden râbitanın o dönemde seçkin bazı müridlere tavsiye edildiği anlaşılmaktadır.¹⁸¹⁵

Râbitanın ilk görünümleri şeklindeki bu bilgilerden sonra, râbita hakkında daha detaylı bilgi veren ilk yazılı kaynak, Mevlânâ Ali b. Hüseyin el-Kâşîfî el-Herevî'ye (v. 939/1532) ait olan *Reşehât-ı Aynü'l-Hayât* adlı eserdir. *Reşehât*'dan sonra râbita hakkında bilgi veren ilk kaynaklardan biri İmâm-ı Rabbânî'nin (v. 1034/1624) *Mektûbât*'ıdır. Râbita konusunda müstakil olarak kaleme alınan ilk eser, Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'ye (v. 1242/1826) ait olan *Risâletün fî tahkîki'r-râbita* adlı risâledir. Râbitayı isbat etmek için

¹⁸¹⁰ Dilaver Selvi, *Tasavvuf Metodu Olarak Râbita*, Semerkand, İstanbul 2016, s. 103.

¹⁸¹¹ Bkz. Süleyman Gökbulut, “Cüneyd'in Sekiz Şartı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2012/2, Sayı 36, ss. 201 – 231, s. 205-206. Bu ifadeyi Cüneyd'den bahseden hicri VI. yüzyıldan önce yazılan eserlerde bulamadığımızı ilave edelim.

¹⁸¹² Şihâbüddin Sühreverdî (v. 632), *Avârifü'l-Meârif*, II, 214; *Gerçek Tasavvuf*, s. 531.

¹⁸¹³ İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita”, s. 29-30.

¹⁸¹⁴ Ali b. Hüseyin, *Reşahat*, s. 70-71.

¹⁸¹⁵ Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, s. 315-316.

yazılan bu risâle, Osmanlı Devleti'nin saltanat merkezinde bulunan âlimlere gönderilmiştir.¹⁸¹⁶

Râbîta ile ilgili ilk rivâyetlerde şeyhin sûretinin düşünüleceği ifade edilmiş, detaylı bilgi verilmemiştir. İlk detaylı bilgiye Ubeydullah Ahrâr'da (v. 895/1490) rastlanmaktadır. Ona göre râbîtada şeyhin iki kaşının arasına yönelmek gerekir. Aynı şekilde Ubeydullah Ahrâr, ikinci oğlu Muhammed Yahya'ya râbîtayı tavsiye etmiştir.¹⁸¹⁷

Konuyla ilgili eser kaleme alanlardan bazılarının belirttiğine göre sevgi ve muhabbetten kaynaklanan kalbî râbîta, sahabe, tâbiin ve tebe-i tâbiin hazerâtında zorlanmaksızın kendiliğinden meydana geliyor, ayrıca onlara uyarıcı bir ikazda bulunulmuyordu. Zamanla toplum bozulduğu, kişilerin kalpleri gereksiz şeylerle meşgul olup bu sevgi azaldığı için, tarikat ehli bunun yerine mürîdlerin kalplerini Cenâb-ı Hakk'a bağlamak maksadıyla kâmil şeyhlere râbîtayı bir usûl olarak benimsemişlerdir.¹⁸¹⁸

Râbîta için türüne ve yapılış şekline göre çeşitli tasnifler yapılmıştır. İlk tasnif, ölüm râbîtası, mürşid râbîtası ve huzur râbîtası şeklindeki ayrımdır. Ölüm râbîtası (râbîta-i mevt), ölümü hatırlamak ve akıldan çıkarmamak üzere yapılan râbîtadır. Hedef “ölmeden evvel ölüm” sırrına ermek ve hayatını ona göre düzenlemektir. Mürşid râbîtası (râbîta-i mürşid), mürşide yapılan râbîtadır ki çeşitleri vardır ve râbîta denince akla gelen budur. Huzur râbîtası (râbîta-i huzur) ise her an Hakk'ın huzurunda bulunduğu düşüncesini muhafaza etmek ve kalbi Allah'tan gayrısından temizleyip ihsan derecesine ulaşmaya çalışmaktır.¹⁸¹⁹

Mürşid râbîtasının yapılma şekillerini Abdülhakim Arvâsî şöyle özetlemiştir:

1. Tâlib olan müridin, kâmil ve mükemmel mürşidinin sûretini tam karşısında hayal edip, iki kaşı ortasına bakarak, bu sûretteki rûhaniyetine yönelmesi ve onunla beraber bulunduğunu tasavvur etmesidir.

2. Müridin kendisini şeyhinin heyet ve kıyafetindeymiş gibi tahayyül etmesidir. Sâlik bu irtibatıyla, zatını mürşidinin zatında, sıfatlarını ve davranışlarını da mürşidinin sıfat ve davranışlarında yok etmek, şeyhinin ahlâkî üstünlük ve rûhâniyetini kendi sûretinde bulmak mevkîindedir.

¹⁸¹⁶ Kadir Taşpınar, *Tasavvufîta Mürid Râbîtası*, s. 14.

¹⁸¹⁷ Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, s. 316.

¹⁸¹⁸ Ömer Ziyâuddin Dağistânî (v. 1339/1921), *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvâlar*, çev. İrfan Gündüz-Yakup Çiçek, Seha Neşri, İstanbul 1986, s. 152; Kadir Taşpınar, *Tasavvufîta Mürid Râbîtası*, s. 57

¹⁸¹⁹ İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta”, s. 33-34.

3. Müridin, mürşidinin sûret, sîret ve ruhâniyetini karşısında arz edip, onu kalbinin tam ortasına indirmek, kalbini uzun ve geniş bir dehliz farz ederek, mürşidini o dehlizde yürüyor ve kendisine doğru geliyor şeklinde tahayyül etmek.¹⁸²⁰

Mürşid râbitasının yapıldığı yerleri de anlatan diğer bir tasnif şöyledir:

1- Şeklî râbita: Bu da üç türlü olabilir: a) Müridin mürşidini karşısında farz edip ondan feyiz gelip kalbine girdiğini düşünmesi; b) Mürşidin vücuduyla müridin vücuduna girmesi; c) Müridin kendisinin mürşidin vücudunda yok olduğunu, bir olduklarını düşünmesi şekillerinde olabilir.

2- Manevî râbita: Hayalî râbita denir. Her zaman yapılabilir. Müridin gündelik işlerinde bile mürşidi yanında düşünmesidir. Namazda râbita yapılmaz.

3- Özel ders râbitası: Nakşîlerde müridin akşam yatsı arası bir vird gibi yaptığı râbitadır. Bu râbita, şeklî râbitanın ilk türü gibi yapılır.

4- Zikirde râbita: Müridin kendisine verilen günlük vird esnasında yaptığı râbitadır. Buna istimdat râbitası denir. Bu râbita kalbi zikre hazırlamak, manevî uyanıklığı temin etmek için yapılır. Şeklî râbitaya benzer.

5- Sohbet ve hatmede râbita: Mürşidin sohbetinde doğrudan kendine bakarak, başkasının yaptığı sohbet ve hatmede de yine mürşidi düşünerek yapılan râbitadır.

6- Kabir ziyaretlerinde râbita: Vefat etmiş bir veliyi ziyaret eden müridin kalbiyle kabirdeki zata yönelip feyiz beklemesidir.¹⁸²¹

Râbita esnasında mürşidin vücûduyla 'teşahhus' etmesi şart değildir. Sîmasının hatırda tutulması yeterlidir. Fakat bu 'sîma' meselesi üzerinde en çok durulan noktalardan biridir. Kuşadalı'ya göre mürşidin sîmasını bizzat görmek icab eder. Âma olanlarsa mürşidin sesiyle yetinebilirler. Fakat sesin de bizzat duyulması gerekmektedir. Bu iki mazhariyete nâil olmayanlar başkalarının sîmayı veya sesi târifi ile râbita edemezler. Bu düşünce iledir ki o, ölmüş kişilere râbitayı faydasız görmekte ve yasaklamaktadır. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdi ise vefat etmiş bir mürşidden de râbita ile feyz alınabileceği, bu gibi hallerde müridin mürşidin kabrine tam bir taharetle yaklaşıp selam verdikten sonra, mezarın ayakucuna boynu bükük bir şekilde durarak, bir 'Fâtihâ' on bir 'İhlâs' ve bir 'Âyete'l-kürsi' okuyup sevabını ölünün ruhuna hediye eder.

¹⁸²⁰ Abdulhakim Arvâsî, *Râbita-i Şerife*, s. 8-9, 19.

¹⁸²¹ Dilaver Selvi, *Tasavvuf Metodu Olarak Râbita*, s.171-189.

*Sonra onun maneviyatına teveccüh, güç ve düşüncelerine yoğunlaştırmakla bunun gerçekleşebileceğini söyler.*¹⁸²²

Müridin makam ve mertebesine göre râbita yapacağı, mübtedî (başlangıçtaki) müridin şeyhine râbita yapıp her zaman mürşidinin huzurunda ve eli altında bulunduğunu düşünmesi ve hareketlerini buna göre ayarlaması; mutavassıt (orta düzeydeki) müridin, hayatının her anında Rasûlullah'ın huzurundaymış gibi hareket etmesi, Hz. Peygamber'in ahlâkına ermeye çalışması; müntehî (sona varmış) müridin ise daima Hakk'ın huzurunda olduğunu bilmesi ve bütün hal ve hareketlerini buna göre düzenlemesi gerektiği söylenmiştir.¹⁸²³ Belli düzeye gelen müridin mürşide yapılan râbitayı bırakması gerektiği¹⁸²⁴; kadınların şeyhin şeklini düşünmeden râbita yapacağı söylenmiştir.¹⁸²⁵

Râbita yapılacak kişinin özellikleri üzerinde de durulmuştur. Arvâsî râbitanın mutlaka Allah'a vâsıl olmuş, fenâ ve bekâ mertebelerini aşmış, kâmil ve sâlih bir zata yapılması gerektiğini, bu özellikleri taşımayanların, hal ve ahlâkı düzgün olsa da râbitaya yetkili sayılamayacağını ancak mahallî bir çevrede bulunan mürîdlere zikir telkinine yetkili olabileceğini söylemiştir.¹⁸²⁶ Kendisine râbita yapılmasını isteyen birinin buna liyakatini ancak böyle yüksek derecelere ulaşmış şeyhinin veya Allah ricâlinin şahadet etmesi gerektiğini söyleyen¹⁸²⁷ Arvâsî, layık olmayanlara râbita yapmanın yapana zarar verdiği gibi yaptırana daha büyük zarar vereceğini söylemekte, ölmüş mürşide de râbita yapılacağını belirtmektedir.¹⁸²⁸

Burada temel problem, râbita yapılacak evsafa olan kişiyi kim tespit edecektir? Objektif kriterleri nelerdir? Bu hususta açıklık yoktur. Ayrıca eğer râbitanın esas muhabbet ise niçin kâmil mürşid olmayan veya bu vasıfları taşımayan birine râbita zarar versin?

XIX. yüzyıla kadar râbita hakkında önemli bir eleştiri yapılmamıştır. XIX ve XX. yüzyıllarda Hindistan'da kendisi de bir Nakşibendî Müceddidî olan Ahmed Şehîd Birîlvî ile Sıddîk Hasan Han Kannevcî ve İstanbul'da Hâfız Seyyid Hoca başta olmak üzere bazı kişiler tarafından râbitaya eleştiriler yöneltilmiştir. Eleştirenlerin çoğu râbitayı sadece bidat olarak görürken Hâfız Seyyid Hoca hem bidat hem şirk olduğunu ve putperestlik âdetlerine

¹⁸²² İrfan Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita", s. 42.

¹⁸²³ İrfan Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita", s. 34.

¹⁸²⁴ Abdulhakim Arvâsî, *Râbita-i Şerîfe*, s. 23.

¹⁸²⁵ Dilaver Selvi, *Tasavvuf Metodu Olarak Râbita*, s. 250-251

¹⁸²⁶ Abdulhakim Arvâsî, *Râbita-i Şerîfe*, s. 24-25.

¹⁸²⁷ Abdulhakim Arvasi, *Râbita-i Şerîfe*, s. 24.

¹⁸²⁸ Abdulhakim Arvâsî, *Râbita-i Şerîfe*, s. 26-27; ayrıca bkz. Dilaver Selvi, *Tasavvuf Metodu Olarak Râbita*, s. 161-162

benzediğini öne sürmüştür. Bu eleştiriler üzerine bilhassa Nakşibendî Hâlidî mensupları râbitayı savunmak için eserler kaleme almışlardır.¹⁸²⁹

Râbitayı savunanlar hem ayet ve hadislerden hem de insan psikolojisinden deliller getirmişlerdir. Ayetlerden deliller şunlardır:

1. “Ey iman edenler! Allah’tan korkun. Bir de sâdıklarla beraber olun!” (Tevbe 9/119) âyetinde geçen ‘sâdıklarla beraberlik’ râbitaya delil olarak ileri sürülmüştür. Hâce Ubeydullah Ahrâr (v. 895/1490) bu âyetin tefsirinde: “Buradaki kûnû emri, sâdıklarla mutlak manada ve devamlı bir beraberliği ifade eder. Hakîkî beraberlik, sâdıklarla aynı mecliste, büyük bir kalp huzuru ile fizik olarak bulunmaktan ibaret olduğu gibi, hükmi beraberlik de, onlarla aynı mekânda beraber olmanın imkânsız olduğu zamanlarda, sûret ve sîretlerini gıyaben tahayyül ederek, onlarla hayalî, fikrî ve zihnî bir beraberliği temin etmektir.”¹⁸³⁰ diyerek sâlih ve sâdıklarla kurulabilecek ruhî ve mânevî beraberliğin delili olarak göstermektedir.

2. “Ey iman edenler! Allah’tan korkun ve O’na yaklaşımaya vesile arayın ve onun yolunda savaşın. Ta ki muradınıza eresiniz.” (Mâide 5/35) Bu âyette geçen ‘vesile’nin umûmî olduğu ve râbitanın bu vesilelerden biri olarak kabul edilmesi gerektiği ileri sürülmüştür.¹⁸³¹ Sâlihlerle tevessülü kabul edenler mutlak anlamda vesîlenin hem şahıslara, hem de amellere şâmil olacağını söylemiş ve bunu sünnetin Kur’ân-ı Kerim’i tefsir fonksiyonundan istifade ederek, Hz. Peygamber ve ashâbının uygulamasıyla delillendirmişler, ‘âyetteki mutlak ifadeyi sınırlamanın ancak bir delille mümkün olabileceğini, Kur’ân-ı Kerim’de ise böyle bir kaydın bulunmadığını’ iddia ederek râbitayı vesilelerden biri saymışlardır.¹⁸³²

3. “De ki eğer siz, Allah’ı seviyorsanız, hemen bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve suçlarınızı mağfiretle örtsün. Allah gafûrdur, rahîmdir.” (Âl-i İmran 3/31.) Bu âyet-i kerîmede geçen ‘ittibâ’ı, benimseme ve aynîleşme anlamında bir uyma manasında ele almışlar ve böyle bir uymanın da ancak madden ve manen görmekle gerçekleştirilebileceğini kâil olmuşlardır.¹⁸³³

4. “Andolsun Allah’ın Rasûlünde sizin için, Allah’ı ve âhireti arzu eden ve Allah’ı çok anan kimseler için, (uyulacak) en güzel bir örnek (üsve-i hasene) vardır.” (el-Ahzab 33/21.)

¹⁸²⁹ Necdet Tosun, “Râbita”, *DİA*, XXXIV, 378.

¹⁸³⁰ Ali b. Hüseyin, *Reşahat*, s. 273-274; Halid-i Bağdâdî, *Risaletü’r-Râbita*, yazma eser, v. 122.

¹⁸³¹ Abdülhakim Arvâsî, *Râbita-i Şerife*, s. 8, 28.

¹⁸³² İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita”, s. 43.

¹⁸³³ Abdülhakim Arvâsî, *Râbita-i Şerife*, s. 29; İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita”, s. 45.

“İbrahim’de ve O’nunla birlikte bulunanlarda sizin için güzel bir misal var.” (el-Mümtehhine 60/4) âyetlerinde geçen ‘Üsve’ kelimesi de râbıtaya delil olarak gösterilmiştir.¹⁸³⁴

5- “Kadın cidden ona niyeti kurmuştu, o da ona kurmuş gitmişti amma Rabbinin burhanını görmese idi, ondan fenalığı ve fuhşu bertaraf edelim için öyle oldu. Hakikat o bizim ihlâsa mazhar edilmiş has kullarımızdandır.” (Yûsuf 12/24) Sûfiler, bu âyetteki burhân için aktarılan Hz. Yakub’un (as) o anda odada temessül ederek Hz. Yûsuf’u (as) uyarması ile ilgili rivâyetleri dikkate alarak¹⁸³⁵, ayeti kâmil velîlerin uzaktan imdat ve tasarrufuna delil kabul etmiş;¹⁸³⁶ buradan da râbıtaya delil çıkarmışlardır.¹⁸³⁷

Bu ayetlerden üç ve dördüncü sıradaki ayetler genel manada ittiba ve örnek almadan bahsetmektedir. Bu hususta şeyhlerin bir ayrıcalığı olmadığı gibi sûfilerin tanımladığı gibi bir râbıtaya da ihtiyaç yoktur. Beşinci sıradaki ayette geçen “burhan”ın Hz. Yakub’un temessülü olduğu rivâyeti muhakkik müfessirler tarafından kabul edilmemiştir¹⁸³⁸. Rivâyet kabul edilse bile bir peygamberin mucizesi olur ki, diğer insanlara delil olarak alınması uygun değildir.

Râbıta için ayetlerden en ciddi deliller, bir ve ikinci sıradaki ayetler gözükmektedir. Râbıtanın sâdık biriyle manen beraber bulunmak olduğu kabul edilirse, Ubeydullah Ahrar’ın tefsiri yerinde olmaktadır. Allah’a ulaştıran tüm yollar bir vesile olduğuna göre râbıta da Allah’a ulaşmada bir vesile ise ilgili ayetin şümulüne girmesi gerekir. Ancak sâdıklarla beraber olma emri, manen beraber olmayı kapsasa bile bunun şeyhlere tahsis edilmesini gerektiren bir muhassis olmadığı gibi, manen beraber olma râbıtanın ancak bir çeşidini ifade etmektedir. Vesile ayetine râbıtanın girdirilmesi ise bizzat râbıta hakkında ifade edilen, râbıtanın ibadet olmadığı, belli bir düzeye gelen kişi tarafından bırakılması gerektiği ifadeleri ile çelişmektedir. Çünkü Allah’a ulaşmaya vesile olan şeyler ibadet veya fazilet kapsamındadır. Eğer râbıtayı bu vesilelerden biri olarak değerlendirirsek, râbıtanın ancak bazı çeşitlerini bu kapsamda değerlendirmemiz gerekir.

Hadislerden getirdikleri delillerin bir kısmı¹⁸³⁹ ise şunlardır.

¹⁸³⁴ İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbıta”, s. 49.

¹⁸³⁵ bk. Taberî, *Câmiu’l-beyan fî Te’vîli’l-Kur’an*, Beyrut 2000, XVI, 34, 40-47; Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad el- Ferrâ (v. 207), *Meâni’l-Kur’an*, Mısır, bty, II, 40; Ebû İshak ez-Zeccâc İbrahim b. es-Seriy (v. 311), *Meâni’l-Kur’an ve İrâbuhû*, Beyrut 1988, III, 101.

¹⁸³⁶ Kadir Taşpınar, *Tasavvufta Mürîd Râbıtası*, s. 33.

¹⁸³⁷ Halid-i Bağdâdî, *Risaletü’r-Râbıta*, yazma eser, v. 123; Abdulhakim Arvâsî, *Râbıta-i Şerife*, s. 32.

¹⁸³⁸ Bkz. Fahrreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XVIII, 440-444.

¹⁸³⁹ Dilaver Selvi, râbıta için çok sayıda hadisi delil olarak saymış ancak bunların çoğunun delil olma yönü çok uzaktır. Burada bir kısmını alıyoruz

1- Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Ben sizden birine, kendisinden, anne-babasından, evlatlarından ve insanların tamamından daha sevimli olmadıkça, imanda kemâle eremezsiniz.”¹⁸⁴⁰

Bu hadisteki emir şu anda ancak Rasûlullah’a kalbini bağlayarak yani bir çeşit râbîta ile gerçekleştirilebilir. Bu hadisin râbîtaya işaret ettiğini belirten Kuşadalı İbrahim Halvetî, Peygamber sevgisinin de tam mânâsıyla râbîta sayesinde gerçekleşeceğini belirtmektedir.¹⁸⁴¹

2- “Allah Teâlâ’nın insanlar içinde kapları vardır. Allah’ın kaplarından Allah’a en sevimlisi de yumuşak ve tertemiz olanlarıdır. Yeryüzünde Allah’ın kapları sâlih kulların kalpleridir.”¹⁸⁴²

3- “İki müminin ruhu bir günlük mesafede karşılaşır tanışır; hâlbuki onlar birbirlerini hiç görmemişlerdir.”¹⁸⁴³

4- “Sizin en hayırlılarınız görüldüklerinde Allah’ın hatırlandığı kimselerdir.”¹⁸⁴⁴ Bunlar Allah dostlarıdır ve bunları görmek ya baş gözüyle ya da gönül gözüyledir. Gönül gözüyle görmek râbîtadır.¹⁸⁴⁵

5- “Kim bir topluluğa benzemeye çalışırsa o da onlardandır.”¹⁸⁴⁶

6- “Kişi sevdiği ile beraberdir.”¹⁸⁴⁷ Ebû Yusuf’tan şöyle bir söz nakledilmiştir: “Benim için Basra, Kûfe ve İslâm dünyasının hiçbir yerinde Ebû Hanîfe’den daha sevgili birisi yoktur. Vallahi, onun hayali gece gündüz gözümün önündedir. Nefsimde ondan bir miktar bile ayrı kalamam.”¹⁸⁴⁸

7- “Kişi dostunun dini üzeredir. O halde kiminle arkadaşlık ettiğine dikkat etsin.”¹⁸⁴⁹

8- Hz. Peygamberin adı anıldığında salât ü selâm getirmenin gerekliliği ve bunun kişi ile peygamber arasında bir sevgi ve saygı bağı oluşturacağı ve böylece kulun Hz Peygamber’e

¹⁸⁴⁰ Buhârî, İman 8; Müslim, İman 60-70.

¹⁸⁴¹ Dilaver Selvi, *Tasavvuf Metodu Olarak Râbîta*, s. 73.

¹⁸⁴² Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 97; Ahmed b. Hanbel, *Kitabü’z-Zühd*, no: 830, 2264; Taberânî, *el-Müsnedü’s-Şâmiyyîn*, II, 19, no:840, I, 40. Taberânî’de “en yumuşak ve en ince olanlar” diye geçmektedir. Ebû Nuaym hadise garip demiştir. Ancak Elbanî hadisin birkaç isnadını zikretmiş ve Ahmed b. Hanbel ile Taberânî’nin isnadlarının sahih olduğunu söylemiştir. Bkz. Elbânî, *el-Silsiletü’s-Sahîha*, IV, 263-264.

¹⁸⁴³ Buhârî, *el-Edebü’l-Müfred*, nr. 261; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 175, 220; Taberânî, *el-Mücemü’l-Kebîr*, XIII, 66; Ahmed Şakir hadisin isnadını sahihtir derken, Elbânî hadise zayıftır demiştir. Dilaver Selvi, *Tasavvuf Metodu Olarak Râbîta*, s. 74.

¹⁸⁴⁴ İbn Mâce, *Zühd* 4, H. No: 4119.

¹⁸⁴⁵ Dilaver Selvi, *Tasavvuf Metodu Olarak Râbîta*, s. 76.

¹⁸⁴⁶ Ebû Dâvûd, *Libas* 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 50.

¹⁸⁴⁷ Buhârî, *Edeb* 96; Müslim, *Birr* 165.

¹⁸⁴⁸ Ahmed Ferid el-Mezîdî, *Cemu’l-Meqâl fî İsbâtî kerâmâtî l-evliyâ*, Dâru Âsari’l-İslâmiyye Srilanka, Kahire 2006, s. 227. On risale bir aradadır. Bu söz Ahmed b. Mansur el-Cündî el-Hanefî’nin *Tenbihü’l-Ezkiyâ* kitabında geçmektedir.

¹⁸⁴⁹ Tirmizî, *Zühd* 45; İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta”, s. 36.

olan sevginin artacağı da bir tür râbîta olarak değerlendirilebilir.¹⁸⁵⁰ Hasan b. Ali'den rivâyet edilen şu haberde bu manada dikkat çekicidir: “Dayım Hind b. Ebî Hâle'den Hz. Peygamber'in hilyesini sordum. Çünkü O, Hz Peygamberi en iyi tasvir edenlerden (vassâf-ı nebiy) biriydi. Ben de O'nun Hz. Peygamber'i tasvir etmesini arzuluyordum ki bu vasıfları dikkate alarak Hz. Peygamber'le bağlantı kurabileyim. O da anlatmaya başladı.”¹⁸⁵¹

9- Efendimizin (sav) hayâli gözünün önünden hiçbir zaman gitmeyen Hz. Ebû Bekir (ra), bir gün Rasûlullah'a (sav) gelerek, “Ey Allah'ın Rasûlü, her zaman hayâliniz gözümün önünde duruyor. Hatta istemediğim bazı yerlerde bile yine sizi hayâl ediyorum” demişti. Peygamberimiz (sav) ona tahayyül etmeyiniz diye buyurmamışlardır.¹⁸⁵²

Bunlar haricinde de pek çok hadis zikredilmiştir. Ancak hepsinin de delalet yönü çok uzak ve bir bölümü de uydurma olan rivâyetlerdir.¹⁸⁵³ Buraya aldığımız rivâyetlerden de sadece 4, 5, 6 ve 7'nci sıradaki rivâyetler, râbitanın bir çeşidi olan, şeyhini sevmek ve yanında düşünmeye delil olmaya elverişlidir. Son sıradaki rivâyet eğer sahih olsa idi belki râbitaya daha güçlü bir delil olabilirdi. Ancak böyle bir hadis bilinmemektedir. Diğer rivâyetlerin ise delaleti çok uzaktır.

Son delil psikoloji delilidir. İrfan Gündüz, insan psikolojisinden kaynaklanan ve tüm kültürlerde bulunan, yüksek özellikleri bulunanlarla aynîleşmek, onlara benzetmek düşüncesinin İslâm toplumunda “râbîta” ile müesseseleştiği kanaatindedir.¹⁸⁵⁴

Râbîta ile ilgili en derli toplu eserlerden birinin müellifi olan İbrahim Hilmi el-Kâdirî'ye göre râbîta, kalben bağlanılan şeyin nev'ine göre değişik isimler alır. Bunları üç grupta toplamak mümkündür: 1. Mukaddes değerlere istekle yapılan râbîta, 2. Bayağı şeylere istekle yapılan râbîta, 3. Tabîi ve âdî râbîta.

Kişinin ailesi, evladı ya da yakınlarına karşı duyduğu normal sevgi bağına tabîi ve bayağı râbîta; herhangi bir şahsa, güzelliği ya da dünyevî bir cazibesinden dolayı duyulan, dînen teşvik edilmediği gibi bazen de kerih kabul edilen şeylere gönül bağlamaya, bayağı nesnelere istekle yapılan râbîta; Allah ve Rasûlullah sevgisi veya O'nun sâlih kullarından

¹⁸⁵⁰ Dağistânî, *Fetvâlar*, s. 165.

¹⁸⁵¹ Tirmizî (v. 279), *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, Dârü İhyâi't-Turâs, Beyrut, s. 22; İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta”, s. 44.

¹⁸⁵² Abdulhakim Arvâsî, *Râbîta-i Şerife*, s. 32; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretileri*, s. 271. Bu rivâyet, Halid el-Bağdâdî'ye ait olan Râbîta hakkındaki risalenin Osmanlıca tercümesinden alınmış ve oraya göre, Hz. Ebû Bekir'e (ra) atfedilen bu olayı, Buhârî eserinde zikretmiştir. Fakat böyle bir hadis kaynaklarda bulunmadığı gibi Halid el-Bağdâdî'nin yazma nüshasında da bu rivâyeti göremedik.

¹⁸⁵³ Bunlardan bir bölümünün değerlendirmesi için bkz. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretileri*, s. 270-280.

¹⁸⁵⁴ İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta”, s. 23-26.

birine, yine salahlarından ötürü duyulan, Cenâb-ı Hakk'ın özellikle yapılmasını emrettiği ve teşvik ettiği helâllere kalbi sevgi ve istekle bağlamak da mukaddes değerlere yönelik ulvî râbitayı meydana getirir.¹⁸⁵⁵

Dağıstanî râbitanın sevgi ve aynîleşme yönüne dikkat çekerken şunları söylemektedir:

“Sevgi ve muhabbet, kalbin, sevgilinin kalbine yönelmesi ve meyletmesi, duygu ve düşüncenin sevgilinin güzellik ve özelliklerine uzanması ve devamlı onunla meşgûl olmasıdır. Öyle ki bu yöneliş ve bu meşgûliyetle, seven ile sevilen arasında rûhî ve manevî bir dostluk ve sevgi bağı meydana gelir. Kendisini sevdiğine, şeyhine, Hz. Peygamber’e veya Cenâb-ı Hakk’a gerçek mânâda bağlayan, onlarla kalbî ve manevî bir irtibat kuran sâlikin, râbitası gerçekleştiği zaman, râbita edenle edilen arasında bir sevgi ve dostluk meydana gelir. Onların gıyâbında da sanki onların huzurundaymış gibi edepli ve terbiyeli hareket etmeye bakarak feyz kazanmaya çalışır. Böylelikle masiyet ve kötülüklerden uzaklaşmaya gayret eder. Bize göre gerçek râbita budur. Allah’ı, Rasûlünü ve Allah’ın velî kullarını seven müminlerin, -kadın olsun erkek olsun- kalplerinde onlara yönelik bir sevgi râbitası vardır. Muhabbet, sevgi ve kâbiliyetlerine göre böyle bir alâkanın bulunması tabîi ve zarûridir.”¹⁸⁵⁶

Eğer insanın gönlünü ve hayâlini dolduran bir Allah dostu ise, onun tesiri kalbe ve rûha ait olur. Gönlü ve hayâli dolduran varlık, bir kadın veya erkek ise ona göre bir etki yapar. Hayâldeki şeyler insanı öyle etkilemektedir ki, iyi düşünceler hayırlı sonuç verirken, haram düşünceler de kötülüğün kapısını açmaktadır.¹⁸⁵⁷ Bunun için Allah Rasûlü (sav), bir kadının, mahrem yerlerini gördüğü başka bir kadının vücut hatlarını, gelip kocasına anlatmasını yasaklamış ve bunun sebebini şöyle açıklamıştır: *“Böyle yaparsa kocası (hayâlinde) o kadına bakıp görmüş gibi olur.”¹⁸⁵⁸*

Demek insan psikolojisinde sadece hayâl yoluyla bile ciddi etkiler, tepkiler ve değişimler olabilmektedir. Meselâ ekşi bir eriği yenirken gören veya onu hayâlinde düşünen bir kimsenin damaklarında ekşi bir tat oluşur. Hayâlde şekillenen erik, beyni etkiler, beyin bu etkiyi damağa ulaştırır ve damak eriğinin tabiatına uygun bir su salgılar. Farklı gıdalarda da benzer etkiler gerçekleşir. Râbitanın psikolojik tesirine dikkat çeken sûfilere göre,

¹⁸⁵⁵ İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita”, s. 29.

¹⁸⁵⁶ Dağıstanî, *Fetvâlar*, s. 150-152.

¹⁸⁵⁷ Dağıstanî, *Fetvâlar*, s. 166-167.

¹⁸⁵⁸ Buhârî, Nikâh 118; Tirmizî, Edeb 38.

tasavvufteki râbîta için bu durumları bir delil gibi sunmaya gerek yoktur. Bunlar, râbîtanın fitrî bir olay olarak insanın varlığına zaten yansıdığını göstermektedir.¹⁸⁵⁹

Râbîtanın kanaatimizce en güçlü delili budur. Râbîtayı ayrıntıdan ve kurallardan arındırarak şeyh ile mürid arasında tabii ve psikolojik bir iletişime dönüştüren bu yaklaşım konuyla ilgisi oldukça az olan âyet ve hadisleri delil olarak kullanmaktan daha sağlıklıdır.¹⁸⁶⁰ Ancak bu delilin de sadece muhabbet râbîtasını ve şeklî râbîtanın birini içerdiğini gözden kaçırmamak gerekir.

Nablûsî (v. 1143), mürşide râbîtayı savunma babında, müridin, hiçbir aracı olmadan doğrudan Rabbinin huzurunda durmasının en mükemmel olanı olduğunu inkâr etmediklerini, ancak ilmen, zevken ve vicdanen kesin bilgiyle müridin sülukunun başlangıcında asla buna güç yetiremeyeceğini bildiklerini söylemektedir. Çünkü cahil olanlar, havatır ile maksut olan şeyleri yani şeytan ve nefisten gelen vesveselerle Allah'tan gelen ilhamları ayırt edemeyecekleri için küfre düşme tehlikeleri vardır. Mürid ârif olup da her şeyi yerli yerince anlayana, yaratan ile yaratılandan geleni fark edene kadar bir vesileye ihtiyaç hisseder. Ancak bundan sonra vasıtaya gerek kalmaz.¹⁸⁶¹

Râbîtanın neden doğrudan Allah'a yapılmadığı itirazına verilen en yaygın cevap bu minvaldedir. Belli bir alıştırma devresi olmadan, bazı şeyleri öğrenmeden ve yaşamadan müridin buna güç yetiremeyeceği ifade edilmektedir.

Râbîtaya karşı çıkanların bir kısmı râbîtayı bidat, bir kısmı da şirk olarak değerlendirmişlerdir, Râbîtanın şirk olduğunu ileri sürenler râbîtayı bir ibadet olarak algılamış, ibadetlerin de ancak Allah'a yapılabileceğinden hareketle, şeyhe râbîtayı, tevhid ilkesi gereği şirk olarak değerlendirmişlerdir.¹⁸⁶²

İlk sûfilerin eserlerine bakıldığında, bunların hiçbirinde, bugün uygulandığı biçimde bir râbîta anlayışının olmadığını fakat ilk sûfilerin mürşidin lüzûmuna kesin kâni olduklarını, şeyhi sevmeyi ve emirlerine uymayı gerekli gördüklerini belirten Süleyman Ateş, râbîta hakkındaki düşüncelerini şöyle dile getirmektedir:

¹⁸⁵⁹ Kadir Taşpınar, *Tasavvufîta Mürid Râbîtası*, s. 50

¹⁸⁶⁰ Necdet Tosun, "Râbîta", *DİA*, XXXIV, 378

¹⁸⁶¹ Abdülgânî en-Nâblûsî, *Miftâhu'l-Maiyye fî Düstûri't-Tarîkatî'n-Nakşibendiyye*, tah. Cevdet Muhammed – Muhammed Abdülkâdir, Kâhire 2008, s. 148.

¹⁸⁶² Bkz. Abdülaziz Bayındır, *Kur'an Işığında Tarikatçılığa Bakış*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul Mayıs 2015, s. 154-159; Ferit Aydın, *Tarikatta Râbîta ve Nakşibendilik*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 262-263. Ferit Aydın'ın eseri râbîta konusunda önemli bir inceleme olsa da müellif temelde Nakşibendi tarikatını özellikle de Halidî kolunu mahkûm etmek, Nakşibendilerin İslâm dünyasındaki etkisini kırmak ve selefilîği terviç etmek ister bir görüntü vermektedir.

“İslâm, kul ile Allah arasında her türlü vasıtayı kaldıran tevhîd dinidir. Bu yolda sûretler düşer, tek hakikat kalır ki, o da bütün görünen vücudların, sûretlerin kaynağı olan Allah’tır. O halde şeyhin görevi nedir? Şeyh eğiticidir. O, mânâ yolunu yürümüş, şeytanın kuracağı tuzakları görmüş olan bir öğretmendir. O, Allah yolunda yürümek isteyen sâlike, yol esnasında karşılaşacağı engelleri nasıl aşabileceğini söyler. Hâsılı mânâ yolunda tecrübeli bir öğretmen ve eğitici olarak, sâlikin elinden tutup ona yardım eder. Yoksa hâşâ kendisini tanrı yerine koyup mürîde, Allah’ı düşünme yerine kendisini hayâl etmesini emretmez.”¹⁸⁶³

Râbitayı şirk olarak değerlendirmek ağır bir değerlendirmedir. Çünkü şirk, küfür gibi hususlarda genelde belirleyici olan niyettir. Râbita yapanlar için bir niyet okumaya giderek, şeyhi tanrı yerine koyduklarını söylemek ağır bir ithamdır. Şeyhi tanrı yerine koyma, onu vesile değil de gaye edinmenin tehlikesine bizzat râbitayı savunanlar itiraz etmişlerdir. Hâlid el-Bağdâdî, “Râbitanın yasak olanı da vardır. Râbitada bizzat vesilelerin maksat kabul edilmeleri câiz değildir. Böylesi bir râbita normal olmaz. Çünkü burada vâsitayı gaye kabul etmek ve ona takılıp esas maksadı unutmak söz konusudur. Fakat meşrû râbitada durum böyle değildir. Râbitayı kabul etmeyenlerin inkârı çok kere bu inceliği anlayamadıklarından dolaydır.” diyerek bu noktaya dikkat çekmektedir.¹⁸⁶⁴

Çağdaş bir araştırmacı da, “Bilal-i Habeşî ölüm sırasında üzüntüsünü belirten hanımına, “benim için ferahlı gün, yarın sevdiğime Muhammed’e ve onun sohbetine kavuşacağım” demiştir. Şimdi ölüm anında Allah’ı zikretmeyip Peygamberimizi hatırladığı için Bilal (ra) şirke mi düşmüş oldu? Kişi namaz kılarken dünyevî şeyleri düşündüğünde şirke düşmüş olmuyor da şeyhi düşününce mi şirke düşmüş oluyor” diyerek râbitanın şirk olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır.¹⁸⁶⁵

XIX. yüzyıla gelene kadar râbitanın fikhî hükmü hakkında fıkıh kitaplarında geçen herhangi bir ifade bilinmediği gibi, tasavvufî eserlerde de böyle bir ifadeye rastlanmamaktadır. Bu husustaki tartışmalar Halid-i Bağdâdî’den sonra başlamış gözükmemektedir. Bunun sebebi, râbitanın yaygın olarak bilinmediği, ya da tarikatlarda fazla önem verilmediği de olabilir, yanlış bir râbita uygulamasının bulunmaması sebebiyle kimsenin dikkatini çekmediği de olabilir. Görebildiğimiz kadarıyla râbitanın hükmü hakkında ilk ifadeler Halid-i Bağdâdî’ye aittir. O, risalesinde dört mezhepten hem fakîh hem sûfî olarak

¹⁸⁶³ Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992, s. 135-136.

¹⁸⁶⁴ Kadir Taşpınar, *Tasavvufta Mürîd Râbitası*, s. 111.

¹⁸⁶⁵ Yusuf Hattar, *el-Mevsûatü'l-Yusûfiyye fî Beyâni Edilleti's-Sûfiyye*, s. 365-366.

isimlendirdiği kişilerden rivâyetlerde bulunarak, dört mezhep ulemâsının râbîta hakkında ittifak ettiğini iddia etmektedir. Abdülhakim Arvâsî de Halid-i Bağdâdî'den mülhem, Nakşibendiyyenin ileri gelen şeyhleri hep Hanefî âlimi, Şazeli tarikatının ileri gelenleri hep Şâfiî âlimi, Kadirî tarikatının ileri gelenleri de Hanbelî âlimi olduğu için üç mezhepten âlimlerin râbîta hususunda ittifakı olduğunu söylemektedir.¹⁸⁶⁶ Ancak bu ifadelerde râbîtanın ef'âl-i mükellefinden hangisine girdiğine dair bir açıklık yoktur.

Bu hususta ilk ifadeleri râbîta hakkında müstakil eser kaleme alanların ilklerinden Hüseyin ed-Devserî'de görüyoruz. O, hicrî 1237 (m. 1820)'de kaleme aldığı eserinde, râbîtanın Nakşî büyüklerinin müridlerine emrettiği bir husus olduğunu, Şihab ibn Hacer'in *el-Fetâvâ's-Suğrâ*¹⁸⁶⁷ adlı eserinde Nakşibendiyye için, “Bu tarikat, cahil sûfilerin bulanıklarından (karışıklarından) uzak sâlim bir tarikattır”¹⁸⁶⁸ dediğini aktararak râbîtaya mendup hükmünü vermekte ve “Çünkü o, havatırı (kalbe gelen çeşitli yanlış düşünceleri) def etmek ve gafleti gidermede gerekli vesilelerden biridir. Vesilelere maksatlarına göre hüküm verilir. Şeriatın yasaklamadığı bir hüküm neye götürüyorsa ona göre hüküm alır. Mubaha götüren şey mubah; menduba götüren şey mendup, vacibin ancak kendisi ile olduğu şey de vâcibtir.” demektedir.¹⁸⁶⁹

Burada da râbîtanın çeşitlerine göre ayrıntılı bir hüküm yoktur. Râbîtanın hangi türüne mendup denildiği belli değildir. Kanaatimizce râbîtanın çeşitlerine göre hükümlerinin de farklı olması gerekir. Her ne kadar bazı sûfiler ölümü tefekkür etmeye “râbîta-i mevt”, Allah Teâlâ'nın yanında olduğunu düşünmeye “râbîta-i huzur” deseler de bunların terim manasında râbîta ile ilgileri yoktur. Bunların sünnet olduğu da bilinen bir gerçektir. Kişinin her an Allah'ın murakabesinde olduğu düşüncesine ulaşması için gayret etmesi gerektiği hem ayet hem de hadislerle sâbittir. Ölümün daima hatırlanması gerektiği hususunda da çok sayıda hadis ve ölümü tefekküre işaret eden çok sayıda ayet bilinmektedir.

¹⁸⁶⁶ Abdülhakim Arvasi, *Râbîta-i Şerife*, İstanbul Kasım 1976, s. 28.

¹⁸⁶⁷ Burada kastedilen kişi Şâfiî fakihî, muhaddis ve edip, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî (v. 974/1567) olmalıdır. Ancak kitabın adı *el-Fetâvâ's-Suğrâ* değil de *el-Fetâvâ'l-Hadîsiyye* şeklinde meşhurdur.

¹⁸⁶⁸ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-Hadîsiyye*, Dâru'l-Fıkr, byy ve bty, s. 240. Bu ifadeyi Suriyeli şeyh ve araştırmacı Yusuf Hattar, herhalde zamiri yanlış yere götürerek, “Râbîta, cahil sûfilerin bulanıklarından (karışık) uzak sâlim bir yoldur.” şeklinde almış ve Devserî'nin ifadelerini de Heytemî'nin ifadeleri gibi nakletmiş (bkz. *el-Mevsûatü'l-Yusûfiyye fî Beyâni Edilleti's-Sûfiyye*, s. 359.); Dilaver Selvi de ondan aynen aktarmıştır (bkz. *Tasavvuf Metodu Olarak Râbîta*, s. 85).

¹⁸⁶⁹ Hüseyin ed-Devserî, *er-Rahmetu'l-Hâbita fî Tahkîk'ir-Râbîta*, (Risâletü Mebde ve Meâd'in sonunda), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, bty, s. 215.

Anlatıldığı şekilleriyle mürşid râbitası denilen râbitaya tek bir hüküm verme imkânı yoktur. Çünkü farklı şekiller ve farklı yolları anlatılmıştır. Şimdi râbitanın bu çeşitlerine göre hükümlerini ortaya koymaya çalışalım:

Râbitayı, şeyhe muhabbet duyma ve onu örnek alma manasına alırsak, buna mendup hükmünü vermek yanlış olmaz. Çünkü müminlerin birbirini sevmesi gerektiği, Allah için sevmenin fazileti naslarla ifade edildiği gibi¹⁸⁷⁰; peygamberlerin yanında diğer sâlih zatların örnek alınması ile ilgili de naslar bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de örnek olarak peygamberlerin yanında bazı sâlih zatlara da yer verilmiş; Peygamberimiz (sav) de bazı hadislerinde geçmiş dönemde yaşayan sâlih zatlardan bahsederek onların örnek alınmasını istemiştir. Mesela bunlardan birinde Peygamberimiz (sav) bir gün ashâbına: “Sizden biri, Ebû Damdam gibi olmaktan âciz midir?” diye sormuş; oradaki sahâbîler: “Ebû Damdam kimdir?” diye sorunca, Rasûlullah: “Sizden önceki kavimlerden birine mensup biriydi. «Bana hakâret eden ve dil uzatarak gıybetimi yapan kimselere hakkımı helâl ediyorum» derdi.” cevabını vermiştir.¹⁸⁷¹

Tabii şeyhin örnek alacak vasıfta olması gerekir. Gerçi bu hususta eser veren tüm mutasavvıflar, liyakati olmayan birinin şeyh olmasının uygun olmadığı, layık olmayan birine bağlanılmayacağını ifade etmişlerse de vakıada bu hususa layık olmayan pek çok müteşeyyihin ortaya çıktığı ve bağlılarını kendisinin hakiki şeyh olduğuna inandırdığı bilinmektedir. Burada yine ilmin önemi ortaya çıkmaktadır.

Gündelik hayatında şeyhin yanında olduğunu düşünme ve ona göre davranışlarına çekidüzen verme şeklindeki râbitaya ise mubah hükmünü vermek daha uygundur. Çünkü kişinin herhangi bir şey yaparken yanında hürmet ettiği birini düşünüp ona göre davranmasında bir beis yoktur. Hatta eğer kötülüklerden bu yolla uzak kalıyorsa, emirleri de bu sayede yapıyorsa hükmü de ona göre olur. Yani kaçındığı kötülüğün veya yapması gereken emrin hükmüne göre vâcip bile olabilir. Burada “Allah’tan korkup da kötülükten kaçmıyor, emri yerine getirmiyor da şeyhten çekindiği için mi bunu yapıyor?” itirazı ilk bakışta yerinde görünse de iyi düşünüldüğünde bunun insan fıtratı ile ilgili bir husus olduğu görülür. Pek çok kişi, bir büyüğünün hatta herhangi bir insanın yanında yapamadığı kötülüğü tek başına iken, aslında rahatsız olduğu halde, yapmakta; yalnızken namaz kılmayan bir kişi namaz kılan bir

¹⁸⁷⁰ Bu konuyla ilgili iki hadis şöyledir: “Nerede benim rızâm için birbirlerini sevenler? Gölgemden başka gölgenin bulunmadığı bugün onları, kendi arşımın gölgesinde gölgelendireceğim” buyurur. (Müslim, Birr 37. Ayrıca bk. Tirmizî, Zühud 53) “Amellerin en faziletlisi Allah için sevmek, Allah için buğzetmektir.” (Ebû Dâvud, Sünnet 3, H. No: 4599)

¹⁸⁷¹ Ebû Dâvud, Edeb, 36, H. No: 4887.

büyüğünün yanında, severek ve isteyerek, namazını kılmaktadır. Her ne kadar istenen hedef, her zaman Allah'ın huzurunda olduğunu bilerek davranmaksa da bu durumu başaramayan kimsenin, şeyh olsun olmasın yanında sâlih bir zatı düşünmesinde bir beis olmasa gerektir.

Müridin kendisini şeyhin kıyafet ve heyetinde görme, şeyhin müridin vücuduna girmesi veya müridin kendisini mürşidin vücudunda yok olduğunu düşünmesi şekillerindeki râbîta, kendisini şeyh gibi düşünme kapsamında olmalıdır. Böyle olduğunda mürid sanki, “ben şeyhimin yerinde olsa idim bu hususta nasıl davranırdım” veya “burada şeyhim olsa idi o nasıl davranırdı” diye düşünüp ona göre hareket etmektedir. Bu râbîtalar da bir önceki râbîtaya benzer. Müridin çeşitli olaylar karşısında vereceği tepkiyi, şeyhine göre ayarlaması demektir ki, bunda da bir beis yoktur. Çünkü bu durum da insanî bir şeydir. İnsan zaman zaman kendisini başkasının yerine koyar ve onun nasıl davranacağını düşünerek kendisi de öyle davranmaya çalışır. Bu, özellikle meşhur kimselere hayran olanlarda çok sık görülen bir durumdur. Hemen hemen dünyanın her yerinde kendisini meşhur bir kişiye şekil olarak benzeten, benzemek istediği kişi gibi davranan çok sayıda insan vardır.

Kendisine şeyhten nur/feyz geldiğini düşünmek şeklinde yapılan râbîtaya gelince, bu râbîtayı tafsile tâbi tutmak gerekir. Kendisinden nur/feyz alınan şeyh, mürid tarafından, ya kendisi nur kaynağı olarak kabul edilir ya da nurun/feyzin kaynağı Hakk'tır, şeyh ise nur/feyzin aktarıcısı, aracısı veya vesilesidir. Şeyhi nurun/feyzin kaynağı gibi düşünmek sıkıntılıdır. Ancak bu da tafsile ihtiyaç hissetmektedir. Eğer mürid şeyhine Hakk'ın hulûl ettiğini, bu sebeple de şeyhinin nur/feyz kaynağı olduğunu düşünürse bu şirktir. Öyle değil de Allah Teâlâ'nın şeyhine nuru/feyzi verdiğini bu sebeple onun da nur/feyz kaynağı olduğunu düşünürse, bu şirk olmaz ancak hulûl, masumiyet düşüncesi gibi hususlara kapı açma tehlikesi bulunduğundan sakıncalıdır.

Şeyhi nurun/feyzin aktarıcısı gibi görmek yani Allah'tan gelen feyzin önce şeyhe ondan da kendine geldiğini düşünmek, asıl kaynağın Allah olduğu bilinmesi ve gözden kaçırılmaması, hulul vb. düşüncelerin olmaması sebebiyle caiz olsa gerektir. Buna da yine insan fıtratı ile alakalı bir durum olarak bakmak daha mantıklıdır. Kişinin doğrudan Allah'tan feyz/nur beklemesi istenendir. Ancak nefis terbiyesinde belli duruma gelmemiş, manevî halleri yaşamamış ve bu hususta yeterli bilgisi olmayan bir kişinin kendisine gelen şeyin ne olduğu ve nereden geldiğini anlaması çok çok zordur. Allah'tan bana nur/feyz geliyor zannıyla kişi şeytanın aleti de olabilir. Bildiği müşahhas birini düşünüp feyzin onun kanalıyla

geldiğini düşündüğünde bu sakıncalar azalır ve bu husus kişinin şeyhine olan bağlılığının kopmamasına, kendini yeterli görmemesine yardım eder.

Bunlar haricinde manevî râbîta, özel ders râbîtası, zikirde râbîta, sohbet ve hatmede râbîta ve kabir ziyaretlerinde râbîtayı yukarıda saydığımız üç durum çerçevesinde değerlendirmek gerekir.

Burada üzerinde durulması gereken bir husus namazda şeyhe râbîta hususudur. Dağıstânî, kendisine sorulan, “namaz kılarken peygamberler veya velilerden birini hatırlamak ve onları düşünmek caiz ve doğru mudur?” sorusuna; “namazın huzur ve huşûuna mani dünyevî duygu ve düşüncelerden kurtulmak maksadıyla yapılırsa caizdir” diyerek¹⁸⁷² cevap vermiştir. Buna delil olarak da, “tahıyyat” okunurken “es-selâmu aleyke eyyühe’n-nebiyyü” cümlesinde Rasûlullah’ı hatırlamak ve O’na selam veriyor gibi düşünmeyi, “es-selâmu aleynâ ve alâ ibadillahi’s-sâlihîn” cümlesinde de salihleri hatırlamayı getirmiştir. Açıklamalarından kişinin namaz kılarken yanında sâlih bir zatın olduğunu düşünmesi, onun gibi namaz kılmaya çalışması hususlarını kastettiği anlaşılmaktadır.¹⁸⁷³ Bu manada râbîta için Gazzâlî’den şu söz de aktarılmıştır:

“Eğer sen Allah’ın celâlinin hakikatini idrak etmekten âciz isen, hiç olmazsa zamanındaki hükümdarlardan birisinin huzurunda bulunduğun gibi ol! Veya namaz boyunca farzet ki, yakının bulunan sâlih bir kimse tarafından gözetilmektesin veya seni iyi bilmesini arzu ettiğin herhangi bir insanın kontrolü altındasın. Böyle bir düşünce ile kıldığın namazda, her tarafın sükûnete kavuşur.”¹⁸⁷⁴

Bunun haricinde namazın içinde şeyhi karşında düşünerek râbîta yapılamayacağı, bunun caiz olmadığı ifade edilmiştir ki¹⁸⁷⁵, doğrusu da budur. Kişinin namaz kılarken yanında sâlih bir zat olduğunu düşünerek daha dikkatli kılmaya çalışmasında bir beis yoktur ancak herhangi bir kimseyi karşısında düşünerek namaz kılmak şirke kapı aralar.

Bir de resme râbîta hususu üzerinde durmak gerekir. Râbîta ile ilgili kaynaklarda resme râbîta ile ilgili bir ifade yer almamaktadır. Ancak bazı tarikatlarda resme/fotoğrafa râbîta yapıldığı ifade edilmektedir. Bir kişinin hatırlamak kastıyla sevdiği veya sevmediği bir kişinin resmine bakmasında bir beis yoktur. Ancak tazim kastıyla bir resmi taşımak veya evde

¹⁸⁷² Dağıstânî, *Fetvâlar*, s. 157.

¹⁸⁷³ Dağıstânî, *Fetvâlar*, s. 157-159.

¹⁸⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 166.

¹⁸⁷⁵ Dilaver Selvi, *Tasavvuf Metodu Olarak Râbîta*, s. 251-253.

bir yere koymak uygun görülmemiştir. Putperestliğin toplumca mübarek görülen zatların suretleri ve heykelleri yapılarak başladığı ve Rasûlullah'ın bu husustaki sert uyarıları bilinmektedir. Her ne kadar daha sonraki dönemlerde resimle ilgili daha hafif hükümler verilse de bütün bunlar tazim olmaması ile kayıtlanmıştır. Fotoğraf ortaya çıktıktan sonra, fotoğrafın elle çizilen resimler gibi olmadığı, aynı yasak kapsamına girdirmenin uygun olmadığı söylenmişse de yine tazim olmaması şartına dikkat çekilmiştir.¹⁸⁷⁶ Râbita niyetiyle yanında şeyhinin resmini/fotoğrafını taşıyan ve ona bakarak râbita yapan kişi bunu hürmet ve tazim kasdıyla yapacaktır. Bunun da şirke kapı açma ihtimali vardır. Bu sebeple resme/fotoğrafa râbitayı haram olarak değerlendirmek yanlış olmaz.

Özetle söylemek gerekirse genel manada râbitanın ibadet olarak değerlendirilmesi yanlıştır. Eğer her türü ile râbita ibadet gibi değerlendirilirse bidat veya şirk olarak damgalanmaktan kurtulamaz. Bir eğitim metodu olarak değerlendirilip terbiyeye yardımcı bir husus olarak değerlendirilirse yukarıdaki tafsile göre hüküm vermek gerekir kanaatindeyiz.

2. ZİKİR

"Ze-ke-ra" kökünden gelen "zikır" kelimesi (çoğulu zükûr, ezkâr) sözlükte temel olarak, "bir şeyi korumak (hıfzetmek) ve dilde söylenen şey" manasındır ve unutmamanın zıttıdır. Her ne kadar bazı dilciler, dille söylenip açıklanan şeye ez-zikr, kalple söylenene ez-zükür demişlerse de¹⁸⁷⁷ yaygın kullanımda ez-zikr kelimesi ikisi için de kullanılmaktadır. Dinî literatürde ise "Allah'ı anmak ve unutmamak suretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş" anlamında kullanılır.¹⁸⁷⁸

Zikir dil veya kalp ya da her ikisiyle beraber yapılır; bu ise ya unutilan bir şeyi hatırlama ya da hatırdaki olanı muhafaza etme şeklinde olur.¹⁸⁷⁹ Kur'an'da türevleriyle birlikte birçok âyette geçen zikir Allah'ı dille hamd, tesbih ve tekbir şekliyle övmek; nimetlerini anmak, bunları kalple hissetmek ve tefekkür etmek; kulluğun gereklerini akıl, beden ve mal ile yerine getirmek; namaz kılmak, dua ve istiğfarda bulunmak, kevnî âyetler üzerinde düşünmek şeklindeki mânalarının yanı sıra Kur'an, önceki kutsal kitaplar, levh-i mahfûz,

¹⁸⁷⁶ Bu hususta geniş bilgi için bkz. Heyet, *İlmihal*, TDV Yay, Ankara 2003, II, 97-105; Yıldırım Sipahi, "İstihsân Açısından Resim ve Heykel", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 31, 2018, s. 509-540.

¹⁸⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 308; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XI, 377.

¹⁸⁷⁸ Reşat Öngören, "Zikir", *DİA*, XLIV, 410.

¹⁸⁷⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "zikır" md.

vahiy, ilim, haber, beyan, ikaz, nasihat, şeref, ayıp ve unutkanlık gibi anlamlarda da kullanılmıştır.¹⁸⁸⁰

Fakîhler ve fakîhlik yönü daha belirgin mutasavvıflar zikir dendiğinde sadece dille Allah'ı anmak, tesbih, tehlil gibi hususları anlamamışlar, helâl haramı öğrenmeyi, haramla karşılaştığında Allah'ı hatırlamayı da zikir kapsamında değerlendirmişlerdir. Ata b. Rebah bir defasında, “kim zikir meclisinde oturursa, bu oturması onun on bâtil mecliste oturmasına keffâret olur. Eğer bu oturması Allah yolunda ise bu oturma yediyüz bâtil mecliste oturmasına keffâret olur” demiş; “Zikir meclisi nedir?” sorusuna da, “helâl haram meclisidir; nasıl namaz kılınır, oruç tutulur, nikâhlanılır, boşanılır, alınır satılır (bunların konuşulduğu meclistir)” cevabını vermiştir.¹⁸⁸¹

Süfyan es-Sevrî, “Zikrin en faziletli namaz içinde Kur'an okumaktır. Sonra namaz dışında okumak, sonra oruç tutmak, sonra da (tek başına) zikirdir.”¹⁸⁸² Meymun b. Mihran, “Zikir iki çeşittir. (Birisini) Allah'ı dille zikretmektir. Bundan daha faziletli günaha yöneldiğin zaman Allah'ı hatırlamandır.” demektedir.¹⁸⁸³

Mutasavvıflar zikri yukarıda verilen manalarda da kullanmışlar ancak zamanla zikir kelimesini kendilerine has bir manaya hasretmişler ve onların verdiği ıstılahî mana yaygın kullanım bulmuştur. Özellikle ülkemizde “zikir” dendiğinde ilk akla gelen tarikatlerde oluşan manadaki zikirdir. Biz burada tasavvufî manada zikrin üzerinde duracak ve bununla alakalı hükümleri tespit etmeye çalışacağız.

Mutasavvıflar başta, "Onlar inanan ve Allah'ı anmakla kalpleri huzur bulan kimselerdir. İyi bilin ki, kalpler ancak Allah 'ı anmakla huzura kavuşur. " (Ra'd 13/28) ayeti olmak üzere Kur'an-ı Kerim'deki zikrin, "kalple ve dille Allah'ı tesbih ve hamd etmek, anmak ve hatırlamak" anlamında kullanımına istinaden zikir kavramını bu anlama hasretmişlerdir.¹⁸⁸⁴

Kelâbâzî, zikrin üç şekilde tasnif edildiğini nakletmiştir: Birincisi, kalple zikir, bu Mezkûr'un unutulmaması ve bu sebeple zikredilmesi (hatırlanması)dır. İkincisi Mezkûr'un (zikredilenin yani Allah'ın) vasıflarını zikretmektir. Üçüncüsü, Mezkûr'u müşâhede etmek

¹⁸⁸⁰ Reşat Öngören, “Zikir”, *DİA*, XLIV, 410. Ayrıca bkz. H. Mehmet Soysaldı, “Kur'an'da İbadet ve Zikir Kavramları”, *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ -1998, Sayı: 3, s. 30; Musa Koçar, “İslâm İnançları Açısından Zikir”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2000, Sayı: 7, s. 109; Musa Bilgiz, “Kur'an'da Zikir Kavramının Anlam Alanı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 25, Erzurum, 2006, s. 224.

¹⁸⁸¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 313 benzeri için bkz. V, 195. Ayrıca bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 224.

¹⁸⁸² Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 67.

¹⁸⁸³ Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 87.

¹⁸⁸⁴ H. Mehmet Soysaldı, “Kur'an'da İbadet ve Zikir Kavramları”, *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ -1998, Sayı: 3, s. 30.

böylece zikirden fâni olmaktır.¹⁸⁸⁵ Kuşeyrî, zikrin Hakk'ın yolunda kuvvetli rükünlerden biri hatta bu yolda bir umde olduğunu, hiç kimsenin daimî zikir olmadan Allah'a ulaşamayacağını söylemiştir.¹⁸⁸⁶ Kuşeyrî, zikrin önemini anlatma sadedinde üstadı Ebû Ali ed-Dekkak'ın şu sözünü aktarmıştır: “Zikir, veliliğin ilamıdır (menşuru). Kim zikre muvaffak olursa ona bu menşur verilir. Kim de zikirden uzaklaşırsa, ondan da alınır.”¹⁸⁸⁷ Zikri, dilin zikri ve kalbin zikri şeklinde iki bölüme ayıran Kuşeyrî, kulun dille zikre devam etmekle daimî kalbin zikrine ulaşabileceğini, dil ve kalbiyle zikreden kişinin de süluk halindeki kemal durumuna ulaşacağını söylemektedir.¹⁸⁸⁸

Zikrin genellikle kalbî zikir yani Allah'ı unutmamak olarak anlaşıldığı malumdur. Bunlara en iyi örneklerden biri Şiblî'den aktarılmıştır. Şiblî'nin manevî terbiyesinin başlangıcında her gün bir demet çubukla bir bodruma girdiği ve her kalbine gaflet geldiğinde bu çubuklardan birini kırılana kadar kendine vurduğu, bazen daha akşam olmadan bu çubukların bittiğini, sonra kendine acı vermek için el ve ayaklarını duvarlara vurduğu aktarılmıştır.¹⁸⁸⁹ Kuşeyrî, Âl-i İmran sûresinin 191. ayetini delil zikrederek, zikrin bir vakti olmadığını, her vakitte yapılabileceğini söylemiş, zikir hakkında sûfilerin ileri gelenlerinin sözlerini nakletmiştir.¹⁸⁹⁰

Dille zikir manasına Rasûlullah'tan pek çok rivâyetin olduğu, sahabenin bu tür zikirleri yaptığı bilinmektedir. Ancak sûfiler arasında yaygın olan toplu zikir meclislerinin ne zaman başladığı tam açık değildir. Louis Massignon, tasavvufi anlamda ilk zikir meclisinin, Basra'nın güneyinde bir kasaba olan Üblüh'te (doğrusu Übülle)¹⁸⁹¹ İsa b. Zazan¹⁸⁹² tarafından

¹⁸⁸⁵ Kelâbâzî, *et- Taarruf*, s. 76; *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 159.

“صنف الذكر أصنافاً فالأول ذكر القلب وهو أن يكون المذکور غير منسي فيذكر والثاني ذكر أوصاف المذکور والثالث شهود المذکور فيفني عن الذكر” Süleyman Uludağ burayı şöyle tercüme etmiştir: “birincisi kâl (söz) zikridir. Bu, unutmadığın için zikredileni hatırlamamandır. İkincisi zikredilenin vasıflarını hatırlamaktır. Üçüncüsü zikredilen temâşa edildiği için zikirden fani ve gaib olmaktır.”

¹⁸⁸⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 374.

¹⁸⁸⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 375.

¹⁸⁸⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 375.

¹⁸⁸⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 375.

¹⁸⁹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 376-378.

¹⁸⁹¹ Massignon'un kitabında yer Üblüh kaydedilmiş, sene olarak h. 120 civarı verilmiş, buna da İbnü'l-Arabî'nin *Muhâderatü'l-Ebrâr* kitabı kaynak gösterilmiştir. *Muhâderatü'l-Ebrâr* kitabındaki rivâyet İbn Ebi'd-Dünyâ'nın rivâyetinin aynısıdır. Ancak nakledeni Ammar b. Râhib olarak vermiştir. (Doğrusu Râhib'in isim değil sıfat olmasıdır.) Kasaba Übülle olarak kaydedilmiştir. (Muhyiddin İbnü'l-Arabî (v. 638), *Muhâderatü'l-Ebrâr ve Müsâmeretü'l-Ahyâr*, Dâru'l-Yakaza, ty, 1968, II, 82) Başka kaynaklarda da Übülle geçmektedir.

¹⁸⁹² İsa b. Zâzân, Übülle kasabasındandır. Basra abidlerindendir. Hadis rivâyet etmemiş ancak kendisinden ibadet ve rikak ile ilgili hikâyeler rivâyet edilmiştir. (İbn Hibban, *es-Sikât*, VIII, 491) İsa b. Zâzân'ın zikir meclisi oluşturduğu, bu zikir meclislerine kadınların bile katıldığına dair rivâyet için bkz. (İbn Ebi'd-Dünyâ (v. 281), *el-Menâmât*, tah. Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut 1993, s. 82; İbnü'l-Cevzî (v. 597), *Sifatü's-Safve*, II, 254) Bu rivâyette Ammar er-Rahib adında birinin İsa b. Zâzân'ın zikir halkasına katılan bir kadını iyi halde rüyada gördüğünü anlatmaktadır.

120/738 yılı civarında oluşturulduğunu söylemektedir.¹⁸⁹³ Massignon'un h. 120 senesini neye göre verdiği tam olarak belli değildir. Çünkü İsa b. Zâzân'ın hayatı ve yaşadığı tarihle ilgili bir açıklığı kaynaklarda bulamadığımız gibi râvîsi Ammar er-Rahib (veya Ammar b. er-Rahib) hakkında da bir bilgi bulamadık. Ancak İbn Ebi'd-Dünya'nın rivâyetinde kendisine kadar dört râvî vardır. İsa b. Zâzân ile bu beş kişi eder ki bu da en azından olayın h. 150'den önce gerçekleştiğini gösterir.

Bunun haricinde Abdullah b. Mesud'un (v. 32) mescidde yapılan bir toplu zikri men etmesiyle alakalı bir rivâyetten¹⁸⁹⁴ erken tarihte toplu zikir yapıldığına; Abdullah b. Zübeyr'den (v. 73) aktarılan bir rivâyetten de¹⁸⁹⁵ daha sahabe hayatta iken tasavvufî anlamda zikir meclislerine benzer meclislerin düzenlendiği anlaşılmaktadır.

Burada tarikatlardaki evrad/virdlerden de bahsetmek gerekir. Günün belli zamanlarda yapılacak zikir ve tesbihler için bu isim verilmektedir. Hz. Peygamber'den farklı zamanlarda yaptığı zikir, tesbih, dualar aktarılmış, bunlar da hadis kitaplarında yer almıştır. Daha sonra sadece bunları toplayan, hadisçiler arasında “*amelü'l-yevm ve'l-leyle*” adı verilen bir kitap türü de ortaya çıkmıştır. İlk dönem sûfîleri evradı günlük belli miktarda nafilâ namaz kılmak, tesbih, dua, tefekkür manalarında kullanmışlar ancak h. V. (XI.) yüzyıldan itibaren teşekkül etmeye başlayan tarikatlar evrâd geleneğine farklı bir boyut kazandırmışlardır. Âyet, hadis, salavat, tesbih ve zikirlerle bizzat tarikat kurucuları tarafından tertip edilen dua ve tesbihlerin ilâvesiyle tarikatlara göre oluşan “evrâd kitapları” veya “ahzâb kitapları” türleri ortaya çıkmıştır.¹⁸⁹⁶

Evrâdla ilgili düzenli bilgiler ihtiva eden en eski ve en geniş kaynak, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (v. 386/996) Kûtü'l-Kulûb adlı eseridir.¹⁸⁹⁷ Ebû Tâlib Mekkî gece ve gündüz yapılacak zikirler (evrad) hakkında önce ayetleri saymış¹⁸⁹⁸, sonra müridin gece ve gündüz yerine getirmesi gereken farz emirler ve mendublarla okuyacağı duaları, tesbihleri, sureleri ayet ve hadislerden delillerle saymıştır.¹⁸⁹⁹ Zaman zaman asgarî şu kadar adet yapılmalıdır diyerek sayılar vermiştir. Aktardığına göre sahabe arasında günlük virdleri on iki bin, tabiun

¹⁸⁹³ Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, çev: Mehmed Ali Ayni, yayına haz: Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, İstanbul 2006, s. 37. Ayrıca bkz. Mehmet Necmettin Bardakçı, “Sûfîlerin Zikir Yöntemlerinin Adab-Erkan Bağlamında Tasavvuf Kültürüne Katkıları”, *İnsan Bilimleri Araştırmaları*, yıl: 9, Sayı 17, 2007, s. 17.

¹⁸⁹⁴ İbnü'l-Hâc (v. 737), *el-Medhal*, I, 79; İbn Vaddah (v. 286), *el-Budu'*, s. 35, Ebû Nuaym (v. 430), *Hilye*, IV, 4380.

¹⁸⁹⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XIII, 102; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 167; Ziyâuddin Makdîsî (v. 643), *İttibâu's-Sünen ve'ctinâbi'l-budu'*, Beyrut 1987, s. 26.

¹⁸⁹⁶ Mustafa Kara, “Evrâd”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamsiklopedisi.org.tr/evrad> (04.02.2019).

¹⁸⁹⁷ Mustafa Kara, “Evrâd”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamsiklopedisi.org.tr/evrad> (04.02.2019).

¹⁸⁹⁸ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, I, 12.

¹⁸⁹⁹ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, I, 13-83.

içinde ise günlük virdi otuz bin tesbihat olanlar vardı.¹⁹⁰⁰ Burada ilginç olan İbrahim b. Edhem'den hadislerde yer almayan bir tesbihin nakledilmesidir.¹⁹⁰¹

Bunun haricinde kişinin farz haricinde namazdan olan virdini de ihmal etmemesi gerektiğini, tabiinden bazılarının 300-400 rekât namaz kılmayı vird edindiklerini; en az vird edinenin 100 rekât kılmayı vird edindiğini söylemektedir.¹⁹⁰² İlk dönem sûfilerinin bazılarında hadislerde yer almayan bazı dua ve tesbihat nakledilmiştir. Burada ilginç olanı bazen bu dua ve tesbihat için çeşitli sevap ve makamlar vaat edilmesidir.¹⁹⁰³

Ebû Tâlib Mekkî, gündüz için yedi evrad¹⁹⁰⁴, gece için de beş evrad¹⁹⁰⁵ saymıştır. Bunlar ayet ve hadislerle gece ve gündüzde yapılacak nafile ibadetler, bazı sure ve ayetlerin okunması, miktar belirlemeksizin çeşitli zikirler, ilim öğrenme ve dualarla ilgilidir. Hatta gündüzün üçüncü virdi olarak kuşluk vaktinden güneşin zevaline (öğlen vaktine) kadar geçim sebeplerine sarılmayı yani çalışmayı saymıştır.¹⁹⁰⁶ Günlük virdin fazileti ve gerekliliğini ayet ve hadislerle ortaya koyan Gazzâlî, Ebû Tâlib Mekkî gibi gündüz evradının sayısını 7 olarak ifade etmiş ve sabahdan gün doğmasına göre yapılacak dua ve zikirleri anlatırken 70, 100, 3, 7 gibi sayılar vermiştir.¹⁹⁰⁷ Gazzâlî'nin vird sıralaması Ebû Tâlib Mekkî ile hemen hemen aynıdır. O da gündüzün üçüncü virdi olarak kuşluk vaktinden güneşin zevaline (öğlen vaktine) kadar geçim sebeplerine sarılmayı yani çalışmayı saymıştır.¹⁹⁰⁸

Gecenin evradını da beş olarak sayan Gazzâlî¹⁹⁰⁹, bunların sayımı bittikten sonra kişinin durumuna göre virdlerin değişeceğini anlatmak için bir bölüm açmıştır. Ona göre, insanlar abid, âlim, talebe, sanatkâr, vazife sahibi ve muvahhid olmak üzere altı durumda bulunurlar. Bunlardan sadece abidlerin baştan beri sayılan virdlerin tamamı ile meşgul olması gerektiğini, diğerlerinin vazifelerine göre ne yapması gerekiyorsa onu yapmalarının zikir olacağını ifade etmiştir. Mesela âlimlerin eğer mümkünse farzlar ve onunla beraber kılınan sünnetler haricinde tüm vaktini ilme ayırması gerektiğini; talebelerin de âlimler gibi

¹⁹⁰⁰ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 77.

¹⁹⁰¹ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 77; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 348.

¹⁹⁰² Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 77.

¹⁹⁰³ Meşelâ Ma'ruf el-Kerhî günde on defa:

اللَّهُمَّ أَصْلَحْ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ , اللَّهُمَّ فَرِّجْ عَنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ اللَّهُمَّ ارْحَمْ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ

"Allah'ım, ümmet-i Muhammed'i ıslah et! Allah'ım ümmet-i Muhammed'i sıkıntılardan kurtar! Allah'ım ümmet-i Muhammed'e merhamet et!" diye dua edenin abdal olarak yazılacağını söylemiştir. (Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 366; Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 79. Burada Kerhî'nin adı yoktur.)

¹⁹⁰⁴ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 31-37,

¹⁹⁰⁵ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 38-43.

¹⁹⁰⁶ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 33.

¹⁹⁰⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 330-333.

¹⁹⁰⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 338.

¹⁹⁰⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 341-347.

olduğunu; sanatkârın işiyle meşgul olmasının onun virdi olduğunu, işini yaparken ancak zikir ve tesbihat yapıp nafilâ namaz kılamayacağını; vali, imam, kadı gibi devlette vazife alanların işlerini şerîata uygun hakkıyla yürütmelerinin sayılan virdlerden daha faziletli olduğunu ifade etmiştir.¹⁹¹⁰ Allah'tan başkasını düşünmeyen muvahhidlerin ise bu virdlere ihtiyacı yoktur, onların farzlardan sonra tek virdinin kalplerinin her durumda Allah'ın huzurunda olmasıdır.¹⁹¹¹

Rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla ilk dönem sûfilerden itibaren, ister şeyh mürid, ister talebe hoca ilişkisi olsun, sûfiler çevresindekilere çeşitli zikir ve evrad telkin etmişlerdir. Fakîhlikten sûfilîğe geçenler genellikle ayet ve hadislerden kendilerine virdler belirlerken, şeyh mürid ilişkisi başladıktan sonra vird belirleme ve zikir telkini şeyhler tarafından icra edilmeye başlanmıştır.

Kuşeyrî, şeyhin, mürid kalbini bütün dünyevî ilgilere temizlemedikçe zikir telkin etmesinin caiz olmadığını, müridi iyice tecrübe edip azminin sağlamlığını anladıktan sonra uygun gördüğü zikirlerden birini telkin etmesi gerektiğini söylemiş ve bu zikrin önce dille sonra da dil ve kalp birlikte olması gerektiğini ifade etmiştir. Bundan sonra şeyhin müride şöyle diyeceğini söylemektedir: “Sürekli bu zikir üzere sâbit ol! Sanki sen kalbinle daima Rabbinle birliktesin. İmkân nisbetinde dilinde bundan başka zikir bulunmasın!”¹⁹¹² Hangi tür zikir telkin edildiği hususunda bir açıklık yoksa da şeyhlerin müridlerine çeşitli zikirleri belli adette ve belli zamanlarda telkin ettiği, bunun daimî olarak kalp zikri haline gelene kadar hatta ondan sonra da devam etmesi istendiği anlaşılmaktadır.

2.1 Zikrin hükmü

Zikrin fazileti hususunda pek çok hadis nakledilmiş, teşrik tekbirleri, telbiye, namazlardan sonra okunan tesbihat ve dualar gibi belli zamanlarda okunması hakkında nas bulunan zikirler için durumuna göre hükümler ifade edilmiştir. Burada bunlar değil sûfiler tarafından benimsenen ve ortaya konan, tarikatlerin belli bir forma girdirdiği zikirler konu edilecektir. Yalnız başına “Allah”, “Hû” zikri veya esma-i hüsnâdan yalnız birini belli sayılarda tekrarlamak, dil dudak deprenmeden zikretmek, yüksek sesle zikir, toplu zikir, belli

¹⁹¹⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 348-350.

¹⁹¹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 350.

¹⁹¹² Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 575.

zamanları zikre hasretmek, bunun için zamanlar tespit etmek gibi hususlar ve bunların hükümleri incelenecektir.

2.1.1 Yalın halde “Allah”, “Hû” veya Esma-i Hüsnâdan birini zikretmek

İlk dönem sûfilerinden itibaren sözlü zikre çok önem verildiği bilinmektedir. Sûfiler arasında en yaygın zikir, hakkındaki hadisler nedeniyle olsa gerek, kelime-i tevhid, yani “Lâ ilâhe illallah” zikridir. Rivâyetlerden ilk dönem sûfilerinden itibaren yalın halde lafza-i celal yani “Allah” lafzı ile zikrin yapıldığı anlaşılmaktadır¹⁹¹³. Yalın halde “Hû” zikrinin ne zaman başladığına dair net bir hususu bulamadık. Ancak İbn Teymiyye’nin bunu konu edinmesinden en azından onun döneminden önce bunun yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır. Tarikatlar dönemi başladıktan sonra zikirler büyük oranda belli kelimelere hasredilmiş, kelime-i tevhid ‘Allah’ ve ‘Hû’ isimlerinin yanına ‘Hakk’, ‘Hayy’, ‘Kayyum’, ‘Kahhar’ isimlerini de ilave ederek yapılan zikirler yediye çıkarılmış; bu yedi isim; nefsin yedi haline karşılık sayılmıştır.¹⁹¹⁴

İzz b. Abdisselam’ın (v. 660), “zikrin ancak isim veya fiil cümlesi ile olabileceğini, tek başına “Allah” demenin bidat ve cahillerin işi olduğunu” söylediği; Bulkînî’nin (v. 805) de benzeri görüşte olduğu nakledilmiştir.¹⁹¹⁵ Yalın halde “Allah” “Hû” zikrine en şiddetli İbn Teymiyye karşı çıkmıştır. İbn Teymiyye, zikrin en faziletlisinin kelime-i tevhid (Lâ ilâhe illallah) olduğunu hadise istinaden aktardıktan sonra, bazılarının bunun avamın zikri olduğunu, havassın zikrinin mücerred “Allah” lafzı, hâssu’l-havasın zikrinin ise “Hû” zamiri olduğunu iddia ettiklerini söyleyerek, böyle iddia edenlerin sapıtmış ve büyük hata (galat) etmiş olduklarını iddia etmektedir.¹⁹¹⁶

Tek başına Allah isminin veya Hû zamirinin tam bir kelâm, mana ifade eden bir cümle olmadığını, ne iman ne küfür, ne emir ne de nehye delalet etmediğini söyleyen İbn Teymiyye, seleften böyle bir zikir nakledilmediği gibi Rasûlullah’ın da (sav) böyle bir zikir teşri kılmadığını söylemektedir. Ona göre şer’atle belirlenen zikirler kendi başına bir mana ifade eden zikirlerdir. Allah lafzı tek başına olduğunda ne nefy ne ispat yönünden bir mana ifade etmediği için kendi başına bir faydası yoktur.¹⁹¹⁷ İlhad yolunu tutan bazı gruplarla, ittihadı savunan gruplardan bazılarında bu tür zikre devam edildiğini söyleyen İbn

¹⁹¹³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 379; Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, s. 81.

¹⁹¹⁴ Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 1997, s. 103; Ayrıca bkz. Lale Umul, “Zikir Erkânı ve Zikir İlahileri”, *Folklor/Edebiyat*, c: 12 sayı: 48 2006/4, s. 237-238.

¹⁹¹⁵ Hattab er-Ruaynî (v. 954), *Mevâhibu’l-Celîl*, VI, 290; Ahmed b. Guneym Şihâbuddin en-Nefrâvî Mâlikî (v. 1126/1714), *el-Fevâkihü’d-Devvânî*, Dâru’l-Fikr, 1995, II, 329.

¹⁹¹⁶ İbn Teymiyye, *el-Ubûdiyye*, tah. Muhammed Zühayr eş-Şâviş, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut 2005, s. 136-137.

¹⁹¹⁷ İbn Teymiyye, *el-Ubûdiyye*, s. 137-138.

Teymiyye'ye göre özellikle tek başına “Hû” zikri, bidat içinde sünnete en uzak ve şeytanın saptırmasına en yakın zikirdir. Çünkü “Yâ Hüve/ Hû” ya da “Hû Hû” denildiğinde buradaki zamir ancak kişinin kalbinde tasavvur ettiği şeye ait olur. Kalp ise hidayette de olur dalalette de...¹⁹¹⁸

İbn Teymiyye yalın olarak “Allah” zikri için En'am suresinin 91 ayetinin son tarafındaki “Allâh, de: Sonra bırak onları daldıkları bataкта oynaya dursunlar!” ifadesinin delil getirilmesinin, burada Allah'ın peygamberine tek olarak “Allah” demesini emrettiğini iddia edilmesinin ilim ehlinin ittifakıyla galat olduğunu söylemekte, ayetin bu kısmının baş taraftaki, “قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ” “De ki kim indirdi o, Musânın insanlara bir nûr, bir hidayet olarak getirdiği kitabı?” bölümüne cevap olduğu ve “الله الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ” “Musa'ya gelen kitabı indiren Allah'tır” manasına geldiğini iddia etmektedir.¹⁹¹⁹

İbn Teymiyye'ye göre “Rabbini ismini zikret ve O'nun dışında her şeyden yüz çevirerek O'na yönel!” (Müzzemmil, 73/8), “Doğrusu kurtuluşa ermiştir; Rabbini ismini zikredip de namaz kılan!” (A'lâ, 87/14-15); “O halde tesbih et Rabbine azîm ismiyle” (Vâkıa 56/74) ayetleri de tek başına Allah ismi ile zikre delalet etmez. Çünkü Vâkıa suresindeki ayet indiğinde Rasûlullah (sav) “bunu rûkûunuzda söyleyin”; A'lâ suresi inince de “bunu secdelerinizde söyleyin” buyurmuştur. Rabbini ismini tesbih ve zikir, tam mana ifade eden bir söz ile olur. Sahih'te nakledilen bir hadiste geldiği gibi¹⁹²⁰: “Kur'an'dan sonra kelâmın en faziletlisi dördttür ve onlar da Kur'an'dandır. Bunlar: Sübhânallah, Elhamdülillah, Lâ ilâhe illallah ve Allâhu ekber'dir.”¹⁹²¹

İbn Teymiyye'nin tek başına “Allah” ve “Hû” zikrini kabul etmemesinde temel argümanı, bunların tek başına bir mana ifade etmediği hususudur. Namazda, ezanda, hacda, bayramda belirlenen bütün zikirler bir mana ifade eden sözlerdir ve tek başına “Allah” ve “Hû” zikri yoktur. Başta Sibeveyh olmak üzere nahiv âlimlerinin cümlelerin yapısı hakkındaki açıklamalarını aktaran İbn Teymiyye, özetle ayetlerde geçen zikirle alakalı ifadelerin tam bir mana ifade eden zikirler olduğunu, tek başına “Allah” ve “Hû” zikrinin aslı olmadığını, bu

¹⁹¹⁸ İbn Teymiyye, *el-Ubûdiyye*, s. 138-139.

¹⁹¹⁹ İbn Teymiyye, *el-Ubûdiyye*, s. 139.

¹⁹²⁰ İbn Teymiyye, *el-Ubûdiyye*, s. 140-141.

¹⁹²¹ Buhârî, Eyman ve'n-Nüzur 19; Müslim, Âdab 12, No: 2137.

sebeple havas ve âriflerin zikri hiç olamayacağını, bilakis bidat ve dalalet çeşitlerine yol açacağını, ilhad ve ittihağ ehlinin bozuk hal ve tasavvurlarına yol açtığını iddia etmektedir.¹⁹²²

İbn Teymiyye'yi takip eden bazı araştırmacılar da yalın halde “Allah” zikrinin Kur'an, sünnette geçmediğini, seleften de aktarılmadığını söylemekte ve mücerred “Allah” lafzını söylemekle kişinin müslüman olamayacağını, her dinden insanların Allah lafzını defalarca tekrar ettiğini söylemektedirler.¹⁹²³

Ömer Ziyâuddin Dağıstânî, zikir esnasında “Hû, Hû” “Allah, Allah” veya esma-i hüsnâdan birini tekrar etmenin caiz olup olmadığı sorusuna, “hepsi caizdir, ihtilaf da yoktur; zira Cenâb-ı Hakk'ı esmâ-i hüsnâsıyla zikretmenin belirli bir şekli yoktur. Zikrin yeri, zamanı, şekli ve sayısı sınırlandırılmamıştır” diye cevap vermiş; başka bir delil getirmemiştir.¹⁹²⁴ Orhan Çeker, tek başına “Allah” lafzının zikrinin uygun olduğuna öncelikle sûflerin tecrübelerini, binlerce defa “Allah” zikri yaparak kalplerini de Allah der hale getirdiklerini; ardından bunu kabul etmeyecekler için de “ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى لَا يُقَالَ فِي الْأَرْضِ: اللَّهُ، ”¹⁹²⁵ hadisini delil getirmektedir. Bu hadiste “Allah” lafzının fethalı değil dammeli geldiği, bu da yalın halde söylendiğine delalet ettiğini, bu sebeple de “Allah” lafzının yalın halde de zikir olduğunu söyleyen Çeker Hoca buna karşı çıkanları tembellik ve bunu yapamamakla itham etmektedir.¹⁹²⁶

Bu hadis, bazı rivâyetlerde “Allâhu Allâhu” şeklinde¹⁹²⁷, bazı rivâyetlerde “Allâhe Allâhe” şeklinde¹⁹²⁸, bazı rivâyetlerde de “Lâ ilâhe illallah” diyen biri...” şeklinde¹⁹²⁹ rivâyet edilmiştir. Ahmed Dâvûdoğlu bu hadisi şerh ederken şöyle bir açıklama yapmıştır: “Allah lafzının sonu mansub olduğunda nasba amil olan fiil muzmerdir, ismin tekrarı, fiil yerini tutmuştur. Buna nahiv ilminde “tahzir” derler ki, mef'ulun bih çeşitlerindendir. Tahzir, bir şeyden sakındırmak demektir. O halde; “Allahe Allahe” cümlesindeki muzmer fiil de; “ihzer” yani; “sakın” fiilidir. Böylece cümlenin manası; “Allah'tan sakın diyen hiçbir kimsenin üzerine kıyamet kopmaz.” demektir. Merfu (ötreli) okunduğunda ise cümle muhteda ve haber

¹⁹²² İbn Teymiyye, *el-Ubûdiyye*, s. 143-147.

¹⁹²³ Bkz. Abdurrezzak b. Abdülmuhsin, *Fıkhu'l-Ed'iye ve'l-Ezkâr*, Kuveyt 2003, I, 198-199.

¹⁹²⁴ Dağıstânî, *Fetvâlar*, s. 97.

¹⁹²⁵ Müslim, İman 148, No: 234; Tirmizî, Fiten 35, No: 2207.

¹⁹²⁶ Orhan Çeker, *Tasavvufî Meselelere Fıkhi Bakış*, Rihle Kitap, İstanbul, Kasım 2012, s. 50-51.

¹⁹²⁷ Müslim, Tirmizî, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü Risâle, No: 12043; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VI, 234, No: 3526; İbn Hıbban, *Sahih*, XV, 263, No: 6849.

¹⁹²⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü Risâle, No: 13082; Bezzar, *Müsned*, XIII, 350, No: 6980; Hâkim, *Müstedrek*, IV, 539, No: 8511, 8513.

¹⁹²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü Risâle, No: 13833; Hâkim, *Müstedrek*, IV, 540, No: 8512, 8514.

olur. İbni Ca'fer bu hadisi "Lâ ilâhe illallah" tevhidi olarak rivâyet etmiştir ki, "Allah Allah" lafzıyla gelen rivâyetin tefsiridir."¹⁹³⁰

Her ne kadar ilk bakışta hadisin yalın halde "Allah" zikrine bir delaleti olsa da, hadisin akışına ve farklı varyantlarına bakıldığında yalın halde "Allah" lafzının zikir olarak söylenmesi için güçlü bir delil gözükmemektedir. Çünkü burada kastedilen mümin birisinin bulunmasıdır ki o da kelime-i tevhidi kabul eden manasınadır. Buradaki "Allah Allah" diyen ifadesinden "Lâ ilâhe illallah"ı kabul eden manası anlaşılmaktadır. Zaten hadisin diğer rivâyetleri bunu açıklamaktadır. Ayrıca bu hadisin tüm varyantları aynı sahabeden, Enes b. Mâlik'ten rivâyet edilmiştir.

Kanaatimizce yalın halde "Allah" ve "Hû" zikrinin cevazı doğrudan Kur'an ayetleri ile sâbittir. Zikirle ilgili gelen ayetlerin pek çoğu mutlaktır¹⁹³¹. Bu sebeple zikirle ilgili ayetlerin tefsirinde genellikle bu mana verilmiştir. Mesela, "Rabbini ismini zikret ve O'nun dışında her şeyden yüz çevirerek O'na yönel!" (Müzzemmil, 73/8) ayetinin tefsirinde Zemahşerî, "zikrullah (Allah'ın zikri) güzel olan tüm zikirler için kullanılır: Tesbih, tehlil, tekbir, temcid, tevhid, namaz, Kur'an okumak, ilim öğrenmek ve bunlar gibi" demektedir¹⁹³²; Kurtubî, "güzel isimleri (esma-i hüsnası) ile Allah'a dua et" manasını vermektedir.¹⁹³³

"Ey iman edenler Allah'ı çokça zikredin!" (Ahzab 33/41) ayetinin tefsirinde İbn Abbas (ra), "Allah Teâlâ, zikir haricinde kullarına farz kıldığı hususlara bir sınır koymuş ve belli özürlerle terk edilmesini mazur görmüştür. Ancak zikir için ne bir sınır koymuş ne de akli kaybetme haricinde bir özür kabul etmiştir. Ayakta, otururken, yan üstü yatarken, gece gündüz, karada denizde, seferde hizada, zenginlikte fakirlikte, sıhhatte hastalıkta, açıkta gizlide, her halde Allah'ı zikri emretmiştir." demektedir.¹⁹³⁴

Ebû Muhammed Mekkî (v. 437) bu ayeti, "Allah'ı kalbinizle, azalarınızla zikredin. Nefsinizi gücünüz yettiğince hiçbir zaman O'nu zikirden boş bırakmayın" şeklinde tefsir etmiştir.¹⁹³⁵ Mücâhid, çok zikir asla Allah'ı unutmamaktır demiştir.¹⁹³⁶ Mâverdî bu ayetteki zikrin iki manaya geldiğini söylemektedir: 1- Taate yönelip günahlardan kaçınmaya yol

¹⁹³⁰ Ahmed Dâvûdoğlu, *Sahihü Müslim Şerhi*, II, 26.

¹⁹³¹ Mutlak için "gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olmayan lafız", mukayyet için de "gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olan lafız" şeklinde bir tanım verilebilir. (Ferhat Koca, "Mutlak", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mutlak> (10.02.2019))

¹⁹³² Zemahşerî (v. 538), *Keşşaf*, IV, 639.

¹⁹³³ Kurtubî (v. 671), *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, XIX, 43.

¹⁹³⁴ İbn Ebî Hâtim (v. 321), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IX, 3138.

¹⁹³⁵ Ebû Muhammed Mekkî, *el-Hidâye ilâ Bülûğu'n-Nihâye*, IX, 5845.

¹⁹³⁶ Sa'lebî Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (v. 427), *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut 2002, VIII, 51.

açacak şekilde daimî bir zikirle kalbiyle Allah'ı anmak; 2- Dille çok miktarda Allah'ı zikretmek.¹⁹³⁷ Sem'ânî de iki mana aktarmıştır: 1- Beş vakit namaz; 2- Tesbih, tahmid, tehlil, tekbir ve benzerleridir. Bu zikri cünüplük, hades hali vb. hiçbir durum engellemez.¹⁹³⁸

Bir delil bulunmadıkça mutlak mukayyede hamledilmez. Bu kural Mecelle'de, "Mutlak ıtlakı üzre câri olur. Eğer nassan yahut delâleten takyid delili bulunmaz ise" şeklinde ifade edilmiştir (md. 64). Hanefî usûl kitaplarında meşhur olan ifade ise "Mutlak kemal üzere sarfolunur."¹⁹³⁹ şeklindedir. Mutlakın mukayyede hamli konusunda fakîhler iki durumda mutlakın mukayyede hamledilmeyeceğinde ittifak halindedir: 1- İki nassta hükümler ve sebepler farklı ise; 2- İki nassta hükümlerin dayandığı sebep aynı, fakat hükümler farklı ise...¹⁹⁴⁰ Hanefîlere göre haber-i vahid ile mutlak ayet kayıtlanamaz. Bu sebeple namazda Fatiha okumak rükün değil vâciptir. Fatiha'nın okunması sünnetle sâbit olmuştur. "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun!" (Müzzemmil, 20) ayetinin sünnetle takyid edilmesi uygun değildir.¹⁹⁴¹

Bu açıklamalar ışığında baktığımızda İbn Teymiyye'nin sadece hadislerde geçmemesi ile zikir hakkındaki mutlak ayetleri takyid etmesi doğru değildir. Yukarıda iki örneğini verdiğimiz ayetleri mutlak olarak tefsir eden müfessirlerin yorumu da bunu göstermektedir. Ayetin tesbih, tehlil, tekbir vb. söylemekten ilim öğrenmeye kadar zikir manasını taşıyan her hususu kapsadığı ifade edilmiştir. İbn Teymiyye "Allah" lafza-i celalinin zikir olmadığını iddia etmemiş, tam bir mana taşımadığını iddia etmiştir. Tam mana taşımayan "bismillah" sözüne kullanıldığı yere göre bir mana takdir eden İbn Teymiyye nedense "Allah" zikrine söylendiği ortama göre bir mana vermemiştir. Sûfilerin kendi belirttiklerine göre "Allah" veya "Hû" lafzını tekrar etmekten kasıtları tevhiddir. Yani "Lâ ilâhe illallah" zikri ile kasdettikleri ne ise "Allah ve Hû" zikri ile de aynı şeyi kastetmektedirler.

Bu şekilde zikrin bidat olduğu iddiası da yerinde değildir. Bidat olabilmesi için bir sünneti iptal etmesi, yerine geçmesi veya sünnet olduğunun iddia edilmesi gerekir. "Allah" zikrinin iptal ettiği bir sünnet olmadığı gibi hiçbir sûfî tarafından Rasûlullah'ın böyle bir sünneti olduğu iddia edilmemiştir. Müridlere emrederken de bu sünnettir diye emrettikleri

¹⁹³⁷ Maverdî (v. 450), *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, IV, 409.

¹⁹³⁸ Sem'ânî (v. 489), *Tefsîru'l-Kur'an*, Riyad 1997, VI, 80.

¹⁹³⁹ Serahsî (v. 483), *Usûl*, I, 82; Teftazânî (v. 793), *Şerhu't-Telviḥ*, I, 376.

¹⁹⁴⁰ Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 278.

¹⁹⁴¹ Bkz. Kemâlüddin İbnü'l-Hümmam (v. 861), *Fethu'l-Kadir*, I, 333.

nakledilmemiştir. Kendi tecrübelerince bir terbiye metodu veya Allah'ı anma metodu olarak tespit etmişlerdir. Eğer hadiste geçmediği, sahabeden nakledilmediği gibi hususlarla itiraz edilecekse aynı itirazın ilk dönemden nakledilmeyen tesbihat, dua vb. için de yapılması gerekir. Ancak kişinin kendi ifadeleriyle hamd, tesbih, dua yapabileceği hususunda herhangi bir ihtilaf bilinmemektedir.

İlhada sapmış, hulul iddiasında bulunan çeşitli grupların bu zikre devam ettiğini söyleyerek “Allah” veya “Hû” zikrine karşı çıkmak da yerinde değildir. İslâm'dan sapmış pek çok grubun Kur'an okuduğu, namaz kıldığı bilinmektedir. “Kur'an bize yeter” diyerek sünneti inkâr eden gruplar sadece Kur'an okumayı öğütlemekte ve sapıtmalarına Kur'an'ı alet etmektedirler. Bunların bu tutumları Kur'an okuma hakkındaki hükmü değiştirmemektedir. Aynı husus zikir için de söz konusudur.

İbn Teymiyye'nin “Hû” zikrini zamirin kişinin kalbinde tasavvur ettiği şeye olduğunu, kalbin ise sapıklıkta da olabileceğini söyleyerek “sünnete en uzak ve şeytanın saptırmasına en yakın zikir” olarak tavsif etmesi de gariptir. Öncelikle “Hû” zikrinin kişinin kalbinde tasavvur ettiği şeye raci olduğunu kabul ederek bir mana ifade ettiğini kabul ediyor. Hâlbuki bunlara bir mana ifade etmediği için karşı çıkıyordu. Sonra da kalbin değişebileceğini söyleyerek ağır bir hüküm veriyor. Öncelikle İbn Teymiyye'nin kendi ifadesine göre sûfîler bu zikrin kalbi belli bir kıvama gelenlere verileceğini söylemişlerdir. Onlar da daima Allah ile beraber olma şuuruna ermiş olanlardır. Kişinin bu şuura erdiğini kim bilecek, fıkıh istikrar ister diye buna karşı çıkılabilir. Ancak aynı şekilde bazı kalpler değişebilir diye bunun üzerine hüküm bina edilmesine de karşı çıkılır. Çünkü fikhî hükümlerde kalbin durumuna değil zâhire bakılır. Kalp ise Allah'a bırakılır. Bunun haricinde, eğer açık isim belirtilmeden söylenen zamirin kişinin kalbindeki tasavvura raci olacağı, kalbin değişmesi nedeniyle de bunun yanlış ve tehlikeli olduğunu ileri sürersek başta Fatiha suresindeki “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” “Ancak sana ibadet eder ve ancak senden yardım dileriz” ayeti olmak üzere benzer ayetleri tek başına tekrar etmenin sakıncalı olduğunu söylememiz gerekir ki hiçbir âlim böyle bir şey iddia etmemiştir. Nasıl ki bu ve benzeri ayetler okunduğunda Allah Teâlâ'nın kastedildiği belli ise, sûfîler de “Hû” zamirini Allah Teâlâ'yı anmak ve tevhidi ifade etmek üzere söylediklerini ifade etmektedirler. Bunu söyleyenlerin kendi ifadelerini almak yerine zan taşıyan ifadelerle hüküm vermek yerinde değildir.

İzz b. Abdisselam'ın görüşünü nakleden Nefrâvî, sadece “Allah” diye zikretmenin sevabı olup olmadığına tevakkuf edildiğini, ancak şeyhlerden birinin sevap olduğunu beyan ettiğini söylemiştir.¹⁹⁴² Ancak bu şeyhin kim olduğunu yazmamıştır. Burada isimlerini andığımız az sayıda âlim haricinde âlimlerin genel itibariyle yalın halde “Allah” ve “Hû” zikrine karşı çıktıkları bilinmemektedir. Yerinde inceleneceği üzere sûflilerin zikir esnasındaki devranına, cehrî zikrine, semâna karşı çıkan âlimler yazdıkları eserlerde bunu söz konusu etmemişlerdir. Bu husus genel itibariyle ulemânın bu tür zikri kabul etmediğini gösterir.

Özetle yalın halde “Allah”, “Hû” veya esma-i hüsnâdan birini zikretmek zikirle alakalı mutlak ayetlerin hükmü içerisinde ve zikir olarak kabul edilirler. Bu mutlak ayetleri takyide uygun bir delil bulunmamaktadır. Ayrıca gaî yorum yapıldığında zikirten kasıt Allah'ı anmak ve hatırlamak ise bunu sağlayan isimler de zikir kapsamındadır. Belirli olanlar haricinde genel manada zikrin hükmü de müstehaptır.

2.1.2 Hafî zikir cehrî zikir

Sûflîler hafi zikir denilince genellikle sadece kalple yapılan, dil dudağın deprenmediği zikri kastetmişlerdir. İlk dönem sûflileri, hafi zikir denildiğinde ekseriya Allah'ı düşünmek, O'na hürmet duymak gibi anlamışlardır. Daha sonra başta kelime-i tevhid ve lafza-i celal olmak üzere bazı zikirlerin kalpten tekrar edilmesi de bu kapsama alınmıştır.

Cüneyd-i Bağdâdî, hafi (gizli) zikri, “sadece Allah'ın bildiği, dilin ve azaların hareketinin bulunmadığı, kalplerin inanıp içeride gizli olan Allah'tan heybet duymak, O'na tazim gibi sadece kul ile Rabbi arasındaki şeylerdir. Buna kimse muttali olamaz.” şeklinde târif etmiştir.¹⁹⁴³ Zikre, “gaflet ve unutmaktan kurtulmadır” diyen Herevî, zikri üç dereceye ayırmaktadır: 1- Zâhir (açık) zikir, senâ, dua, emirlere riayet türünden şeylerdir. 2- Hafî zikir: Gevşeklikten kurtulmak, şuhûd ile bakî olmak ve gece sohbetini (Allah ile başbaşa kalmayı) yerine getirmektir. 3- Hakiki zikir: Hakk'ın sendeki zikrini görmek ve kendi zikrini görmekten kurtulmaktır.”¹⁹⁴⁴

Zikri zâhir ve bâtın olarak ikiye ayıran Muhammed b. Hafîf, zâhir zikrin tehlil, tekbir, temcid, Kur'an okuma; bâtın zikrin ise Allah'ın bilinmesi (mârifetullah), isimleri,

¹⁹⁴² Nefrâvî (v. 1126/1714), *el-Fevâkihu'd-Devvânî*, II, 329

¹⁹⁴³ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 264.

¹⁹⁴⁴ Herevî, *Menâzil*, s. 71.

sıfatları, fiilleri hususunda kalbin uyanıklığı olduğunu söylemektedir.¹⁹⁴⁵ Nevevî'nin aktardığına göre Kadı Iyaz bu hususta şöyle demiştir: “Allah’ı zikir, kalple zikir ve dille zikir diye ikiye ayrılır. Kalbin zikri de iki çeşittir: Birincisi zikirlerin en yüksek ve en kıymetlisi olan Allah Teâlâ’nın azametî, celâli, ceberutu, melekûtu, göklerde ve yerdeki ayetleri üzerine tefekkürdür. “*Zikrin hayırlısı hafî (gizli) olanıdır*”¹⁹⁴⁶ hadisinden kastedilen budur. İkincisi, emir ve nehiy sırasında Allah’ı hatırlamak ve ne emredildiyse ona sarılıp ne yasaklandıysa onu terk etmek; ne müşkil (şüpheli) gelirse orada da durmaktır. Tek başına lisanın zikri ise zikrin en zayıfıdır. Ancak hadislerde geldiği üzere onda da büyük fazilet vardır.”¹⁹⁴⁷ Fakîhlerden İbn Hacer el-Heytemî (v. 974) ise, hafî yani gizli zikre iki mana vermiştir. Birincisi sadece kalple yapılan zikir, diğeri de dilin de iştirak ettiği ancak sadece kendisinin duyacağı şekilde zikirdir.¹⁹⁴⁸

Cehrî zikir ise sûfîlere göre kendi duyacağı şekilde de olsa dille yapılan zikre denilmektedir. Ancak genellikle yüksek sesle zikir etmek için kullanılmış, hatta çok kere cehrî zikir denilince toplu şekilde yüksek sesle zikretme kastedilir olmuştur. Hafî zikir cehrî zikir konusundan bahsedilirken sûfîler arasında hangisinin daha faziletli olduğu hususu hakkında görüş beyan edilmiş; fakîhlerden bu hususta konuşanlar da çoğunlukla bu minvalde fikir beyan etmişler de bir grup fakîh cehrî zikrin uygun olmadığı hususunda fikir beyan etmişlerdir. Sûfîler tarafından hafî zikre delil getirilen hadislerin bir kısmı şunlardır:

Âişe (ra)’dan rivâyet edilmiştir: Rasûlullah, kimsenin işitmediği hafî (gizli) zikrin yetmiş kat faziletli olduğunu söyledikten sonra şöyle buyurdu: “*Kıyamet gününde, Allah Teâlâ tüm yarattıklarını hesap için toplayıp hafaza melekleri de hıfzettikleri ve yazdıkları tüm şeyleri getirdiğinde, hafî zikri yapan kişiyi kastederek Allah Teâlâ, hafaza meleklerine sorar: Bakın bakalım, onun için başta bir şey var mı?*” Melekler, “Rabbimiz, biz bildiğimiz ve hıfzettığımız ne varsa hepsini sayıp döktük, bir şey bırakmadık” derler. O zaman Allah Teâlâ,

¹⁹⁴⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 386.

¹⁹⁴⁶ Vekî’ b. Cerrah (v. 197), *ez-Zühâd*, haz. Abdurrahman Abdülcebbar, Medine 1984, s. 616, No: 339; İbn Ebî Şeybe (v. 235), *Musannef*, VI, 85, No: 29663; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 172, No: 1477, 1559, 1623; İbn Hıbban, *Sahih*, III, 92, No: 810. İbn Maîn hadisin senedinde bulunan bir kişiyi zayıf bulmuştur bkz. Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, X, 81, No: 16795. Elbânî hadise zayıf demiştir bkz. Elbânî, *Daifu’l-Câmi’-s-Sağîr*, 484, No: 2887.

¹⁹⁴⁷ Muhyiddin en-Nevevî (v. 676), *el-Minhâc Şerhu Sahih-i Müslim (Şerhu’n-Nevevî)*, Beyrut 1392, XVII, 15.

¹⁹⁴⁸ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *el-Fetâva’l-Hadîsiyye*, s. 53

“(Ey kulum) senin için sakladığım ve senin bilmediğin bir şey var ki ben onun karşılığını vereceğim. O hafî zikirdir” buyurur.¹⁹⁴⁹

Rasûlulullah (sav), “Allah’ı hareketsiz (hâmil) zikirle zikredin!” buyurdu. “Hareketsiz (hâmil) zikir nedir?” denilince; “Hafî (gizli) zikirdir” buyurdu.¹⁹⁵⁰

Âişe (ra) şöyle demiştir: “Hafaza meleklerinin yazamadığı hafî zikir, diğer zikirlerden yetmiş kat daha faziletlidir.”¹⁹⁵¹ “Rızkın hayırlısı yeterli olanı, zikrin hayırlısı gizli (hafî) olanıdır.”¹⁹⁵²

Sa’d (ra)’dan aktarılmıştır: “Zikrin hayırlısı hafî olanıdır”. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “İçinden tazarru’ ile gizlice ve cehrin mâdunu sesle rabbını zikret!” (A’raf 7/205)¹⁹⁵³

Dağıstânî ise hafî zikrin delili olarak Rasûlullah’ın Hz. Ebû Bekir’e teveccühü ve “Allah’ın benim göğsüme döktüğü ne varsa, hepsini Ebû Bekir’in göğsüne boşalttım”¹⁹⁵⁴ hadisini delil getirmiştir.¹⁹⁵⁵ Ancak bu sözün hadis olarak uydurulduğu açıkça ifade edilmiştir.¹⁹⁵⁶

Cehrî zikir için getirilen hadisten delillerin bir kısmı ise şunlardır:

“Allah’ın zikrini o kadar çoğaltın ki insanlar size deli desinler.”¹⁹⁵⁷ “Allah’ın zikrini o kadar çoğaltın ki münafıklar size bunlar gösteriş yapıyorlar desinler.”¹⁹⁵⁸ Rasûlullah’ın yanına iki bedevî gelmişti. Birisi, “Yâ Rasûlallah, yapabileceğim bir şey söyle!” dedi. Rasûlullah, “Dilin daima Allah’ın zikrinden yaş olsun!” buyurdu.¹⁹⁵⁹

¹⁹⁴⁹ Ebû Ya’lâ Mevsilî (v. 307), *Müsned*, tah. Hüseyin Selim Esed, Dimeşk 1984, VIII, 182, No: 4738; Hüseyin Selim isnadı zayıf demıştır. Bu hadisi Ebû Ya’lâ rivâyet etmiştir. Senedinde Muaviye b. Yahya es-Sadeî vardır ki zayıftır. (bkz. Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, X, 81, No: 16796.)

¹⁹⁵⁰ Abdullah ibn Mübarek, (v. 181), *ez-Zühed ve’r-Rekâik*, tah. Habîburrahman el-A’zamî, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, s. 50, No: 155; Elbânî hadise zayıf demıştır. Bkz. Elbânî, *Silsiletü’l-Ehâdisi’d-Daîfe*, VI, 247.

¹⁹⁵¹ İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, VI, 85, No: 29664.

¹⁹⁵² Nuaym b. Hammad (v. 228), *Kitâbu’l-Fiten*, Kahire 1412, I, 157, No: 402; İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, VII, 84, No: 34377; İbn Hıbban, *Sahih*, III, 91, No: 809; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, tah. Heyet, Müessesetü Risale, 2001, III, 76, 131, 168, No: 1477, 1559, 1623 tahkik edenler isnadı zayıf demişlerdir.

¹⁹⁵³ Buhârî, *Halku Ef’âli’l-İbâd*, tah. Abdurrahman Amîre, Riyad, bty, s. 72.

¹⁹⁵⁴ Bkz. Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, c. 2, s. 419.

¹⁹⁵⁵ Dağıstânî, *Fetvâlar*, s. 66-67.

¹⁹⁵⁶ Bkz. İbn Kayyim, *el-Menaru’l-Münîf*, s. 115; Aliyyü’l-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfûa*, I, 476.

¹⁹⁵⁷ İbn Hıbban, *Sahih*, III, 99, No: 817; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, tah. Heyet, Müessesetü Risale, 2001, XVIII, 195, 212, No: 11652, 11674; Taberânî, *ed-Duâ*, tah. Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1413, s. 521 No: 1859. isnadı zayıf bulunmuştur. Bkz. Elbânî, *Silsiletü’l-Ehâdisi’d-Daîfe*, II, 9, No: 517.

¹⁹⁵⁸ Abdullah ibn Mübarek, (v. 181), *ez-Zühed ve’r-Rekâik*, tah. Habîburrahman el-A’zamî, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, s. 362, No: 1022; Elbânî hadise zayıf demıştır. Bkz. Elbânî, *Silsiletü’l-Ehâdisi’d-Daîfe*, II, 9, No: 516.

¹⁹⁵⁹ Tirmizî, *Deavât* 4, No: 3375; İbn Mâce, *Edeb* 53, No: 3793; İbn Hıbban, *Sahih*, III, 96-97, No: 814, isnadı güçlü bulunmuştur. Hadis sahihtir.

Dağıstânî, cehrî zikrin delili olarak: “*Yeryüzünde Allah, Allah diyenler bulundukça kıyamet kopmayacaktır*”¹⁹⁶⁰ hadisini delil getirmiştir.¹⁹⁶¹ Ancak bu hadisin cehrî zikre delil olma tarafı çok uzaktır.

Şu hadis ise hem hafi hem de cehrî zikre delil olarak kullanılmıştır: “*Ben kulumun zannı üzereyim ve beni andığında onunlayım. O beni kendi nefsinde anarsa ben de onu kendi nefsimde anarım. O beni bir toplulukta anarsa ben de onu daha hayırlı bir toplulukta anarım. O bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir zira’; o bana bir zira’ yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşırım; o bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak giderim!*”¹⁹⁶²

Dağıstânî, Nakşibendîlerin Halidiyye kolunun yaptığı sessiz, hareketsiz, dil dudağa raptedilmiş şekilde yapılan zikir için zikirlerin en üstünü demekte ve buna “Sabah akşam demeden, kendi içinden, korkarak ve yalvararak, alçak sesle Rabbini an ve gafillerden olma!” (Â’raf 7/205) ayetini delil göstermiştir. Nevevî’nin bu hususu değerlendirdiğini, gizli ve kalbî zikir ile cehrî zikrin hangisinin faziletli olduğu hususunda ihtilaf olduğunu, “doğru olanın riyadan uzaklığı sebebiyle gizli ve kalbî zikrin üstün oluşudur” dedikten sonra bu ihtilafın şahıslar ve durumlara göre değişmesini kabul ederek halledilebileceğini; ancak tesbih, tahmid, tekbir gibi farz ibadetlerden sonra yapılması gereken zikirlerin dille yapılması gerektiğini söylediğini aktarmıştır.¹⁹⁶³

Nevevî, İbn Cerir et-Taberî ve başkalarının, selefî kalbin zikri ile dilin zikrinden hangisinin faziletli olduğu hususunda ihtilaf ettiklerini söylediklerini ancak Kadı İyaz’ın bu hususta şöyle dediğini aktarmaktadır: “Bana göre bu ihtilaf kalple sadece tesbih, tehlil ve benzeri yapmak hususundadır. Yoksa bizim söylediğimiz şekilde olan hafi zikrin fazileti hususunda ihtilaf yoktur. Anlatılan şekilde hafi zikre lisanın zikri yaklaşamaz bile; kaldı ki daha faziletli olsun. İhtilaf kalple sadece tesbih ve benzeri yapmakla, kalp huzuru ile yapılan dilin zikri arasındadır. Eğer kalp başka şeyle meşgulse yine dilin zikri üstün olmaz. Kalbin zikrini üstün görenler, bunun gizli amel olmasıyla delil getirmişler; lisanın zikrini üstün görenler ise, bunun daha fazla çaba gerektirdiğini, fazla çabanın ecrin de fazlalığını

¹⁹⁶⁰ Müslim, İman 234; Tirmizî 35, H No: 2207; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 107, H. No: 12066. Elbânî bu hadise sahih hükmünü vermiştir. Ahmet Yıldırım’ın, “Kur’an kıyametin kopmasını belli bir şarta bağlamamıştır, bu sebeple hadise ihtiyatlı yaklaşmak gerekir” (Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretileri*, s. 352) ifadesi çok gariptir.

¹⁹⁶¹ Dağıstânî, *Fetvâlar*, s. 66.

¹⁹⁶² Buhârî, Tevhid 15; Müslim, Zikir 2, Tevbe, 1, 2, No: 2675; Tirmizî, Deavât 132, No: 3603; İbn Hıbban, *Sahih*, III, 93, No: 811, sahihtir. Dağıstânî, *Fetvâlar*, s. 121. Aynı manada başka bir rivâyet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 405; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 61, No: 29479; İbn Hıbban, *Sahih*, III, 92, 95, No: 810, 812; Taberânî, *ed-Duâ*, s. 522, No: 1864, 1867. İsnadı sahih bulunmuştur.

¹⁹⁶³ Dağıstânî, *Fetvâlar*, s. 136-137.

gerektirdiğini söylemişlerdir.”¹⁹⁶⁴ Nevevî’ye göre kalp huzuruyla yapılan lisanın zikri, tek başına kalbin zikrinden daha faziletlidir.¹⁹⁶⁵

Gizli zikrin mi cehrî zikrin mi daha faziletli olduğu hususunda ihtilaf olduğunu söyleyen Tahtâvî, bir grubun “*zikrin hayırlısı hafî olanıdır*” ve benzeri hadislerin buna delalet ettiğini; ayrıca ihlase daha uygun ve icabet edilmeye daha yakın olduğunu söylediğini; bir grubun da cehrî zikrin daha faziletli olduğunu çünkü Rasûlullah’ın mescidde namazdan sonra açıktan zikrettiğine dair pek çok hadis olduğunu, cehrî zikrin tedebbür ve gafil kalpleri uyandırmada daha etkili olduğunu söylemişlerdir. Bu ikisini birleştirenler ise kişilere ve hallere göre hükmün değişeceğini, riya ve başkasına sıkıntı verme korkusu varsa hafi zikrin, değilse cehrî zikrin daha faziletli olduğunu söylemişlerdir. *Fetevâ*’da, “mescidlerde Allah’ın adının anılmasını engelleyenden daha zâlim kim vardır” ayetinin şümulüne girmek tehlikesi sebebiyle mescidde yapılan cehrî zikir engellenmez denmiştir.¹⁹⁶⁶

Kadı Iyaz’dan “meleklerin kalbin zikrini yazıp yazmadığı” hususunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini; “Allah ona bir alamet kılar ve melekler o alametle bilerek yazarlar” da, “Allah’tan başkası ona muttali olmadığı için yazmazlar” da denildiğini aktaran Nevevî, “Sahih olanı meleklerin onu yazmasıdır” demektedir.¹⁹⁶⁷

Şâfiî imamlarından bir topluluğun, “sadece kalple yapılan zikirle, dille söylese bile kendisinin işitmediği zikrin sevabı yoktur” dediklerini aktaran İbn Hacer el-Heytemî, buna rağmen içine riya karışmadığı için hafi zikri daha hayırlı bulmakta, imamların ifadelerinin belirli zikirlerle hamledilmesi gerektiğini, kalbin zikirle meşgul olup manasını düşünmesinde sevap olduğunu gösteren deliller bulunduğunu söylemekte ve Beyhakî’nin rivâyet ettiği “*hafaza meleklerinin işitmediği zikir...*” hadisini nakletmektedir.¹⁹⁶⁸

Cehrî zikir hakkındaki bu delillere rağmen bazı âlimler cehrî zikri uygun görmemiştir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, söylediklerinden anlaşıldığı kadarıyla âlimlerin cehrî zikrin keraheti ile ilgili sözleri, mescidde yapılan cehrî zikirler ve yine mescidde yapılan toplu açıktan zikir, Kur’an okuma ve dualar ile ilgili sözlerdir.

¹⁹⁶⁴ Muhyiddin en-Nevevî (v. 676), *el-Minhâc*, XVII, 15-16.

¹⁹⁶⁵ Muhyiddin en-Nevevî (v. 676), *el-Minhâc*, XVII, 16.

¹⁹⁶⁶ Tahtâvî (v. 1231), *Hâşiyetü’l-Tahtâvî alâ Merâkî’l-Felah*, Beyrut 1997, s. 318.

¹⁹⁶⁷ Muhyiddin en-Nevevî (v. 676), *el-Minhâc*, XVII, 16.

¹⁹⁶⁸ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *el-Fetâva’l-Hadîsiyye*, s. 53.

Tabiinden Kays b. Ubad, sahabenin, savaşta, cenazede ve zikirde (yüksek) sesi kerih gördüğünü¹⁹⁶⁹ nakletmiş; Ebû Abdullah el-Kurtubî (v. 286) ayrıca Said b. Müseyyeb, Said b. Cübeyr, Kasım b. Muhammed, el-Hasen (Basrî), İbn Sirin, en-Nehaî ve başkaları; Mâlik, Ahmed b. Hanbel hepsi de Kur'an okurken sesi yükseltmeyi ve coşmayı kerih gördüklerini söylemiştir.¹⁹⁷⁰

Mâlikî fakîhi İbnü'l-Hac, cehrî zikrin bidat olduğu ve uygun olmadığı kanaatindedir. Toplu cehri zikre getirilen delillerin bu hususa işaret etmediğini, ya da çok dolaylı olduğunu söylemiştir.¹⁹⁷¹ İbnü'l-Hac, Rasûlullah'ın mescidde namazı kıldırıktan sonra yüksek sesle zikrettiğine (tekbir, tehlil, tesbih yaptığına) dair rivâyetleri¹⁹⁷² iki şekilde yorumlamıştır. Birincisi İmam Şâfiî'nin yorumudur. O da bunu Rasûlullah'ın öğretmek kastıyla yapmasıdır. İkincisi Buhârî şarihi Ebu'l-Hasen İbn Battal'ın yorumudur. O, bunun gaza sırasında, düşmana korku salmak için mücahidler tarafından yapılmış olabileceğini, eğer buna yorumlanamazsa icma ile nesh edilmiş olur, demiştir.¹⁹⁷³

Bir defasında Rasûlullah ashabından bir topluluğa niçin toplandıklarını sorduğunda onlar, "Allah'ı zikretmek için oturduk" demişlerdi. Bu hadis sahabenin açıktan değil gizlice zikrettiğine açık delildir. Çünkü açıktan zikretselerdi Rasûlullah sormak gereğini hissetmezdi.¹⁹⁷⁴

Bu hususta en sert eleştiriler ve hükümler Osmanlı âlimlerinden gelmiştir. Özellikle Kadızâdeliler Sivasîler arasındaki tartışmalarda Kadızâdeliler tarafında konuşlanan bazı âlimlerden çok sert eleştiriler getirilmiştir. Her ne kadar özellikle semâ, devran gibi hususlar hedef alınsa da bunlar zikir esnasında olan hususlar olduğundan, cehrî zikri de mahkûm etmişlerdir. Bunlardan örnek olarak ikisinin görüşlerini aktaracağız.

İlki İbrahim İzdînî (v. 1057'den sonra)'dır.¹⁹⁷⁵ Onun Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonunda¹⁹⁷⁶ kayıtlı "*Risâle-i İbrahîm Efendî Berây-ı Men-i Kerden Zikr-i Cehrî ve*

¹⁹⁶⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 58.

¹⁹⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Veddah el-Kurtûbî (v. 286), *el-Bid'u ve'n-Nehyu anhâ*, Kahire 1416, s. 35; İbnü'l-Hâc (v. 737), *el-Medhal*, I, 78; Ebû Nuaym (v. 430), *Hilye*, IV, 380.

¹⁹⁷¹ İbnü'l-Hâc (v. 737), *el-Medhal*, I, 100-101.

¹⁹⁷² Bkz. Buhârî, Ezan 155/841-42.

¹⁹⁷³ İbnü'l-Hâc (v. 737), *el-Medhal*, I, 108-109.

¹⁹⁷⁴ İbnü'l-Hâc (v. 737), *el-Medhal*, I, 92.

¹⁹⁷⁵ Bursalı Mehmet Tahir'in verdiği bilgiye göre fakihlerden bir zat olup İzdinlidir. Dört ciltlik "*İddetü'l-Hükkâmî fî Şerhi Gururî'l-Ahkâm*" isminde bir Dürer Şerhi vardır. Bu şerhin yazılışının sonu 1057 H. yılıdır. İzdin, Yunanistan'ın kuzeyinde halen (Zeytûn-Lâmya) denilen şehirdir. (Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yay, İstanbul, bty, I, 356)

¹⁹⁷⁶ Burada Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi olarak kaydedilmiştir; yaptığımız araştırmada Oğlanlar Şeyhi İbrâhîm Efendi'nin böyle bir risalesi olmadığını tesbit ettiğimiz gibi, bir tarikat şeyhinin bu görüşte olma ihtimali de yoktur. Zaten müellif

Raks ve Devrân-ı Sûfiye” risalesinde bu konuda görüşlerini yazmıştır. İbrahim İzdinî bu risaleyi Tımsıvar kazasına tayin edildikten sonra Belgrad’dan geçerken bazı ulemâ ve meşayihin cehrî zikrin hükmü konusunda tartışmaları üzerine yazdığını söylemektedir.¹⁹⁷⁷

Ona göre edebe aykırı cehrî zikir, ezan, kamet, telbiye, tekbirler ve teşrik haricinde mekruh ve bidattir. Bunun Kitap ve sünnetten delilleri olup ulemâ icma etmiştir. Kitap’tan delilleri şunlardır: “Siz Rabbinize kalbinizden tazarru ve ihfa ile dua eyleyin!”¹⁹⁷⁸ (A’raf 7/55). “Ya Muhammed, sen Rabbinin nefsinde tazarru ve ihfa ile zikret de cehr etme!”¹⁹⁷⁹ (A’raf 7/205)” Emir vücup iktiza eder ve sesten nehyeder.

“Kavl ile cehre ne hacet! Allah Teâlâ insanın bir ahare (diğerine) sırran söylediğini bilip dahi kâle getirmeyip hatıra getireceğini bile bilir.”¹⁹⁸⁰ (Tâhâ 20/7)

İbrahim İzdinî’ye göre, bu ayet cehrî zikir yapanın Allah’ın kelâmını küçümsemiş (istihfaf etmiş) olacağını¹⁹⁸¹ ifade etmektedir ki, bu da, eğer cehâletle mazur değilse, ittifakla küfürdür. Bu hususta haber kendisine ulaştıktan sonra ısrarcı olursa kâfir olur.¹⁹⁸² İbrahim İzdinî, Rasûlullah’a uymakla ilgili ayetleri zikrederek, Hz. Peygamber’den cehrî zikir hususunda bir şey nakledilmediğini hatta hilafı nakledildiğini söylemektedir.¹⁹⁸³ Şöyle bir akıl yürütme yapmıştır: Cehrin (yüksek ses) ya bir faydası vardır ya da yoktur. Eğer faydasız ise ittifakla haram olur. Çünkü faydası olmayan şey lehv olur. Eğer faydalı denirse faydası nedir diye bakılır. Eğer cehrden murat, Allah’a işittirmek ise bu açık küfürdür. Zira yüksek ses sağırlara mahsustur. Eğer bundan murat halka işittirmek ise bu da riya olur; riya ise mezmum hatta küçük şıktır. Yok, eğer murat, kendi nefesine işittirmek ise Kitap ve sünnetle yasaklanmıştır. Kitap’tan delili “İnsanlardan kimi de vardır ki boş sözü (lehvelhadisi) satın alırlar” (Lokman 31/6) ayetidir. Ayetteki “lehvelhadis”i İbn Abbas (ra) gına (şarkı/türkü) diye tefsir etmiştir.¹⁹⁸⁴

Tımsıvar kazasına kadı olarak gittiğini söylemektedir ki, Oğlanlar Şeyhi İbrâhîm Efendi’nin hayat hikâyesinde böyle bir bilgi bulunmamaktadır. Bkz. Nihat Azamat, "İbrâhîm Efendi, Olanlar Şeyhi", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamsiklopedisi.org.tr/ibrahim-efendi-olanlar-seyhi> (24.02.2019).

Bu eserin başka nüshaları, Erdinli İbrahim b. Ebû Bekir, İbrâhîm b. Ebî Bekr El-İzdinî (-1057), İbrâhîm b. Ebû Bekr Erdinî isimleri ile kaydedilmiştir.

¹⁹⁷⁷ İbrâhîm İzdinî, *Risâle-i İbrahim Efendi Berây-ı Men-i Kerden Zikr-i Cehrî ve Raks ve Devrân-ı Sûfiye*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Ankara, Arşiv No: 06 Mil Yz A 9135/3, v. 45a.

¹⁹⁷⁸ Rabbinize tazarru ve gizlilikle duâ edin!

¹⁹⁷⁹ “İçinden tazarru ile gizlice ve cehrin mâdunu sesle rabbini zikret!”

¹⁹⁸⁰ Sen (Allah’a ettiğin dua ve zikirle) sesini yükseltirsen (bil ki Allah bundan mustağnîdir.). Çünkü O şüphesiz gizliyi de, gizlinin gizlisini de bilir.

¹⁹⁸¹ İbrâhîm İzdinî, *Risâle*, v. 45b.

¹⁹⁸² İbrâhîm İzdinî, *Risâle*, v. 46a.

¹⁹⁸³ İbrâhîm İzdinî, *Risâle*, v. 46a.

¹⁹⁸⁴ İbrâhîm İzdinî, *Risâle*, v. 46a-b.

Sünnetten delili ise şu hadislerdir: “Kim bir kimesne teğanni ile ref’i savt eyledik de Hak Teâlâ iki şeytan musallat eder. Biri bir omuzunda biri bir omuzunda ta sükût edinceye tepme ile teperler.”¹⁹⁸⁵ “Hazreti Rasûl (as) Hayber gazasına giderken ashab-ı güzîn bir mürtefi vadiye geldikde ref’i savt ile tekbire başladıklarında Hazret buyurdu kim: “Ey halk nefislerinize rıfkla eylen. Siz sağıra, gaibe nida etmediniz. Siz bir semi’ ve karîbe nida edersiz kim, her halde sizinle bilebilir.”¹⁹⁸⁶ “Her kim bizim getirdiğimiz şerîatta kendinden bir zaid şey ihdas ederse ol ihdas eylediği şey merduddur. Zira biz lazım ve menfaati olanı cümle beyan eyledik.”¹⁹⁸⁷

İcma-ı ümmetten delilleri ise şunlardır: 1- Abdullah b. Mesud (ra) bir topluluğu toplanmış cehri olarak yüksek sesle tehlil ederken görünce; “sizi ancak bidatçiler olarak görüyorum” dedi ve onları bulundukları yerden çıkardı.¹⁹⁸⁸ 2- Onun dışındaki müçtehidler ve güvenilir âlimlerden ancak hafi zikrin fazileti rivâyet edilmiştir.¹⁹⁸⁹

Sûfilerin Allah Teâlâ’nın, “Allah’ı ayakta, oturarak ve yanınız üzerinde iken zikredin!” ayeti ile istidlalleri yerinde değildir. Çünkü ayetin namaz kılanlar hakkında olduğu söylenmiştir. Böyle olmasa bile, edebe aykırı olan cehrî zikre delaleti yoktur. Aynı şekilde “Allah, zulme uğranılması haricinde, sözün kötüsünün açıklanmasını sevmez” ayetinden, “Allah yaramaz sözün açıktan söylenmesini sevmez; güzel sözün açıktan söylenmesini sever” demeleri de zayıftır. Çünkü mefhumu muhalif mezhebimiz değildir. Diyelim ki ayetin “güzel sözün açıktan söylenmesine” delaleti var; bizim zikrettiğimiz ayetler bu konuda sarihdir. Delalet sarihten evla olamaz. Ayrıca biz mutlak cehri men etmiyoruz. Edebe aykırı cehri men ediyoruz.

Eğer mütekaddimin meşayihden böyle gördük derlerse, cevaben deriz ki: “sizin meşayihiniz ulemâdan mıdır yoksa cahillerden midir? Eğer âlimlerden iseler hangi ayet hangi hadisten cehri zikri istinbat ettiler? Eğer cahillerden iseler fukahanın hangi kavlinden aldılar beyan edin! Çünkü ayette, “Bir hususta çekişerseniz, eğer Allah’a ve âhiret gününe iman

¹⁹⁸⁵ “Kim sesini teğanni ile yükseltirse, Allah ona biri bir omuzunda diğeri öbür omuzunda olmak üzere iki şeytan musallat eder de bu iki şeytan, o kişi susuncaya kadar ayakları ile tekmelerler.” Taberani, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, VIII, 204, No: 7825. Irâkî, hadis için zayıf demiştir. (bkz. Irâkî, *Tahrîcu Ehâdisi İhyâ*, III, 1331)

¹⁹⁸⁶ “Nebi (as) Hayber’e doğru yola çıktığında, insanlar bir vadiye yukarıdan baktıklarında, tekbirle seslerini yükselttiler. Bunun üzerine Rasûlullah, “nefislerinize yumuşak davranın. Siz sağır veya gaibe çağırıyorsunuz. Siz (her şeyi) işiten yakın olana çağırıyorsunuz. O sizinle birlikte” buyurdu. Buhârî, Megazî 40, No: 4205.

¹⁹⁸⁷ “Kim bizim bu işimizde ondan olmayan bir şeyi ihdas ederse o reddedilmiştir.” Buhârî, Sulh 5, No: 2697; Müslim, Akdiye 17, No: 1718. İbrâhîm İzdîni, *Risâle*, v. 47a-b.

¹⁹⁸⁸ İbn Hacer Heytemi, *el-Fetâvâ’l-Fikhiyyetü’l-Kübrâ*, I, 177. Münâvî bu rivâyetin sâbit olmadığını söylemektedir. (Münâvî, *Feydu’l-Kadîr*, I, 457)

¹⁹⁸⁹ İbrâhîm İzdîni, *Risâle*, v. 47b.

ediyorsanız, bunu Allah'a ve Rasûle götürün!" emrine göre ayet veya hadisten delil getirilmesi gerekir. Bunlardan delil getirilirse kabul ederiz, getirilmezse etmeyiz." Zaten meşayih-i kiramdan bunun zıddı nakledilmiştir.¹⁹⁹⁰

İbrahim Efendi, buna delil olarak da *Kavâih-i Miskiyye* adlı bir kitabı göstermiştir. Bu kitapta meşayih-i kiramın ince sözleri olduğunu söylemiş ve (Nakşibendî'deki) nefyi ispatın yapıldığını aktarmıştır. Ardından da cehrî zikrin şer'a muhalif olduğu açığa çıktığına göre şimdi bunu yapanlar bidat ehli ve heva sahibidir demektedir.¹⁹⁹¹

"Mürşid müridin zihninden bozuk fikirleri kovmak için bazen cehrî zikri emredebilir" mazereti için de şöyle cevap vermiştir: "Yüksek sesle zikir kalpten bozuk fikirleri çıkardığı gibi zikrin manasını mülâhazayı da çıkarır. Bu ise abestir. Abes de icma ile haramdır."¹⁹⁹²

Aleyhte görüşlerini yazacağımız ikinci kişi Vâni Mehmed Efendi'dir. Konuya Hanefî fakîhlerinin görüşleri çerçevesinde baktığını ifade eden Vâni Efendi, sesli olarak zikretmenin, "Rabbimize yalvara yakara ve gizlice dua edin. Çünkü O haddi aşanları sevmez" (A'raf 7/55.) ayetindeki emre muhalefet etme manası taşıyacağından haram olduğu kanaatindedir:

"Bilmelisin ki, Ebû Hanife'ye göre zikrederken sesi yükseltmek ve sesli olarak zikretmek mekruh hatta haramdır; bidat ve Allah Teâlâ'nın emrine muhalefettir. Aynı şekilde İmameyn'e göre de böyledir. Hatta bütün imamlara, sahabe, tabiin ve selef-i salihine -Allah hepsinden razı olsun- göre de böyledir."¹⁹⁹³

Vâni Efendi sesli zikretmenin doğru olmayışı bir yana, namazda sesli olarak tekbir getirmenin, Fatiha'nın bitiminde sesli olarak "âmin" demenin bile, Hanefî fikhının temel prensibine aykırı oluşundan hareketle, icma ile istisna tutulan ezan, kamet, hutbe, kimi zamanlarda Kur'an okuma, vaaz ve Hac'da telbiye gibi durumların dışında, sesli olarak yapılan dua, zikir ve tesbihlerin caiz olmadığını; caiz olmayışında sahabe ve tabiunun ittifak halinde bulunduklarını iddia eder. Zira ona göre, İbn Mes'ud'un mescitte sesli olarak tehlil ve salavat getiren bir topluluğa "Allah Rasûlü zamanında böyle bir şey yoktu. Siz ilim bakımından ashabın seviyesinde misiniz? Sizler bidatçi ve dalalet düşmüş kişilerden başka bir şey değilsiniz" dediğiyle ilgili rivâyet bu hususu teyit etmektedir.

¹⁹⁹⁰ İbrâhîm İzdîni, *Risâle*, v. 47b-48a-b.

¹⁹⁹¹ İbrâhîm İzdîni, *Risâle*, v. 49a-b.

¹⁹⁹² İbrâhîm İzdîni, *Risâle*, v. 49b.

¹⁹⁹³ Abdurrezzak Tek, "Vâni Mehmet Efendi'nin Sesli Zikir Konusunda Sûfilere Yönelttiği Eleştiriler", *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu*, Editörler: Mehmet Yalar - Celil Kiraz, Bursa 2011, s. 122.

Buradan hareketle Vâni Efendi zikir esnasında kendilerinden geçtiğini iddia eden sûfilerin, seslerini yükseltmelerine, semâ etmelerine, yaka paçalarını dağıtıp hırkalarını yırtmalarına engel olunması gerektiğini belirtir. Zira ona göre bu gibi davranışlar Kur'an okunurken bile haram iken, zikir esnasında da haram olduğu ortadadır. Sûfileri böyle davranmaya iten sebebin vecd ve ilahî muhabbet olduğu iddiası da doğru değildir; aksine bu tür davranışlarının kaynağı nefsanî arzularıdır. Çünkü vecd ve muhabbet harama meyletmeyen ve şüpheli hususlardan kaçınan vera ehli kimselerde hâsıl olur. Dolayısıyla bu ve benzeri davranışlardan vazgeçmeyen sûfilerin, tıpkı mûsikî dinleyen, satranç ve tavlayı kumar kastıyla oynayanların şahitliklerinin kabul edilmediği gibi, şahitlik konusunda adalet vasıfları ortadan kalkar.¹⁹⁹⁴

Mehmet Salih Kumaş, Vani Mehmed Efendi'nin başka risalelerinde Hanefî mezhebinden bazı görüşlere katılmadığını gösteren ifadelerde bulunurken, cehrî zikir hususunda Hanefî mezhebine özellikle de Ebû Hanife'nin bir görüşüne fazlaca vurgu yapmasını ve cehrî zikrin keraheti ile yetinmeyip onu önce haram, ardından bidatle vasıflandırmasını dönemin şartları ve kendisinin Kadızâdeliler Sivâsîler tartışmasında, Kadızâdeliler tarafında yer almasına bağlar.¹⁹⁹⁵

İbn Abidin, mescidde yüksek sesle zikir hususunda Bezzâziye'de ıztırap olduğunu, bir defasında haram bir defasında caiz olduğunu söylediğini ifade etmiştir.¹⁹⁹⁶ Cehrî zikrin mutlak caizliğini savunan âlimlerden Suyûtî (v. 911), kendisine sorulan sûfi ileri gelenlerinin mescidlerde kurdukları zikir halkaları ve burada yüksek sesle zikrin hükmü, mekruh olup olmadığına dair soruya, bunun mekruh olmadığı, cehrî zikrin müstehaplığı hakkında da hafî zikrin müstehaplığı hakkında da hadisler olduğunu, en doğrusunun Nevevî'nin yaptığı gibi bu ikisinin arasını birleştirerek, şahıslara ve durumlara göre hükmünün değişeceğini söylemek olduğunu kaydettikten sonra bu husustaki rivâyetleri vermeye başlamıştır.¹⁹⁹⁷

Zikrettiği ilk hadis, Buhârî'nin rivâyet ettiği, “*kulum beni bir toplulukta anarsa...*” hadisidir. Buradaki topluluk içinde anmak ancak cehren olur demektir.¹⁹⁹⁸ Suyûtî bu konuda toplam 25 hadis zikretmiştir.¹⁹⁹⁹

¹⁹⁹⁴ Abdurrezzak Tek, “Vâni Mehmet Efendi'nin Sesli Zikir Konusunda Sûfilere Yönelttiği Eleştiriler”, s. 123

¹⁹⁹⁵ Mehmet Salih Kumaş, “İslâm Hukuk Tarihinde Hukukun Araçsallaştırılmasına Bir Örnek Olarak Vâni Mehmed Efendi'nin Cehrî Zikre Dâir Risalesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.17, 2011, s.505-522.

¹⁹⁹⁶ İbn Abidin (v. 1252), *er-Reddû'l-Muhtar*, I, 660.

¹⁹⁹⁷ Suyûtî (v. 911), *el-Havî li'l-Fetevâ*, I, 466.

¹⁹⁹⁸ Suyûtî (v. 911), *el-Havî li'l-Fetevâ*, I, 466.

¹⁹⁹⁹ Suyûtî (v. 911), *el-Havî li'l-Fetevâ*, I, 466-470.

Suyûtî, bu hadislerin ya sarîh (açık) ya da iltizamen (gereği ile) cehrî zikrin mekruh olmadığına hatta müstehap olduğuna delalet ettiğini söylemektedir. “Zikrin hayırlısı hafî olanıdır” hadisinin benzerinin “Kur’an’ı gizlice okuyan sadakayı gizlice veren gibidir” hadisi olduğunu söyleyen Suyûtî, bu ikisinin arasını Nevevî gibi birleştirmek gerektiğini, buna göre riya korkusu ve başkasına eziyet verme durumunda hafî zikrin, bunun haricinde de cehrî zikrin faziletli olduğunu söylemiştir.²⁰⁰⁰

Bundan sonra hafî zikre delil getirilen ayetleri ele alan Suyûtî, “Sabah akşam demeden, kendi içinden, korkarak ve yalvararak, alçak sesle Rabbini an ve gafillerden olma!” (Â’raf 7/205) ayetinin delil getirilmesine üç şekilde cevap vermiştir: 1- Bu ayet Mekke’dir ve Mekkelilerin Kur’an’ı işittiklerinde, Kur’an’a ve onu indirene sövmelerine engel olmak için nazil olmuştur. 2- Müfessirlerden Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem gibilerine göre burada ayette kastedilen Kur’an okunurken zikreden durumudur. Kur’an’ı okunduğu zaman onu dinlemek vâcib olduğu için yüksek sesle zikredilmemeli ancak kalple zikir de terk edilmemelidir. 3- Sûfîler bu ayetteki emrin Rasûlullah’a ait olduğu, onun dışındakilerde vesveseler, kötü düşünceler olacağından bunları def edebilmeleri için cehrî zikir yapması gerektiğini söylemişlerdir.²⁰⁰¹

“Rabbimize tazarru ve gizlilikle duâ edin! Muhakkak ki O, haddi aşanları sevmez.” (A’raf 7/55) ayetindeki “haddi aşmayı” cehrî (yüksek sesle) dua olarak tefsir edenlere iki yönden cevap vermiştir: 1- Bu ayetin tercih edilen tefsirine göre, ayette men edilen kendisine emredileni aşır, şer’an olmayan dualar uydurmaktır. Bunu İbn Mâce ve Hâkim’in rivâyet ettiği şu hadis desteklemektedir. “Abdullah b. Mugaffel oğlunun, “Allah’ım senden cennetin sağındaki beyaz köşkü istiyorum” diye dua ettiğini duyunca, “Ben Rasûlullah’tan, ‘ümmetimden bir topluluk duada haddi aşacaklar’, dediğini işittim” demiştir.” Sahabe ayetten kastedileni daha iyi bilir. 2- Bu ayetin tefsirinin böyle olduğunu kabul etsek bile ayet dua hakkındadır, zikir hakkında değildir. Çünkü duada esas olan gizliliklerdir.²⁰⁰²

Kanaatimizce bu hususta söylenebilecek hususları Nevevî ve Suyûtî ifade etmişlerdir. Hafî zikir de cehrî zikir de caizdir ve faziletlidir. Cehrî zikir ancak başkasına sıkıntı vereceği zaman caiz olmaz ki bu hüküm sadece zikre ait değildir. Başkalarını rahatsız etmek, bu nafil ibadetlerle bile olsa caiz değildir. Çünkü başkalarına rahatsızlık vermemek

²⁰⁰⁰ Suyûtî (v. 911), *el-Havî li’l-Fetevâ*, I, 470.

²⁰⁰¹ Suyûtî (v. 911), *el-Havî li’l-Fetevâ*, I, 471.

²⁰⁰² Suyûtî (v. 911), *el-Havî li’l-Fetevâ*, I, 471-472.

farz, nafilâ ibadet ise müstehap veya mendubdur. Yukarıda cehrî zikir aleyhine görüşleri kaydedilen âlimler de esasında bunu kastetmişlerdir. Bu sebeple İbrahim İzdînî risalesinin birkaç yerinde, “biz mutlak cehri men etmiyoruz; edebe aykırı cehri men ediyoruz” demiştir.

Bu hususta İbn Abbas’tan nakledilen şu hadis de mutlak cehrî zikrin caizliğini açıklamaktadır: İbn Abbas, “*İnsanlar farz namazdan çıkınca yüksek sesle zikretmek (tâ) Peygamber (sav)’in zamanında var idi. Ben bu sesi işitir işitmez, bununla (yânî zikir seslerinin yükselmesiyle) insanların namazdan çıktıklarını bilirdim*” demiştir.²⁰⁰³

2.1.3 Toplu zikir

İlk sûflerden itibaren zikir meclisleri tertib edildiği kabul edilmektedir. Zaman geçtikçe, tekkeler yapıldıkça bu meclisler daha düzenli hale gelmiş; tarikatlar ile belli şekil ve ritüellere bağlanmıştır.

*Tarikatlarda, "Onlar ayakta, oturarak ve yanları üzere Allah'ı zikrederler." (Âl-i İmran 3/191) ayetine istinaden tekkelerde icra edilen zikir merasimleri, kuûdî (oturarak), kıyamî (ayakta) ve devranî (dairesele yürüyüş) olarak üç ana tarzda yapılır. Genel kabule göre Nakşîlerde Kuûdî zikir, Kadiri, Rifâî, Sa'dî, Bedevî ve Şazelîlerde Kıyamî zikir, Kadiriyyenin Eşrefiyye kolu ve şubeleri ile Halvetiyyenin bütün kollarında Devrânî zikir usûlü benimsenmiştir. Mevlevîlerin semâî ve Bektaşîlerin muhabbeti/semâhı bu grupların dışında yer alsa da, Semâhanede dönerek yapılması yönüyle bunlar da Devrânî zikir kapsamında değerlendirilir.*²⁰⁰⁴

Cehrî zikir yapılan tarikatlarda yapılan halka zikrinde genellikle oturarak (kuûdî) başlayan zikir bir süre sonra ayakta devam etmekte ve devran halini almaktadır. Devranda ya sağa sola sallanarak dairesele dönülmekte ya semâ yaparak yani etrafında dönerek devran yapılmakta ve bunlar ya kol kola girilerek ya da girilmeden icra edilmektedir. Bunun istisnası Nakşîlerin Hatm-i Hâcegan adını verdikleri zikirleridir. Cehrî zikirlerine Kadirîler “Devran”, Rifâîler “Zikr-i Kıyam”, Halvetiler “Darb-ı Esmâ”, Cerrahîler “Darb-ı Esmâ-Devran”, Celvetîler “Nısf-ı Kıyam”, Bektaşîler “Muhabbet/Semâh”, Mevlevîler “Mukabele/Semâ”, Yesevîler “zikr-i erre” demişlerdir.²⁰⁰⁵

²⁰⁰³ Buhârî, Ezan 155/841-42.

²⁰⁰⁴ Mehmet Necmettin Bardakçı, “Sûflerin Zikir Yöntemlerinin Adab-Erkan Bağlamında Tasavvuf Kültürüne Katkıları”, *İnsan Bilimleri Araştırmaları*, yıl: 9, Sayı 17, 2007, s. 28.

²⁰⁰⁵ Bkz. Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 210.

Devran, dervişlerin bir halka teşkil ederek dönerek yaptıkları zikir ayinine denir. Zikir el ele tutuşmak, ya da kol kola girip birbirinin bellerinden tutmak suretiyle icra edildiğinden bu ismi almıştır. Devranda zikri idare eden şeyh halkanın ortasında durur. Şeyhin dairenin ortasında yer alması, onun gücünden faydalanıp kendi gücünü şeyhe teslim etmeyi amaçlamaktadır. Zikri daha canlı hale getirmek/kızıştırmak için zâkirler kudüm, mazhar, bendir ve halile gibi mûsikî aletleri eşliğinde bazen tek, bazen de toplu olarak ilâhî ve kaside okurlar. Bu esnada dervişler sağdan sola veya soldan sağa doğru dönmeye başlar. Bir gül goncasının açılıp kapanmasına benzeyen ayak hareketleriyle devran ederler. Kur'an-ı Kerim okuyup dua ederek zikir devranını tamamlarlar.²⁰⁰⁶

Semâ ve semâh ile müzik hususunu ayrı bir başlıkta inceleyeceğimiz için burada toplu halde normal sesle sallanmadan yapılan zikir, halka haline gelip sallanarak yapılan zikir, ayakta devran halinde zikir ve kendinden geçerek yapılan toplu zikir üzerinde duracağız.

Bazı âlimler toplu halde yüksek sesle zikrin uygun olmadığı kanaatindedir. Bu hususta en fazla istinad edilen haber Abdullah b. Mesud'dan (ra) nakledilen haberdur. Ona, bir grubun akşam namazından sonra toplandığı, içlerinden birinin şöyle tekbir, tahmid, tesbih edin diyerek topluluğu yönlendirdiği anlatılınca, bunlar toplanınca haber verin demiş ve onlar toplanınca yanlarına bir elbiseye sarınarak gitmiş, onlar zikre başlayınca ayağa kalkıp sert bir şekilde, “Allah’a yemin olsun siz karanlık bir bidat getirdiniz. Siz Rasûlullah’ın ashabından daha fazla ilim sahibi misiniz?” diyerek çıkmıştır.²⁰⁰⁷

Toplu cehri zikre karşı çıkan Mâlikî âlimlerden İbnü'l-Hac, hocası Ebû Muhammed el-Mercânî'nin Turtûşî'nin zikir mecmuasını ikindi ve sabah namazlarından sonra cemaatle okuyup cemaatle zikrettiğini ve bu âdetini ölümüne kadar devam ettirdiğini söylemektedir. el-Mercânî, bunun bidat olduğunu ancak zaruret sebebiyle böyle yaptığını söylemiş. Çünkü himmetler zayıflamış artık eskisi gibi sabah ve ikindi namazını kıldıktan sonra zikirle meşgul olan dervişler iyice azalmıştır. Artık sabah namazını kılanlar yerlerinden uyumak için, ikindi namazını kılanlar da konuşmak için kalkmakta, konuştukları da eğer gıybet ve laf taşıma değilse, boş konuşmalar olmaktadır. İşte bu mahzuru engellemek için bu mekruh tercih edilmiştir. Çünkü mekruhu işlemek, mahzuru (haramı) işlemekten evla hatta vâciptir. Aynı

²⁰⁰⁶ Mehmet Necmettin Bardakçı, “Sûfilerin Zikir Yöntemlerinin Adab-Erkan Bağlamında Tasavvuf Kültürüne Katkıları”, *İnsan Bilimleri Araştırmaları*, yıl: 9, Sayı 17, 2007, s. 28.

²⁰⁰⁷ İbnü'l-Hâc (v. 737), *el-Medhal*, I, 79. İbn Vaddah (v. 286), *el-Budu'*, s. 35, Ebû Nuaym (v. 430), *Hilye*, IV, 4380.

şekilde sünnetleri muhafaza da vâciptir. Bu sebeple cemaatle zikir yapılmasına rağmen bunun sünnet değil bidat olduğu ve zaruret nedeniyle böyle yapıldığı söylenmiştir.²⁰⁰⁸

Buna karşın başka bir hocası Muhammed b. Ebî Cemre, bunu uygun görmez ve “bu vakti uyku ile geçirmek, içine çeşitli sıkıntılar (desiseler) karışmamış cehrî zikirden daha faziletlidir. Eğer desiseler karışmışsa hüsrân olur” dermiş.²⁰⁰⁹ İbnü’l-Hac da bu görüşe katılmakta ve bu hususta uzun açıklamalar yaparak hafi zikrin faziletini ispat etmeye gayret etmektedir.²⁰¹⁰

İbnü’l-Hac, “*Bir topluluk Allah’ı zikretmek üzere bir araya gelirse melekler onların etrafını sarar; Allah’ın rahmeti onları kaplar; üzerlerine sekînet iner ve Allah Teâlâ onları yanında bulunanlara över.*”²⁰¹¹ minvali hadislerdeki zikir ve zikir meclislerinden kasdın ilim ve ilim meclisi (helâl haram meclisi) olduğunda âlimlerimiz ittifak etmiştir demektedir. O burada kastedilenin sadece dille zikir olmadığını, asıl kastedilenin imanı, onun hükümlerini ve fîrûunu bilmek ve bu hükümler üzere yürümek olduğunu ifade etmektedir.²⁰¹²

Müteahhirin âlimlerinden bazısının, “*Bir topluluk Allah’ı zikretmek üzere bir araya gelirse...*” vb. hadislere istinaden Kur’an okumak için toplanmayı, bunları dinlemeyi müstehab görüp teşvik ettiklerini, selef ve halefin fiillerinin bu şekilde olduğunu iddia ettiklerini söyleyen İbnü’l-Hac, bu iddianın yerinde olmadığını söylemekte ve buna deliller getirmektedir.²⁰¹³ Mesela, Mâlik’e bir topluluğun bir araya gelip topluca bir sureyi okudukları, bunu hatim yapana kadar devam ettirdikleri söylendiğinde bunu reddetmiş ve ayıplamıştır. Sahabenin sabah ve ikindi namazından sonra mescidde toplanıp her biri kendi başına hurma ağacının sallanışı gibi hafif sesle zikrettikleri nakledilmiştir.²⁰¹⁴

İbnü’l-Hac, özetle zikir meclislerini öven ve faziletini anlatan hadislerde geçen meclisin, ilim ve ahkâm meclisi olduğunu, bunun haricindeki zikirlerin ise ilim meclisinin içine dâhil olduğunu ve onun fazileti içinde saklı olduğunu söylemiştir.²⁰¹⁵

Bu hususta bir rivâyet de Abdullah b. Zübeyr (v. 73) (ra)’ın oğlu Âmir’den aktarılmıştır. Bir defasında Âmir’e babası nerede olduğunu sorunca, “Benzerini görmediğim

²⁰⁰⁸ İbnü’l-Hâc (v. 737), *el-Medhal*, I, 97-98.

²⁰⁰⁹ İbnü’l-Hâc (v. 737), *el-Medhal*, I, 101.

²⁰¹⁰ İbnü’l-Hâc (v. 737), *el-Medhal*, I, 102-104.

²⁰¹¹ Müslim, Zikr 39, 38. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, Vitir 14; Tirmizî, Daavât 7; İbni Mâce, Mukaddime 17.

²⁰¹² İbnü’l-Hâc (v. 737), *el-Medhal*, I, 86-87.

²⁰¹³ İbnü’l-Hâc (v. 737), *el-Medhal*, I, 90-93.

²⁰¹⁴ İbnü’l-Hâc (v. 737), *el-Medhal*, I, 91.

²⁰¹⁵ İbnü’l-Hâc (v. 737), *el-Medhal*, I, 110.

bir topluluk buldum. Onlar Allah'ı zikrediyorlar. Bu sırada onlardan bir adam sayha atıyor ve Allah'ın haşyetinden bayılıyor. Onlarla beraber oturdum” diyor. Bunun üzerine Abdullah b. Zübeyr “bundan sonra onlarla oturma!” diyor. Oğlunun bunu çok dikkate almadığını görünce ekliyor: “Rasûlullah'ı (sav) Kur'an okurken gördüm. Ebû Bekir ve Ömer'i (r.anhüma) de Kur'an okurlarken gördüm. Onların hiçbirinde böyle bir hal olmuyordu. Bu dediklerin Ebû Bekir ve Ömer'den daha fazla mı Allah'tan haşyet duyuyorlar.”²⁰¹⁶

Toplu cehrî zikrin caizliğini savunanlar ise temelde bu husustaki hadislerle istinad etmişlerdir. Dağıstânî, *Fetevây-ı Ali el-Cemâlî*'den nakille, camilerde ve mescidlerde yüksek sesle zikrin caiz olduğunu, mekruh olmadığını, Hz. Peygamber'in ashabıyla birlikte topluca ve yüksek sesle zikredip, tesbih ve tehlillerde bulunduğunu söylemiştir.²⁰¹⁷

Suyûtî bu konuda toplam 25 hadis zikretmiştir.²⁰¹⁸ Zikredilen hadislerin hepsinin cehri zikre delaleti olmakla birlikte, bunların bir bölümü tek kişinin cehren zikretmesi ile ilgilidir. Cemaat ile zikri anlatan hadislerin çoğunluğu ilim meclisi olarak yorumlanmaya müsaittir. Bizim kanaatimize göre bunlar arasından toplu olarak cehrî zikre en açık delalet eden hadislerden biri Buhârî ve Müslim'in rivâyet ettiği “gezici meleklerin yeryüzünde zikir meclislerini araması” ile ilgili hadistir. Bu hadiste zikir meclisindekilerin “tesbih, tekbir, tahmid, tehlil” getirdikleri ifadeleri meclisin ilim meclisi olarak anlaşılmasına engeldir.²⁰¹⁹ Diğer de Hâkim'in rivâyet ettiği, Rasûlullah'ın ashabı ile zikir yapması hakkındaki hadistir.²⁰²⁰ Dağıstânî de bu hadisi hem toplu zikre hem de hatm-i hâce esnasında yabancı birinin alınmamasına delil getirmiştir²⁰²¹. Bu hususta önemli bir delil olan hadis şu şekildedir: Ya'la b. Şeddad'dan nakledilmiştir: “Babam Şeddad b. Evs şu hadisi anlattığı sırada (sahabeden) Ubade b. Samit (ra) de orada bulunuyor ve tasdik ediyordu.

“Sahabeden birinin evinde Hz. Peygamber'le (sav) birlikte idik. Rasûlullah, ehli kitabı (yani Yahudi ve Hristiyanları kastederek), “içinizde yabancı kimse var mıdır?” buyurdular. “Hayır, yâ Rasûlallah!” dedik. Bunun üzerine kapının kapatılmasını emrettiler ve sonra da; “ellerinizi kaldırınız ve “Lâ ilâhe illallah” deyiniz” buyurdular. Rasûlulullah da biz

²⁰¹⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XIII, 102; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 167; Ziyâuddin Makdîsî (v. 643), *İttibâu's-Sünen ve'ctinâbi'l-bidu'*, Beyrut 1987, s. 26.

²⁰¹⁷ Dağıstânî, *Fetvâlar*, s. 92.

²⁰¹⁸ Suyûtî (v. 911), *el-Havî li'l-Fetevâ*, I, 466-470.

²⁰¹⁹ " إِنْ لَّهِ مَلَائِكَةٌ يَطُوفُونَ فِي الطُّرُقِ يَلْتَمِسُونَ أَهْلَ الذِّكْرِ، فَإِذَا وَجِدُوا قَوْمًا يَذْكُرُونَ اللَّهَ تَنَادَوْا: هَلُمُّوا إِلَى حَاجَتِكُمْ " قَالَ: «فَيَحْفَظُهُمْ بِأَجْنَحَتِهِمْ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا» " Müslim, Zikir 25, No: 2689; Buhârî, De'avât 66; Tirmizî, De'avât, 130, No: 3600. Suyûtî (v. 911), *el-Havî li'l-Fetevâ*, I, 467.

²⁰²⁰ Suyûtî (v. 911), *el-Havî li'l-Fetevâ*, I, 469 (16. Hadis).

²⁰²¹ Dağıstânî, *Fetvâlar*, s. 67-70.

de ellerimizi kaldırdık ve uzun bir müddet “Lâ ilâhe illâllah” diyerek zikrettik. Sonunda Hz. Peygamber (sav) şöyle dua etti: “Allah Teâlâ’ya hamd olsun. Allah’ım! Sen beni bu kelime ile gönderdin, bu kelime ile bana emrettin ve bu kelimenin karşılığında cenneti vaat ettin. Sen vaadinden dönmezsın!” Sonra da bize dönüp: “Sizi müjdelerim, Allah hepinizi affetti” buyurdular.²⁰²²

Heysemî, bir yerde hadisin ricâlini mevsuk bulmuş²⁰²³; başka bir yerde ise râvîlerden Raşid b. Dâvûd’u zayıf, diğerlerini sika bulmuştur.²⁰²⁴ Elbânî, hasen bir senetle rivâyet edildiğini söylemiş ancak zayıf hükmünü vermiştir.²⁰²⁵ İbn Mülakkin, Ya’la b. Şeddad’dan rivâyette bulunan Raşid b. Dâvûd’un Dârekutnî ve başkası tarafından zayıf görüldüğünü, Duheym’in ise sika gördüğünü söylemiştir. Eseri tahkik eden Abdullah b. Hamd ise dipnotta yaptığı özetle bu râvîyi zayıf görenleri ve sika görenleri naklettikten sonra hadisin hasen kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir.²⁰²⁶

Abdullah b. Mesud’un mescidde “Lâ ilâhe illallah” zikri yapanlara bidatçi diyerek men etmesi ile ilgili rivâyetin sıhhatinde problem olduğunu söyleyen Suyûtî, varlığı kabul edilse bile ondan daha sahih rivâyetlerle çeliştiğini, diğer rivâyetlerin buna tercih edileceğini söylemiştir.²⁰²⁷

Delilleri değerlendirdiğimiz zaman toplu zikrin caiz olmadığını düşünenlerin bunun bidat olmasından hareket ettiklerini ve zikir meclisleri ile ilgili hadisleri ilim meclisi olarak sınırladıklarını görüyoruz. Bu hususta gelen hadislerin belki önemli bölümü ilim meclisleri ile ilgili olsa da yukarıda anlamını verdiğimiz bazı hadislerde tesbih, tehlil gibi zikirlerin kastedildiği açıktır. Şeddad b. Evs hadisini her ne kadar bazı âlimler zayıf görmüşseler de bazı âlimler hasen görmüşlerdir. Bu sebeple bu hadis toplu cehrî zikrin sünnet olması hususunda yeterli bir delil kabul edilemezse de toplu cehrî zikrin cevazında delil olarak alınmaya yeterlidir. Çünkü toplu cehrî zikri yasaklayan açık bir hadis bilinmemektedir. Bu hususta en açık rivâyet Abdullah b. Mesud’dan (ra) yapılan rivâyettir. Ancak bu rivâyetin sıhhati hakkında da söz edildiği gibi, bu husus Abdullah b. Mesud’un kendi içtihamı olabilir ve

²⁰²² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 124, H. No: 17121; Bezzar, *Müsned*, VII, 156, No: 2717; Taberânî, *el-Mücemü’l-Kebîr*, VII, 289-290, H. No: 7163; *el-Müsnedü’s-Şâmiyyîn*, III, 231, H. No: 2148; Hâkim, *Müstedrek*, I, 679, H. No: 1844. Tercümede iki rivâyet birleştirilmiştir.

²⁰²³ Bkz. *Mecmau’z-Zevâid*, I, 19, H. No: 23.

²⁰²⁴ Bkz. *Mecmau’z-Zevâid*, X, 81, H. No: 16798.

²⁰²⁵ Bkz. Elbânî, *Daîfü’t-Terğîb ve’t-Terhib*, I, 461.

²⁰²⁶ İbnü’l-Mülakkin (v. 804), *Muhtasaru İstidrâki’z-Zehebî alâ Müstedrek*, tah. Abdullah b. Hamd, Riyad 1411, I, 395-396, No: 128.

²⁰²⁷ Suyûtî (v. 911), *el-Havî li’l-Fetevâ*, I, 472.

Şeddad hadisi kendisine ulaşmamış olabilir. Ayrıca Abdullah b. Mesud'un bu husustaki sertliğinin hangi hususa dair olduğu net değildir. Toplu zikre mi, bunun bir kişi tarafından yönlendirilmesine mi yoksa mescidde olmasına mı ya da tüm bu hususlara mı karşı çıktığı belli değildir. Belki de bunun mescidde yapılmasına karşı çıkmış ve eğer bu şekilde yapılırsa insanların bunu sünnet olarak algılayabileceğini düşünmüş olabilir. Suyûtî'nin dediği gibi toplu cehrî zikre karşı çıkmış olduğu kabul edilse bile kendisinden daha sağlam rivâyetlere mukavemet edecek bir rivâyet değildir.

Abdullah b. Zübeyr'den yapılan rivâyette ise Abdullah'ın (ra) bunu caiz görmediğine dair bir ifade yoktur. Sadece oğlunu oraya katılmaktan men etmiştir ve “bu yaptıkları caiz değildir, haramdır, bidattır” gibi bir söz söylememiştir. Aslında bu tavrı, yapılanın caiz olduğunu düşündüğünü göstermektedir.

Sonuç olarak mutlak manada toplu zikrin caiz olduğu hatta teşvik edildiğine dair rivâyetlerin daha güçlü olduğu görülmektedir.

Toplu zikir esnasında ayağa kalkıp sallanmak, devran, vecde gelerek çoşmak gibi hususlar da tartışma konusu olmuştur. Büyük oranda Yavuz Sultan Selim zamanında başlayan tartışmalarda, özellikle devran ve vecde gelerek bağırıp çağırma hususunda bazı ulemâ ağır sözler söylemiş; küfürle ithama giden tartışmalar yaşanmıştır.

Devran aleyhine hüküm verenler onu genellikle raksa benzetmiş ve buradan haram hükmüne gitmişlerdir. Mesela, cehrî zikir aleyhine risale yazan İbrahim İzdinî, “cehrî zikrin durumu bu olunca raks ve devran icma ile haramdır”²⁰²⁸ diyerek raks ve devranı ayrı olarak yazmış ancak aleyhte delilleri zikrederken sadece rakstan bahsetmiştir. Buna göre İbrahim İzdinî, *Tatarhaniye* ve *Zahîra*'da semâ ve raksın büyük günah olduğunun açıkça kaydedildiğini; *Nihâye*'de Râzî, Kurtubî ve Ahmed en-Neseî'nin haram olduğunu söylediklerinin kayıtlı olduğunu söylemektedir. İmam Mahbûbî'nin “raks olunan hasır ve yer üzerinde, o toprağı kazıp atmadıkça, namaz caiz değildir” dediğinin usûl-i fıkıhtan Pezdevî, *Münyetü'l-Musallî* şerhi *Kebîr* ve *Ekmel*'de kayıtlı olduğunu söylemektedir.

Raks edenlerin kendini Kâbe'de tavaf yapanlara benzetmesinin ise küfür olduğunda tüm fukahânın ittifak ettiğini söyleyen İbrahim İzdinî, çünkü tavaf ibadetinin sadece Kâbe'ye has olduğunu söylemektedir.²⁰²⁹ Aynı Risale'de, İbrâhîm İzdinî'ye ait bölümün bitiminden

²⁰²⁸ İbrâhîm İzdinî, *Risâle*, v. 49.

²⁰²⁹ İbrâhîm İzdinî, *Risâle*, v. 50a-b.

sonra Ahmed ibn Kemalpaşazâde'ye (v. 940/1534) istinaden bazı fetvâlar yazılmıştır. Bunlara göre:

Allah'ı zikrederken, salınmak ve başı iki yana sallamak caiz değildir.²⁰³⁰ Zikir halkasında kendi ihtiyarıyla dönmek haramdır ve böyle yapan bir kişinin imameti caiz değildir.²⁰³¹ Bir kişi “Onlar ayakta iken, otururken...” (Âl-i İmran 3/191) ayetine istinaden birisi kendi ihtiyarı ile ibadet niyetiyle zikirde devrana kalkmak helâldir derse kâfir olur.²⁰³² Allah'ı zikrederken “Lâ ilâhe illallah” derken, arada “mevlam, sultanım, yâ Allah” gibi sözlerle zikri ayırıp devam etmek tehlikelidir, yapmamak gerekir.²⁰³³

Zamanındaki sûfilerin zikirle devranını raks olarak niteleyen Kemalpaşazâde buna da caiz değildir demektedir.²⁰³⁴ Semâî, “zikir sesini işitince şevke gelip ayağa kalkıp devrana (dönmeye) denir” şeklinde tanımlayan Kemalpaşazâde, bunun haramlığında ihtilaf olduğunu, ancak başını belini eğip büküp ayağını sallayacak olursa bunun raks olacağını ve ittifakla haram olduğunu söylemektedir.²⁰³⁵ İçtihadla haramlığına hükmedilen bir hususa helâl diyen kimsenin nasıl küfürle itham edilebildiği sorusuna, raksın haramlığı hususunda icma oluşması sebep gösterilmiştir. Buna göre raksa helâl diyen hiçbir müçtehid yoktur. Sûfilerin yaptığı raksa da hiçbir müslüman ibadet demez.²⁰³⁶

Müfti Ali Çelebi²⁰³⁷ adına kayıtlı devranı savunmak üzere yazılmış bir risalede, Ali Çelebi önce devran hakkında verilen olumsuz fetvâları zikretmiştir. Buna göre: *Bezzâziye* sahibi, “zikir meclisinde sûfilerin devranı oyundur, haramdır, çirkin bir iştir. Devlet başkanının bunu engellemesi gerekir”; *Câmiu'l-Fetavâ*'da, “sûfilerin devranı haramdır, onlarla birlikte bulunmak da haramdır. Devranı helâl kabul etmek de küfürdür”; *Pezdeviyye* sahibi, “sûfilerin devranı çirkin bir iştir; haramlığı açık nasla sâbittir” demişlerdir. Buna “*Kim bir kavme benzerse onlardandır*” hadisi ile istidlal etmişlerdir. Onlar, sûfilerin devranı oyundur ve oyun da icma ile haramdır demektedirler. Ayrıca devran raks demektir ve bunu ilk Sâmirî icat

²⁰³⁰ İbrâhîm İzdinî, *Risâle*, v. 51a.

²⁰³¹ İbrâhîm İzdinî, *Risâle*, v. 51a.

²⁰³² İbrâhîm İzdinî, *Risâle*, v. 50b.

²⁰³³ İbrâhîm İzdinî, *Risâle*, v. 51a.

²⁰³⁴ İbrâhîm İzdinî, *Risâle*, v. 51a.

²⁰³⁵ İbrâhîm İzdinî, *Risâle*, v. 51b.

²⁰³⁶ İbrâhîm İzdinî, *Risâle*, v. 51b.

²⁰³⁷ Bu risale meşhur şeyhülîslâm Zenbilli Ali Efendi'ye (v. 923/1525) isnad edilmişse de (Bkz. Dilaver Gürer, “Semâ ve Devran Hakkında İki Risale”, *Mârife*, yıl 3, sayı 1, bahar 2003, s. 255-260) risalenin içeriği ve bir kısım bilgiler risalenin ona aidiyetini şüpheli hale getirmektedir. (Bkz. Ahmet İnanır, “Osmanlıda Semâ, Raks ve Devran Tartışmaları Bağlamında Şeyhülîslâm Zenbilli Ali Cemâlî'ye İsnat Edilen “Risale fi Hakkı'd-Devran ve'r-Raks”ın Aidiyet Sorunu”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, sayı 14, Temmuz-Aralık 2010, 155-178.) Bu sebepten biz Ali Çelebi olarak kaydettik. Bu kişi hakkında bir bilgi de bulamadık. Ahmet İnanır'a göre bu zat Zenbilli Ali Efendi'nin çağdaşı, Yahya Efendi'nin hocası Müfti Ali Çelebi olarak bilinen zat olabilir.

etmiştir. Raksın kâfir ve müşriklerin işleri olduğu açıktır. Sûfilerin devranı da onların raksına benzer.²⁰³⁸

Vanî Mehmed Efendi, zikir esnasında kendilerinden geçtiğini iddia eden sûfilerin, seslerini yükseltmelerine, semâ etmelerine, yaka paçalarını dağıtıp hırkalarını yırtmalarına engel olunması gerektiğini belirtir. Zira ona göre bu gibi davranışlar Kur'an okunurken bile haram iken, zikir esnasında da haram olduğu ortadadır. Sûfileri böyle davranmaya iten sebebin vecd ve ilahî muhabbet olduğu iddiası da doğru değildir; aksine bu tür davranışlarının kaynağı nefsanî arzularıdır. Çünkü vecd ve muhabbet harama meyletmeyen ve şüpheli hususlardan kaçınan vera ehli kimselerde hâsıl olur. Dolayısıyla bu ve benzeri davranışlardan vazgeçmeyen sûfilerin, tıpkı mûsikî dinleyen, satranç ve tavlayı kumar kastıyla oynayanların şahitliklerinin kabul edilmediği gibi, şahitlik konusunda adalet vasıfları ortadan kalkar.²⁰³⁹

Zikir esnasında kendinden geçip nara atma hususunda olumsuz görüş bildiren Osmanlı âlimleri yalnız değildir. Ebû Abdullah el-Kurtubî'nin (v. 286) aktardığına göre, Said b. Müseyyeb, Said b. Cübeyr, Kasım b. Muhammed, el-Hasen (Basrî), İbn Sirin, en-Nehaî ve başkaları; İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel hepsi de Kur'an okurken sesi yükseltmeyi ve coşmayı kerih görmüştür.²⁰⁴⁰ *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de şu fetvâ kaydedilmiştir:

“Kur'an ve vaaz dinlerken sesi yükseltmek (nara atmak) mekruhtur. Bunu yapıp da vecd ve muhabbet iddia etmelerinin aslı yoktur. Sûfilerin seslerini yükseltmeleri (nara atmaları) ve elbiselerini yırtmaları engellenir. *Siraciyye*'de böyledir.”²⁰⁴¹

Kurtubî (v. 671), Turtûşî'nin (v. 520) kendisine sorulan, sûfilerin mezhebi hakkında ne dediği, onların toplanıp zikrettiklerini, bu sırada deriyle kaplanmış şeylere (kudüm) değneklerle vurarak raksettikleri, kiminin kendinden geçip (vecde gelip) baygın düştüğünü, sonra da bir şeyler yediklerini, bunlarla oturmanın caiz olup olmadığı sorusuna şu minvalde cevap verdiğini söylemektedir: “Sûfilerin mezhebi tembelliktir, cehâlettir, dalalettir. Raks ve tevâcüdü ilk ihdas eden Sâmirî'dir; buzağıya taptıkları sırada yapmışlardır²⁰⁴². Değneklerle vurmayı ilk ihdas eden zındıklardır. Bununla Müslümanları oyalayıp Allah'ın kitabıyla meşgul olmalarını engellemek istemişlerdir. Sultana ve onun naibine gereken bunların mescid

²⁰³⁸ Ali Çelebi, *Risâle fî Hakki Devrânî's-Sûfiyyûn*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, v. 33b.

²⁰³⁹ Abdurrezzak Tek, “Vanî Mehmet Efendi'nin Sesli Zikir Konusunda Sûfilere Yönelttiği Eleştiriler”, s. 123.

²⁰⁴⁰ İbnü'l-Hâc (v. 737), *el-Medhal*, I, 78; Ebû Abdillâh Muhammed b. Veddah el-Kurtûbî (v. 286), *el-Bid'u ve'n-Nehyu anhâ*, Kahire 1416, s. 35; Ebû Nuaym (v. 430), *Hilye*, IV, 380.

²⁰⁴¹ *el-Fetava'l-Hindiyye*, Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabiyye, Beyrut 1986, V, s. 319.

²⁰⁴² Araştırmamıza göre bu rivâyeti ilk yapan Kurtubî'dir. Bundan önceki tefsirlerde bu rivâyet yer almamaktadır.

veya başka yerlerde toplanmasını engellemektir. Allah’a ve âhiret gününe inanan hiç kimsenin bunlarla bulunması ve bunların bâtıllarına bakması helâl olmaz. Bu Mâlik, Ebû Hanife, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve diğer Müslümanların imamlarının mezhebidir.”²⁰⁴³

Bu ithamlara karşı toplu zikir halinde iken halka halinde sallanmayı, devranı ve kendinden geçmeyi yani vecdi savunan risaleler kaleme alınmıştır. Osmanlı’da tartışmaların alevlendiği dönemlerde bu hususta pek çok risale yazılmıştır. Çoğunlukla birbirine benzeyen bu risalelerin sahiplerinden biri Müfti olan Ali Çelebî, diğeri mutasavvıf olan Abdülehad Efendî’nin görüşlerini özetleyeceğiz.

Ali Çelebi’ye göre *Bezzâziye* sahibinin devrana haram deme sözü sâbit değildir. Çünkü o devrana oyun demiştir. Devran ise oyun değildir. Zikir ne oyun ne de oyuncaktır. Zikir en faziletli ibadetlerdendir. Bu hususta ayet ve hadisler vardır.²⁰⁴⁴ Ali Çelebi, devranın oyun olduğu teslim edilse bile oyunun haram olduğunu kabul etmiyoruz demektedir. Buna, “Sonra bırak onları daldıkları bataкта oynasınlar.” (En’am 6/91) ayeti işaret etmektedir. Cübbe, sarık, elbise gibi mubah şeylerle oynamak mubahtır. Aynı şekilde kişinin hanımı ve çocuğu, ok ve yay ile oynaması da mubahtır. Zikir ibadettir. Devran ve hareket halinde zikretmek ise mubahtır.

Kara Emre el-Hamîdî el-Karamânî’ye ait *Câmiu’l-Fetâvâ*’dan nakledilen devranı helâl görenle ilgili söz ise yalan, tamamen cehâlet ve büyük bir hatadır. Çünkü İmam Şâfiî bunu helâl görürdü. Bunu kabul eden bir müçtehid küfre nisbet etmiş olur ki, böylesinin eğer tevbe etmezse öldürölüp taşlanması gerekir. Pezdevî’nin, “devranın haramlığı açık nasla sâbittir” sözü de tamamen cehâlettir. Çünkü bu hususta açık nas yoktur. Kâfirlere benzeme ile ilgili hadis papazların elbisesini giyen, onlara mahsus kuşaklarını (zünnar) bağlayan ve puta tapanlar hakkındadır.²⁰⁴⁵ Devran ve hareket halinde zikredenler müşriklere değil, Kâbe etrafında tavaf eden hacılara ve arşın etrafını dönerek Allah’ı tesbih eden meleklerle benzetilmelidir.²⁰⁴⁶

Rasûlullah, “*Mümin salaha hamledilir (müminin davranışı iyiliğe yorulur)*”²⁰⁴⁷ buyurmuştur. Sûfilerin devranını müşriklerin raksına benzeten suizanla onlara iftira

²⁰⁴³ Kurtubî, *Tefsir*, XI, 237-238, X, 366; İbnü’l-Hâc, *el-Medhal*, III, 99-100.

²⁰⁴⁴ Ali Çelebi, *Risâle fi Hakki Devrânî’s-Sûfiyyun*, v. 33b.

²⁰⁴⁵ Ali Çelebi, *Risâle fi Hakki Devrânî’s-Sûfiyyun*, v. 34a.

²⁰⁴⁶ Ali Çelebi, *Risâle fi Hakki Devrânî’s-Sûfiyyun*, v. 34b.

²⁰⁴⁷ Böyle bir hadis bilinmemektedir. Ancak bu özellikle Hanefilerde bir kaidedir. Bkz. İbnü’l-Hümmam (v. 861), *Fethu’l-Kadir*, VIII, 259; Ebû Said Hadimî (v. 1176), *Berîka*, II, 258.

atmaktadır.²⁰⁴⁸ Devranın Sâmirî'nin raksına benzetilmesi de doğru değildir. Devran lügaten de şer'an da raks değildir. Şer'an bakıldığında, Sâmirî'nin raksı buzağıya ibadet ve onda ilahlık düşündüğü içindi. Sûfiler ise muvahhiddir ve Allah'a ibadeti kastetmektedir. Lügat yönünden raks, kadın erkek fışk meclisinde toplanıp davul zurna (mizmar) ile oynamaktır. Devran ise bu kabilden değildir. Raks olduğunu kabul etsek bile onun haram olduğunu kabul etmeyiz. Çünkü Rasûlullah zamanında Habeşli bir grup davul zurna ile raks etmiş ve Rasûlullah onları Hz. Âişe ile seyretmiştir.²⁰⁴⁹

Abdülehad Nûri Efendi²⁰⁵⁰, risalesine sûfilerin devranının haram veya helâllığı hakkında ne Şârî'den açık net bir delil ne de dört mezhep imamından yaygın bir görüş nakledilmediğini; çünkü sûfî devranının bunlardan sonra ortaya çıkmış olduğunu söyleyerek başlamaktadır.²⁰⁵¹ Raksın helâl veya haram oluşu hakkında dört mezhep imamı arasında ihtilaf olduğunu söyleyen Abdülehad Nûri Efendî (v. 1061/1651), bu sebeple bazı âlimler devranı raksa kıyas ederek haramlığına hükmettiklerini ve bazı İslâm meşayihinin de devrana raks adını vererek bunu engellemede şiddet gösterip, ısrarcı olanları engellemek için de şiddetli fetvâlar verip okuyanlara dehşet, dinleyenlere haşyet verdiklerini söylemektedir.

Buna karşın, mütekaddimin ve müteahhirinden, Siracüddin Bulkinî, Şeyhülislâm İzzüddin b. Abdisselam, İmam Gazzâlî, İmam Suyûtî, Dâvûd Kayserî, Molla Camî', İmam Semerkandî, Abdülvahhab Şa'ranî, Şeyhülislâm Ali Cemâlî, Şeyhülislâm Sadi (Çelebi), Şeyhülislâm Efdalzâde, Molla Arab ve bunlar gibi daha nice büyük âlimler ve meşayih ile mütekaddimin ve müteahhirin büyük şeyhlerin cümlesinin ruhsat tarafında bulunup sûfî devranının ehline caiz ve mubah olduğuna fetvâlar verip risaleler yazdıkları bilinmektedir.

²⁰⁴⁸ Alî Çelebî, *Risâle fî Hakki Devrânî's-Sûfiyyun*, v. 34b.

²⁰⁴⁹ Alî Çelebî, *Risâle fî Hakki Devrânî's-Sûfiyyun*, v. 34b.

²⁰⁵⁰ Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 49/6 ve 49/7 arşiv numarası ile Kâdî Asker Şerîf Mehmed Mollâ Efendî (v. 1308/1890) adına kayıtlı "*Risâletü'd-Devrân li-Gavsi Hâze'z-Zemân*" adlı Türkçe risale aslında Halvetiyye tarikatı şeyhlerinden Abdülehad Nûri Efendî'ye (v. 1061/1651) aittir. Eser aynı koleksiyonda "*Nutk-ı Sima' u Devran*" adıyla 06 Mil Yz A 4866/3 arşiv nosu ile kaydedilmiş; Mustafa Demirci tarafından yapılan yüksek lisans tezinde de iki nüsha bulunduğu söylenmektedir. (Bkz. Mustafa Demirci, *Semâ' Risaleleri*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 1996, s. 83-110) Yaptığımız karşılaştırmada Demirci'nin yayınladığı metin, Milli Kütüphane'deki Abdülehad Nûri Efendî (v. 1061/1651) adına kayıtlı metin ile bizim esas aldığımız Kâdî Asker Şerîf Mehmed Mollâ Efendî (v. 1308/1890) adına kayıtlı metinlerin aynı olduğunu gördük. Demirci'nin transkribini yaptığı metnin sonunda h. 1080 yılının olması nedeniyle metnin Abdülehad Nûri Efendî'ye (v. 1061/1651) ait olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bizim yayınladığımız metnin "*Risâletü'd-Devrân li-Gavsi Hâze'z-Zemân* (Zamanının Gavsi'na ait devran risalesi)" şeklinde kaydı da bu metnin Kâdî Asker Şerîf Mehmed Mollâ Efendî'ye (v. 1308/1890) ait olmadığını göstermektedir.

²⁰⁵¹ Abdülehad Nûri Efendî (v. 1061/1651), *Risâletü'd-Devrân li-Gavsi Hâze'z-Zemân*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Ankara, vr. 36.

Bunların dayandığı delil ve kaidelerin bir risaleye sığmayacağını söyleyen Abdülehad Nûri Efendî (v. 1061/1651), özetleyeceğini söylemektedir.²⁰⁵²

Devrana cevaz verenlerin delillerini aktaran Abdülehad Nûri Efendi, öncelikle Hanefî usûlüne göre devrana raks denilemeyeceğini ifade etmektedir:

“Çünkü sözlükte raks, oyun kastıyla belle yapılan dengeli harekete denir ki onda kıvrırma ve oyun niyeti olur. Bu sebeple Kamus’ta, “raks ancak oyunla olur” denmiştir. Istılahta raks ise içinde mizmar (zurna, düdük vb. nefesli çalgılar), evtar (telli çalgılar), ceharpare (çalpara, vurmali çalgılar) gibi lehv aletleri bulunan oyuna denir ki çoğunlukla kadınlarla karışık yapılıdır. Usûl kitaplarından **Tavdih** ve **İzzi**’de “lügat kıyasla sâbit olmaz”²⁰⁵³; Allah, içinde haramlık manası bulunan her içkiye hamr ismini vermemiştir” denmesi de bizim iddiamıza hüccettir. İkinci olarak, zikredilen devranın raksa kıyas edilmesine de mesağ yoktur. Çünkü **Menar** şerhlerinde “meqisin (kıyas yapılanın), meqis aleyhin (kendisine kıyas edilenin) lügatte ve hükümde naziri (dengi) olması kıyasın sıhhatinin şartlarından” denildiği gibi; **Tavdih**’te, “orucun bozulmaması halinde hatanın unutmaya kıyas edilmesi sahih değildir. Çünkü hata unutmanın dengi (naziri) değildir. Hata edenin özrü unutmadan farklıdır”²⁰⁵⁴ denilmiştir.”²⁰⁵⁵

“Az bir bağlantı ve ilgi (ednâ mülâbese ve cüz’î münâsebe) ile bir şey bir şeye kıyas edilmez. Çünkü bazen illetin bazen milletin bazen rütbenin bazen de niyyetin farklılığı (tebâyünü) kıyasa engel olur. Mezkûr devranın raks kabilinden olması kabul edilse bile bu kati haram olduğu manasına gelmez. Çünkü raksın aşlının haram olduğunda ihtilaf olduğu gibi raksın çeşitleri de vardır.”²⁰⁵⁶

Buhârî ve Müslim’de geçen, Hz. Âişe’nin rivâyet ettiği: “Ey Erfide oğulları haydin, ta Yahudi ve Hıristiyanlar dinimizde genişlik olduğunu bilinceye kadar (oynayın)!”²⁰⁵⁷ hadisi ile âlimlerimiz, mubah şeylerle olan oyun ve raksın mubah olduğuna istidlal etmişlerdir.”²⁰⁵⁸

²⁰⁵² Abdülehad Nûri Efendî (v. 1061/1651), *Risâletü’l-Devrân li-Gavsi Hâze’z-Zemân*, vr. 36b.

²⁰⁵³ Teftazânî (v. 793), *Şerhu’t-Telviḥ*, II, 116; Tâciiddin es-Sübkî (v. 771), *Ref’u’l-Hâcib an Muhtasari İbni’l-Hâcib*, Beyrut 1999, I, 425; Ebû Zekerîya Yahya b. Musa er-Ruhûnî (v. 773), *Tuhfetü’l-Mes’ûl fî Şerhi Muhtasari Müntehe’s-Sûl*, Abu Dabi, 2002, I, 386.

²⁰⁵⁴ Teftazânî (v. 793), *Şerhu’t-Telviḥ*, II, 117.

²⁰⁵⁵ Abdülehad Nûri Efendî (v. 1061/1651), *Risâletü’l-Devrân li-Gavsi Hâze’z-Zemân*, vr. 37a.

²⁰⁵⁶ Abdülehad Nûri Efendî (v. 1061/1651), *Risâletü’l-Devrân li-Gavsi Hâze’z-Zemân*, vr. 37a. “İmdi ednâ mülâbese ile ve cüz’î münâsebe ile bir şey’ bir şey’e kıyâs olunmaz zîrâ gâhî tebâyün-i illet ve gâhî tebâyün-i millet gâhî tebâyün-i rütbe gâhî tebâyün-i niyyet kıyâsa mâni’ olur. Husûsâ devrân-ı mezkûr raks kabilinden olması müselleme olduğu takdirce harâm-ı kat’î olması lâzım gelmez; zîrâ asl raksun hürmeti ihtilâfıyye olduğundan gayri raksun merâtibi vardır.”

²⁰⁵⁷ Buhârî, İydeyn 2; Müslim, Salatü’l-Iydeyn 19 (892); Heysemî, *Buğyetü’l-bâhiş ‘an zevâ’idi Müsnedi’l-Hâriş*, Medine 1992, II, 826; Müttakî, *Kenzü’l-Ummal*, XV, 212, No: 40617; Elbânî sahih görmüştür. Bkz. *Sahihu’l-Câmiu’s-Sağir*, I, 613, No: 3219. Hadisin başı Buhârî’den, son tarafı Müsned-i Hâris’tendir.

²⁰⁵⁸ Abdülehad Nûri Efendî (v. 1061/1651), *Risâletü’l-Devrân li-Gavsi Hâze’z-Zemân*, vr. 37b.

İki müellif de Hanefîlerden devranın cevazı hususunda fetvâ nakledilmese bile bu hususta Şâfiî âlimlerinin bazılarının fetvâsı olduğunu ve bunlarla amel etmenin ümmet için daha uygun olduğunu söylemektedirler.²⁰⁵⁹ Abdülehad Nuri, Kemalpaşazâde'nin Şâfiî kavli ile amel edilebileceğine dair bir fetvâsını da zikretmiştir.²⁰⁶⁰ İki müellif de “Allah'ı ayakta, oturarak ve yanınız üzerinde iken zikredin!” (Nisa 4/103) ayeti ve benzeri ayetlerin müfessirler tarafından her durumda Allah'ı zikir manasına anladıklarını devranın da bu durumlardan biri olduğunu ifade etmişlerdir.²⁰⁶¹

Abdülehad Nûri Efendi, müteşeddîd bazı âlimler, devran haramlığına dair Kitap ve sünnetten açık bir hüküm ve kıyas yapabilmek için de sağlam illet (illet-i nâsiha) bulamayınca icmaa yöneldiklerini; bu sebeple Kemalpaşazâde gibi âlimler kendilerine sorulan, “içtiḥad ile sâbit olan bir hükümde küfür hükmü verilemezse, devran ve raksa helâl diyenlere küfür hükmü nasıl verilir?” sorusuna; “icma ile” cevabını verdiklerini; ancak devrinin ileri gelen fazıl kişilerinin icma iddiasına karşı çıktıklarını söylemiş ve bunu da delillendirmiştir. Usûl kitaplarında, “kati icma, icmaa dâhil edilenlerin tamamının icma ile olur. Çoğunluğun muhalif olması gibi bir kişinin bile muhalefeti icmaa engeldir” denilmiştir. Bu hususta da hem mütekaddimin hem de müteahhirin ulemâ arasında muhalifler vardır. Ayrıca icma iddiası kabul edilse bile bu icma sahabe devrinden sonra oluşan bir icma olduğundan küfür şüphesi olmaz. Çünkü *Menâr* ve *Tavdih*'te şu söylenmiştir: “Sahabe icmaı ayet ve mütevatir haber yerindedir. Bu sebeple inkârı küfrü gerektirir. Sahabenin bazısının icma ettiği bazısının sükût ettiği husus ise meşhur haber gibidir; inkâr edeni sapıtmış olur ancak küfre girmez. Hakkında önceden bir görüş bulunmayan bir hususta sahabeden sonrakilerin icma ettiği bir hüküm inkâr eden sapıtmadığı gibi aksine görüş söyleyen de küfre girmez.” Bu sebeple İbn Kemal, cevabını teşdid ve tehdide bina ederek icma mertebeleri arasındaki farka dikkat etmemiş, belki devran hususundaki fetvâyı icma demekle müsamaha göstermiştir.²⁰⁶²

Kurtubî'nin naklettiği Sâmirî hikâyesinin bu konuda delil ve hüccet olmaya uygun olmadığı hususunun âlimler arasında bilindiğini söyleyen Abdülehad Nûri Efendi, tefsirlerde

²⁰⁵⁹ Abdülehad Nûri Efendî (v. 1061/1651), *Risâletü'd-Devrân li-Gavsi Hâze'z-Zemân*, vr. 38b; Alî Çelebî, *Risâle fî Hakki Devrânî's-Sûfiyyun*, v. 35a.

²⁰⁶⁰ Abdülehad Nûri Efendî (v. 1061/1651), *Risâletü'd-Devrân li-Gavsi Hâze'z-Zemân*, vr. 39a.

²⁰⁶¹ Abdülehad Nûri Efendî (v. 1061/1651), *Risâletü'd-Devrân li-Gavsi Hâze'z-Zemân*, vr. 39a; Alî Çelebî, *Risâle fî Hakki Devrânî's-Sûfiyyun*, v. 35a.

²⁰⁶² Abdülehad Nûri Efendi (v. 1061/1651), *Risâletü'd-Devrân li-Gavsi Hâze'z-Zemân*, vr. 40.

geçen bu türlü nice hikâyenin bırakın delil alınmasını, nakleden vaizlerin terbiye ve tazir edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.²⁰⁶³

Özet olarak ihtilaf edilen bir konuda haram hükmünü veren tarafın bunu helâl göreni tekfir etmesinin usûl açısından mümkün olmadığını söyleyen Abdülehad Nûri Efendi, sûfilerin devranı hususunda bu kadar sert davranan kesimin yediği içtiğinin haram olduğunu, kendi işledikleri haramları görmeyerek abid ve zahidlerin bir mekruhuna takıldıklarını ifade etmektedir. Şeyhülislâmlık yapmış bazı âlimlerin bu hususta şiddet göstermesinin sebebinin yanlış gördükleri bir şeyi engellemek olduğunu, bu sebeple küfür gibi şiddetli ifadeler kullandıklarını, aslında hakiki küfrü kastetmediklerini, böyle şiddet göstermenin ancak güç sahipleri için uygun olduğunu, bu makamlarda olmayanların bu şekilde şiddetli fetvâlar vermesinin fitneye yol açacağını söyleyen Abdülehad Nûri Efendi, çok daha önemli problemler varken böyle küçük bir mesele ile uğraşmayı da doğru bulmamaktadır.²⁰⁶⁴

Zikir sırasında vecde gelmeye çalışma manasında tevacüdün vecd hükmünde olduğuna sûfiler, Hz. Ömer'in Rasûlullah ve Hz. Ebû Bekir'i ağlar halde gördüğünde, 'Ya Rasûlallah! Ağlama sebebinizi bize de bildirseniz de biz de ağlasak. Ağlayamasak da en azından ağlıyor gibi yapsak'²⁰⁶⁵ sözünü ve "Ağlayamıyorsanız ağlar gibi yapınız"²⁰⁶⁶ hadisini delil getirmişlerdir.²⁰⁶⁷

Bu hadisin bu hususta delil olamayacağını söyleyen İbn Hacer el-Heytemî, çünkü ağlar gibi yapmanın çoğunlukla şer'an istenen ağlamaya yol açacağını ancak tevacüdün çoğunlukla vecdi getirmeyeceğini bu ikisinin ayrı olup birinin diğerine hamledilemeyeceğini iddia etmektedir. Tevacüdün çoğunlukla vecdi getirdiği kabul edilse bile vecd şer'an istenen bir şey değildir. Çünkü ağlamak kulun ihtiyarına bağlı olduğu halde vecd kulun ihtiyarına bağlı değildir. Bu sebeple sûfilerin ileri gelenleri, tevacüd halindeki kişinin, tekellûf, riya, yapmacıklık nedeniyle hali sâlim değildir, demişlerdir. Seriy es-Sekatî, Kuşeyrî, Sühreverdî gibi mutasavvıflardan bu minvalde sözler nakledildiği gibi; Abdullah b. Ömer, Abdullah b.

²⁰⁶³ Abdülehad Nûri Efendi (v. 1061/1651), *Risâletü'd-Devrân li-Gavsi Hâze'z-Zemân*, vr. 40b.

²⁰⁶⁴ Abdülehad Nûri Efendi (v. 1061/1651), *Risâletü'd-Devrân li-Gavsi Hâze'z-Zemân*, vr. 46-47.

²⁰⁶⁵ Müslim, Cihad 58.

²⁰⁶⁶ Ebû Dâvud, Zühd s. 58, H. No: 36; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 92, H. No: 34437. Hadisin tam hali: "Şüphesiz bu (yüce) Kur'an, tesirli olarak inmiştir. Artık onu okuduğunuz zaman ağlayınız. Ağlayamazsanız ağlar gibi görününüz (ağlamaya çalışınız)." (İbn Mâce, İkametüssalah, 176; Bezzar, *Müsned*, IV, 69, H. No: 1235) şeklindedir. (Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdis*, XIV, 28, 906)

²⁰⁶⁷ Abdülehad Nûri Efendi (v. 1061/1651), *Risâletü'd-Devrân li-Gavsi Hâze'z-Zemân*, vr. 44b; Dağıstânî, *Fetvâlar*, s. 95-96.

Sirin gibi selef Kur'an okunurken haykırانların, yere düşenlerin hallerini uygun görmemişlerdir.²⁰⁶⁸

Zikir sırasında vecde gelip raks ile devrana girmenin caiz ve şer'i şerife uygun olduğunu söyleyen Dağıstânî, buna delil olarak da Cafer b. Ebî Talib'in Rasûlulullah'ın iltifatı üzerine sevincinden ayağa kalkıp raks etmesi ve dönmesini delil göstermiştir.²⁰⁶⁹ Beyhakî bu rivâyeti almış ve "eğer kişi sekerek sevinç gösterisinde bulunmayı Allah'ın verdiği mârifet veya nimet için yaparsa bir beis yoktur. Ancak bu gösteride erkeklerin ahlâkına uymayacak şekilde kıvrırma, kırılıp dökölme olmamalıdır. O zaman kadınsılara (muhanneşlere) benzeme olacağından mekruh olur." demiştir.²⁰⁷⁰ Ayrıca bu hadisi kıvırtmadan, kadınsılar gibi yapmadan raksın cevazına delil olarak da zikretmiştir.²⁰⁷¹

Dağıstânî, Habeşlilerin mesciddeki oyununu raksa delil getirmiş ve hadiste geçen "zefene" kelimesinin öne arkaya eğilerek hareket etme manasına geldiğini, kıvırtmadan, kırıtmadan oynanan raksın caiz olduğunu söylemiştir.²⁰⁷² Zikir esnasında sallanma için de Hz. Ali'den rivâyet edilen, "Ashab, Allâh'ın ismi zikredildiği zaman, rüzgârlı bir günde ağaçların sallandığı gibi sallanırlar, gözyaşları elbiselerinin üzerine süzülürdü."²⁰⁷³ hadisini delil getirmiş ve "Rasûlullah'ın kesinlikle yasakladığı bir şekilde olmadığı sürece her türde zikir yapılabilir" demiştir.²⁰⁷⁴

Şatibî, halka halinde yüksek sesle zikir çekmenin caizliği için zikir meclislerinin faziletini anlatan; raks için Habeşlilerin kılıç kalkan oyununu anlatan hadislerin delil getirilmesini, sahabe'nin bu hadisleri böyle anlamadığını söyleyerek reddetmektedir. Ona göre Kur'an'ın Mushaf haline getirilmesi, zanaatkârların tazminle sorumlu tutulması gibi sahabe döneminden sonra ortaya çıkan mesalih-i mürseleye bağlı hususlar ile bunların

²⁰⁶⁸ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffî'r-Reâi'an Muharremâti'l-Lehvi ve's-Semâ'i*, tah. Abdülhamid el-Ezherî, s. 63-64.

²⁰⁶⁹ Dağıstânî, *Fetvâlar*, s. 93-94. İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ındaki aktarıma göre, Rasûlulullah, Hamza (ra)'nın yetim kalan kızını Cafer'e verince o, sekerek sevinç gösterisinde bulunmuş; Hz. Peygamber (sav)'ın "bu nedir?" sorusuna, "Habeşlilerin bunu yöneticileri için yaptığını görmüştüm" diye cevap vermiştir. (Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 26.) Ahmed b. Hanbel'deki aktarıma göre ise, Rasûlulullah (sav) yanına gelen Hz. Ali, Hz. Zeyd ve Hz. Cafer'den önce Hz. Zeyd'e "sen benim mevlamsın" diye iltifat etmiş; bunun üzerine o sevincinden sekmeye başlamış. Ardından Hz. Cafer'e, "Senin ahlakın benim ahlakıma benziyor" diye iltifat etmiş; o da sekerek sevinç gösterisinde bulunmuş; ondan sonra da Hz. Ali'ye, "sen bendensin ben de sendenim" demiş ve Hz. Ali onlar gibi yapmış. (Bkz. Ahmed b. Hanbel, I, 108, H. No. 857; Bezzar, *Müsned*, II, 316) *Müsned*'in numaralandırılması ve tahkikini yapan Şuayp Arnavud başkanlığındaki heyet, bu hadis için isnadı zayıftır, demiştir. Özellikle hadiste geçen "sekerek sevinç gösterisinde bulunma" manasına gelen, "حَلَل" kelimesinin garip ve münker olduğunu söylemiştir. (Bkz. *Müsned*, tahk. Şuayp Arnavud, Adil Mürşid ve diğerleri, Müessesetü Risale, 2001, II, 213-214) Bu kelime olmaksızın yapılan rivâyetler ise sahihtir.

²⁰⁷⁰ Beyhakî, *el-Âdâb*, s. 257, H. No: 626; ayrıca bk. *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 9, H. No: 15770.

²⁰⁷¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 382, H. No: 21027.

²⁰⁷² Dağıstânî, *Fetvâlar*, s. 108.

²⁰⁷³ Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 76; X, 388. Bu hadis için Elbânî, isnadı zayıf karanlıktır demiş ve bu sözün Hz. Ali'den naklinin sahih olmadığını söylemiştir. (Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdis*, III, 307.)

²⁰⁷⁴ Dağıstânî, *Fetvâlar*, s. 109.

karıştırılmaması gerektiğini, bunların mana olarak sahabe uygulamasında yer aldığı ancak halka halinde yüksek sesle zikir, raks vb. hususların mana olarak da yer almadığı, sahabenin ilgili hadisleri böyle anlamadığını ileri sürmektedir.²⁰⁷⁵

Nevevî, bazı cahil zahid taslakları ve mutasavvıfların raksın cevazına, Eyup (a.s) hitaben söylenen, “Ayağınla (yere) vur!” Sâd 38/42) ayetini delil getirdiklerini, İbnü’l-Cevzî’nin bu istidlal için soğuk dediğini, ayetteki ayakları vurma emrinin ferahtan değil, suyu çıkarmak için olduğunu; eğer ferahtan vurma manasına alınırsa şüphe oluşacağını, söyleyerek istidlalin uygun olmadığını ifade etmiş; sonra da sûfilerden kâsır (istidlal hususunda yeterli olmayan) birinin Cafer hadisini delil getirdiğini söylemiş ancak delili red hususunda bir görüş ortaya koymamıştır.²⁰⁷⁶

İki tarafın delillerine baktığımızda devranın, ayakta kendinden geçerek zikretmenin aleyhinde olan âlimlerin bunu raks ve oyun gibi değerlendirdikleri, yaptıklarında bir çeşit kâfirlere benzeme olduğunu düşündükleri ve Rasûlullah döneminde bulunmadığı kanaatiyle karşı çıktıkları görülmektedir. Savunanların da bunun raks ve oyun olmadığı, olsa bile yasaklanmadığı, doğrudan bu uygulamalar Rasûlullah döneminde olmasa bile delalet edecek delillerin bulunduğu kanaatinde oldukları, ya da kendilerini bu şekilde savundukları görülmektedir.

Sûfilerin yaptıkları zikirlerin oyun olarak değerlendirilmesi aşırı bir yorumdur. Allah’ı zikretmek üzere bir araya geldiğini söyleyen bir topluluğun usûllerinin yanlış olduğu söylenebilir ancak bunu oyun olarak itham etmek ifrat olur. Devranın, halka halinde dönerek ya da kalkıp oturarak zikretmenin raksa benzer bir tarafı vardır. Cevaz veren âlimlerin belirttiği üzere, bunların düğünlerde, folklor gösterisi sırasında oynanan oyunlara benzetilmediği müddetçe bir sakıncası olmaması uygun olanıdır. Bu hususta lehte deliller daha kuvvetlidir. Düğünlerde, folklor sırasında oynanan oyunlara benzetilmemesi bunların caiz olmamasından değil, zikrin şanına yakışmamasındandır. Bu tür oyunlar (raks) yerinde caiz olmakla birlikte, Kur’an okunan, zikredilen bir yerde uygun olmamaktadır.

Zikir sırasında kendinden geçmeyi ikiye ayırmak gerekir. İradesi olmadan kendinden geçme yani vecde gelmek ile vecde gelmeye çalışmak yani tevacüd ayrı değerlendirilmelidir. İradesi olmadan kendinden geçme hususunda bir hüküm verilemez. Nitekim Hanefî

²⁰⁷⁵ Şatıbî, *Muvâfakat (İslâmî İlimler Metodolojisi)*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayınları, İstanbul 1993, III, 64-66.

²⁰⁷⁶ Nevevî (v. 676), *el-Mecmû’ Şerhu’l-Mühezzeb*, Dâru’l-Fikr, XVIII, 83-84.

âlimlerinden Tahtavî bu hususta, “*Mecmeu’l-Enhur*’de *Teshil*’den naklen, vecdin çeşitli mertebeleri vardır. Bir mertebede kişinin ihtiyarı elden gider (selbolur). Bu sebeple mutlak olarak inkâr etmeye yol yoktur, denilmiştir. Tatarhaniye’de de titreyenin hareketine benzeterek haline mağlup olana caiz olduğuna delalet eden ifadeler vardır” demektedir.²⁰⁷⁷

Tevacüd hususunda ise İbn Hacer Heytemî’nin ifadeleri yerindedir. Çünkü vecd şer’an ulaşılması gereken bir hedef değildir. Ayrıca riya ve gösteriş tehlikesi de vardır. Bu sebeple tevacüdü kerahet olarak değerlendirmek daha uygundur.

2.1.4 Tespihle²⁰⁷⁸ ve adetle zikir

Sahabeden itibaren abid zatların günlük çok miktarda zikirle meşgul oldukları bilinmektedir. Mutasavvıflar bu yolu takip etmişler, şeyh mürid ilişkisinin başladığı ilk zamandan itibaren şeyhler günlük vird olarak müridlerine çeşitli sayılarda zikirler vermişlerdir. Bunlar çoğunlukla parmakla sayılması zor olan miktarlardır. Bu da bu miktarların sayılabilmesi için çeşitli yöntemler bulunmasına yol açmıştır. En yaygın ve bilinen sayma çeşitleri tespihlerdir.

Araştırmalara göre tespihin tarihi çok eskidir. Peru’da, eski Mısır’da, Çin’de ilk örnekleri görünen tespihin günümüz anlamındaki formunu, yani belli sayıda boncukların bir ipe dizilmesi hususunu Hindistan’da Budizmle kazandığı düşünülmektedir.²⁰⁷⁹ Oradan Çin’e, Japonya’ya geçen bu kültürün Müslümanlara da Hindistan veya İran yoluyla ulaştığı akla uygun olanıdır. Hristiyanlara da haclı seferleri sırasında Müslümanlardan geçtiği söylenmiştir.²⁰⁸⁰

Müslümanlar arasında bilinen anlamıyla tespihin ne zaman başladığı net değilse de rivâyetlerden daha sahabenin bir bölümü hayatta iken tespihin kullanılmaya başladığı anlaşılmaktadır. Belli sayıda zikir ve bu zikirleri çekmek için taş, çekirdek, ipliğe düğüm atmak ve benzerinden istifade etmek ile ilgili rivâyetler ise Rasûlullah dönemine ulaşmaktadır.

²⁰⁷⁷ Tahtâvî (v. 1231), *Hâşiyetü’t-Tahtâvî alâ Merâkî’l-Felah*, s. 319.

²⁰⁷⁸ Allah’ın şanını yüceltmek, eksikliklerden münezzeh olduğunu ifade etmek manasına gelen tesbih kelimesi dilimizde aynı zamanda bildiğimiz zikir çekmek için kullanılan, ipe dizilmiş boncukları da ifade etmek için kullanılmaktadır. Biz aslı manasındaki tesbihle ayırmak için tespih kelimesini tercih ettik. Bunun Arapçada karşılığı “misbaha”dır.

²⁰⁷⁹ Kürşat Demirci, "Tesbih", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/tesbih--tespih#2-diger-dinlerde> (17.02.2019).

²⁰⁸⁰ Kürşat Demirci, "Tesbih", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/tesbih--tespih#2-diger-dinlerde> (17.02.2019).

Silsile halinde el-Hasenü'l-Basrî, Ömer el-Mâlikî, Bîşr el-Hafî, Ma'ruf el-Kerhî, Seriy es-Sekatî ve Cüneyd el-Bağdâdî'nin tespih kullandığı ve bunu tavsiye ettiği rivâyet edilmiştir. Başta Cüneyd el-Bağdâdî olmak üzere pek çok ileri gelen sûfî ve âlimin elinde de tespih görülmüştür.²⁰⁸¹

Suyûtî tespihle ilgili bir risale yazmış ve bu risalede tespihe delalet eden rivâyetleri toplamıştır. Bunların bir kısmının sıhhati hususunda problem olsa da rivâyetlerin toplamı sahabeden bazılarının çok sayıda zikir yaptığı ve bunun için taşlar, hurma çekirdekleri veya düğümlemiş ipler kullandığını göstermektedir.²⁰⁸² Suyûtî, sahabeden Ebu'd-Derdâ'nın (ra) yüz bin, Halit b. Ma'dan'ın (ra) kırk bin tesbihat yaptığını söylemekte ve bunların elle sayılma imkânı olmadığını ifade etmektedir.²⁰⁸³ Tespih zikrin bir aletidir ve zikrin devamına yardımcıdır. Selef ve halef ulemâdan tespihi men eden ve kerih gören bir rivâyet olmadığını söyleyen Suyûtî, bilakis çoğunun tespihle zikrini saydığını söylemektedir.²⁰⁸⁴

Dağistânî, tespih ve tespihle zikir çekmeye delil olarak, Abdullah b. Ömer'in "Rasûlullah'ı eliyle²⁰⁸⁵ tesbih çekerken gördüm"²⁰⁸⁶ rivâyeti ile Safiyye (ra)'den rivâyet edilen "Rasûlullah (sav) yanıma girdi; önümde tesbîh etmekte olduğum dört bin hurma çekirdeği vardı. O, 'Nedir bunlar, ey Huyey'in kızı?' dedi. Ben, 'Onlarla tesbîh ediyorum.' dedim. O, 'Senin başında dikildiğinden beri bunlardan daha çok tesbîh ettim.' buyurdu. Ben, '(Onu) bana (da) öğret, ey Allah'ın Rasûlü!..' dedim. O, (سبحانه الله عدد ما) / 'Allah'ı, yarattığı şeyler adedince tesbîh ederim', buyurdu."²⁰⁸⁷ hadisini delil getirmiş; zikreden kimsenin zikir sayısında hata etmemekten eminse eliyle, değilse tespihle zikretmesinin daha faziletli olduğunu söylemiştir.²⁰⁸⁸

Bu hadisin başka bir varyantı şöyledir: Sa'd b. Ebî Vakkâs (ra)'den rivâyete göre, Sa'd ve Hz. Peygamber (sav), bir kadının yanına girmişti; bu kadının önünde tesbih çekmek için kullandığı hurma çekirdekleri veya çakıl taşları vardı. Rasûlullah (sav) buyurdu ki: "Sana bundan daha kolay ve daha değerli olanı haber vereyim mi? "Gökteki yaratıkları sayısınca sübhanallah, yeryüzünde yarattıkları sayısınca sübhanallah. Her ikisi arasında yarattıkları

²⁰⁸¹ Suyûtî (v. 911), *el-Havî li'l-Fetevâ*, II, 6.

²⁰⁸² Bkz. Suyûtî (v. 911), *el-Havî li'l-Fetevâ*, II, 3-4; Ayrıca bkz. Ebû Dâvud, Nikâh 48-49, No: 2174; İshak b. Mansur Ebû Ya'kub el-Mervezî (v. 251), *Mesâilü Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râheveyh*, Medine 2002, IX, 4887.

²⁰⁸³ Suyûtî (v. 911), *el-Havî li'l-Fetevâ*, II, 5.

²⁰⁸⁴ Suyûtî (v. 911), *el-Havî li'l-Fetevâ*, II, 7.

²⁰⁸⁵ Burası metinde "elinde" kaydedilmiş ki hata olsa gerektir.

²⁰⁸⁶ Ebû Dâvud, Vitir 24/1502; Tirmizî, Deavât 72/3486.

²⁰⁸⁷ bk.Tirmizî, Deavat, 114, No: 3554; Taberanî, *ed-Duâ*, s. 494, No: 1739; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 732, No: 2008. Tirmizî hadis için "hasen, garib" demiştir. Zehebî, Hâkim'in bu rivâyetinin sahih olduğunu teyit etmiştir.

²⁰⁸⁸ Dağistânî, *Fetvâlar*, s. 133-134.

*sayısınca sübhanallah. Yaratacağı şeyler sayısınca sübhanallah. Bütün bunlar sayısı kadar Allâhu ekber. Bütün bunlar sayısı kadar Elhamdülillah ve yine bütün bunlar sayısı kadar lâ havle velâ kuvvete illâ billah” dersin.”*²⁰⁸⁹

İbn Ebî Şeybe hem tespih edinme hem de zikrin adetli olmasını uygun görenleri; hem de tespih edinmeyi ve adetle zikretmeyi uygun görmeyenleri zikretmiştir. Buna göre sahabeden, tabiinden ve tebei tabiinden bazıları hem belli sayıda hem de taş vb. ile zikir yapmaktadır.²⁰⁹⁰ Abdullah b. Mesud ve Abdullah b. Ömer ise adetle zikri uygun görmemektedir.²⁰⁹¹ Zikirde adet ve tespih edinmekle ilgili daha fazla delil zikretmiştir.

Elbanî, başta Yüseyre (r.anha)’dan rivâyet edilen: “*Tesbih, tehlil ve takdisi elden bırakmayınız ve parmaklarınızla tesbihinizi çekiniz. Çünkü onlar da sorguya çekilecekler ve konuşturulacaklardır. Gaflete düşmeyin sonra rahmeti unutursunuz.*”²⁰⁹² hadisi olmak üzere çeşitli rivâyetlere ve Rasûlullah döneminde tespih aleti bulunmamasına istinaden, elle tesbihin sünnete uygun olduğunu, zikrin tespih ile çekilmesinin bidat olduğunu, Rasûlullah’ın sünnetine uymadığını iddia etmekte ve tespihin caizliğine delalet eden rivâyetleri münker görmekte; rivâyetleri sahih gören Hâkim, Zehebî, Suyûtî gibi âlimlerin hata ettiğini iddia etmektedir.²⁰⁹³ Ayrıca İbrahim en-Nehâî’nin kızına kadınların zikretmesi için ipi düğümlemesini yasakladığını²⁰⁹⁴ söylemekte; zikir sayısını karıştırmamak için tespih kullanmanın daha uygun olduğu itirazına da hadiste ifade edilenlerden fazla zikir vermenin de ayrı bir bidat olduğunu, hadislerde en fazla yüz adet geçtiğini, bunun da elle çok kolay sayılacağını söyleyerek cevap vermektedir. Hz. Ömer’in, elinde bir tespihle tesbihat yapan birini görünce “sana الْحَمْدُ لِلَّهِ مِلْءَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ yeter” dediği ile ilgili rivâyetin de²⁰⁹⁵ münker olduğunu iddia etmektedir.²⁰⁹⁶ Bu arada İbn Ebî Şeybe’nin tespih edinmenin cevazı ile ilgili yaptığı rivâyetleri ya görmezden gelmiş ya da münkerlikle itham etmiştir.

Zikrin sayı ile yapılabilmesi, belli sayıların belirlenmesi ile ilgili çok meşhur hadisler bulunmaktadır. Hadislerde geçen 70, 100 gibi ifadeler çokluğu ifade ettiği gibi belli rakamları

²⁰⁸⁹ Tirmizî, Deavat, 114/3568; İbn Hıbban, *Sahih*, III, 118, 837; Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, IX, 73, No: 9922; Ebû Dâvûd, Vitir 24, H. No: 1500. Tirmizî, Sa’d’ın rivâyeti olarak bu hadis hasen gariptir, demektir. Elbânî, “taş, çekirdek” bölümünün münker, gerisinin sahih olduğunu (Elbânî, *Silsiletü’l-Ehâdisi’d-Daîfe*, I, 191); İbn Hıbban’ın talikinde Şuayb Arnavud ise isnadının sahih olduğunu söylemiştir. (İbn Hıbban, *Sahih*, III, 118/837)

²⁰⁹⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 160-161, No: 7656-7666.

²⁰⁹¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 162, No: 7667-68. Ayrıca bkz. Suyûtî, *el-Hâvî li’l-Fetevâ*, II, 4.

²⁰⁹² Tirmizî, Deavat, 121/3583; Ebû Dâvûd, Salat 27. Tirmizî, “Bu hadis garibtir. Sadece Hani b. Osman’ın rivâyetiyle bilmekteyiz. Muhammed b. Rabia, Hani b. Osman’dan rivâyet etmiştir” demektir.

²⁰⁹³ Elbânî, *Silsiletü’l-Ehâdis*, I, 185-191.

²⁰⁹⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 162, No: 7670.

²⁰⁹⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 162, No: 7669.

²⁰⁹⁶ Elbânî, *Silsiletü’l-Ehâdis*, I, 192.

da ifade edebilir. Ayrıca namazlardan sonra yapılan meşhur tesbihatlar değişmez bir rakam olarak belirlenmiştir. Bu rivâyetler belli sayılarda, çok miktarda zikir yapılabileceğini göstermektedir. Zaten Allah'ın çokça zikredilmesini emreden ayetler mutlaklıdır. Ne kadar artırılırsa (kişinin üzerine düşen vecibeleri ihmal etmediği müddetçe) o kadar faziletlidir. Çok sayıda zikrin sayımı da en kolay tespihtir. Suyûti'nin belirttiği gibi zikre yardımcı bir aletin bidat olarak nitelendirilmesi gariptir. Bu mantıkla günümüzde mescidlerde bulunan rahatlatıcı, ibadetlere yardımcı pek çok eşya için, bidat hükmü verilebilir. Elbânî'nin yüzden fazla zikir yapılması da bidattir demesi ise öncelikle ayetlerin manasına terstir. Ayrıca bu husustaki pek çok rivâyet de kendisini doğrulamamaktadır. Bu sayıların müride göre belirlenmesini de bir ilmi öğreten hocanın talebesine göre ders vermesine benzetebiliriz.

2.2 Mûsikî

Tasavvufun zühd devri dediğimiz dönemde müziğe iyi bakılmadığı, raks ve semâ gibi hususların ağır şekilde tenkit edildiği bilinmektedir. Fudayl b. İyaz'ın "Mûzik zinanın ilk basamağıdır"²⁰⁹⁷ dediği nakledilmiştir.²⁰⁹⁸ Emevîlerin dindar halifelerinden Yezid b. Velid (v. 126), "mûzikten sakının, çünkü o hayâyı azaltır, şehveti çoğaltır, mürüvveti yok eder. Mûzik içkinin yerine geçer de sarhoşluğun yaptığını yapar. İlle mûzik dinleyecekseniz kadınların olmadığı yerde dinleyin, çünkü mûzik zinanın davetçisidir" demiştir.²⁰⁹⁹

Ancak tasavvuf üçüncü yüzyıldan itibaren dönüşürken mûsikîye bakışta da köklü değişiklikler olmuştur. Müziğe mesafeli sûfîler tarih boyunca olmuşsa da semâ adıyla müziğin bazı çeşitleri tasavvufî hayatta genel kabul görmüş, başta mûzik aleti olmaksızın icra edilen müziğe zamanla çeşitli mûzik aletleri de eklenmiştir.²¹⁰⁰ Sûfîlerin evlerine muğannî ve muğanniyeleri davet edip onlara ilahiler okuttuklarını gösteren çeşitli rivâyetler vardır. Mesela, Kadı Ebû Mervan'ın seslerini ve nağmelerini dinlemeleri için sûfîlere tahsis ettiği muğanniye cariyeleri bulunmaktaydı. Tabiinden Ata b. Rebah'ın iki cariyesinin olduğu, bunların şarkılarını dostlarıyla dinlediği; Avn b. Abdullah'ın güzel sesli cariyesinden şarkı dinlediği; Hz. Ali'nin yeğeni Abdullah b. Cafer'in şarkı söyleyen cariyeler satın alıp bunları

²⁰⁹⁷ İbn Ebî'd-Dünya (v. 281), *Zemmü'l-Melâhî*, tah. Amr Abdülmün'im Selim, Kahire 1416, s. 55-56.

²⁰⁹⁸ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, s. 163.

²⁰⁹⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 286.

²¹⁰⁰ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, s. 165-166.

dinlediği nakledilmiştir. Eskiden beri sûfîlerin ilahi/şarkı söyleyen kavval ve cariyeleri dinlediği anlaşılmaktadır.²¹⁰¹

Bu dönüşümden sonra sûfîler ile fakîhler arasında en fazla ihtilaf çıkaran konulardan biri de müzik olmuştur. Müzik sadece sözlü, sadece çalgılı ve söz ve çalgılı birlikte olmak üzere üç kısımda değerlendirilir. Biz burada asıl olarak sûfîler arasında yaygın müzik türleri üzerinde duracağız; ancak ilgisi olması nedeniyle genel manada müziğin hükmüne de temas edeceğiz.

Müziğin fukahanın çoğu tarafından hoş karşılanmadığı, bu hususta en sert tavrın da Hanefî fakîhlerce gösterildiği bilinen bir husustur. Mezhep kurucularından nakledilen müziğe müsamahalı bazı tavırların bile daha sonraki pek çok âlim tarafından tevil edildiği ve kabul edilmediği görülmüştür. Buna rağmen tasavvuf çevrelerinde bir çeşit mûsikî kendine mecra bulmuş, ilerleyen dönemlerde Mevlevîlik gibi tarikatlerde hem üst düzey ilgi görmüş hem de eğitimi yapılmış; bu sayede tasavvuf mûsikîsi adıyla bir tür ortaya çıkmıştır.

Ebû Hanife, “şarkı ve ağıtçılık (ölü üzerine ağıt yakma) öğretme üzerine birini kiralamak caiz değildir. Kim bir ağıtçıyı veya şarkıcıyı kiralamak isterse âsi olmuştur. Onlar için de ücret yoktur” demiştir. Ebû Yusuf ve Muhammed de aynısını söylemiştir.²¹⁰²

Hişam, Muhammed eş-Şeybânî’ye, “bir adam birini kendisine put/heykel yontmak veya evini canlı resimleri ile süsleyip boyamak üzere kiralasa, kiralanan kişiye ücret var mıdır?” diye sormuş, o şöyle cevap vermiştir: “Hayır, ücret yoktur. O kişi ağıtçı ve şarkı söyleyeni kiralayan gibidir.”²¹⁰³ Muhammed eş-Şeybânî, şarkı söylemekle elde edilen geliri gaspedilmiş gelir gibi görmektedir. Hataen öldürülen şarkıcı bir cariyenin kıymetinin şarkı özelliği dikkate alınmadan hesap edilmesi gerektiğini, çünkü bunun ayıp/kusur olduğunu söylemiştir.²¹⁰⁴

Kudûrî (v. 428) de gaspedilen şarkıcı bir cariyenin tazmininde şarkıcı yönünün dikkate alınamayacağını çünkü gınanın (şarkıcılık) mahzur (caiz olmayan) olduğunu söylemiştir.²¹⁰⁵ Merginânî (v. 593), insanlara şarkı/türkü söyleyen kişilerin şahadetinin kabul edilmeyeceğini çünkü bu kişinin haram işlediğini söylemiş ve “Nebi (sav) iki ahmak sesten,

²¹⁰¹ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, s. 204.

²¹⁰² Muhammed eş-Şeybânî (v. 189), *el-Asl*, tah. Mehmed Boynukalın, Beyrut 2012, IV, 20.

²¹⁰³ Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî (v. 373), *Uyûnu'l-Mesâil*, tah. Selahaddin en-Nâhî, Bağdat 1386, s. 243.

²¹⁰⁴ Ebu'l-Leys (v. 373), *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 381.

²¹⁰⁵ Kudûrî, *et-Tecrid*, IV, 2121.

ölü başında dövünme (bağırıp çağırarak ağlama) ve şarkı söyleyenlerin sesinden men etti”²¹⁰⁶ hadisini delil getirmiştir²¹⁰⁷. Mevsilî (v. 683) de, aynısını tekrarlamış ancak o şarkı/türkü söylemeye fisk demiştir²¹⁰⁸. *Hidâye* şârihlerinden Bâbertî (v. 786), sesini yükseltmesinin bile haram olduğunu, bir de bunu şarkı ile yaparsa haramın katileştiğini eklemiştir.²¹⁰⁹

Bu hususta en sert hükümlere yer veren ve daha sonra Osmanlı’da müzik, semâ, devran aleyhinde olanlara kaynaklık eden Bezzazî, “Kur’an’ı def ve çubuk(la davula) vurarak okumak, Kur’an’ı küçümsemek olduğundan, küfürdür. Nasıl ki kilise ve manastırda Kur’an okunmazsa gına (müzik) ve raks için toplanan bir mecliste de Kur’an okunmaz. Çünkü şeytanların toplanma yeridir.”²¹¹⁰ demektedir; davul ve çubuklara vurularak yapılan raksa Ahmed Yesevî’nin haram dediğini iddia etmektedir.²¹¹¹ “Çubuklarla vurarak çıkan ses ve diğer tüm melahi (çalgı aletleri) sesi dinlemek haramdır” diyen Bezzâzî buna hadis olarak naklettiği, “*Melâhî dinlemek masiyet, onun için oturmak fisk, onunla lezzetlenmek ise küfürdür.*”²¹¹² rivâyetini delil getirmiş ancak buradaki küfür ifadesinin, itikâdî küfür değil küfrân-ı nimet manasına olduğunu açıklama zarureti hissetmiştir.²¹¹³

²¹⁰⁶ Bu rivâyet hadis kitaplarında şöyle yer almaktadır: Abdurrahman b. Avf, Rasûlullah’ın (sav) oğlu İbrahim’in vefatı sırasında ağladığını, bunun üzerine “ağlamayı yasaklamamış mıydınız?” sorusuna verdiği cevapta şöyle buyurmuştur: “Ben ancak dövünmekten (bağırıp çağırarak ağlamaktan) ve ahmak facir iki sestem yani lehv (çalgı) nağmesi, oyun ve şeytan mizmarlarının yanındaki ses ile musibet anında yüz tırmalayarak, yaka yırtarak, şeytan çılgılığı şeklinde atılan sestem nehyettim” buyurmuştur. (İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 62, No: 12124; Abd b. Humeyd (v. 249), *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, tah. Mustafa el-Adevî, Dâru Belensiye, 2002, II, 129, No:1004, tahkik yapan isnadı zayıf demiştir. Bezzar, *Müsneid*, III, 214, No: 1001; Hâkim, *Müstedrek*, IV, 43, No: 6825. Tirmizî’de buradaki “lehv (çalgı) nağmesi, oyun ve şeytan mizmarlarının yanındaki ses” bölümü olmadan rivâyet edilmiş (Bkz. Tirmizî, Cenâiz, 25) ve hasen hükmü verilmiştir. Bazı hadis kitaplarına “عَنْ نَعْمَةَ لَهْوٍ” bölümü, “عَنْ نَعْمَةَ لَهْوٍ” olarak geçmiştir.(bkz. Beyhakî (v. 458), *Şuabü’l-İman*, XII, 430, No: 9684; Kadî el-Mâristân Muhammed b. Abdülbâkî (v. 535), *Ehâdisu’s-Şüeyhi’s-Sikât (el-Meşihatü’l-Kübrâ)*, tah. Hâtim b. Ârif, Dâru Âlem, 1422, II, 769; Ebu’l-Hasen Nûruddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî (v. 807), *el-Maksadü’l-Aliyyi fî Zevâidi Ebî Ya’lâ el-Mevsilî*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, bty, I, 192) Buna göre mana, “nimetin yanındaki sestem, çalgı (lehv), oyun ve şeytan mizmarlarından” olur. Hadisin zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Tirmizî’deki hasen hükmü verilen rivâyette ise müzikle ilgili bölüm yer almamaktadır. Bu rivâyet fıkıh kitaplarında ekseriya şehadet ile ilgili bölümlerde zikredilmiştir.

²¹⁰⁷ Merginânî (v. 593), *el-Hidâye*, III, 122.

²¹⁰⁸ Mevsilî (v. 683), *el-İhtiyar*, II, 147.

²¹⁰⁹ Bâbertî (v. 786), *el-İnâye Şerhu’l-Bidâye*, Dâru’l-Fikr, VII, 408.

²¹¹⁰ Hâfizüddin Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî (v. 827/1424), *el-Fetâvâ’l-Bezzâziye* (el-Fetava’l-Hindiyye kenarında), Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabiyye, Beyrut 1986, VI, 338.

²¹¹¹ el-Bezzâzî, *el-Fetâvâ’l-Bezzâziye*, VI, 349.

²¹¹² Kadîhan Ebü’l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî (v. 592/1196), *el-Fetâva’l-Hâniyye (Kadihan)*, (el-Fetava’l-Hindiyye kenarında), Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabiyye, Beyrut 1986, III, 406. Elimizdeki eserlere göre, Kadîhan’dan önceki kitaplarda bulamadığımız bu hüküm ve hadis Hanefî fıkıh kitaplarında geçmektedir. Bkz. Burhânüddin (Burhânü’s-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz el-Buhârî el-Merginânî (v. 616/1219), *el-Muhîtu’l-Burhânî fî Fikhi’l-Nu’mânî*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2004, V, 369; Bedrüddin Aynî (v. 855), *el-Binâye Şerhu’l-Hidâye*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2000, XII, 88; İbn Nüceym (v. 975), *el-Bahru’r-Râik*, Dâru’l-Kitâbu’l-İslâmî, bty, VIII, 215; Aliyyü’l-Kârî (v. 1014), *Mirkâtü’l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâtü’l-Mesâbih*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 2002, III, 1066. Bu iki hadisi Kadîhan’dan nakleden Aliyyü’l-Kârî herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.

İbn Kayyim bu hadisin Rasûlullah’a ulaşmasının sahih olmadığını söylemektedir. (İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751), *İğâsetü’l-Lehefân*, tah. Muhammed Aziz Şems, Mekke 1432, I, 405

²¹¹³ el-Bezzâzî (v. 827/1424), *el-Fetâvâ’l-Bezzâziye*, VI, 359.

İbn Nüceym (v. 970), insanlar için şarkı söylemenin büyük günah olduğu kanaatindedir ve bunu *Hidaye*'nin ifadesine dayandırmıştır. *Hidâye*'de geçen ifadenin zâhirinin kişinin sadece kendisi için şarkı söylese bile bunun büyük günah olduğunu gösterdiğini iddia eden İbn Nüceym, bununla birlikte bazı insanların düğün ve velime yemeğinde, kimisi kişinin yalnızlığını gidermek için kendi başına, kiminin de kafiye ve fesahat için şarkı sayılabileceği kanaatinde olduğunu; Serahsî'nin lehv yönünden men ettiğini söylemiştir.²¹¹⁴

İbn Nüceym'in aktardığına göre *Mi'rac*'da şöyle kayıtlıdır: Melâhî iki türdür. Birincisi haram olandır ki, ister ud, tanbur gibi ağaçtan, ister kaval gibi kamıştan olsun mizmar gibi sözsüz müzik aletleridir. Çünkü Nebi (sav), « إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ وَأَمَرَنِي بِمَحَقِّ » *«Allah beni âlemlere rahmet gönderdi ve bana meazif (telli çalgılar) ile mezamiri (üflemeli çalgıları) yok etmemi emretti»*²¹¹⁵ buyurmuştur. Çünkü bunlar müziktir ve Allah'ın zikrinden alıkoyucudur. İkinci çeşidi ise mubah olanıdır ki, düğünde def çalmaktır. Hz. Ömer, def sesi duyduğunda araştırır eğer düğün yemeği çıkarsa bir şey demez, başka bir şey olursa kamçı ile oraya giderdi. Kadınlara benzeme durumu sebebiyle (def çalmak) erkeklere her durumda mekruhtur. *Bezzâziye*'de ud gibi aletlerle söylenen şarkının haram olduğu hususunda icma olduğu söylenmiştir.²¹¹⁶

İbn Nüceym mezhebin nassının (kesin hükmünün) haram olduğunun sâbit olduğunu iddia etmektedir. Ancak buna Haşiye yazan İbn Abidin eğer bununla mutlak manada haram olduğu kastediliyorsa, *Binâye* ve *Înâye*'de geçen istidlale muhalif olduğunu, onların lehv kastıyla olursa masiyet olduğunu yazdıklarını söylemiştir. Ayrıca *Fethu'l-Kadir*'de kişinin yalnızlığını gidermek için şarkı söylemesinde bir beis olmadığı ve sahih olanın bu olduğunun kaydedildiğini gördüğünü söylemektedir.²¹¹⁷ İbn Nüceym, şarkı meclisinde oturanın, şarkı söyleyenin, şarkıcıyı dinleyenin şahadetinin kabul edilmeyeceği görüşündedir.²¹¹⁸

Müdevvene'de, “Mâlik şarkıyı (gına) kerih görür müydü?” sorusuna, “Mâlik, Kur'an'ın lahn ile okunmasını mekruh görürdü. Şarkıyı nasıl mekruh görmesin!” cevabı verilmiş ve Mâlik, bir adamın cariye satın alırken muğanniye (şarkıcı) olmasını şart koşmasını

²¹¹⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, VII, 88.

²¹¹⁵ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (v. 204), *Müsned*, II, 454, No: 1230; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, No. 22307; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, VIII, 196, No: 7803; Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini tahkik edenler hadisin çok zayıf olduğunu belirtmişlerdir. Bu minvalde nakledilen hadisler ya çok zayıf ya da uydurmadır. Bkz. İbnü'l-Cevzî (v. 597), *el-İlâlu'l-mütenâhiye fi'l-eḥâdisi'l-vâhiye*, II, 298.

²¹¹⁶ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, VII, 88.

²¹¹⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, VII, 89

²¹¹⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, VII, 89.

mekruh gördüğünü, bunun da Mâlik'in şarkı/türküyü mekruh gördüğüne delalet ettiği söylenmiştir.²¹¹⁹

Ebu'l-Velid İbn Rüşd (el-Cedd) (v. 520), İbn Kâsım'ın şarkıcı cariyenin satılırken kıymetinde şarkıcılık yönünün dikkate alınamayacağına dair sözünü aktardıktan sonra Esbağ'ın, eğer kişinin böyle bir cariyesini şarkıcılık özelliği olmaksızın fiyat neyse öyle sattığında alım-satımın da semenin de helâl olduğunu, değilse yani şarkıcılık özelliği kıymete eklenir de satılırsa alım satımın haram olduğu gibi semenin tamamının da haram olduğu görüşünü aktarmıştır.²¹²⁰ Burada şu hadis nakledilmiştir: “*Şarkıcı cariyelerin alımı, satımı, öğretim yapılması, onların ticaretinin yapılması helâl değildir. Semenleri de haramdır. Sonra Rasûlullah, “İnsanlardan kimi de Allah yolundan saptırmak için lehve'l-hadîsi satın alırlar”* (Lokman 6) ayetini okudu.” Yine Nebî (sav)'in “*onların kazancı da haramdır*” dediği nakledilmiştir.²¹²¹

İbn Rüşd (el-Cedd), müfessirlerin büyük kısmının, “İnsanlardan kimi de Allah yolundan saptırmak için lehve'l-hadîsi satın alırlar” (Lokman 6) ayetindeki “lehve'l-hadîs”i gına (şarkı/türkü) olarak tefsir ettiklerini söylemiş; bu ayet Abdullah b. Mesud'a (ra) sorulduğunda üç defa “Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin olsun ki, gınadır” dediği nakledilmiştir.²¹²² Bu görüş, Mücahid ve Ata'nın da görüşüdür. Kasım b. Muhammed ise “gına (şarkı/türkü) bâtıldandır. Bâtıl da ateştedir” demiştir. Mekhul, “kim şarkıcı bir cariyesi varken ölürse namazı kılınmaz” demiş ve Lokman suresinin 6. ayetini delil göstermiştir.²¹²³

Bu ayetin tefsirinde ihtilaf olunmuştur. Bir grup yukarıdaki hadise istinaden “lehve'l-hadîs”in bizatihi kendisinin satın alınmasının kastedildiğini söylemişlerdir. Tabii “lehve'l-hadîs” şarkı/türkü olarak tefsir etmişlerdir. İçlerinde el-Hasenü'l-Basrî, Dahhak ve İbn Zeyd'in bulunduğu grup ise bir sonraki ayeti delil göstererek, bu ayetin kâfirler hakkında indiğini ve ayetteki lehve'l-hadîsin şirk olduğunu söylemişlerdir. Bunlar aynı zamanda

²¹¹⁹ Mâlik b. Enes (v. 179), *el-Müdevvene*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994, III, 432.

²¹²⁰ Ebu'l-Velid İbn Rüşd el-Cedd, Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (v. 520/1126), *el-Beyân ve't-Tahsîl*, tah. Muhammed Haccî ve arkadaşları, Beyrut 1988, XVIII, 541.

²¹²¹ İbn Rüşd el-Cedd (v. 520/1126), *el-Beyân ve't-Tahsîl*, XVIII, 541. Bu hadisi Tirmizî, Büyü 51 ve Tefsir 32'de nakletmiş ve “hadisi sadece bu tarikten bilmekteyiz, bazıları hadis râvilerinden Ali b. Yezid'in zayıf olduğunu kaydetmiştir” demiştir. (ayrıca bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, VIII, 180, No: 7749; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 24, No: 11056. Tirmizî ile aynı rivâyet zinciri vardır.) İbnü'l-Cevzî çok zayıf olduğunu belirtmiştir. (bkz. İbnü'l-Cevzî (v. 597), *el-İlelû'l-mütenâhiye*, II, 298-299, No:1306, 1309)

²¹²² İbn Rüşd el-Cedd (v. 520/1126), *el-Beyân ve't-Tahsîl*, XVIII, 541.

²¹²³ İbn Rüşd el-Cedd (v. 520/1126), *el-Beyân ve't-Tahsîl*, XVIII, 542.

şarkı/türkünün ayetle haram kılınmadığı, mekruh olduğu kanaatinde olanlardır.²¹²⁴ Ebû Cafer et-Taberî ayetin hükmünün umumi olduğunu, şarkı/türküye de şirke de şamil olduğunu söylemiştir.²¹²⁵

Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin toplandığı kitapta şu görüşlere yer verilmiştir: Ahmed b. Hanbel tanburun kırılacağını söylemiştir. Açıkta bir ud görünce onu kırmıştır. Uda benzer bir çalgı aleti olan barbud için, "bana kalsa idi cehennemliklerin amelinden yapardım" demiştir. Bir kölenin elindeki tanburu kırmıştır.²¹²⁶ Güç yetirilirse davulun kırılmasını istemiştir. "إن الله حرم على أمتي الكوبة" "*Allah ümmetime kûbeyi haram kılmıştır*" hadisini nakletmiştir. Buradaki kûbe kelimesini davul (tabl) olarak açıklamışlardır.²¹²⁷

Ahmed b. Hanbel, def alım satımını kerih görür ve "Abdullah b. Mesud'un talebelerinin yollarda cariyelerin ellerindeki defleri yırttıklarını nakledermiş." Bununla birlikte, "*Helâl (nikâh)la haram (zinan)ın arasını, vurulan defler ayırır*" hadisine istinaden onu davul gibi görmez; daha hafif görmüş. Davul ve tamburun kırılmasını uygun gördüğü halde defin yırtılmasını uygun görmezmiş.²¹²⁸ Şarkı/ türkü söylemeden törenlerde ve düğünde def çalınmasını kerih görmez, ancak ölü yerinde çalınan defin kırılmasını uygun görmüş. "Nikâhta defe ancak tesbih ve tekbirle vurun" dermiş.²¹²⁹

Harb, Ahmed b. Hanbel'in düğün, nişanda defe vurmaya ve sesi müstehap gördüğünü nakletmiştir. Sesin ne olduğu sorulduğunda, mizahlı konuşmalar olduğunu söylemiştir. O, Medinelilerin gına (müzik) hususunda daha geniş olduklarını söylemiştir. Ancak oğlu Abdullah gınanın hükmünü sorduğunda, "Gına (müzik) kalpte nifak bitirir"²¹³⁰, hoşuma

²¹²⁴ İbn Rüşd el-Cedd (v. 520/1126), *el-Beyân ve't-Tahsîl*, XVIII, 542-543; *el-Mukaddemâtü'l-Mümeşhedât*, tah. Muhammed Haccî, Beyrut 1988, III, 420.

²¹²⁵ Taberî, *Tefsir*, XX, 130. Görüşler için bkz. XX, 126-130.

²¹²⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-Ulûmi'l-İmam Ahmed*, müellif: Halid er-Ribat – Seyyid İzzet (araştırmacılarla birlikte), Dâru'l-Felah, Mısır 2009, XIII, 217.

²¹²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Eşribe*, s. 716, No: 214; *Müsned*, II, 258; Ebû Dâvud, *Eşribe* 5, No: 3685 ve 3696; eseri hazırlayanlar hadisin illetli olduğunu söylemiştir. Ancak Elbânî hadis sahihtir demiştir. Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-Ulûmi'l-İmam Ahmed*, XIII, 218. Kûbenin manalarından biri davul olsa da tek manası değildir. Satranç ve tavla manasına da gelir. Bununla ilgili hadislere bakıldığında tavla vb. kumara alet edilen oyunun kastedildiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-Esir, *Nihâye*'de buna tavla manasını vermiştir.

Ebû Dâvud'daki hadiste bu söz Abdülkays heyetine söylenmiştir. Rasûlullah, heyete şaraptan ve şarap konulan kaplardan uzak durmasını söyledikten sonra, "*Allah şarabı, kumarı ve kûbeyi haram kıldı ve her sarhoşluk veren haramdır*" buyurmuştur.

Abdülkays oğulları kabilesi yoğunlukla Bahreyn ve Umman'da yaşayan büyük bir kabiledir. Bulundukları bölgelerde İran etkisi büyüktür ve Yemen'e de komşudurlar. "Kûbe" Yemenlilerin dilinde tavla demektir. (Bkz. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam el-Herevî (v. 224), *Garibu'l-Hadîs*, tah. Muhammed Abdülmüîd Han, Haydarâbâd, 1964, IV, 278) Muhtemelen, Abdülkays oğulları arasında İran yoluyla gelen tavla ve bunun kumara alet edilmesi yaygındı. Peygamberimiz de onların verdiği ismi kullanarak onları kumardan ve tavladan men etti.

²¹²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-Ulûmi'l-İmam Ahmed*, XIII, 219-221.

²¹²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-Ulûmi'l-İmam Ahmed*, XIII, 221-222.

²¹³⁰ الغناء يَنْبِثُ النِّفَاقَ فِي الْقَلْبِ

gitmiyor” demiştir. Yahya b. Said el-Kattan’dan şunu nakletmiştir: “Bir adam tüm ruhsatlarla, yani Kûfelilerin nebiz fetvâsı, Medinelilerin semâ yani gına (mûzik) fetvâsı, Mekkelilerin mut’a fetvâsı ile amel ederse fâsık olur.”²¹³¹

Mâlik’e Medinelilerin gınaya neden dolayı ruhsat verdikleri sorulduğunda, “bana göre onu ancak fasıklar işler” demiştir.²¹³² Ahmed b. Hanbel, kaval ve düdük çalmayı mekruh gördüğünü söylemiştir.²¹³³ Ahmed b. Hanbel’e Hz. Âişe hadisindeki genç kızların söylediği şarkının ne olduğu sorulduğunda, düğün alayının söylediği “size geldik, size geldik” diye başlayan şarkı olduğunu söylemiş; Hz. Âişe’nin Habeşlilerin oyununu seyretmesi sorulduğunda cevap vermemiştir.²¹³⁴ Kaside dinlemeyi mekruh görmüş, kaside söylemek ve dinlemek için meclis yapılmasını ise bidat görmüştür.²¹³⁵

İbn Müflih (v. 763), düğün ve benzerinde def çalmada kerahet olmadığını; bazı Hanbelî âlimlerin düğün haricinde mekruh, Kadı İyaz ve ona katılan bir kısmının düğün ve sünnet haricinde mekruh gördüğünü; erkekler içinse kadına benzeme durumu olduğu için mekruh olduğunu söylemiştir. Ona göre def haricindeki mızmar (kaval, ney, zurna), tanbur, rebab, cönk gibi tüm çalgı aletleri haramdır. Bu hüzn için de olsa sevinç için de olsa aynıdır. İbn Hakem’e kâşı (düdüş) üflemek sorulduğunda, kerih görürüm demiştir.²¹³⁶ Çubuklarla vurmak (الْقَضِيب) ise mekruh değildir; ancak el çırpma, gına (şarkı/türkü), raks ve benzeri ile olursa mekruhtur. Ahmed b. Hanbel, savaş haricinde davulu mekruh görmüştür.²¹³⁷ Eğer vaizler, şarkıcılar veya ağıtçılar gibi şairlerin gazelini ve âşıkların hatıralarını neşide halinde söylerlerse tazir edilirler. Çünkü bunlar tabiatları heyecana getirir.²¹³⁸

Mâlikîlerden İbnü’l-Hâc, müziğin caiz olmadığına dair çeşitli hadisler²¹³⁹ rivâyet ettikten sonra bu ve başka rivâyetlere istinaden âlimlerin gınayı haram gördüğünü, şarkının nefisleri tahrik ettiğini, sakini hareketli yapıp içtekileri dışarı vurduğunu, sözlerinin içinde kadın ve özelliklerini tasvir eden, şarabı ve diğer haramları hatırlatan şarkıların haram olduğunda ihtilaf bulunmadığını, çünkü lehv ve gınanın mezmum olduğunu; bunların bulunmadığı şarkıların az miktarının düğün, bayram gibi sevinçli zamanlar ile sahabenin

²¹³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi’ li-Ulûmi’l-İmam Ahmed*, XIII, 226.

²¹³² Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi’ li-Ulûmi’l-İmam Ahmed*, XIII, 227.

²¹³³ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi’ li-Ulûmi’l-İmam Ahmed*, XIII, 227.

²¹³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi’ li-Ulûmi’l-İmam Ahmed*, XIII, 228.

²¹³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi’ li-Ulûmi’l-İmam Ahmed*, XIII, 228.

²¹³⁶ İbn Müflih (v. 763), Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî, *Kitâbu’l-Füru’*, tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü Risâle, Beyrut 2003, VIII, 376.

²¹³⁷ İbn Müflih, *Kitâbu’l-Füru’*, VIII, 376-377.

²¹³⁸ İbn Müflih, *Kitâbu’l-Füru’*, VIII, 378.

²¹³⁹ Rivâyetlerin hepsi çok zayıf ve delil olmaya elverişli hadisler değildir.

hendek kazma sırasında yaptığı gibi meşakkatli bir iş yaparken coşku için caiz olduğunu söylemektedir.²¹⁴⁰ Sûfilerin müzik dinlemek için vurmali (tef, kudüm vb.), telli (ud, tanbur vb.) ve üflemeli (ney, flüt, kaval vb.) çalgılarla yaptıkları alıştırımların bidat ve haram olduğunu söyleyen İbnü'l-Hâc, İbnü'l-Arabî'nin harp davulunda bir sıkıntı olmadığını, çünkü bununla nefislerin kuvvetlenip düşmanların korktuğunu söylediğini aktarmıştır.²¹⁴¹

“Gına (şarkı/türkü), sesi şiirle yükseltmektir.”²¹⁴² diyen İbnü'l-Hâc'ın aktarımına göre İmam Mâlik, gına ve onu dinlemeyi yasaklamıştır. Cariyenin şarkıcı olmasını kusur olarak görmüştür. Nehhas, gınanın kitap ve sünnetle yasaklandığı kanaatindedir. Taberî, şehirlerin ulemâsının (belli başlı tüm fakîhlerin) gınanın keraheti hakkında icma ettiğini söylemiştir. İbn Kayyim'in aktarımına göre Kaffal, şarkıcı ve rakkaselerin şehadetinin kabul edilmeyeceğini söylemiştir. Ebû Abdullah el-Kurtubî, durum böyle olunca bu işten ücret almanın da caiz olmadığı anlaşıyor demiş, Ebû Ömer ibn Abdilberr, şarkı-türkü için alınan ücretin haram olduğunda icma oluştuğunu iddia etmiştir. Kurtubî'nin iddiasına göre, “Yeryüzünde çalımla yürüme!” (İsrâ 17/37) ayetinden ulemâ raks ve onunla uğraşmanın zemmedildiğini istidlal etmiştir.²¹⁴³

İbnü'l-Hâc, kendi zamanında erkeklerin kurduğu şarkı/türkü meclislerini damlardan ve yüksek yerlerden kadınların da seyredip dinlediğini, bunun çeşitli fitnelere yol açtığını, hele de şarkıyı söyleyen güzel yüzlü ve güzel sesli olursa fitnenin daha çabuk olduğunu, yine şarkıcı kadınların süslü, ipekli elbiselerle, kokular sürünerek, kırtarak, kıvırtarak şarkı söylediklerini, anlatması uzun gidecek nice fitnelere yol açtıklarını söylemektedir.²¹⁴⁴

Sûfî meclislerinde de benzeri şeyler olmalı ki İbnü'l-Hâc onların semâına da karşı çıkmakta; bu hususta tevbe edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ancak ona göre en büyük bela bu işi yapanların çoğunun bunu bir din olarak görmesi ve Allah'a bununla yaklaşacağını zannetmesidir. Özellikle de mevlid için bu iş yapıldığında, bunu en büyük taat ve dinin şairi olarak gördüklerini söyleyen İbnü'l-Hâc, bunun büyük bir fitne ve bidat olduğunu ifade etmekte ve bundaki mahzurları sıralamaktadır.²¹⁴⁵ İmam Şâfiî'nin def ve kaval/ney ile raksa cevaz verdiği iddiasının en büyük talebelerinden Müzenî tarafından reddedildiğini söyleyen

²¹⁴⁰ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, III, 119.

²¹⁴¹ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, III, 119.

²¹⁴² İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, III, 121.

²¹⁴³ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, III, 120.

²¹⁴⁴ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, III, 122.

²¹⁴⁵ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, III, 123.

İbnü'l-Hâc, Müzenî'den bu şekilde raksın bidat ve dalalet olduğunu, Şâfiî'nin buna cevaz vermediğini ifade eden bir şiir nakletmiştir.²¹⁴⁶

Bu hususta bir eser yazan Şâfiî âlimlerden İbn Hacer el-Heytemî, aletsiz gına (müzik) için, “belli kayıtlar haricinde mezhebimize (Şâfiî'ye) göre gına ve onu dinlemek mekruhtur”, demekle sonra da tafsile geçmektedir.²¹⁴⁷ Burada Şâfiî âlimler olarak vasıflandırdığı, Cüneyd el-Bağdâdî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî, Gazzâlî, İzz b. Abdisselam ve (Şihâbuddin Ahmed b. Hamdan) el-Ezraî (v. 783)'den alıntılar yapmaktadır. Buna göre el-Ezraî, Maverdî'den aktarıyor: “Arabın kelâmında şiir üç kısımdır: a) Dünyadan yüz çevirip âhirete yönelmeye ve güzel ahlâka teşvik edenler müstehaptır; b) yalan ve fuhuştan uzak olanlar mubahtır; c) bu ikisi olanlar ise haramdır (mahzur).”²¹⁴⁸

Şiir hususunda deliller getirilmiştir. Mescid-i Nebî'de şair sahabilerin şiirler söylediği; Ka'b b. Zühayr'ın, ilk naat kabul edilen, meşhur kasidesi Banet Süâd'da²¹⁴⁹ bir kadına duyulan aşk, şaraptan bahseden dizeler olmasına rağmen Rasûlullah'ın bunu memnuniyetle dinlediği²¹⁵⁰; takvâsı ile meşhur bazı zatların kadın, şarap gibi benzetmelerden istifade ettiklerini yazmıştır.²¹⁵¹ Belli bir kadını tasvir eden şeyleri onun eşinden başkasının dinlemesi caiz değildir. Belirli olmayan bir kadını tasvir eden şeyleri dinlemekte ise beis yoktur.²¹⁵²

İbn Hacer el-Heytemî, “bize göre kadın sesi avret olduğu için, hür kadının ve başkasının cariyesinin söylediği şarkıyı (gınayı) dinlemek, fitne korkusu olsa da olmasa da haramdır. Kadı Ebû Tayyib'in nakline göre perde arkasından olsa bile böyledir. Bunun delili de “*Kim şarkı dinlemek üzere bir şarkıcı cariyenin meclisinde oturursa, kıyamet günü kulağına kurşun akıtılır*”²¹⁵³ hadisidir” demektedir.²¹⁵⁴ Avret olmayanın sesini dinlemek ise eğer fitne korkusu yoksa haram değildir.²¹⁵⁵ İbn Hacer el-Heytemî, Ezraî'nin²¹⁵⁶ *et-Tavassut*

²¹⁴⁶ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, III, 97-98.

²¹⁴⁷ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffû'r-Reâi'*, s. 27.

²¹⁴⁸ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffû'r-Reâi'*, s. 27.

²¹⁴⁹ Süâd yumuşak sesli, ılık bakışlı, gözleri sürmeli, vücudunun aşağı kısımları dolgun, yukarı kısımları zayıf, orta boylu, tebessüm ettiği zaman beyaz dişleri görünen bir ceylandır. Şair burada Süâd'ı nasihat dinlemeyen, sözünde durmayan, cefakâr, yalancı, vefasız dost simgesi olarak kullanır. (Kenan Demirayak, “Kasidetü'l-Bürde”, *DİA*, XXIV, 567)

²¹⁵⁰ Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, No: 799; Müslim, 2255.

²¹⁵¹ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffû'r-Reâi'*, s. 31-33.

²¹⁵² İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffû'r-Reâi'*, s. 34.

²¹⁵³ Eğer başka bir delil yoksa bu hadis sahih değildir. Ahmed b. Hanbel bâtıldır demiştir. Delil olmaya elverişli değildir. Bkz. İbnü'l-Cevzî (v. 597), *el-İlelü'l-mütenâhiye*, II, 300, No:1311.

²¹⁵⁴ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffû'r-Reâi'*, s. 36.

²¹⁵⁵ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffû'r-Reâi'*, s. 37.

ve Kurtubî'nin *Müslim Şerhine* istinaden müzik hakkında âlimlerin değerlendirmelerini yazmıştır. Buna göre müziği dinlemek ve söylemek iki kısımdır:

1- İnsanların iş yaparken coşku için (recez/manî); çölü aşarken develeri hızlandırmak (hidâ) veya yolculuğu hafifletmek için; kadınların çocuklarını uyuturken (ninni); kız çocuklarının oynarken söyledikleri şarkıların içinde fuhuş, çirkin sözler yoksa ve zühde teşvik edip âhirete yönlendiren (ilahi) şarkıların söylenip dinlenmesinin cevazında ihtilaf yoktur. Bu hususun zıddına rivâyetler ya şazdır ya da zamanındaki uygun olmayan bir duruma göredir.²¹⁵⁷

2- Müziği sanat haline getirmiş kişilerin güzel seslerle, ince nağmelerle yaptığı müzik (şarkı/türkü) hususunda âlimlerin çeşitli görüşleri vardır:

a) Haramdır. Kurtûbî'ye göre Mâlik'in ve İbrahim b. Sa'd haricindeki Medine ehlinin görüşü; Hanefîler ve İbrahim en-Nehâî, Şa'bî, Hammad, Süfyan es-Sevrî ve diğer tüm Kûfelilerin görüşü, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in iki görüşünden biri bu minvaldedir. Buna delil olarak Hz. Peygamberin, içinde çirkin söz olmadan gına söyleyerek geçimini sağlamak isteyen birine verdiği cevap delil getirilmiştir.²¹⁵⁸

b) Mekruhtur. Şâfiî ve Ahmed ile onun talebelerinin çoğunluğuna göre en zâhir görüş budur. Basra ehlinin tamamı da bu görüştedir. Maverdî, "bir topluluk gınaya haram derken, başka bir topluluk mubah demiştir. Kendilerinden nakledilen en sahih (esahh) görüşe göre Mâlik, Şâfiî ve Ebû Hanife mekruh görmüştür. Fitneden emin olduğunda yabancı kadından gına dinlemek mekruh, fitneden emin olunmazsa ihtilafsız haramdır. Güzel yüzlü genç oğlanlar da böyledir" demiştir.

c) Mubahtır. Bu sadece İbrahim b. Sa'd²¹⁵⁹ ve el-Anberî'den nakledilmiştir. Görüşleri şazdır. Zaten el-Anberî'nin itikatta bidat görüşleri vardır; İbrahim b. Sa'd da içtihad ehlinin değildir. Kurtûbî, Ebû Tâlib Mekkî'nin sahabe, tabiin ve daha sonra Hicazlıların senenin belli günlerinde (bayramlarda) gına dinlemeye devam ettiğini hikâye ettiğini, eğer bu rivâyet doğruysa bunun birinci kısımdaki gına olduğunu; Kuşeyrî ve onun gibi bazılarının

²¹⁵⁶ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hamdân b. Ahmed el-Ezrâî (v. 783/1381) Şâfiî fakihi. Kitabının tam adı: *et-Tavassuţ ve'l-Feth beyne'r-Ravza ve's-Serh*'tir.

²¹⁵⁷ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffî'r-Reâi'*, s. 38-39.

²¹⁵⁸ Bkz. İbn Mâce, Hudud 38, No: 2613. Ancak bu hadis sıhhatli ve delil olmaya elverişli değildir. Elbânî mevzû demiştir. İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffî'r-Reâi'*, s. 39-40.

²¹⁵⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Sa'd b. İbrâhîm ez-Zührî (v. 183/799). Sika kabul edilen bir muhaddis ve kendisinden fetvâ sorulan bir fakihidir.

İmam Mâlik'in gına için mubah dediğini aktardıklarını, böyle bir görüşün ne ondan ne de talebelerinden hiçbir şekilde aktarılmadığını söylemektedir.

d) Çoğu haram olup azı değildir. Bazı *Minhac* şarihleri böyle demişlerdir. Şâfiî'nin, “(gınaya) mutlak olarak mubah demeyiz. Eğer çok olursa sefeh kapsamındadır” dediği nakledilmiştir. Ezraî bu sözden haram olmasını çıkarmış, müellif İbn Hacer Heytemî de buna katılmıştır.²¹⁶⁰

e) Söylemesi ve dinlemesi haramdır ancak evde tek iken değildir. Bu Beğâvî'nin²¹⁶¹ bazı öğrencilerinin aktardığı bir görüştür. Ezraî bu görüşün şهادetle ilgili olduğu kanaatindedir.

f) Kadın, erkeğe veya erkeklere; erkek, kadın veya kadınlara söylerse, şarap gibi şeylerle birlikte olursa, çok miktarda olursa ve tamamen kendini ona verirse haramdır. Bunu Şâfiî âlimlerinin büyüklerinden Halîmî (v. 403)²¹⁶² söylemiştir.

g) Eğer niyeti sahihse mekruh olmaz, değilse olur. Harizmî²¹⁶³ bunu *Kâfiye*'sinde zikretmiş; ancak Ezraî bunu tenkit etmiş ve Harizmî'nin ashab-ı vücuttan olmadığını söylemiştir.

h) Farz zayi olmadıkça gına ve onu dinlemek caizdir. Ancak bunu ya erkek söyleyecek ya da kadını dinleyen erkek mahremi olacak ve herkesin ortasında söylenmeyecek. Bunu da üstad Ebû Mansur²¹⁶⁴ söylemiştir.

ı) Ücret karşılığı olursa haramdır. Üstad (Ebû Mansur)un Şâfiî'den naklettiği açık ifade böyledir.

j) Eğer Allah'a itaat yolunda kalbi rahatlatmaya niyet edilirse taattir; masiyet yolunda kuvvetlenmeye niyet edilirse masiyettir. Ne taate ne de masiyete niyet edilmemişse affedilmiştir. İbn Hazm bu görüşü zikretmiş, Gazzâlî ve başkaları da bu yolu tutmuştur.

k) Fısk ihtimali yoksa gına dinlemek caiz, fısk ihtimali varsa haramdır. Bunu da Rûyânî²¹⁶⁵ kitabı *Bahr*'da Horasan Şâfiî âlimlerinden nakletmiştir.²¹⁶⁶

²¹⁶⁰ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffû'r-Reâi*, s. 41.

²¹⁶¹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (v. 516/1122) Muhaddis, müfessir ve Şâfiî fakihi.

²¹⁶² Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen b. Muhammed b. Halîm el-Halîmî el-Cürcânî (v. 403/1012) Mütakaddimîn devri Eş'ariyye kelâmcısı ve Şâfiî fakihi.

²¹⁶³ Mahmud b. Muhammed b. Abbas b. Arslan Ebû Muhammed Mazharüddin el-Harizmî (492-568) Fakih, muhaddis, tarihçi. Fıkıh ve tasavvufta imamı. Eserinin adı *el-Kâfi*'dir. (Bkz. Sübkî (v. 771), *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ*, VII, 289-290)

²¹⁶⁴ Burada kastedilen kişi Meşhur Eş'arî kelâmcısı, Şâfiî fakihi ve matematik bilgini, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî (v. 429/1037-38) olmalıdır

İbn Hacer el-Heytemî, bazı *Minhac* şârihlerinin zâhirî âlim İbn Tâhir (v. 507)'den²¹⁶⁷ “sahabe ve tabiinin gınanın cevazı hususunda icma ettiklerini, sahabenin büyüklerinden ve fakîhlerinden 24 kişiden, tabiin ve tebe-i tabiînden sayılamayacak kadar kişiden, dört mezhep imamı ve onların talebelerinden gınayı dinlediklerini” naklettiklerini söyledikten sonra İbn Tahir’e çok şiddetli yüklenmektedir. Bu hususta getirdiği en önemli delil, Abdullah b. Mes’ud’dan nakledilen, “Suyun baklayı bitirdiği gibi gına kalpte nifak bitirir” sözüdür. Bunu hadis olarak kabul eden Heytemî, sahabeden gına olarak nakledilen şeylerin caiz olduğunda ittifak edilen birinci kısımdaki şeyler olduğunu söylemekte ve İbn Tahir’i yalancılık ve ibahî olmakla itham etmektedir.²¹⁶⁸

İbn Hacer el-Heytemî, Ezraî’ye istinaden, hakkında ihtilaf olan müziğin ikinci kısmı için haram tarafının ağır bastığını söylemekte bunu da “gına kalpte nifak bitirir” sözü ile müziğin haramlığını gösterdiği iddia edilen ayetleri (Lokman 6, İsra 64, Furkan 72, Necm 59-61) ve müziğin bidat olduğunu delil getirmektedir.²¹⁶⁹ Çalgı aletiyle gına hakkında Kurtûbî’nin “haramdır, lehvidir, bâtıldır” dediğini aktarmakta, kendisi de buna katılmakta; raks yapıp da semâ halinde çeşitli haller olduğunu, kerâmet gösterdiğini söyleyenleri de reddetmekte, Kur’an’a, sünnete ve müçtehid imamların yoluna uymayan kişilerden zuhur eden olağanüstü hallerin olsa olsa istidrac olacağını söylemektedir.²¹⁷⁰

Bu konuyu özetleyen Şevkânî’nin aktardığına göre ta sahabeden itibaren müziğe cevaz verenler de yasaklayanlar da bulunmaktadır. Cevaz verenlerin bir bölümü bunu mubah görür hatta teşvik ederken bir bölümü de mekruh görmektedir. Mubahlığına hükmedenler bu hususta hiçbir yasaklayıcı nas bulunmadığı, müziğin haramlığı ile ilgili aktarılan hadislerin tamamının sahih olmadığını; ibahayı gösteren hatta teşvik eden hadisler bulunduğunu söylemişlerdir. Haram olduğunu söyleyenler ise yukarıda bir bölümü aktarılan ayet ve hadislerle istidlal etmişlerdir. Bu üçlü grup mezheplerde de devam etmiş, bu hususta en sert olan Hanefîlerden bile bazı âlimlerin cevaz verdiği ifade edilmiştir.²¹⁷¹

²¹⁶⁵ Ebu’l-Mehâsin Fahrülsîlâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed er-Rûyânî et-Taberî (v. 502/1108) Şâfiî fakihî ve muhaddis. Kitabının tam adı: *Bahrü’l-Mezheb fi Furu’i Mezhebi’l-İmâm eş-Şâfiî*’dir.

²¹⁶⁶ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffü’r-Reâi*, s. 42-43.

²¹⁶⁷ Muhammed b. Tahir b. Ali b. Ahmed el-Makdisî, muhaddis, zâhirî âlimlerden, sûfî. “*Safvetü’t-Tasavvuf ve Semâ*” adlı kitapları varmış. Zehebî büyük bir hadis âlimi olarak tavsif etmekte ve hakkındaki ibahî iddiasının yersiz olduğunu söylemektedir. (Zehebî, *Siyer*, XIX, 361-371)

²¹⁶⁸ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffü’r-Reâi*, s. 43-46.

²¹⁶⁹ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffü’r-Reâi*, s. 46-48.

²¹⁷⁰ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffü’r-Reâi*, s. 60.

²¹⁷¹ Bkz. eş-Şevkânî Muhammed b. Ali b. Muhammed (v. 1250), *Neylû’l-Evtar*, Dâru’l-Hadîs, Mısır 1993, VIII, 109-118.

Şevkânî, lehte ve aleyhte delilleri aktardıktan sonra müziğe haram denemeyeceği ancak şüpheli konumdan da çıkamayacağını söylemiş ve özellikle kadın tasvirleri, aşk, ayrılık, buluşma gibi konuları işleyen şarkı türkülerden kaçınılması gerektiğini söylemiştir.²¹⁷²

Müziği caiz görmeyenler de caiz görenler de ayet ve hadislerden deliller getirmişlerdir. Bir kısmına yukarıda değinilen ayetlerin müziğin aleyhine²¹⁷³ delil getirilenlerin de lehine²¹⁷⁴ delil getirilenlerin de delaleti açık değildir²¹⁷⁵. Müziğin aleyhine delil sayılabilecek en kuvvetli ayet Lokman suresinde geçen “lehve’l-hadis” ayetidir. Ancak “lehve’l-hadis”ın gına/müzik olduğu hususu tefsirdir. Bu tefsiri Abdullah b. Mes’ud gibi bir sahabinin yapması önemli olsa da ayetin mutlak bu manaya geldiğini söyleme imkânı yoktur. Ayetin nüzul sebebinin Nadr b. Haris’in faaliyetleri olması ve ayetin kâfirler hakkında inmiş olması “lehve’l-hadis”ı müziğe tahsis etmeye engel olmaktadır. Doğrusu Taberî gibi müfessirlerin de beyanı üzere, ayetteki “lehve’l-hadis”ı İslâm yolundan engellemek için yapılan propaganda faaliyetleri olarak değerlendirmek gerekir. Bu propaganda müzikle de müziksiz de yapılabilir. Lehine dair ayetlere gelince onların delaleti, aleyhine dair ayetlerin delaletinden daha kapalıdır. Belki A’raf suresinde geçen (ayet 32) ayet ışığında hakkında yasak bulunmayan hususların mubah olması (eşyada aslolan ibahadır) kaidesi gereğince müzik hakkında yasaklayıcı bir hüküm bulunmadığı ileri sürülebilir. Bu husus ayetler esas alındığında doğrudur. Ancak Rasûlullah’ın da yasaklayıcı hükümler getirme yetkisi bulunduğu (A’raf 7/157) bu hususta hangi hadisler gelmiş ona bakmak gerekir.

Müziğin lehinde de aleyhinde de çeşitli hadisler rivâyet edilmiştir. Bu hadisler değerlendirildiğinde müziğin aleyhine net delil olabilecek hadislerde çok sayıda uydurma ve çok zayıf rivâyet vardır. Bu hususta nakledilen sahih rivâyet azdır. Müziğin lehine delil kabul edilen hadisler hem sayıca daha fazla hem daha sıhhatlidir. Müziğin aleyhine delil kabul edilebilecek hadislerle lehine delil olabilecek hadisler karşılaştırıldığında lehine olan hadisler daha ağır basmaktadır. Ancak mezhep âlimlerinin çoğunluğu, özellikle daha geç dönemde, müziğe hoş bakmamışlardır. Gazzâlî’nin belirttiği gibi²¹⁷⁶ bunun müzik meclislerinin genellikle içki meclisleri ile ortak olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Yoksa insan fitratıyla alakalı bir hususun tamamen yasaklanması dinin genel mantığıyla uyumsuz. Bu

²¹⁷² Şevkânî (v. 1250), *Neylû’l-Evtar*, VIII, 118-119.

²¹⁷³ Lokman 31/6, Necm 53/59-61, İsra 17/64, Enfâl 8/35, Kasas 28/55.

²¹⁷⁴ Rum 27/15, Zümer 39/18, Fâtır 35/1, Lokman 31/19, A’raf 7/32, A’raf 7/157.

²¹⁷⁵ Ayetler ve değerlendirmeler için bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, s. 26-33.

²¹⁷⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 272.

sebeple müzikler arasında ayırım yapmak, ne tamamen serbest bırakmanın ne de tamamen yasaklamanın uygun olmadığını, çeşitli şartlarla cevaz hükmünü veren ulemânın daha isabetli hüküm verdiği kanaatindeyiz.

Tasavvuf mûsikîsine gelince İbn Hacer Heytemî'nin belirttiği üzere “zühde teşvik edip âhirete yönlendiren (ilâhi) şarkıların söylenip dinlenmesinin cevazında ihtilaf yoktur. Bu hususun zıddına rivâyetler ya şazdır ya da zamanındaki uygun olmayan bir duruma göredir”.²¹⁷⁷ Ancak burada zikredilen hüküm anlaşıldığı kadarıyla çalgısız söylenen ilahilerdir. Hücvîrî, bunu açık bir ifadeyle yazarak, fukahânın çalgı aletleri eşliğinde olmamak ve kalpte fîsk ortaya çıkarmamak şartıyla semâın (ilahi/şarkı/türkü dinlemenin) mubah olduğunda ittifak ettiklerini söylemiştir.²¹⁷⁸ Özellikle Hanefî ulemâsının müzik aletlerine bakışı çok serttir. Bu müzik aletlerinden bir kısmı sûfî meclislerinde kullanıldığında veya ilahi söylendiğinde caiz, başka zaman caiz değil demek hukuk istikrarına aykırıdır. Bu sebeple özellikle Hanefîler doğrudan müzik aletini yasaklama yoluna gitmişlerdir. Kimi bundan hadislerde hoş görüldüğü ifade edilen def ve davulu istisna ederken, kimi onları da yasak kapsamına almış, basit müzik aletlerini bile uygun görmemişlerdir.

Hadislere baktığımızda Rasûlullah'ın huzurunda def çalınarak şarkı söylendiği²¹⁷⁹, kendisine def ve benzeri şeylere vurarak karşılama yapıldığı²¹⁸⁰, sahabeden bazılarının düğünde çalgılı şarkı/türkü dinlediği²¹⁸¹ görülmektedir. Süleyman Uludağ'ın aktardığına göre Rasûlullah döneminde Arap müziği fazla gelişmiş olmadığı gibi müzik aletleri de çok ve çeşitli değildir. Araplar sadece sesle yaptıkları nağmelere terennüm, şiirle söyledikleri nağmelere de gına derlerdi.²¹⁸² İslâm'dan evvel Medine, Taif ve Hayber gibi şehirlerde gınanın yaygın olduğunu söyleyen Uludağ, Arapların bildiği çalgı aletlerinin en meşhurlarının, yuvarlak ve kare şeklinde küçük büyük defler, düdük ve kaval olduğunu ifade etmektedir.²¹⁸³

Hadislerde, bir vürmalı çalgı olan def ile üflemeli bir çalgı olan kaval aleyhine hüküm bilinmemektedir. Kaval aleyhine Nâfî'den şöyle bir haber rivâyet edilmiştir: “İbn

²¹⁷⁷ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keşfü'r-Reâi*, s. 38-39.

²¹⁷⁸ Bkz. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 457; *Keşfü'l-Mahcûb*, II, 649.

²¹⁷⁹ Buhârî, İydeyn 2, Menâkıb 15; Müslim, İydeyn 16, 17, 19; İbn Mâce, es-Sünen, Nikâh 21, Hadîs no: 1898; Buhârî, Megâzi 12, Nikâh 49; Ebû Dâvud, Edeb 52, No: 4922; Tirmizî, Nikâh 6; İbn Mâce, Nikâh 21, No: 1897.

²¹⁸⁰ İbn Mâce, Salat 163, No: 1302-1303.

²¹⁸¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 495, No: 16405; 496, No: 16409; Nesâî, Nikâh 80, No: 3383; et-Tahâvî (v. 321), *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV, 294, No: 6977.

²¹⁸² Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, s. 17.

²¹⁸³ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, s. 18.

Ömer’le bir yolda gidiyorduk, bir çobanın kavalını iştirince, parmaklarını kulağına tıkadı sonra yolundan döndü, durmadan bana, ey Nâfi, kavalı iştiriyor musun diyordu, ben artık iştirmiyorum deyince, parmaklarını kulağından çıkardı ve “ben Rasûlullah (s.a.v.)’in böyle yaparak men ettiğini gördüm” dedi.”²¹⁸⁴ Ancak bu rivâyette kavalın yasaklandığına dair bir açıklık yoktur. Eğer yasaklansa idi, Rasûlullah, İbn Ömer’in onu dinlemesine müsaade etmez ve kavalın susturulmasını isterdi. Def için gelen hadisler ise teşvik edicidir. Bu sebeple müziğin şiddetli aleyhinde olan âlimler bile düğünde çalınan defî istisna etmek zorunda kalmışlardır. Defe izin veren fakîhlerin neden diğer vurmali çalgıları defe kıyas etmediklerini bilmiyoruz. Ayrıca insandaki duyguları, vurmali çalgıların, telli ve üflemeli çalgılara göre daha fazla harekete geçirdiği bilindiği halde, telli çalgılar ve üflemeli çalgılara daha şiddetli hükümler getirilmesinin dönem ve coğrafya ile ilgili olduğu kanaatindeyiz.

Müzik aletleri adı üstünde alettir. Aletin kendisi doğrudan masiyet olamayacağına göre bunun kendisinin değil kullanımı üzerinde durulması gerekir. Müzik aletleri de değişebilmektedir. Mesela zamanımızda müzik için elektronik aletler üretilmiş ve bilgisayarda programla müzik üretilebilmektedir. Bu sebeple biz müzik aletlerinin doğrudan yasaklanamayacağını, onlarla yapılan müziğin de aynı şiir gibi değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Nasıl ki şiirin haram, mekruh olanı olduğu gibi caiz, mubah, müstehab olanı varsa; sözsüz müziğin de haram, mekruh, caiz, mubah, müstehab olanı vardır.

Aynı zamanda bir fakîh olan Mevlana’nın döneminde bir telli çalgı olan rebabı meclisinde çaldığı, hatta kendisinin de bildiği, üflemeli bir çalgı olan neyle, vurmali çalgılarla meclisler düzenlediği, semâ yaptığı; dönemin fakîhlerinin bu hususa karşı çıkmadığı; önemli bölümünün bu meclislerde bulunduğu nakledilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla müzik aletinin kullanıldığı yere bakmışlar; masiyete alet edilmemesi nedeniyle karşı çıkmamışlardır. Sûfî meclislerinde kullanılan müzik aletleri de masiyete alet edilmedikleri; kişileri ibadete ve âhirete teşvik kastıyla kullanıldıkları için, tasavvuf mûsikîsinde kullanılan çalgıların caiz olduğu, buradan elde edilen müziğin de -eğer âhireti hatırlatıyorsa- müstehab olduğu kanaatindeyiz.

2.3 Semâ

²¹⁸⁴ Ebû Dâvud, Edeb 52, Hadis no: 4924. Ebû Dâvud bu hadisin münker olduğunu söylemektedir.

Sözlükte “işitmek, duymak, dinlemek; işitilen söz, güzel ses, iyi şöhret” anlamlarındaki semâ’ kelimesi genellikle “şarkı, nağme, mûsiki, raks” mânalarını çağrıştıracak biçimde kullanılmaktadır. İlk sûfî müelliflerin eserlerinde, “sûfinin kendisine gelen vâridi işitmesi ve işittiğini kalbe aktarması” manasına anlaşılan semâ terimi sonraki dönemlerde daha çok ritimli ve âhenkli seslerin, mûsiki nağmelerinin dinlenmesine hasredilmiş, sûfîlerin tertip ettiği mûsikî ve zikir meclislerine semâ meclisi denilmiş²¹⁸⁵ ve “şîir ve ilâhî dinlemek ve bu dinleme esnasında vecde gelip, kendini tutamayarak sağa-sola bir takım hareketler yapmak”²¹⁸⁶ şeklinde tanımlanmıştır.

*Sûfîler “mûzik, gına, dînî mûsikî” gibi kavramlar yerine çeşitli sebeplerle, ısrarla semâ kavramını kullanmışlardır. Bu sebepleri temel olarak ikiye ayırabiliriz: 1- Semâ kavramıyla sûfîler, hem kendilerini nefsanî zevk ve eğlence için gına dinleyen kişilerden ayırmak, onlarla karıştırılmak istemiyorlardı. Hem de gına, mûzik, elhan kavramlarına hücum eden fakîhlerden korunmaya çalışıyorlardı. 2- Semâ kelimesini mûzikten daha geniş manada kullanıyorlar, iç ses dâhil bütün sesleri dinlemeyi, Kur’an ve hadis dinlemeyi de bununla ifade ediyorlardı. Böylece kendilerine gelebilecek eleştirileri göğüslemeyi ya da en aza indirmeyi hedefliyorlardı.*²¹⁸⁷

Louis Massignon, semâ için ilk halkanın Seriy (v. 253)’in bir dostu Ebû Ali et-Tenûhî tarafından Bağdat’ta gerçekleştirildiğini söylemekte²¹⁸⁸ ise de Zünnûn el-Mısırî’nin (v. 245), semâi kabul ettiği, ilahi dinleyip vecd için ayağa kalktığı ve: “Semâ, Hak’tan gelen bir manadır (varid), kalpleri zorlamak ve Hakk’a sevk etmek için gelmiştir. Semâi hak ile dinleyen hakikat derecesine çıkar, nefsanîyetle dinleyen ise zındıklaşır.” dediği nakledilmiştir.²¹⁸⁹ Bunun dışında ilk sûfîlerden Haris el-Muhâsibî (v. 243), Yahya b. Muaz er-Râzî’nin (v. 258), güzel sesi tasvip ettiği, Ebû Said el-Harraz’ın (v. 277), “semân etkisi altına girerek hareketlerinin ve vecdin kendisine Mâlik olduğunu iddia eden kimsenin doğru söylediğinin alameti, içinde bulunduğu meclisi vecdi ile güzelleştirmesidir”²¹⁹⁰ dediği nakledilmiştir.²¹⁹¹

Çeşitli rivâyetlerde seyyidü’t-tâife denilen Cüneyd el-Bağdâdî’nin (v. 297) ilahi/mûzik dinlediği, semâi caiz hatta mendup gördüğü, semâ esnasında Allah’ın rahmetinin

²¹⁸⁵ Semih Ceyhan, “Semâ”, *DİA*, XXXVI, 455.

²¹⁸⁶ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf*, s. 210.

²¹⁸⁷ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, s. 168-171.

²¹⁸⁸ Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, s. 37.

²¹⁸⁹ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 342; *İslâm Tasavvufu*, s. 264; Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 509; *Kuşeyrî Risalesi*, s. 622; Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, s. 179-180.

²¹⁹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 512; *Kuşeyrî Risalesi*, s. 625.

²¹⁹¹ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, s. 180-181.

indiğine inandığı; ancak özellikle başlangıç halindeki müridler için uygun görmediği nakledilmiştir.²¹⁹² Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî (v. 295), sûfî kimdir, sorusuna, “semâ dinleyen ve sebepleri tercih eden kimsedir”²¹⁹³ diye cevap vermiştir. Kendisinin de bir semâ meclisinde dinlediği bir beyit sebebiyle vecde gelip keskin sapları kalmış kamış tarlasında sabaha kadar yürüyerek kan kaybından öldüğü aktarılmıştır.²¹⁹⁴ Kuşeyrî'nin kayınpederi Ebû Ali ed-Dekkak (v. 405), “semâ avam için haramdır; çünkü bunların nefisleri ölmemiştir. Zahitler için mubahtır, çünkü bunlar nefis mücadelesini gerçekleştirmişlerdir. Bizim dostlarımız için müstehaptır, çünkü onların kalpleri diridir” demiştir.²¹⁹⁵

Cüneyd'e göre semâ üç kısımdır: 1- Avamın semâı, sadece nefislerinde kaldığı için haramdır. 2- Zahidlerin semâı, mücâhedeleri gerçekleştirdiği için mubahtır. 3- Âriflerin semâı, kalplerinin diriliği sebebiyle müstehaptır. Cüneyd'in avama haram demesinin sebebini bazısı, avamın yabancı kadınlardan, genç oğlanlardan şarkı dinleyecekleri, içindeki sözlere dikkat etmeyecekleri, bu sebeple fitneye dûçar olacakları ile açıklamış, bazı Şâfiî âlimleri de Cüneyd'in haram sözüyle ıstılahî manayı kastetmediği, avama semâ gerekmez manasına kullandığını söylemiştir.²¹⁹⁶

Gazzâlî sanki bu tasnifi almış gibidir. O şöyle diyor: “Semâ, kendisine Allah ve O'na kavuşma sevgisi galip olana mendup; eşine veya cariyesine âşık olmak gibi mubah bir aşkı olan ya da kendisinde ne Allah ne de heva sevgisi galip olmayanlara mubah; kendisinde heva ve haram galip olana ise haramdır.”²¹⁹⁷

Tasavvuf klasığı kabul edilen hemen tüm eserlerde semâ için ya bölüm ayrılmış ya da temas edilmiştir. Elimizdeki eserlere göre semâ hususunda en sistematik açıklamayı yapanların ilki Serrâc'dır (v. 378). Serrâc, semâ bahsine güzel sesle ilgili gördüğü ayet ve hadislerle başlamış; sonra bununla alakalı ileri gelen sûfilerin sözleri ve güzel sesin etkisini gösteren birkaç olayı aktarmıştır.²¹⁹⁸ Semâ hakkında sûfilerin farklı görüşlerini aktaran Serrâc, halkın, amellere teşvik eden, günahlardan korkutan, âhirete yönelten güzel sesle söylenen

²¹⁹² Serrâc, *el-Lüma'*, s. 343; *İslâm Tasavvufu*, s. 265; Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 101; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 127; *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 226; Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, s. 182-186.

²¹⁹³ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 343; *İslâm Tasavvufu*, s. 265; Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 510; *Kuşeyrî Risalesi*, s. 623.

²¹⁹⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 363; *İslâm Tasavvufu*, s. 282; Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, s. 190.

²¹⁹⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 509; *Kuşeyrî Risalesi*, s. 621; Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, s. 193.

²¹⁹⁶ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffû'r-Reâi'*, s. 28.

²¹⁹⁷ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffû'r-Reâi'*, s. 28-29.

²¹⁹⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 338-341; *İslâm Tasavvufu*, s. 261-264.

sözleri (ilahi/kasideleri) dinlemelerinin, bozuk bir kasıtlı yapılmadığı müddetçe, mubah olduğunu söylemektedir.²¹⁹⁹

Büyük oranda Serrâc'ı takip eden Kuşeyrî, içinde yasak bir şey bulunmayan, kişiyi boş arzulara yönleltmeyen şiirlerin güzel sesle dinlenmesinin genel manada mubah olduğunu, Hz. Peygamber'in huzurunda şiir okunduğunu ve O'nun bunu reddetmediğini, bestesiz bunları dinlemek mubah olunca güzel sesle besteli şekilde dinlemenin de hükmü değiştirmeyeceğini söylemektedir. Hatta eğer dinlenen şey kişinin taatlere rağbeti artırıyor, hatalardan uzaklaşmaya sevk ediyorsa bunları dinlemek dinde müstehap, şerîatta tercih edilen bir husus olur.²²⁰⁰

Semâ için çeşitli ayet ve hadislerden istinbat yapan²²⁰¹ Serrâc, fakîhlerin bu husustaki fetvâlarına geçmiş ancak sadece lehinde olan fetvâları aktarmıştır. Buna göre sahabeden Abdullah b. Ömer ve başkalarından, tabiinden Abdullah b. Cafer, İbn Cüreyc ve başkalarından, mezhep imamlarından İmam Mâlik b. Enes ve İmam Şâfiî'den semânın mubahlığına dair rivâyetler gelmiştir. Yalnız bütün bunlarda bozuk niyetlerin olmaması, sınırları aşmamak, boş şeyleri istememek şarttır.²²⁰² Bununla birlikte Serrâc, semâda telli, üflemeli, vurmali çalgılar, dümbelek, davul olursa semân caiz olmadığını, bu aletlerle semân bâtil ehline ait olduğunu, bunların yasaklığına dair sahih hadislerin bulunduğunu söylemektedir.²²⁰³

Serrâc ve Kuşeyrî, tabiin âlimlerinden İbn Cüreyc'in²²⁰⁴ semâa ruhsat verdiğini²²⁰⁵, kendisine bu semân kıyamet gününde hasenatı tarafında mı yoksa seyyiatı tarafında mı yer alacağı sorusuna, ikisinde de olmayacağı cevabını verdiğini, bununla da mubahlığını kastettiğini aktarmaktadır.²²⁰⁶ Ancak İbn Teymiyye bu rivâyeti sahih bulmamakta, İbn Cüreyc ve diğer Mekke âlimlerinin Medineli âlimleri gınaya ruhsat verdikleri için eleştirdiklerini söylemektedir.²²⁰⁷

²¹⁹⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 342-344; *İslâm Tasavvufu*, s. 264-266.

²²⁰⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 504; *Kuşeyrî Risalesi*, s. 614-615.

²²⁰¹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 344-345; *İslâm Tasavvufu*, s. 266-267.

²²⁰² Serrâc, *el-Lüma'*, s. 347-348; *İslâm Tasavvufu*, s. 268-269.

²²⁰³ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 348; *İslâm Tasavvufu*, s. 269.

²²⁰⁴ Ebu'l-Velîd Abdülmelik b. Abdilazîz b. Cüreyc el-Kureşî v. 150.

²²⁰⁵ Er-Risâle'yi tercüme eden Dilaver Selvi burada “وَرَوَى عَنْ ابْنِ جَرِيحٍ أَنَّهُ كَانَ يَرْخُصُ فِي السَّمَاعِ” bölümünü “İbn Cüreyc, nağme ile söylenen bir kaside ve şiir dinlediği zaman raks ederdi (ayakta dönerdi)” şeklinde tercüme etmiş, ancak zühul eseri olsa gerektir. Belki de tercüme esas aldığı nüshada yurahhisu değil de yurakkisu yazılıdır.

²²⁰⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 338-341; *İslâm Tasavvufu*, s. 348; Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 505; *Kuşeyrî Risalesi*, s. 616.

²²⁰⁷ İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, tah. Mahmud Reşad Sâlim, Medine 1403, I, 275.

Serrâc, “Semâi ve lahnla Kur’an okunan, kaside söylenen, vecde gelmeye çalışılan ve raks edilen yerde bulunmayı kerih görenler” adıyla bir başlık açmış ve burada bunları mekruh görenlerin çeşitli yönlerden mekruh gördüklerini aktarmıştır. Birinci grup, mütekaddim imamlar, tabiin âlimlerinden gelen semân kerahatine dair rivâyetlere tabi olanlardır. İkinci grup, tasavvuf yoluna girmiş müritlere mekruh görmüştür. Üçüncü grup, şüpheli gördükleri için uzak duranlardır. Dördüncü grup, avamın yanlış anlamasına, suizannına mahal vermemek için kerih görenlerdir. Beşinci grup, gerekli ihvan olmadığı için uzak duranlardır. Altıncı grup, “*Kişinin dünya ve âhiretine yaramayan işleri terk etmesi Müslümanlığının güzelliğindendir*”²²⁰⁸ hadisine istinaden kerih görenlerdir. Sonuncusu da mârifet ve kemal ehlidir. Bunlar iç ve dışları bir, semâa ihtiyaç hissetmeyen, zâhirde halkla bâtında Hak’la olanlardır.²²⁰⁹

Kelâbâzî (v. 380), semâ hakkında kısa açıklama yapmış ve biraz kapalı bırakmıştır. Açıklamalarından anlaşılan, sûfîlerin semâ dedikleri şey, ruhlarını dinlendirmek içindir. Belli bir dereceye gelenlerin buna ihtiyacı yoktur. Semâ sırasında sûfîlerin coşması, sayha atması, ayağa kalkıp dönmesi, sağa sola sallanması vb. haller ise iradenin gitmesi sebebiyledir.²²¹⁰

Ebû Tâlib Mekkî (v. 386), semân haram, şüpheli ve mubah kısımlarına ayrıldığını; şehvet ve dünyevî arzuları görmek için dinleyene haram; eşi ve cariyesinden mubah bir hususu aklına getirmek için dinleyene, içinde lehv olduğu için şüpheli; Allah Teâlâ’ya götürecek delil şeklinde dinleyen bir kalbe de mubah olduğunu söylemiştir.²²¹¹ Ebû Tâlib Mekkî, sırf melodi, ses, eğlenmek veya rahatlamak için semân (şarkı/türkü/ilahi vb. dinlemenin) oyun ve eğlence olması nedeniyle helâl olmadığını, ancak ehlinin hüzn, havf, şevk ve muhabbet makamında ilahi/kaside vb. dinleyebileceğini söylemektedir.²²¹² Ebû Tâlib Mekkî bu husustaki en genel görüşünü şöyle özetlemektedir: Semâ nefsin sıfatlarını ortaya çıkarır, dünyevî hazları hatırlatıcı olursa haramdır. Rabbini hatırlatan, O’na ulaşmaya teşvik edici semâ ise dinleyen için bir tür zikirdir.²²¹³ Semân bir kısım Allah âşıkları ve müştakları için bir yol olduğunu söyleyen Ebû Tâlib Mekkî, semâi toptan inkâr edenin ümmetin hayırlılarından doksan kişiyi inkâr etmiş olacağını iddia etmektedir.²²¹⁴

²²⁰⁸ Tirmizî, Zühd 11.

²²⁰⁹ Serrâc, *el-Lüma*, s. 372-374; *İslâm Tasavvufu*, s. 288-290.

²²¹⁰ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 126; *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 225-226

²²¹¹ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, II, 100-101.

²²¹² Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, II, 101.

²²¹³ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, II, 102.

²²¹⁴ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, II, 101.

Neredeyse tüm sûfî müellifler semâin, kişinin tasavvuftaki derecesine göre farklılık arz ettiğini, başlangıç halindeki müridler (mübtediler) için tehlikeli olduğunu, semâin ancak ehline uygun olduğunu vurgulamaya çalışmışlardır.²²¹⁵ Kuşeyrî zaman zaman semâin tehlikelerine dikkat çekmiş, şeytanın bu yolla sûfilere yol bulacağını bazı rüyalarla anlatmaya çalışmıştır. Aktardığına göre kendisi üstadı Ebû Ali ed-Dekkak'tan semâ hususunda izin istediğinde uzun süre üstadının kendisine izin vermemiş, sonunda, “meşayih, kalbi Allah Teâlâ'ya yönelten şeyleri dinlemede sakınca yoktur, demişlerdir” diyerek şartlı olarak izin vermiştir.²²¹⁶

Serrâc'a göre, semâ yapacak mürid Allah'ın esma ve sıfatlarını bilmeli, kalbi dünya kiri, şan şöret, övülme arzusu ile kirlenmemeli, kalbini korumalı, sınırlara dikkat etmeli, âdete dönüştürüp ibadet ve vazifelerini ihmal etmemeli, semâadan zevk almak için yapmamalıdır. Semâin şartlarını bilmeyen mübtediler bunu bilen şeyhlere başvurmalıdır.²²¹⁷

Serrâc ve Kuşeyrî, semâ yapan sûfiler ve bunların vecdlerinden çeşitli örnekler vermiştir. Buna göre Zünnûn el-Mısırî, Şiblî, Yusuf b. Hüseyin er-Râzî, Ruveyym, Ebû Saîd el-Harraz, Ali b. Muvaffak, Ebû Ali er-Ruzbârî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî gibi pek çok sûfî ileri geleni semâ yapmış ve semâ sırasında vecde gelip ayakta raksa benzer hareketler yapmıştır. Bu semâ, güzel sesle okunan Kur'an olduğu gibi, güzel sesle okunan ilahi, kaside vb. olmuştur.²²¹⁸

Hücvîrî (v. 465), semâ bahsini yazarken büyük oranda Serrâc'ı esas almıştır. Bu hususta söz söyleyen diğer sûfiler gibi semâ hakkında tek bir hüküm verilemeyeceğini söyleyen Hücvîrî, daha çok dinleyen kişinin haline göre hükmün değişeceğini vurgulamıştır. Genel itibariyle çalgı aletlerine karşı olumsuz tavır alan Hücvîrî, her şeyde Hakk'ı gören, Hakk'tan gayrı herşeyden vazgeçenlere her şeyi dinlemenin helâl olduğunu söylemektedir.²²¹⁹

Hücvîrî'ye göre raksın şerîatta da tarikatta da bir aslı yoktur. Bu hususta gelen rivâyetler bâtıldır. Raks boş bir şeydir. Sûfilerin vecd halinde yaptıkları hareketler raks değildir. Onların bu hallerine bakıp da raksı tasavvufa ait zannetmek hatadır. Raks uygun

²²¹⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 349-351; *İslâm Tasavvufu*, s. 270-271; Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 100; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 464-466; *Keşfü'l-Mahcûb*, II, 657-660.

²²¹⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 518; *Kuşeyrî Risalesi*, s. 636.

²²¹⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 359-360; *İslâm Tasavvufu*, s. 279.

²²¹⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 361-364; *İslâm Tasavvufu*, s. 280-283; Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 391, 513-518; *Kuşeyrî Risalesi*, s. 456, 627-635.

²²¹⁹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 458; *Keşfü'l-Mahcûb*, II, 638-646.

olmamakla birlikte sûfîlerin vecd halinde yaptıkları şeyleri de inkâr etmemek gerekir.²²²⁰ *Keşfü'l-Mahcûb*'u Arapçaya tercüme eden İs'ad Abdülhâdî Kandil'e göre raks açık şekilde ilk olarak Fars tasavvufunda ortaya çıkmıştır. Ebû Said b. Ebi'l-Hayr semâa ve raks düşkün olup semâ ve raksın mürid ve mübtedilerin beden şehvetinden kurtulmasına yardımcı olacak bir alıştırma olarak görmüş.²²²¹ Semân adabından da bahseden Hücvîrî'nin aktardıklarından zamanında bu işin daha sonra çeşitli tarikatlarde ortaya çıkan semâ, devran vb. hususlara benzer şekilde icra edildiği anlaşılmaktadır.²²²²

Semân başladığı ilk dönemlerde sûfîlerin sohbetlerinde kavval denilen ilahi ve şiir söyleyen kişiler yer almaya başlamıştır. Bu kişiler müzik ve makam bilirdi. Kur'an okuyan kurraların yanında teğanni eden (ilahi söyleyen) bu kişilerin ilk dönemlerde bir müzik aleti kullandığı bilinmemektedir.²²²³ Müzik aletleri daha sonra girmiştir.

Bilindiği üzere semâ daha çok Mevlevîler ile özdeşleşmiştir. Hâlbuki Mevlana Celaleddin Rûmî, semâ hususunda temelde kendinden evvelki sûfîlerden farklı bir esas ortaya koymamıştır. Onun yaptığı şey kendinden önceki sûfîlerde olan hususların farklı bir tarzda anlatımıdır. Ancak Mevlevîliğin Mevlana'nın vefatından sonra aldığı şekil içinde semâ bu tarikata mahsus bir esas haline getirildiğinden, semâ sadece bu tarikata has bir şey zannedilmekte ve buna göre tartışmalar yapılmaktadır.²²²⁴ Nakşîlerde semâ ve raks yer verilmemiştir. Uludağ bunu, hem Nakşîlerin usûlüne hem de Nakşibendi tarikatının büyük şeyhlerinin Hanefî olmasına bağlamakta; Nakşîlerin her ne kadar yapmasalar da temelde semâa karşı olmadıklarını iddia etmektedir.²²²⁵

Semân daha sonra yaygınlaşması nedeniyle ilk dönem fakîhlerinden açık bir hükmün nakledilmemesi tabii olanıdır. Semân belli bir forma kavuşması, sûfîler arasında çok yaygınlaşmasından sonra fakîhler tarafından bu hususta risaleler yazılmış ve hükmü ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu risalelerin bir kısmı semâ lehine bir kısmı aleyhinedir. Ancak bu risalelerin yazılmasında dönemin şartlarının çok etkin olduğu anlaşılmaktadır.

Mesela, Mâlikî âlimlerinden İbnü'l-Hâc, seyrusulukta insanlardan ayrılmak ve halvetin önemli olduğunu, zaruret halinde insanlarla bir araya gelmesinin uygun olmadığını

²²²⁰ Bkz. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 469-470; *Keşfü'l-Mahcûb*, II, 663-665.

²²²¹ Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, II, 664 (3 nolu dipnot).

²²²² Bkz. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 472; *Keşfü'l-Mahcûb*, II, 667-668.

²²²³ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, s. 171.

²²²⁴ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, s. 254.

²²²⁵ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, s. 263-270.

ancak zamanındaki dervişlerin çoğunluğunun ise insanlarla sık sık bir araya geldiklerini, semâ meclisinde bulunup raks ettiklerini, bunu da sülukun şartı gibi gördüklerini, hayır isteyenin bundan uzaklaşmasını, yoksa kendilerini Allah’a yaklaştıracak gerçek bir fetih olmayacağını, eskaza böyle bir hal yaşanırsa bunun tesadüfen olup kalıcı olmayacağını söylemektedir. Bunların aralarından bazıları için, bu yedilerdendir, onlardandır, kırlardandır, üçyüzlerdendir gibi sözler söylediklerini, hâlbuki bu hallerin hepsinin nefsanî ve şeytanî olduğunu, haram ve mekruhlarla iştigal eden birine Allah’tan fetih olmayacağını, onların yaptıkları semâin haram olduğunu söylemektedir.²²²⁶ Cüneyd ve Ebû Tâlib Mekkî’den alıntılar yaparak semâin şartları olduğunu açıklayan İbnü’l-Hâc zamanında yapılan semâin asıl sûfilerin yaptıklarına muhalif olduğunu, çünkü içinde def, kaval, el ile tempo tutma gibi haram veya mekruh hususların bulunduğunu söylemektedir.²²²⁷

İbnü’l-Hâc, zamanında bu hususta çıkarılan en çirkin hususun raksa başlarken şeyhe secde olduğunu söylemiştir.²²²⁸ Bu durumun Müslümanların Kıptî hristiyanlarla ihtilatından kaynaklandığı kanaatinde olduğunu söyleyen İbnü’l-Hâc, zamanındaki semâi yapanlardan bu hususta şer’î bir delil istendiğinde tek söylediklerinin, ben bunu babamdan, dedemden, şeyhimden gördüm sözü olduğunu, buna itiraz edildiğinde de bu kadar kişi sünneti bilmiyor da sen mi biliyorsun, bu kadar kişi kötü bir şey işleyemez denildiğini ifade etmektedir. İmam Mâlik’in Medine ehlinin amelini delil almasının bile bazı âlimlerce eleştirildiğini söyleyen İbnü’l-Hâc, yedinci yüzyılda bu kadar karışık bir toplumun amelinin nasıl delil alınabileceğini haklı olarak dile getirmektedir.²²²⁹

İmam Şâfî’nin def ve kaval/ney ile raksa cevaz verdiği iddiasının en büyük talebelerinden Müzenî tarafından reddedildiğini söyleyen İbnü’l-Hâc, Müzenî’den bu şekilde raksın bidat ve dalalet olduğunu, Şâfî’nin buna cevaz vermediğini ifade eden bir şiir nakletmiştir.²²³⁰ Selefîn mescidde zikir için bile olsa ses yükseltmeyi uygun görmediği, Rasûlullah’ın mescidde yitik aramayı, şiir söylemeyi men ettiğini, buna rağmen zamanındaki bazı kişilerin mescidde semâ yapıp raksettiğini, vakıf hisarlarında, ribat ve medreselerde de bunu yaptıklarını söyleyen İbnü’l-Hâc, 661 senesinde birinin dört mezhebi temsil eden müftilerden şu şekilde bir fetvâ sorduğunu aktarmaktadır: “Müslümanlardan bir grup bir

²²²⁶ İbnü’l-Hâc, *el-Medhal*, III, 93.

²²²⁷ İbnü’l-Hâc, *el-Medhal*, III, 96-97.

²²²⁸ İbnü’l-Hâc, *el-Medhal*, III, 94.

²²²⁹ İbnü’l-Hâc, *el-Medhal*, III, 95.

²²³⁰ İbnü’l-Hâc, *el-Medhal*, III, 97-98.

beldeye geliyorlar, mescide girip orada el çırpmaya, şarkı (ilahi) söylemeye kâh elle (ritim tutarak) kâh def ve kavalla (ritim tutarak) raksetmeye başlıyorlar. Fukaha, din imamaları, müslümanların âlimleri bu hususta ne diyorlar? Bunları mescidde yapmak caiz midir?”

Bu soruya o dönemde mezhep âlimleri şöyle cevap vermişlerdir: Şâfiî âlimler: “Semâ mekruhtur, bâtıla benzer. Kim bunu söylese şehadeti reddedilir.” Mâlikî âlimler: “Valinin bunları zorla engellemesi, tevbe edip bu hallerinden dönünceye kadar mescidden uzaklaştırması gerekir.” Hanbelî âlimler: “Bunları yapanların arkasında namaz kılınmaz, şehadetleri, eğer hâkimlerse hükümleri kabul edilmez, bunların eliyle nikâh akdedilirse bu nikâh fasit olur.” Hanefî âlimleri: “Üzerinde raks edilen hasırlar yıkanınca kadar üzerinde namaz kılınmaz. Üzerinde rakedilen toprak kazılıp atılmadıkça orada da namaz kılınmaz.”²²³¹

Semâ için ayrı bir risale yazan İbn Hacer el-Heytemî, çeşitli fakîhlerin bu husustaki görüşlerini aktarmıştır. Buna göre İzz b. Abdisselam, raksın bidat olduğunu onu ancak kıt akıllıların işleyeceğini, kadınların yapabileceğini; neşide dinlemede âhireti hatırlatan güzel şeyler ise bunda bir beis olmadığını, hatta gevşeklik ve kalp katılaşınca mendup ancak kalbinde kötü düşünceler olan için ise mekruh olduğunu söylemekte, sonra da dinleyene ve dinlenilene göre kısımlara ayırmaktadır:

1- Ârif-i billah olanlar: Bunların semâi (dinlemesi) hallerine göre değişir. Bunlar üzerinde Kur'an dinlemek neşide ve gına dinlemekten daha şiddetli tesir yapar. 2- Vecd ehli: Bunlar üzerinde ümitle (recâ) ilgili hususlar tesir eder. Eğer ümitleri (recâ) ünsiyet ve kurbiyet ise semâları tüm semâlardan faziletlidir. Eğer sevap ümit ediyorlarsa bu da faziletlidir. 3- Kimin üzerinde nimetleri sevme hali galipse ona da bu konudakiler tesir eder. 4- Tazim ve yüceltme için. En faziletli kısım budur. Burada evliyâdan dinleme cahillerden dinlemekten; enbiyâdan dinlemek evliyâdan dinlemekten; Allah'tan dinlemek enbiyâdan dinlemekten daha tesirlidir. Bu sebeple nebiler, sıddıklar ve onların ashabı gına ve çalgı aletleri dinlemez, sadece Allah'ın kelâmını dinlerler. 5- Hanımının aşkı gibi mubah arzular galip olan kişinin semâi şevk ve ayrılık korkusunu harekete geçirir; bu şekilde gına dinlemesinde beis yoktur. 6- Taze oğlanlara, yabancı kadınlara ilgi duymak gibi kendisinde haram arzusu galip olanların semâi ise onlarda harama koşmayı tahrik eder. Harama yol açan şey haramdır. 7- Ben bu altı

²²³¹ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, III, 99.

sınıftan hiçbirine dâhil değilim diyenlere ise semâ mekruhtur. Gazzâlî bu yedinci maddeye muhalefet etmiş ve buna mubah demiştir.²²³²

Herhangi bir tafsile tabi tutmadan semâ inkâr edenler olduğunu söyleyen İbn Hacer el-Heytemî, bunun doğru olmadığını; bu sebeple EbûTalib Mekkî'nin, "semâ inkâr eden yetmiş sıddıkı inkâr eder" dediğini; buradaki yetmiş sıddık ifadesinin kesretten kinaye olduğunu ifade etmekte ve buna deliller getirmektedir.²²³³

İbn Hacer el-Heytemî, raks ve bir müzik aleti ile söylenen gınanın hükmü için açtığı bölüme başlarken, gınanın mubah ve mekruh kısmına haram olan bir şey dâhil olursa haram olur; eğer haram kısmına başka bir haram daha ilave olursa günahı şiddetlenir diyerek başlamaktadır. Raksın kırılıp dökülerek, kıvırtarak yapılanının haram, bunlarsız olanının mekruh olduğunu söyleyen İbn Hacer el-Heytemî, eğer mekruh raksa haram gına veya mubah/mekruh gınaya haram raks dâhil olursa haram hükmünü alacağını iddia etmektedir.²²³⁴ İbn Hacer Heytemî, kadınsılar gibi kıvırtarak raksın mekruh bunsuz mubah olduğunu söyleyenlerin ifadesini denildi (qîle) diyerek vermiştir.²²³⁵ Sonra *İhyâ*'ya istinaden bu husustaki ihtilafın ihtiyarî olarak raks etmede olduğunu, vecd halinde, elinde olmaksızın raks etmenin ise ittifakla caiz olduğunu söylemiş; İzz b. Abdisselam'dan nakledilen semâ'da raks etmesi ile ilgili rivâyetin bu minvalde olduğunu söylemiştir. Bunu ispat için de İzz b. Abdisselam'dan bir alıntı yapmıştır: "Raks ve el çırpma hafiflik ve düşüncesizliktir. Bunu ancak çok akılsız ve cahil gösterişçiler yaparlar. Bunları yapanların cehâletine, şerîattan ne Kitap, ne sünnet ne peygamberlerden birinden, ne de peygamberlerin muteber tabiilerinden bir delil bulunmaması delalet eder. Bunları ancak, hakikatleri hevaları ile karıştırmış sefihlerin cahilleri yaparlar. Âlimlerin bir kısmı, "*El çırpma kadınlara mahsustur*"²²³⁶ hadisine binaen el çırpmayı erkeklere haram görmüşlerdir."²²³⁷

İbn Hacer Heytemî, Ezraî'den nakille, raksa Habeşlilerin Mescid-i Nebî'deki bir tür kılıç kalkan oyununun delil getirilmesine karşı çıkmış, bu oyunda herhangi bir çalgı aletinin olmadığı, ayakların yere vurulmadığı, silahla oynanan bir tür harp oyunu olduğunu söylemiştir. Sonra sûfîlerin bir de Hz. Ali, Hz. Zeyd ve Hz. Cafer'in sevinçlerinden sektikleri

²²³² İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffû'r-Reâi*, s. 29-30.

²²³³ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffû'r-Reâi*, s. 31.

²²³⁴ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffû'r-Reâi*, s. 52.

²²³⁵ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffû'r-Reâi*, s. 52-53.

²²³⁶ Buhârî, Ebvâbu'l-Amel fi's-Salat 5, No:1203, Müslim, Salat 106, No: 422.

²²³⁷ İzz b. Abdisselam (v. 660), *Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm*, tah. Tâhâ Abdurrâuf, Kahire 1991, II, 220-221 (buradaki metin biraz farklıdır). İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffû'r-Reâi*, s. 53.

ile ilgili rivâyetleri de bu hususta delil getirdiklerini, ancak bu hadislerin hepsinin münker, lafızları uydurulmuş hadisler olduğunu, sıhhatleri teslim edilse bile bununla ihtiac edilemeyeceğini, çünkü yasak olan raksın, kırılıp dökülme, kıvrıma olan rakslar olduğu, sekerek sevinç gösterisinde böyle bir şey olmadığını söylemiş; bu hadislerin sahih olmadığı hususunda ısrar etmiştir. Bu deliller iptal edilince raksa cevaz verenin “kıyasın raksın mubahlığına hüccet olması” ifadesinin de bâtil olduğunu söylemiştir.²²³⁸

Meşayihin raksına dair nakledilenleri inkâr etmediklerini söyleyen İbn Hacer el-Heytemî, bu raksta kıvrıma, kırılıp dökülme olmadığını, eğer olmuşsa da bunun ihtiyarın elden gitmesi ile ıztırâf olduğunu, öbür türlü rivâyetleri kabul etmediklerini; ihtiyarî olarak böyle yaptıkları kabul edilirse bunun Rasûlullah’ın ve ondan sonraki imamların yolu olmadığını, bunu yapan kişiler de masum olmadığına göre delil alınamayacaklarını, velilerin günah işleyebileceğini bundan da tevbe edeceklerini ifade etmektedir.²²³⁹

Dönemi için müzik ve semâ hususunda en müsamahalı âlimlerden olan Gazzâlî, semâın mutlak olarak mubah olduğu, harici bir arıza nedeniyle başka hükümler alabileceğini söylemektedir. İlk dönemlerde yasak edilen müziğin içki ile beraber olan müzikler olduğunu söyleyen Gazzâlî, içki yaşağının kökleşmesi için o dönemde nasıl ki bazı içki konan kaplar bile (hantem, dubba vb.) yasak kapsamına girdiyse, içki meclislerinde çalınan çalgılar ve söylenen şarkıların da yasaklandığını, nasıl ki zamanla kaplar için olan yasak kalktıysa müzik için de bu yaşağın kalktığı kanaatindedir.²²⁴⁰ Ona göre beş sebeple semâ haram olabilir:

1- Teğanni edenin durumu: Eğer söyleyen, dinleyenlerde fitneye sebep olacaksa semâ haram olur. Kadının sesinin haram olduğu görüşüne katılmayan Gazzâlî, kadın sesinin normalde mubah olduğu, şarkı söyleyen kadını dinlemenin ise tüysüz oğlanlara bakmaya kıyas edilmesi gerektiği kanaatindedir. Fitne korkusu olmadığında genç /tüysüz oğlanlara bakmak mubah olduğu gibi fitne korkusu olmadığında şarkı söyleyen kadın sesi de mubahtır. Bunu Hz. Peygamberin Hz. Âişe’nin yanında şarkı söyleyen iki genç kızı dinlemesi teyit etmektedir.

2- Alet. Eğer semâda yasak olan aletler kullanılırsa semâ haram olur. Ona göre mizmar (zurna gibi üflemeli çalgılar), evtar (ud, saz gibi telli çalgılar), kûbe

²²³⁸ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffû'r-Reâi*, s. 55-57.

²²³⁹ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974), *Keffû'r-Reâi*, s. 58-59.

²²⁴⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 272.

(dümbelek/darbuka) içkicilerin ve muhanneslerin (kadınsıların) aleti olduğu için yasak kapsamındadır. Bunların dışındakiler mubah kapsamındadır.

3- Güfte. Eğer söylenen şarkı-türkünün sözleri haram hususlar taşıyorsa semâ haram olur. Hıyanet, fuhşiyat içeren, küfür, bidat sözler bulunan şiirlerin okunması da dinlenmesi de caiz değildir. Belli bir kadına ait olmayan tasvirlerin (fuhşiyatla ilgili olmadığı müddetçe) mubah olduğu ifade edilmiştir.

4- Dinleyen. Eğer dinleyen kişi şehveti galip bir kişi ise bu kişinin özellikle kadınların boy posundan, ayrılık ve kavuşmadan bahseden şarkıları dinlemesi caiz olmaz.

5- Kalbinde Allah sevgisi galip olmayan avamın müzik dinlemesi normalde mubahtır. Ancak bunu adet edinip de vaktinin çoğunu bununla geçirirse caiz olmaz.²²⁴¹

Yedi yerde secîli, kafiye ve vezinli söz söylemenin âdet olduğunu söyleyen Gazzâlî'ye göre bunlardan biri de "Allah'ı seven, O'na âşık olan, O'na kavuşma arzusunda olup O'ndan başkasını görmeyenlerin semâî"dır. Bunların semâî menduptur. Semâ bu kişilerin Allah'a kavuşma şevklerini artırır; müşâhede ve mükâşefeye yol açar. Sûfî lisanında buna vecd denir. Vücut ve müsade kelimesinden alınmıştır. Daha önce ulaşmadığı/tesadüf etmediği hallerde semâ yoluyla ulaştığı için bu isim verilmiştir.²²⁴² Gazzâlî daha sonra bu yedinci maddeyi uzunca açıklamaktadır. Açıklamalarından semâda vecd halini tatmayanların bunu anlamayacağı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.²²⁴³

Gazzâlî semâa ayırdığı bölümün sonunda şöyle bir özet yapmaktadır: Semâ, gençlerin çoğu ve kendisinde dünya arzuları galip olanlara haramdır. Çünkü semâ onların kalplerindeki kötü sıfatları harekete geçirir. Semâî yaratılanların şekline göre değerlendirmedeği halde eğlence haline getirip vakitlerinin çoğunu buna hasredenlere mekruh; yalnız güzel sestten zevk almak için dinleyenlere mubah; kendisinde Allah sevgisi galip olup semâm kendilerinde ancak güzel sıfatları harekete geçirdiği kimselere ise müstehaptır.²²⁴⁴

Sûfîlerin semâî ve vecdi hakkında soranlara, Ahmed b. Hanbel'in "bırakın onları bir süre Allah'la ferahlansınlar" sözünü aktaran Hanbelî âlim İbn Müflih (v. 763), buradaki semâm herhalde Kur'an dinlemek olduğu kanaatini aktardıktan sonra *Gunye*'den, "semâ

²²⁴¹ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 281-283.

²²⁴² Gazzâlî, *İhyâ*, II, 275-279.

²²⁴³ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, II, 279-281.

²²⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 306.

anında vecde gelenlerin elbiselerini yırtması mekruh, değneklere vurarak söylenen sözleri dinlemek caiz, raks ise mekruhtur” fetvâsını aktarmaktadır.²²⁴⁵

Semân hükümünü açıklamadan önce semân neleri içerdiğini tafsil etmemiz gerekir. Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere semân şunları içerdiğini söyleyebiliriz: a) Kur’an ve zikir dinleme, b) İlâhi, kaside vb. dinleme c) Bunları dinlerken vecde gelip gayri ihtiyarî sağa sola sallanma, ayağa kalkıp dönme, ayakta sağa sola dönerek raksa benzer hareketler yapma, d) Vecde gelmek için vecd halinde gayri ihtiyarî yapılanları ihtiyarî olarak yapma (tevâcüd), e) Bunları bir tören haline getirme.

Bunlardan “a” maddesini zikrin hükmü, “b” maddesini müziğin hükmü, “c” ve “d” maddesini toplu zikrin hükmü bölümünde açıkladık. Mevlevîlerin semâi, Bektaşî/Alevîlerin semâhı, cehrî zikir yapanların belli bir usûlle yaptıkları zikirler gibi tören haline gelen semâ meclislerine gelince; eğer bu meclisler zikir meclisi halinde tertip edilmişse, içine caiz olmayan unsurlar dâhil edilmediği sürece, toplu zikirle aynı hükümde olacaktır. Tarikatlerin bunu bir zikir ve eğitim metodu olarak kullanmasında bir beis yoktur. Ancak zamanımızdaki Mevlevî semâlarının çoğunluğu gibi zikir meclisi özelliğinden daha çok bir folklor gösterisi haline dönüşmüşse o zaman hüküm değişecektir. Eğer bu semâ, zikir meclisi niyetiyle yapılırsa kerahet olur. Bu da zikrin şanına uygun olmamasındandır. Zikir meclisi değil de bir folklor gösterisi niyetiyle yapılırsa, içinde kadın erkek ihtilatı, haram sözler gibi caiz olmayan unsurlar bulunmadığı müddetçe caiz denebilir.

Semâ hakkında söz söyleyen sûfîlerin tamamına yakınının bunu avam dedikleri, dindarlığı zayıf kişilere uygun görmemesi semâ adabı dedikleri hususa uymayacaklarındandır. Semâa katılanların taşkınlık yapmaması, dünyevî hususları düşünmemesi, niyetinin halis olması gibi şartlara uyamayacakların bu meclislere katılmasının uygun olmaması yerinde bir husustur. Nitekim bu hususta sert hükümler veren âlimler bile çeşitli istisnalar yapmak zorunda kalmışlardır.

Mevlevî semânı ilk başlatan kişi olan Mevlana’nın kendisi bir fakîhtir. Selçuklu devleti tarafından fetvâ ile görevlendirilmiş ve bu vazifesini ölene kadar devam ettirmiştir. Dönemin âlimlerinden semâa haram fetvâsı verenler olsa da çoğunluk Mevlana’nın ilmi karşısında bir şey dememeyi tercih etmiş hatta rivâyetlere göre bir kısmı müridi olup semâ

²²⁴⁵ İbn Müflih, (v. 763), *Kitâbu'l-Füru'*, VIII, 379.

yapmışlardır.²²⁴⁶ Bu sebeple semâî raksa, oyun eğlenceye benzetip yasaklama yoluna giden, haram hükmünü veren âlimlerin bu hükümleri, dönemlerindeki kendinin sûfî olduğunu iddia eden kişi ve gruplara, onların halk arasında rağbet görmek, nefsanî isteklerini gerçekleştirmek için bu meclisleri bir araç olarak kullanmasına engel olmak veya yeni müslüman olan toplulukları eski alışkanlıklarından koparmak için verdikleri şekilde yorumlamak gerekmektedir. Müzik, devran, semâ hakkında sert hükümlerin verildiği dönemlere baktığımızda bu husus daha net açığa çıkmaktadır.

3. YARDIM İSTEME

3.1 Tevessül

Sözlükte, “Kendisiyle bir başkasına yaklaşılacak şey, rağbet etmek ve istemek”²²⁴⁷, manalarına gelen vesîle ile aynı kökten türeyen tevessül kelimesi, sözlükte bir vesile ile yaklaşmaya, yakın olmaya çalışmak manasındadır. Ayrıca hırsızlık manasına geldiği de söylenmiştir.²²⁴⁸ Terim olarak da, “bir müslümanın, Allah’ın isimlerini, işlediği sâlih amelleri, peygamberleri, velîleri veya salihleri vesile yaparak Allah’a yakın olmaya çalışmasını” ifade etmektedir.

Tevessülün çeşitlerini şöyle sıralayabiliriz: 1. Allah’ın zâtı, isimleri ve sıfatlarıyla tevessül. 2. Müttaki ve sâlih müminlerin duasıyla tevessül. 3. Amel-i sâlihle tevessül. 4. Hz. Peygamber’le tevessül. 5. Hayatta olan velîler ve sâlih müminlerin zatıyla tevessül. 6. Peygamberler, velîler ve sâlih kullarla ölümlerinden sonra tevessül.²²⁴⁹

Tevessülün ilk üç çeşidinin caiz olduğunda ittifak vardır. Diğer üçünde ise çeşitli ihtilaflar vardır. En büyük ihtilaf da salih zatlarla ölümlerinden sonra tevessülde bulunmaktır. Biz burada ittifak olan hususlar üzerinde durmayacağız. Sûfiler arasında yaygın olan, zatla tevessül, âhirete intikal etmiş enbiyâ, evliyâ ve sâlihlerin ruhaniyetleri ile tevessül²²⁵⁰ üzerinde duracağız.

²²⁴⁶ Fûruzanfer, *Mevlana Celâleddin*, s. 110-112; Eflâkî, *Menâkib*, s. 137.

²²⁴⁷ İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya (v. 395), *Mu’cemü Mekâyisi’l-Lüga*, tah. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru’l-Fikr, byy, 1979, VI, 110.

²²⁴⁸ el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad (v. 393), *es-Sihah Tâcu’l-Lüga*, tah. Ahmed Abdülgafur Attar, Beyrut 1987, V, 1841; İbn Manzûr (v. 711), *Lisânu’l-Arab*, XI, 724-725.

²²⁴⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Tevessül”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/tevessul> (28.03.2019).

²²⁵⁰ H. Kamil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, s. 244.

Sûfilerin en baştan beri bu tür tevessülü kabul ettiği bilinmektedir. Ma'rûf el-Kerhî'nin (v. 200/816) yeğenine, "Ey oğulcuğum, Allah'tan isteyeceğin bir ihtiyacın olduğu zaman, onu beni aracı kılarak iste"²²⁵¹ dediği nakledilmiştir. Muhâsibî (v. 243), "Ey kardeşim, Allah'ın farzlarını yerine getir, şeriatına bağlan, Nebî'sinin sünnetine uygun hareket et; Peygamberin ashabının eserlerine tâbi ol; onların siyretlerine bağlan, edepleri ile edeplen, yolları üzere git, onların hidayetleri üzere ol ve onların sevgileri ve onları sevenlerin sevgileri ile Allah'a tevessül et!"²²⁵² demekte; Kelâbâzî (v. 380), eseri *et-Taarruf*'a, "sadece Allah'tan yardım istiyor ve O'na tevekkül ediyorum. Nebisi üzerine salat edip O'nunla tevessülde bulunuyorum"²²⁵³ diyerek başlamaktadır. "Maruf el-Kerhî tecrübe edilmiş, mukaddes bir ilahtır. Kimin Allah'tan bir ihtiyacı varsa onun kabrine varıp dua ederse, Allah'ın izniyle ihtiyacı görülür." sözü meşhur olup mezarı yüzyıllarca ziyaretgâh olmuştur²²⁵⁴.

Abdülkadir Geylanî (v. 561) bir şiirinde müridlerinden kendisiyle tevessül edilmesini istemiş²²⁵⁵; Ahmed er-Rifâî (v. 578), peygamberler ve salihlerle istiğâse ve tevessülün Allah'ın rahmetiyle tevessül gibi olduğunu söylemiştir.²²⁵⁶

Her ne kadar İbn Teymiyye, Bayezid-i Bistâmî'nin, "mahlûkun mahlûktan yardım istemesi (istiğâse) boğulanın boğulandan yardım istemesi gibidir." ve Ebû Abdullah el-Kureşî'nin, "mahlûkun mahlûktan yardım istemesi (istiğâse) hapistekinin hapistekinden yardım istemesi gibidir." dediklerini aktarmışsa da²²⁵⁷ bu ifadeler tevessülü red babında değil tevekkül bahsinde Allah'tan başka hiçbir şeye istinad etmemek manasına söylenmiştir. Bu ifadelerde yaşayan birinden bile yardım istenmemesi vardır. Ayrıca Bayezid-i Bistâmî'ye atfedilen söz tasavvuf kaynaklarında bulunmamakta, ikinci sözü Sülemî, *Vasiyyet*'inde "seleften biri demiştir ki..." diyerek aktarmaktadır. Sülemî de bu sözü, kişinin yaratılanlara dayanmaması, sebeplere bel bağlamaması, sadece Allah'a tevekkül etmesini anlatırken nakletmiştir.²²⁵⁸

²²⁵¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 364.

²²⁵² Muhâsibî (v. 243), *Âdâbu'n-Nüfûs*, s. 38.

²²⁵³ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 5.

²²⁵⁴ Hatib el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, I, 135; İbnü'l-Cevzî (v. 597), *Bahru'd-Dumû'*, tah. Cemal Mahmud Mustafa, Dâru'l-Fecr, byy, 2004, s. 26.

²²⁵⁵ Şiir için bkz. Abdülkadir Geylanî (v. 561), *Fütûhu'l-Gayb*, Kahire 1973, s. 237. Eseri yayınlayanlar bu kasidenin avam arasında Kaside-i Gavsiyye adıyla meşhur olduğunu söylemişler ve çeşitli hususiyetlerini yazmışlardır.

²²⁵⁶ Ahmed er-Rifâî (v. 578), *el-Burhânu'l-Müeyyed*, Mısır 1322, s. 73-74.

²²⁵⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetevâ*, XIV, 29; *Kâidetün Celîle*, s. 288.

²²⁵⁸ Sülemî (v. 412), *Vasiyye*, tah. Mecdi Fethi es-Seyyid, Mektebetü's-Sahâbe, Tanta, bty, s. 41.

Zat ile tevessüle net ve sert bir şekilde ilk karşı çıkan kişi Sübkî'nin ifadesiyle İbn Teymiyye'dir²²⁵⁹. Gerçekten de elimizdeki eserlere göre sûfîlerin anladığı manada tevessüle net olarak karşı çıkan ilk kişi İbn Teymiyye gözükmemektedir. İbn Teymiyye bu hususta müstakil bir eser de yazmış ve görüşlerini ortaya koymuştur. Ondan sonra zat ile tevessüle karşı çıkanların tamamı onu referans göstermiştir. Muhammed b. Abdülvehhab'dan (v. 1206) sonra bu husus yaygınlaşmış, selefi/vehhabî çizgidekilerin bayraklaştırdığı hususlardan biri de bu olmuştur. Ancak bu kadar yaygın konu edilmesine rağmen İbn Teymiyye'yi aşacak şekilde ilmî bir eleştiri ortaya koyamamışlardır. Çoğunlukla İbn Teymiyye'yi tekrar etmişlerdir.²²⁶⁰ Bu sebeple biz İbn Teymiyye'nin görüşlerini aktarmakla yetineceğiz.

Rasûlullah ve sahabenin kullandığı bazı kavramların manasının daha sonraki dönemlerde felsefeciler, mutasavvıflar bazen de fakîhler tarafından değiştirildiğini, bunlardan birisinin de vesile ile tevessül kavramları olduğu kanaatinde²²⁶¹ olan İbn Teymiyye'ye göre tevessülün üç çeşidi vardır: a) Rasûlullah'a iman ve itaatle tevessül; b) Rasûlullah'ın dua ve şefaati ile tevessül; Bu iki tevessülü inkâr eden kâfir olur.²²⁶² c) Allah'a Hz. Peygamber'in zatı ile yemin etmek ve O'nun zatı ile Allah'tan bir şey istemek.²²⁶³

Üçüncü manada tevessülün sahabe tarafından ne yağmur duasında, ne Hz. Peygamber'in hayatında ne de vefatından sonra, ne kabri yanında ne de başka bir yerde yapılmadığını iddia eden İbn Teymiyye, Hz. Ömer'in yağmur duasında söylediği, “biz Rasûlünle sana tevessül ediyorduk...” sözünü “Rasûlullah'ın duası ve şefaati ile...” şeklinde tevil etmiştir. Sahabenin duaları arasında böyle dualar olmadığını söyleyen İbn Teymiyye'ye göre bu hususta nakledilen rivâyetler delil olamayacak kadar zayıf veya uydurmadır.²²⁶⁴ Bu hususta delil getirilen sahih hadislerin hepsini de tevil etmiştir. Gözlerinden sıkıntısı olan birinin “Allah'ım! Peygamberin; rahmet peygamberi Muhammed ile senden istiyor ve sana yöneliyorum” şeklinde yaptığı duada Hz. Peygamberin zatı ile değil duası ile vesile yapıldığını²²⁶⁵; Hz. Ömer'in yağmur duasında Hz. Abbas'la; Muaviye'nin Yezid b. el-Esved

²²⁵⁹ Takiyyüddin es-Sübkî (v. 756), *Şifâu's-Sekam fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2008, s. 357.

²²⁶⁰ Mesela bkz. Muhammed b. Abdilvehhâb b. Süleymân et-Temîmî en-Necdî (v. 1206/1792), *Fetâvâ ve mesâ'il*, Riyad, bty, s. 68; Hamd b. Nasr b. Osman en-Necdî (v. 1225), *Mecmuatü'r-Resâil ve'l-Mesâil ve'l-Fetâvâ*, Taif 1398, s. 158-161; İbn Bâz, Abdülaziz b. Abdillâh (v. 1420), *Mecmûu Fetâvâ İbn Bâz*, haz. Muhammed b. Sa'd, IV, 27-28, 315, 317-319; V, 322-323.

²²⁶¹ İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Abdisselam el-Harrânî (v. 728), *Kâidetün Celîle fi't-Tevessüli ve'l-Vesîle*, tah. Rabî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, Mektebetü'l-Furkân, Acman 1422/2001, s. 171.

²²⁶² İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 16, 86.

²²⁶³ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 87.

²²⁶⁴ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 86-88, 177-178.

²²⁶⁵ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 122, 201-204.

ile değil onların duası ile tevessül ettiklerini²²⁶⁶ söyleyen İbn Teymiyye, bu rivâyetlerin zat ile tevessülün caiz olmamasına delil olduğunu iddia etmektedir.²²⁶⁷

Gözlerinden rahatsız (kör) kişinin duası ile ilgili hadisi nakledenlerden Osman b. Huneyf'in Hz. Osman ile görüşmek isteyen bir bedeviye bu duayı tavsiye etmesinin sahih olması halinde bile delil olamayacağını, çünkü bu görüşün Osman b. Huneyf'e ait olup onun zannına dayandığını söylemektedir. Onun Rasûlullah'ın ölümünden sonra da bu duanın yapılacağını zannettiğini hâlbuki hadisin metninin bununla çeliştiğini iddia etmektedir. Duada “Allah'ım Onu bana şefaathçi eyle!” denmekte bu da ancak Rasûlullah hayatta iken veya kıyamet gününde olacaktır demektir.²²⁶⁸ Bu görüşün sadece Osman b. Huneyf'e ait olduğunu iddia eden İbn Teymiyye, sahabeden görüşlerinde tek kalan ve diğer sahabelerce ve ilim ehli tarafından bu görüşleri kabul edilmeyen bazı sahabileri zikrederek kendine delil getirmektedir.²²⁶⁹

İbn Teymiyye'nin iddiasına göre İmam Ebû Hanife ve ashabı peygamberlerin zatı ile tevessüle cevaz vermemiştir. İmam Mâlik'in buna cevaz verdiğine dair nakil de yanlıştır.²²⁷⁰ İmam Ebû Hanife ve ashabı, “mahlûkla bir şey istenmez” demişler, onlardan hiçbiri “(Ya Rabbi) senden peygamberlerinin hakkı için istiyorum” dememiştir. Ebû Yusuf'tan nakle göre İmam Ebû Hanife, “Allah'a Allah'tan başkasıyla dua edilmez. Ben “arşından izzetinin bağlı olduğu yerle”, “yarattıklarının hakkı için” denmesini kerih görüyorum” demiş; Ebû Yusuf da, “arşından izzetinin bağlı olduğu yerle” denmesi Allah'la dua olduğu için kerih görmüyorum, “falanın hakkı için, nebilerin rasûllerinin hakkı için, Beyt-i haram, Meş'ar-i Haram hakkı için” denmesini kerih görüyorum” demiştir. Kudûrî, “yaratılanın hakkı için” denmesi caiz değildir, çünkü yaratılanın Yaratan üzerinde bir hakkı yoktur” demiştir.²²⁷¹

İbn Teymiyye, İmam Mâlik'in Ebû Ca'fer el-Mansur'a Hz. Peygamberin kabrini ziyarette söylediği sözlerle alakalı rivâyetin sahih olmadığını söylemektedir.²²⁷² Ona göre, falanın, peygamberlerin, salihlerin, meleklerin hakkı için, falanın makamıyla, falanın hürmetine gibi sözlerle dua, eğer bunların Allah katında makamları, konumları hürmetleri varsa, şefaath hakkı verilenlerden ise yapılabilir, ancak bunlarla yapılacak duanın kabul

²²⁶⁶ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 123.

²²⁶⁷ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 229.

²²⁶⁸ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 213-214.

²²⁶⁹ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 218-228.

²²⁷⁰ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 125.

²²⁷¹ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 88.

²²⁷² İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 131-133.

edileceği belli değildir, asıl olan makamı yüksek olanların yoluna tâbi olup onlar gibi amel etmektir. Makamı yüksek olanların dua ve şefaatinin kişiye fayda vereceğini, eğer onlar dua etmiyorsa onların hürmetine duanın bir işe yaramayacağını söylemektedir.²²⁷³

“Allah’ım senden peygamberin Muhammed’le istiyorum” diye dua eden kişi bununla “O’na olan imanım ve muhabbetimle istiyorum”, “O’na olan imanımı ve muhabbetimi vesile ediyorum” manalarını kastetmişse bu ihtilafsız caizdir diyen İbn Teymiyye, Rasûlullah’ın vefatından sonra sahabenin bir kısmından, tabiin ve Ahmed b. Hanbel’den nakledilen bu minvaldeki duaların bu manada olduğunu, ancak zamanında halkın bunu mutlak bırakarak bu manayı kastetmediğini söylemektedir.²²⁷⁴ İbn Teymiyye’ye göre, eğer kendisiyle istenen şey duaya cevap verilmesi için sebep değilse, mahlûkla yeminle mahlûka yemin arasında fark olmadığı gibi mahlûkla istemekle mahlûktan isteme arasında fark yoktur. Bunların hiçbirisi caiz değildir.²²⁷⁵

İbn Teymiyye, zat ile tevessülü, tevessül edilen kişiden bir şey istemekle eşdeğer tutmakta ve Allah’tan istemek yerine vefat etmiş bir kuldan bunun istenmesini şirk çerçevesinde görmektedir. Allah’ın hakkı olan bir şeyin peygamberlere verilemeyeceğini söyleyen İbn Teymiyye, onlardan yardım istenemeyeceğini (istiğâse yapılamayacağını), onlara tevekkül edilemeyeceğini, onların zatı ile tevessülde bulunulamayacağını iddia etmektedir.²²⁷⁶

İbn Teymiyye’nin salih birinin duası ile tevessülü kabul ettiği halde, Allah katında bir derecesi olan kişi ile neden tevessül edilemeyeceği hususunda tatmin edici bir açıklama yapamamaktadır. Konuyu hemen şirke taşımakta, sanki dua edenler Allah’tan değil de kuldan istiyormuş gibi yorum yapmaktadır. Bu husustaki ısrarının nedeni zamanında gördüğü bir kısım sapmalar olsa gerektir.

Ulaşabildiğimiz kaynaklara göre her ne kadar dolaylı olarak bazı hükümlere varılabilse de fıkıh kitaplarında tevessülle ilgili hüküm belirtilmesi ya da fakîhlerin tevessül hakkında ayrıca kanaat belirtmeleri İbn Teymiyye’den sonradır. Ondan önce bu hususta kitaplara yansıyan bir tartışmaya rastlayamadık. İbn Teymiyye’nin karşı çıktığı şekilde

²²⁷³ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 105-106.

²²⁷⁴ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 118-119.

²²⁷⁵ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 242-243.

²²⁷⁶ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 261.

tevessülü ifade eden ibareler kitaplarda yer aldığı halde bu hususun tartışma konusu yapılmaması Sübkî'yi doğrulamaktadır.

İbn Teymiyye'ye cevap babında tevessül konusunu müstakil olarak ilk ele alan Şâfiî âlim Sübkî (v. 756), Hz. Peygamber'le tevessül, istiğâse ve şefaât istemenin caiz ve güzel olduğunu, bunu her din sahibinin bildiğini, İbn Teymiyye'ye gelene kadar âlim avam hiçbir Müslümanın ve hiçbir din ehlinin bunu reddetmediğini söyleyerek, İbn Teymiyye'ye kadar hiçbir âlimin tevessül ve istiğâseyi reddetmemesinin yeterli delil olduğunu ifade etmektedir.²²⁷⁷

Bu konuyla alakalı bir eser yazan Mâlikî fakîhi ve mutasavvıf Ebû Abdillâh Muhammed b. Mûsâ (v. 683), eserinde zamanında olan veya işittiği bazı tevessül ve istiğâse örneklerini aktarmıştır. Bu örneklerin çoğunda doğrudan Rasûlullah'a hitaben yardım talebi ve bunun karşılanması vardır.²²⁷⁸

Bu hikâyelerden birinde muhaddislerden Ebû Bekir ibn el-Mukri, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (v. 360) ve Abdullah Cafer b. Hayyan Ebû's-Şeyh'in (v. 369), Medine'de iken aç kalmaları üzerine yaptıkları istiğâse anlatılmaktadır. Ebû Bekir ibn el-Mukri, yatsıdan sonra Rasûlullah'ın kabrine varıp "açız Yâ Rasûlullah" diyor. Bunun üzerine çok geçmeden birisi yiyecek getiriyor.²²⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed, bu hususta imamların ileri gelenlerinden bir cemaatin ittifak ettiğini söylemektedir.²²⁸⁰

Hanbelî âlimlerden İbn Akîl (v. 513), Rasûlullah'ın kabrini ziyaret sırasında O'nunla tevessül edilmesi ile ilgili, doğrudan Hz. Peygamber'e hitap ederek, "Yâ Rasûlallah, beni affetmesi için seninle Rabbime yöneliyorum..."²²⁸¹ ifadesinin de geçtiği bir dua ve selamlama yazmıştır.²²⁸² Şâfiî âlim İbnü's-Salah (v. 643), kitabının mukaddimesinde, "Peygamberimiz Muhammed'le Allah'a yöneliyor ve şefaât istiyoruz" demiştir.²²⁸³

²²⁷⁷ Takiyyüddin es-Sübkî (v. 756), *Şifâu's-Sekam fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2008, s. 357.

²²⁷⁸ Mesela bkz. Ebû Abdillâh Muhammed (v. 683), *Misbâhu'z-Zalâm fî'l-Müsteğîsine bi-Hayri'l-Enâm fî'l-Yakazati ve'l-Menâm*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, bty, s. 51-53, 57-63, 92-104

²²⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed (v. 683), *Misbâhu'z-Zalâm*, s. 61.

²²⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed (v. 683), *Misbâhu'z-Zalâm*, s. 204.

²²⁸¹ اللهم إني أتوجه إليك بنبيك صلى الله عليه وسلم نبي الرحمة، يا رسول الله إني أتوجه بك إلى ربي ليغفر لي ذنوبي، اللهم إني أسألك بحقه أن تغفر لي ذنوبي

²²⁸² İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî (v. 513), *et-Tezkire fî'l-Fıkḥ*, tah. Nâsır b. Suud, Riyad 2001, s. 117. Eseri tahkik eden, tahkikini yaptığı Hanbelî âliminin kitabındaki ifade buna zıt olduğu halde, bu hitabın altına yazdığı dipnotta, "ölümlerinden sonra peygamberler ve velilerden dua talep etmek ve onlarla istiğâse Allah'ın haram kıldığı en büyük şirklerdendir. Bunun haramlığı hususunda sahabe, tabiin ve diğer ehli İslâm icma etmişlerdir" demektedir. (bkz. aynı yer) Herhalde taassup bu olsa gerek!

²²⁸³ Takiyyüddin İbnü's-Salah, Osman b. Abdirrahman (v. 643), *Şerhu Müşkili'l-Vesît*, tah. Abdülmün'im Halîfe, Arabistan 2011, I, 4.

Mâlikî âlimlerinden İbnü'l-Hac (v. 737), mezar ziyaretinin adabını anlatırken, ziyaret edilen mevta eğer bereketi umulan birisi ise onunla Allah'a tevessül eder, demekte ve Rasûlulullah'ı, tevessülde umde kabul etmektedir. Hz. Peygamber ve O'na güzel bir şekilde uyanlarla tevessülün meşruiyetine delil olarak da Hz. Ömer'in Hz. Abbas'la yağmur duasındaki tevessülünü delil getirmiştir. Mezarlıklardaki salihlerle hem ihtiyaçların giderilmesi hem de günahların affı için Allah'a tevessül edilebileceğini söylemektedir.²²⁸⁴

İbnü'l-Hac, peygamberler ve salihlerin halkla Allah arasında vasıta olduğunu, Allah'ın onları seçip üstün kıldığını, onlarla tevessülü artırmanın uygun olduğu, ihtiyacı olanların onlarla tevessül etmesini söylemektedir. Bu sebeple salihlerin kabrini ziyaret etmek gerektiğini, doğudaki batıdaki ulemânın salihlerin kabrini ziyaretin bereketi ve ölümlerinden sonra da bereketlerinin devam ettiği hususunda ittifak ettiklerini söylemektedir. Nasıl ki Mescid-i Haram, Mescid-i Nebî ve Mescid-i Aksa için yolculuk müstehapsa, salihlerin kabrini ziyaret için de yolculuğun müstehap olduğunu, bir ihtiyacı olan kişinin salihlerin kabrine giderek tevessülde bulunmasını tavsiye etmektedir.²²⁸⁵

Mâlikî âlimlerinden Hattab er-Ruaynî (v. 954), Allah'tan başkası adına yemin hususundaki görüşleri aktarmış, genel itibariyle "Peygamberin veya falanın hakkı için" diye yapılan duanın yemin olarak alındığı zaman uygun görülmediğini ancak tevessül olarak alındığında caiz olduğunu söylemiştir.²²⁸⁶ Aynı görüşü Haraşî (v. 1101) de tekrar etmiştir.²²⁸⁷ Adevî (v. 1189), Peygamberimizin ehlibeytinin asileri ile bile tevessül yapılabileceği, çünkü bunların da Hz. Peygamber'den bir parça olduğu kanaatindedir.²²⁸⁸

Rasûlullah'ı ziyaret edenin O'nunla tevessül edeceğini söyleyen Mâlikî âlim İbn Ferhun (v. 799), İmam Mâlik'ten nakledilen Halife Mansur'a yaptığı Hz. Peygamber'in kabrine dönerek dua etmesi tavsiyesi ile "Hz. Peygamber'in kabri yanında durup dua edilmesini uygun görmüyorum, selam verilip geçilir" sözü arasını, Halife Mansur'un dua adabını bildiği için ona böyle bir tavsiyede bulunduğunu, ancak avamın dua adabını ve nasıl tevessül edileceğini bilemediklerinden, avama böyle bir fetvâ verdiğini söylemektedir.²²⁸⁹ İbn

²²⁸⁴ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, I, 254-255.

²²⁸⁵ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, I, 255-256.

²²⁸⁶ Hattab er-Ruaynî (v. 954), *Mevâhibü'l-Celîl*, III, 264-265.

²²⁸⁷ el-Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (v. 1101), *Şerhu Muhtasar Halîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, bty, III, 54.

²²⁸⁸ el-Adevî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed (v. 1189/1775), *Hâşiyetü'l-Adevî alâ Şerhi Kifâyeti't-Tâlibi'r-Rabbânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, I, 5.

²²⁸⁹ Burhânüddin İbrahim ibn Ferhun (v. 799), *İrşâdü's-Sâlik ilâ Ef'âli'l-Menâsik*, tah. Muhammed b. el-Hâdî, Riyad 2002, II, 764, 766.

Ferhun (v. 799), sahabe kabirlerini ziyaret adabını anlatırken onlarla da Allah’a tevessül edileceğini de açıkça yazmıştır.²²⁹⁰

İbn Teymiyye’nin talebelerinden İbn Müflih (v. 763), salihlerle tevessülün caiz olduğunu, qîle diyerek müstehap olduğu görüşünün de olduğunu, İmam Ahmed’in dua ederken Hz. Peygamber’le tevessül ettiğini söylemiştir.²²⁹¹ Hanbelî âlimlerden İbn Belbân (v. 1083) eserinde, “Peygamberimizin bereketiyle Allah’a tevessül ederiz ki...” ve benzeri şekillerde dua etmiştir.²²⁹²

Şâfiî âlimlerinden Muhammed Halilî (v. 1147), “imamlarımızın açık ifadeleri (nass) enbiyâ, evliyâ ve ulemâ ile ister hayatlarında ister mematlarında tevessülün caiz olduğu yönündedir. Bunu inkâr eden ancak mahrumiyet belasına düşmüş kötü inançlılardır” demektedir.²²⁹³

İbn Teymiyye’nin zatla tevessülü yasaklarken dayandığı delillerden biri olan Hanefî âlimlerinin bu husustaki görüşlerini incelediğimizde fıkıh kitaplarındaki ifadelerin İbn Teymiyye’yi destekler nitelikte olmadığı görülmektedir.

Hanefî fıkıh kitaplarında dua esnasında “أَسْأَلُكَ بِمَعْقِدِ الْعِزِّ مِنْ عَرْشِكَ” veya “بِمَقْعَدِ الْعِزِّ مِنْ” veya “بِمَقْعَدِ الْعِزِّ مِنْ” yani “Arşından oturduğun yer ile istiyorum” veya “Arşından izzetinin bağlı olduğu yer ile istiyorum” denmesinin mekruh olduğu belirtilmiştir.²²⁹⁴ Ebû Yusuf’un bir hadise istinaden ikinciye caiz gördüğü nakledilmiştir. Ancak hadis haber-i vahid olduğu için kaçınmak gerektiği ifade edilmiştir.²²⁹⁵ Bunun sebebi şöyle açıklanmıştır: Şayet kuud/oturma kökünden gelen “mak’idu’l-izz” telaffuzuyla okuyacak olursak bu Allah Teâlâ’nın Arş’a oturduğu gibi bir mana ifade edeceğinden dolayı Allah’a layık olmayan bir sıfat verilmiş olur. Bu ise, Mücessime’nin görüşüdür.²²⁹⁶ Şayet “ayn” harfini öne alıp “مَعْقِد” şeklinde okuyacak olursak o

²²⁹⁰ Bkz. İbn Ferhun (v. 799), *İrşâdü’s-Sâlik*, II, 785, 800, 801.

²²⁹¹ İbn Müflih (v. 763/1362), *Kitâbu’l-Furû’*, III, 229; Ayrıca bkz. el-Merdâvî, Alâeddin Ebû’l-Hasan Ali b. Süleyman (v. 884), *el-İnsâf fi Ma’rifeti’-Râcih mine’l-Hilâf*, Dâru İhyâi’t-Turâs, byy, bty, II, 456.

²²⁹² İbn Belbân Muhammed b. Bedrüddin (v. 1083), *Muhtasaru’l-İfâdât fi Rub’u’l-İbâdât ve’l-Âdâb ve’z-Ziyâdât*, tah. Muhammed b. Nasır el-Acemî, Kuveyt 1998, s. 334, 493. Eseri tahkik eden, “İbn Teymiyye’nin söylediği üzere bu meşru bir dua değildir” şeklinde not düşmüştür.

²²⁹³ Muhammed Halilî (v. 1147), *el-Fetâvâ*, II, 259.

²²⁹⁴ Muhammed eş-Şeybânî (v. 189), *el-Câmiu’s-Sağîr*, s. 482.

²²⁹⁵ el-Kâsânî (v. 587), *Bedâi’u’s-Sanâi’*, V, 126; Merginânî (v. 593), *el-Hidâye*, IV, 380; Mevsilî (v. 683), *el-İhtiyar*, IV, 164.

²²⁹⁶ Burhanuddin Buhârî (v. 616), *el-Muhîtu’l-Burhânî*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2004, V, 312.

zaman da zâhiri itibarıyla teşbihi gerektirmektedir. Zira Arş, Allah Teâlâ'nın mahlûkatından bir mahlûktur. Allah'ın izzetinin ona bağlı olması muhaldır.²²⁹⁷

Bunun dışında aynı bahiste kişinin duasında “أَسْأَلُكَ بِحَقِّ أَنْبِيَائِكَ وَرُسُلِكَ وَبِحَقِّ فَلَانٍ” “Senden elçilerinin, nebilerinin, hakkı için, falanın hakkı için istiyorum” diye dua etmesinin mekruh olduğu belirtilmiştir. Bunun sebebi olarak da “Çünkü kimsenin Allah Teâlâ üzerinde bir hakkı yoktur” denilmiştir.²²⁹⁸

İbn Abidin'in bu husustaki açıklamalarından anlaşılan, İmam Ebû Hanife'nin bununla kastettiği Allah'a vâcip hak olamayacağı, bu sebeple böyle söylemeyi kerih gördüğü yönündedir. İbn Abidin, ayrıca bu ifadenin Allah'tan başkasına yemin vehmi de verdiğini, bunun da ikinci bir mani olduğunu söylemektedir. Eğer bununla Allah Teâlâ'nın fazlından verdiği hak veya “onların hürmeti, büyüklükleri hakkı için” manası kastedilirse bu duanın vesile kapsamında olduğu ve “vebteğû...” ayetinin şumulünde olduğunu ifade etmektedir.²²⁹⁹ O zaman İmam Ebû Hanife'nin “falanın hakkı için” denmesini kerih görmesinin, Mutezile'nin “Allah üzerine bazı hususların vâcip olduğu” görüşünü çağrıştırması sebebiyle olduğu anlaşılmaktadır.²³⁰⁰

Özetle söylemek gerekirse Hanefî fakîhleri “Arşından izzetinin bağlı olduğu yer ile istiyorum” vb. duaları teşbihten kaçınmak için; “falanın hakkı için...” şeklinde yapılan duaları da Allah üzerinde birilerinin hakkı olduğu düşüncesini verdiği veya Allah'tan başkasına yemine benzediği için kerih görmüşlerdir. Rasûlullah'la veya salihlerle tevessülü kerih gördükleri hususunda bir ifade yer almadığı gibi tersini gösteren ifadeler mevcuttur.

el-Mevsilî, Hz. Peygamber'in kabr-i şerifini ziyaret esnasında ne söylenmesi gerektiğini beyan ederken açıkça Rasûlullah'a hitap edilerek yapılan duayı kaydetmiştir. Bu duada Rasûlullah'tan şefaet etmesi ve Allah katında şefaetçi olması; kendileri için Allah'tan çeşitli şeyleri niyaz etmesi istenmektedir.²³⁰¹ Aynı ifadeler, Hanefî Fukahâsından eş-Şurunbulâlî tarafından *Merâki'l-Felâh*'ta da zikredilmektedir.²³⁰² Şurunbulâlî (v. 1069), “istiska/yağmur duası” bölümünde, Medine'de yağmur duasının Mescid-i Nebî'de

²²⁹⁷ el-Kâsânî (v. 587), *Bedâi'u's-Sanâi'*, V, 126; Ömer Faruk Korkmaz, “Hanefî Mezhebine Göre Tevessül Caiz Değil mi?” http://www.dirayet.com/genel/hanefi-mezhebine-gore-tevessul-caiz-degil-mi/#_ftn3 (06.10.2019)

²²⁹⁸ el-Kâsânî (v. 587), *Bedâi'u's-Sanâi'*, V, 126; Merginânî (v. 593), *el-Hidâye*, IV, 380; Mevsilî (v. 683), *el-İhtiyar*, IV, 164; Burhanuddin Buhârî (v. 616), *el-Muhîtu'l-Burhânî*, V, 312; Babertî (v. 786), *el-İnâye*, X, 64.

²²⁹⁹ İbn Abidin, *Reddû'l-Muhtar*, VI, 397.

²³⁰⁰ Bkz. Ramazan Altıntaş, “Salah Aslah Meselesi”, *Kelâm El Kitabı*, edit. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., Ankara, Ekim 2012, s. 445-451.

²³⁰¹ Mevsilî (v. 683), *el-İhtiyar*, I, 176.

²³⁰² eş-Şurunbulâlî, Hasen b. Ammar (v. 1069), *Merâki'l-Felâh Şerhu Nuru'l-İzâh*, el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005, s. 283-284.

Rasûlullah'ın huzurunda yapılacağını, Rasûlullah'a iki arkadaşıyla (Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'le) tevessül edileceğini, üçüyle de Allah'a tevessül edileceğini söylemektedir. Tahtâvî (v. 1231) de bazı âriflerin tevessülün adabı olarak, salihlerle Hz. Peygamber'e onunla da Allah Teâlâ'ya tevessül edileceğini söylediklerini aktarmaktadır.²³⁰³

İbnu'l-Hümmam, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret âdâbını anlatırken ziyaretçinin yapacağı şeyler ve söyleyeceği sözler arasında tevessülü, dua ve şefaât istemeyi açıkça zikretmiştir.²³⁰⁴ Kitaplarında geçen çeşitli ifadelerden başka Hanefî âlimlerinin de özellikle Rasûlullah ile tevessülü kabul ettikleri ve bu şekilde dua ettikleri anlaşılmaktadır.²³⁰⁵

Son dönem ulemâsından Zahid el-Kevserî'nin bu konuya ayırdığı makalede tevessülün cevazına dair deliller derli toplu verilmiştir. Kevserî (v. 1371), şahıs ile tevessülün de naslarla sâbit olduğunu, "Allah'a vesile arayın" ayetindeki vesilenin takyidinin, Hz. Ömer hadisindeki tevessülün dua olarak açıklanmasını delilsiz, hevaya uyarak yapılan kayıtlamalar olarak görmekte; İbn Teymiyye'nin zayıf ve delil olarak alınamaz gördüğü bazı hadislerin sıhhatini ispat etmektedir.²³⁰⁶ Delil getirdiği ayetler şunlardır:

1- "Ey iman edenler! Allah'tan (c.c.) korkun, ona yakınlaşmak için vesile arayın ve yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz." (el-Mâide, 5/35) Bu ayette vesile umumi gelmiştir. Bunu takyid eden bir delil bulunmamaktadır. Dua ile tevessülü de zat ile tevessülü de kapsamaktadır. Bu husus sadece rey veya dil yönünden umumi olmakla söylenmiş bir hüküm değildir. Hz. Ömer de yağmur duasında Hz. Abbas'la tevessülden sonra, "Bu Allah'a vesiledir" demiştir. Bu da ayetin bu umumi manasını göstermektedir.²³⁰⁷

2- "Daha önce kâfirlere karşı zafer isterlerken kendilerine Allah katından ellerindeki (Tevrat'ı) doğrulayan bir kitap gelip de (Tevrat'tan) bilip öğrendikleri gerçekler karşlarına dikilince onu inkâr ettiler. İşte Allah'ın lâneti böyle inkârcılardır." (Bakara 2/89) Begavî gibi müfessirlerin zikrettiğine göre Yahudiler Peygamberimizin bisetinden önce düşmanlarına

²³⁰³ Tahtavî (v. 1231), *Hâşiyetü Merâki'l-Felah*, s. 551.

²³⁰⁴ Kemalüddin b. Hümmam (v. 861), *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut-Lübnan, III, 181. "ويسأل الله حاجته متوسلاً إلى الله بحضرة". Allah Teâlâ'ya, Hz. Peygamber (sav)'in huzurunda olmasını vesile kılarak hacetini Allah'tan ister. (...) Sonra Peygamber (sav)'den şefaât isteyerek 'Ya Rasûlallah, senden şefaât istiyorum ve seninle Allah Teâlâ'ya tevessülde bulunarak senin dinin ve sünnetin üzere Müslüman olarak ölmeyi ondan istiyorum' der.

²³⁰⁵ Molla Hüsrev (v. 885), *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-aḥkâm*, Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabî, byy, bty, I, 265; Şürunbulâlî, *Merâki'l-Felah*, s. 13, 212; Tahtâvî, *Hâşiyetü*, 17, 562; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, I, 78; Bedruddin el-Aynî (v. 885), *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut bty, I, 11.

²³⁰⁶ Zahid el-Kevserî, *Makâlât*, Kahire 1372, s. 378-397.

²³⁰⁷ Zahid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 386.

karşı galip gelmek için, “Allah’ım bize ahir zamanda göndereceğin Tevrat’ta sıfatlarını okuduğumuz peygamberinle zafer ver!” diye dua ediyorlardı.²³⁰⁸

3- “Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah’tan bağışlanmayı dileseler, Rasûl de onlar için istiğfar etseydi Allah’ı ziyadesiyle affedici, esirgeyici bulurlardı.” (Nisâ 4/64) Mutlak ıtlakı üzere terk edilir. Bu ayeti takyid eden bir delil bulunmamaktadır. Ayet Hz. Peygamber’den ölümünden sonra da istiğfar istenebileceğine delildir. Nitekim Hanbelî âlimler bile peygamberlerin kabirlerinde diri olduklarını ifade etmişlerdir.²³⁰⁹

Hadisten delilleri ise şunlardır:

1- Enes b. Mâlik (r.a.) anlatıyor: Halk kıtlığa maruz kaldığında Ömer b. el-Hattab (r.a.), Abbas b. Abdilmuttalib ile istiskada bulunarak: “Allah’ım! Peygamberimiz ile sana tevessül ederdik de bize yağmur verirdin. (Şimdi ise) Peygamberimizin amcası ile sana tevessül ediyoruz, bize yağmur ver!” derdi. Bunun üzerine yağmur yağar ve halk suya kavuşmuş olurdu.²³¹⁰ Burada mahzuf bir “dua” takdir etmenin bir delili yoktur. Bu hadis zat ile tevessüle açık delildir. Ayrıca Hz. Abbas’la tevessülün sebebi Hz. Peygamber’e yakın olmasıdır. Dolayısıyla burada aynı zamanda Hz. Peygamber’le tevessül edilmiştir.²³¹¹ Bu hadisin farklı varyantları net bir şekilde zat ile tevessülü göstermektedir. Bunun sadece diri olana hasredilmesi ise bu hususta yazan pek çok âlimin ifade ettiği gibi delilsiz bir takyid olmaktadır.

2- Mâlik ed-Dar -ki o Hz. Ömer'in haznedarı idi- anlatıyor: Hz. Ömer devrinde halk şiddetli bir kıtlığa maruz kalmıştı. Derken bir adam Rasûlullah (sav)’in kabrine gelerek: “Ya Rasûlallah! Ümmetin için yağmur yağmasını iste. Zira onlar helak oldular!” dedi. Bunun üzerine rüyasında adama şöyle denildi: “Ömer’e git, ona selam götür, halkın suya kavuşacağını haber ver ve ona şunu söyle: "Senin vazifen, iyi muâmelede bulunmak, muvazeneli ve güzel hareket etmektir.”²³¹² Bu kişi berzah âleminde olan Rasûlullah’tan

²³⁰⁸ Zahid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 387.

²³⁰⁹ Zahid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 387.

²³¹⁰ Buhârî, *İstiska*, 3; Fedâilu Ashabi’n-nebi, 11; İbn Huzeyme, *Sahih*, II, 337-338; Hâkim, *Müstedrek*, III, 334.

²³¹¹ Zahid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 388.

²³¹² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 482-483; İbn Abdilberr, *İstiab*, II, 464. Zekeriya Güler rivâyetin sahih olduğu kanaatine varmıştır. Bkz. Zekeriya Güler, “Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2003, s. 72-76.

istekte bulunmuş ve bunu o dönemdeki hiçbir sahabe inkâr etmemiştir. Bu sahabenin Rasûlullah'ın vefatından sonra onunla yağmur talebinde bulundukları hususunda nasır.²³¹³

3- Osman b. Huneyf (ra) anlatıyor: Gözleri görmeyen bir adam Peygamber (sav)'e gelerek: “Ya Rasûlallah! Gözlerimi iyileştirmesi için Allah'a dua et”, dedi. Rasûlullah (sav), “İstersen dua edeyim, istersen sabredersin! Sabretmek senin için hayırlıdır,” buyurdu. Adam: “Allah'a dua buyur (da gözlerim açılsın!)” deyince, Rasûlullah (sav) onun, gereği gibi abdest almasını ve şu duayı yapmasını emretti: “Allah'ım! Peygamberin; rahmet peygamberi Muhammed ile senden istiyor ve sana yöneliyorum. Şu hacetimin yerine getirilmesinde (gözlerimin açılmasında) ben seninle (Peygamber ile) Rabbime yöneldim. Allah'ım, onu benim hakkımda şefaathçi kıl (onun hürmetine duamı kabul buyur!).”²³¹⁴ Bu hadiste Hz. Peygamber'in zatiyla, makamıyla tevessüle ve gıyabında O'na nida edileceğine delil vardır. Bu hadis sahih bir hadistir.²³¹⁵

4- Osman b. Huneyf, Hz. Osman'ın hilafeti sırasında bir ihtiyacı olup Hz. Osman'la görüşmek isteyen ancak bir türlü görüşemeyen birine bu duayı aktarmış; o da bu duayı yaptığında kolaylıkla Hz. Osman'la görüşmüştür.²³¹⁶

5- Ebû Said el-Hudrî'den rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Kim namaz kılmak üzere evinden çıkar ve 'Allah'ım, senden isteyenlerin senin katındaki hakkı için senden diliyorum. Şu yürüyüşün hakkı için senden diliyorum. Zira ben ne büyüklenmek, ne de kendini beğenmek için ve ne gösteriş ne de duyurmak için çıktım. Ben yalnız senin gazabından sakınmak ve senin rızanı aramak için çıktım. Ben senden beni ateşten kurtarmanı ve günahlarımı bağışlamanı istiyorum. Çünkü günahları ancak sen bağışlarsın!’ derse, Allah ona rızasıyla yönelir ve ona yetmiş bin melek istiğfar eder.”²³¹⁷ Bu hadiste Müslümanların umumu ve havassı ile tevessüle delil vardır.²³¹⁸

²³¹³ Zahid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 388-389.

²³¹⁴ Tirmizî, *Deavat*, 118; İbn Mâce, *İkamet*, 189; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 138; Hâkim, *Müstedrek*, c. I, s. 700.

²³¹⁵ Zahid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 389-390.

²³¹⁶ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, c. IX, s. 31; Beyhakî, *Delâil*, c. VI, ss. 167-168; Münziri, *Terğib*, c. I, ss. 108-1099; Heysemi, *Mecmau'z-Zevâid*, c. II, s. 279; Zahid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 391.

²³¹⁷ İbn Mâce, *Mesacid*, 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 21; İbnü's-Sünnî, *Amelu'l-Yevm*, Dımaşk 1989, s. 43. Zekerîya Güler hadise “hasen li gayrihi” hükmünü vermektedir. Bkz. Zekerîya Güler, “Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2003, s. 63-65.

²³¹⁸ Zahid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 393-395.

Kevserî en sonunda özetle, ölü veya diri peygamberler, veliler, salihler ile tevessülü inkâr edenin en küçük bir hüccetinin olmadığını; tevessül sebebiyle Müslümanlara şirk iftirasını atanların bu tehevürünün ancak kendilerine zarar vereceğini söylemiştir.²³¹⁹

Şevkânî (v. 1250)'nin değerlendirmesi ise şöyledir: “Gerçekten Peygamber (sav) ile hayatta iken tevessül sâbit olmuştur. Ayrıca vefatından sonra ondan başkasıyla da sahabenin sükûtî icmaı ile tevessül sâbit olmuştur. Çünkü sahabeden hiçbiri, Hz. Ömer'in Abbas (ra) ile tevessülünü yadırgamamıştır. Bana göre, İzzeddin b. Abdisselam (v. 660/1261)'ın iddia ettiği gibi tevessülün cevazını yalnız Peygamber (s.a.v.)'e tahsis etmenin, şu iki sebepten dolayı bir manası yoktur: Birincisi, söylediğim gibi sahabe icmaı vardır. İkincisi ise, ilim ve fazilet sahibi bir zat ile tevessül, gerçekte onun salih amelleriyle ve üstün meziyetleriyle tevessül demektir. Çünkü fazilet sahibi olan kişi, ancak amelleriyle faziletli olur. Bu durumda, “Allah'ım, falan âlim ile ben sana tevessül ediyorum” diyen kimse, onun sahip olduğu ilim (ve amel) ile tevessül etmiş olmaktadır.”²³²⁰

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere peygamberler, veliler ve salihlerle hayatta iken veya öldükten sonra tevessülün caiz olduğu yönündeki deliller çok güçlüdür. İbn Teymiyye'nin ve onu takip edenlerin zat ile tevessülü yasaklamak için getirdiği deliller zayıf veya zorlamadır. Bu husustaki en güçlü delilleri Rasûlullah ve sahabe döneminde böyle bir şey olmadığı yönündedir. Ancak yukarıda sayılan rivâyetler bunun da doğru olmadığını göstermektedir. Bu görüşte olanlar şu silsileyi izlemişlerdir. Dua bir ibadettir. İbadetler ise emir ve ittibaya dayanır. Yani bu hususta Allah'tan gelen bir emir ve Rasûlünden gelen emir veya uygulama gerekir. Duada zat ile tevessülle ilgili bir nas nakledilmemiştir. Sahabenin de böyle bir şey yaptığı bilinmemektedir. Nakledilenler ise ya delil olamayacak şekilde zayıf veya uydurma; ya da başka manadadır. O zaman zat ile tevessül caiz değil, bidattir. Hatta şirktir. Hepsinin dayandığı yer de İbn Teymiyye'dir.²³²¹

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki İbn Teymiyye tevessül konusunu fikhî bir mesele olarak görmüş ve bu çerçevede incelemiştir. Onun takipçilerinden Vehhâbiliğin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhab (v. 1206), “bazıları salihlerle tevessülü caiz görüyor, bazıları sadece Allah Rasûlüyle tevessül edilebileceğini söylüyor, âlimlerin çoğu ise bunu yasaklıyor ve kerih görüyor” dedikten sonra; “her ne kadar bu konuda doğrusu bizim

²³¹⁹ Zahid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 397.

²³²⁰ Zekeriya Güler, “Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2003, s. 54.

²³²¹ Bkz. Hamd b. Nasr b. Osman en-Necdî (v. 1225), *Mecmuatü'r-Resâil ve'l-Mesâil ve'l-Fetâvâ*, Taif 1398, s. 158-161.

görüşümüz (caiz olmadığı) olsa da konu fikhî bir meseledir. Cumhurun görüşü mekruh olmasıdır. Yapanı inkâr etmiyoruz” demektedir; ancak kendi yorumunca tevessül edilenin aşırı büyütülmesinin sakıncasına dikkat çekmektedir.²³²² İlginç olan günümüzdeki İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvehhab’ın takipçilerinin konuyu genellikle şirk çerçevesinde ele almalarıdır.

Muhammed b. Abdülvehhab’ın cumhurun mekruh gördüğü yönündeki ifadesi de doğruyu yansıtmamaktadır. Bir diğer ilginç husus da budur. Doğru düzgün âlim adı vermeden ulemânın çoğunluğu ifadesi kullanmışlar, vere vere sadece İbn Teymiyye’nin adını verebilmişlerdir. Bir de Hanefîlerin bazı fetvâlarını kendilerine göre yorumlamışlardır.

3.2 İstiğase – İstimdat

İstiğâsenin lügat manası, korunma ve zafer talep etmektir. Şer’î manası da bundan farklı değildir. İstiâne de yardım istemek demektir. İstiğase ile arasındaki fark, istiğâse ancak şiddet (büyük sıkıntı) anında olur.²³²³ İstimdat ise sözlükte, “tehlikeli durumlarda yardım isteme, imdada çağırma” manasına gelir.²³²⁴

Tasavvufta, “Meded yâ şeyh”, Meded yâ Abdelkâdir”, Meded yâ Gavs-ı A’zam” “Meded yâ Hazreti Hüdâyî” gibi lafızlarla yapılan istimdat ve yardım talebine “istiğâse” denir. İstiğâse, darda kalan bir dervişin şeyhinin ve ölmüş pirlerin ruhaniyetine tevessül etmesidir. Doğrudan Allah’tan ve Hz. Peygamber’in ruhaniyetinden yardım dilemek de istimdat ve istiğâse diye isimlendirilir.²³²⁵ Mânevî yardımda bulunma gücüne sahip olduğuna inanılan büyük velîlere gavs denir.²³²⁶

Yukarıdaki tanımdan da anlaşıldığı üzere zatla tevessülü caiz görenler istiğâseyi de tevessül kapsamında değerlendirmişlerdir. Zatla tevessülü caiz görmeyenler ise istiğâseyi bu tevessülün bölümlerinden biri olarak zikretmişler ve diğer çeşitlerine göre daha fazla yüklenmiş, şirk çerçevesinde görmüşlerdir. İstiğase hakkında ağır ifade kullanan ilk kişi yine İbn Teymiyye’dir. Ondan sonra da takipçileri bu ifadelerin dozunu artırmıştır.

²³²² Muhammed b. Abdilvehhâb b. Süleymân et-Temîmî en-Necdî (v. 1206/1792), *Fetâvâ ve mesâ’il*, Riyad, bty, s. 68.

²³²³ *el-Mevsuatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye*, Vezâretü'l-Evkaf, Kuveyt, 1404-1427, IV, 22.

²³²⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "İstimdat", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamsiklopedisi.org.tr/istimdat> (28.03.2019).

²³²⁵ H. Kamil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, s. 245

²³²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "İstimdat", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamsiklopedisi.org.tr/istimdat> (28.03.2019).

İbn Teymiyye'ye göre, ölmüş bir kişinin kabri başında veya gıyabında, bu kişi peygamber bile olsa, “Ey falan, ben senin yanındayım, benim için Allah’tan şefaate iste; Allah’tan düşmanlarıma galip gelmemi iste; benim sıkıntımı gidermesini iste” gibi dualarda bulunulması caiz değildir. Bu hususun caizliğine “Eğer onlar kendilerine kötülük ettiklerinde sana gelseler de Allah’tan bağışlanmayı dileselerdi, peygamber de onlar için mağfiret dileyse, elbette Allah’ı ziyadesiyle affedici ve esirgeyici bulurlardı.” (Nisa 4/64) ayetinin delil getirenlerin bunu “ölümünden sonra Hz. Peygamber’den istiğfar talebinde bulunmak, sahabenin hayatta iken talepte bulunması gibidir” diye tevil ettiklerini ancak bu tevilin sahabe ve onlara uyanların icmâna aykırı olduğunu, sahabeden hiç kimseden böyle bir şey nakledilmediği gibi, Müslümanların imamlarından da böyle bir şey nakledilmediğini, İmam Mâlik’ten nakledilen rivâyetin yalan olduğunu iddia etmektedir.²³²⁷

İbn Teymiyye, peygamberin kabri yanında “Ya Rasûlallah, yâ nebiyyallah, benim için Allah’a dua et, istiğfar et, şefaate et” “günahımı sana şikâyet ediyorum, düşmanlarımızın tasallutunu sana sızlanıyorum” “işte senin misafirinim, sana geldim” gibi sözlerle, mektup yazıp kabrine bırakmanın meşru olmadığını, bidat olduğunu söylemekte ve bunu bidat-ı hasene olarak isimlendirenlere de yüklenmektedir.²³²⁸

Bu husustaki delili ise Hz. Peygamber’in böyle bir şey emretmemesi, sahabe ve imamların bunu yapmamasıdır. Ona göre, Rasûlullah’ın ölümünden sonra kabri yanında şefaatinin, duasının, istiğfarının istemek dört mezhep imamlarından ve mezhebin mütekaddimin âlimlerinden nakledilmiş meşru bir şey değildir. Müteahhirinden bazılarından nakledilmiştir. Dayanakları da Utbî’den nakledilen, bir bedevînin kabri ziyarete gelip de “Nefislerine zulmettiklerinde sana gelselerdi...” (Nisa 4/64) ayetini okuduğunu, Utbî’nin de rüyasında o bedevînin mağfiret edildiğini gördüğünü ifade eden bir hikâyedir.²³²⁹ Eğer bu meşru olsa idi sahabe ve tabiinden böyle bir husus nakledilirdi²³³⁰ diyen İbn Teymiyye, Allah’ın hakkı olan bir şeyin peygamberlere verilemeyeceğini, onlardan yardım istenemeyeceğini (istiğâse yapılamayacağını), onlara tevekkül edilemeyeceğini söylemekte ve bir talebini Allah’tan istemek yerine vefat etmiş bir kuldan istenmesini şirk çerçevesinde görmektedir.²³³¹

²³²⁷ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 24.

²³²⁸ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 26-28.

²³²⁹ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 160.

²³³⁰ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 162-163.

²³³¹ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 261.

İbn Teymiyye'ye göre, “bir kişinin meşayih'ten birinin gıyabında veya vefat etmiş bir şeyhe, “ey falan bana yardım et, benden belayı def et” vb. demesi caiz değildir. Bunların hepsi Allah'ın yasakladığı şıktır. Bu şekilde şeyhlerin kabirleri yanında veya başka bir yerde istiğâse yapanlar putlara tapanlar gibidirler. Şeytan bunları saptırmıştır. Bunların bu şekilde bazı ihtiyaçları görülürse bunu yapan şeytandır. O şeyh değildir. Onlar ise bunu şeyhten zannederler.”²³³²

İbn Teymiyye, şeytan nasıl müşriklerin putlarına giriyor ve puta tapanların bazı ihtiyaçlarını görüyorsa ölmüş şeyhlere veya şeyhlerin gıyabında istiğâsede bulunanlara şeytanın o şeyhin suretinde görünüp bazı ihtiyaçlarını gördüğünü söylemekte; hatta kendisinin gıyabında kendisiyle istiğâsede bulunanların, onun havadan gelip sıkıntılarını kaldırdığını anlattıklarını, onlara bunun şeytanın işi olduğunu açıkladığını söylemektedir. Ona göre peygamberler, salihler veya ehlibeytle istiğâsede bulunanlar bazı ihtiyaçları giderilince bunları o kişilerin kerâmeti kabul etmektedirler ancak bunlar şeytanın işidir.²³³³

Teveşşülün cevazını anlatırken istiğâse kelimesini kullanan âlimlerin tamamı, vefat etmiş peygamberlerden, velilerden, salihlerden doğrudan bir şey istenmesini teveşşül kapsamında görmüşlerdir. Şâfîî âlim Sübkî bunu açıkça yazmış, teveşşül, teşeffü, istiğâse, tecevvüh ve teveccühün aynı manada olduğunu söylemiştir.²³³⁴ Rasûlullah'la yapılan teveşşülü anlatırken üçüncü maddede, “insanların, O'nun bu hususta sebep olmaya gücü yeteceğine inanarak, maksutlarını doğrudan Rasûlullah'tan istemeleri”nin Rasûlullah'tan dua istemek şeklinde teveşşül olduğunu söylemektedir.²³³⁵

Sübkî'ye göre, istiğâse, yardım talep etmek demektir. Bu ya doğrudan Yaratıcı'dan olur. Ya da kesbi sebebiyle kendisinden yardım istemenin sahih olacağı kişiden olur. Bu manada Rasûlullah'tan da istiğâse olur.²³³⁶ Bazen Hz. Peygamber'le istiğâse yapılırken “isteğastüllâhe binnebiyyi” (nebi ile Allah'a istiğâse yaptım) denir. Bu “Nebi ile Allah'tan istedim” demektir ve bu zatla teveşşüle girer ki her halükarda caizdir. Bu ifade Allah lafzını hafız ederek “isteğastü binnebiyyi” şeklinde de ifade edilebilir. Aynı manaya gelir.²³³⁷ Bu ifade

²³³² İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 326.

²³³³ İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle*, s. 327-331.

²³³⁴ Takiyyüddin es-Sübkî (v. 756), *Şifâu's-Sekam*, s. 364, 383.

²³³⁵ Takiyyüddin es-Sübkî (v. 756), *Şifâu's-Sekam*, s. 382-383.

²³³⁶ Takiyyüddin es-Sübkî (v. 756), *Şifâu's-Sekam*, s. 384.

²³³⁷ Takiyyüddin es-Sübkî (v. 756), *Şifâu's-Sekam*, s. 385.

“bî” harf-i cerri olmadan da kullanılsa yani “isteğastün-nebiyye” de denilse yine aynı mana kastedilmektedir. Çünkü hakikatte yardım eden, fiilleri yaratan Allah Teâlâ’dır.²³³⁸

Teveessülü kabul edip de istiğâseyi kabul etmeyenin bunu kendisi ile istiğâse yapılanın yardım istenenden üstün olduğu ihamı olduğunu ileri sürmesinin uygun olmadığını söyleyen Sübkî, kendisiyle yardım talebinde bulunulan kişinin kendisinden yardım istenenden üstün olamayacağını, hiçbir Müslümanın bunu böyle anlamadığını ifade etmektedir.²³³⁹ Hakikatte kendisinden yardım istenen Allah Teâlâ’dır. Rasûlullah Allah’la yardım talebinde bulunan (müsteğîs) arasında bir vasıtaadır.²³⁴⁰

Taberânî’nin el-Mucemü’l-Kebir’de rivâyet ettiği, “Hz. Ebû Bekir, haydi şu münafık hakkında Rasûlullah’la istiğâsede (yardım talebinde) bulunalım!” demiş. Bunun üzerine Rasûlullah, “*benimle istiğâsede bulunulmaz, ancak Allah’la istiğâsede bulunulur*” buyurmuş” hadisinin sahih olmadığını söyleyen Sübkî, sahih ise bunun farklı manaya geleceğini söylemekte ve birkaç mana saymaktadır.²³⁴¹

Mâlikî âlim İbnü’l-Hâc, peygamberlerin, evliyânın, salihlerin kabrini ziyaret eden kişinin sıkıntılarının gitmesi, günahlarının affedilmesi için onlarla Allah’a teveessül etmesi, istiğâsede bulunmasını, ihtiyaçlarını onlardan istemesinin uygun olduğunu söylemektedir.²³⁴² Kullanımından teveessül ile istiğâseyi benzer manada kullandığı anlaşılmaktadır. “İhtiyaçlarını onlardan ister” demesi ilginçtir.

Gazzâlî (v. 505), peygamberlerin ve imamların ruhanîyetlerinden ihtiyaçların görülmesi için istimdadda bulunulabileceğini, onların imdadının şefaatten ibaret olduğunu yazmıştır.²³⁴³ Şâfiî âlimi Remlî (v. 957), kendisine sorulan “bazı kişilerin sıkıntı halinde ya şeyh falan, yâ Rasûlallah” gibi ifadelerle, peygamberlerden, evliyâdan, âlimlerden ve salihlerden istiğâsenin (yardım istemenin) caiz olup olmadığı sorusuna, caizdir diyerek cevap vermiş ve bunların ölümlerinden sonra da yardımlarının olacağını söylemiş; buna da peygamberlerin mucizelerinin, evliyânın kerâmetinin ölümleriyle kesilmeyeceğini sebep göstermiştir. Peygamberler ve şehidlerin zaten diri olduklarını, evliyânın da kerâmetinin hak olduğunu söyleyen Remlî bunlardan öldükten sonra da olağanüstü hallerin görülmesinin

²³³⁸ Takıyyüddin es-Sübkî (v. 756), *Şifâu’s-Sekam*, s. 388.

²³³⁹ Takıyyüddin es-Sübkî (v. 756), *Şifâu’s-Sekam*, s. 378.

²³⁴⁰ Takıyyüddin es-Sübkî (v. 756), *Şifâu’s-Sekam*, s. 379.

²³⁴¹ Takıyyüddin es-Sübkî (v. 756), *Şifâu’s-Sekam*, s. 386-387.

²³⁴² İbnü’l-Hâc, *el-Medhal*, I, 257-258.

²³⁴³ Gazzâlî, *el-Madnun bih alâ Gayri Ehlih*, Mecmûatü Resâilî’l-İmam el-Gazzâlî içinde, tah. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, Kahire, bty, s. 379.

muhal olmadığını söylemektedir.²³⁴⁴ Şâfiî âlim Muhammed Halilî (v. 1147), zikir esnasında “Ya seyyid Ahmed Bedevî” vb. şeklinde nidaların cevazını ve bunun şirk olup olmadığı, sorusuna, “ey efendim, ey şeyh” gibi ifadelerin şirk olmadığı, bunlarla tevessül ve istiğâse kastedildiğini ve “vebteğû...” ayetinin şümulünde olduğunu söylemektedir.²³⁴⁵

Zahid el-Kevserî de, istiğâse ve istiane kelimesinin de kullanılabileceğini, bunların da tevessül kapsamında olduğunu söylemekte ve buna delil olarak da Buhârî’de geçen, “insanların kıyamet gününde önce Hz. Âdem, sonra Hz. Musa sonra da Hz. Muhammed (sav)’den yardım/şefaât istemesini” anlatan hadiste geçen “اسْتَغَاثُوا” kelimesini getirmiştir. Taberani’de geçen “benimle istiğâse etmeyin” hadisini zayıf bulmuş; “yardım istediğinizde (istiane) Allah’tan yardım isteyiniz” hadisinin ise Müslümanın, bir sebebe bağlanıp yardım talebinde bulunduğu Müsebbibü’l-esbab Allah’ı unutmaması gerektiğini ihtar ettiğini ifade etmiştir.²³⁴⁶

el-Mevsuatü’l-Fıkhiyyetü’l-Kuveytiyye’de istiğâse ile ilgili hükümler şu şekilde özetlenmiştir. İstiğâse’nin dört hükmü vardır: 1- Mubah: Yaşayan bir Müslümandan herhangi bir ihtiyacı için talepte bulunmak. Eğer zaruret yoksa terk etmek evladır. 2- Mendup: Sıkıntı ve bela anında Allah’tan yardım talep etmek veya sıfatlarından biri ile istiğâse yapmak. 3- Vâcip: Eğer istiğâse (yardım talebi) terk edilirse helak veya tazmin durumu olarsa bu durumda vâcip olur. 4- Haram: Manevî hususlarda kuvvet ve tesiri olmayanlardan yardım talebinde bulunmaktır. İstiğâse yapılanın insan, cin, melek, hayatında veya mematında peygamber olması hükmü değiştirmez.²³⁴⁷

Güçlerinin yetmediği hususlarda yaratılmışlarla istiğâse dört şekilde olabilir:

1- Allah’tan onu vesile ederek sıkıntısının giderilmesini istemek. Mesela, “Allah’ım rasûlünün makamı hürmetine sıkıntımı gider” demesi gibi. Burada kişi Allah’tan istemekte tevessül ettiğinden istememektedir. Bunun şirk olmadığına fukaha ittifak etmiştir. Ancak helâl mi haram mı olduğu hususunda üç görüş vardır:

a) Peygamberler ve salihlerle hayatlarında ve mematlarında tevessül caizdir. Bu görüş, İmam Mâlik, Sübkî, Kirmânî, Nevevî, Kastallânî, Semhûdî, İbnü’l-Hâc ve İbnü’l-Cevzî’nin görüşüdür. Bu görüşte olanlar çok sayıda delil zikretmişlerdir. Mesela

²³⁴⁴ Remlî, Şihâbuddin Ahmed b. Hamza (v. 957), *Fetevâ*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, bty, byy, IV, 382

²³⁴⁵ Muhammed Halilî (v. 1147), *el-Fetâvâ*, II, 255-256.

²³⁴⁶ Zahid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 395-396.

²³⁴⁷ *el-Mevsuatü’l-Fıkhiyyetü’l-Kuveytiyye*, IV, 22.

Peygamberimizin, “أَسْأَلُكَ بِحَقِّ السَّائِلِينَ عَلَيْكَ، وَبِحَقِّ مَمْشَايَ هَذَا إِلَيْكَ” duası, Fatıma binti Esed için yaptığı dua, Mi’rac’da Hz. Musâ’yı kabrinde namaz kılıyor görmesi ve âmâ hadisi gibi deliller.²³⁴⁸

b) İzz b. Abdisselam ve bazı âlimler yaşayan peygamber ve salihlerle tevessülü caiz görmüşlerdir. İzz b. Abdisselam’ın bunu sadece Rasûlullah’a tahsis ettiği de rivâyet edilmiştir. Delilleri âmâ hadisidir.

c) Yaşarken de ölümlerinden sonra da peygamberler ve salihlerle istiğâseyi caiz görmeyen, bu tür tevessülü reddeden, sadece Allah’la istiğâse yapılacağını söyleyenler İbn Teymiyye ve onun takipçileridir. Delilleri “Allah’ı bırakıp da kıyamet gününe kadar kendisine cevap veremeyecek şeylere tapandan daha sapık kim olabilir? (Oysa) onlar, bunların tapmalarından habersizdirler.” (Ahkaf 46/5) ayetiyle, Rasûlullah zamanında bir münafık müminlere eziyet ediyordu. Müminlerden biri, “haydi kalkın gidelim de bu münafıktan Rasûlullah’a sığınalım (onunla istiğâse edelim)” dedi. Rasûlullah, “bana sığınmayın (benimle istiğâse yapmayın) Allah’a sığının!” buyurdu.²³⁴⁹

2- Allah’tan yardım istemek ve birisinden Allah’tan kendisi için dua etmesini, yardım istemesini istemek. Burada istiğâse yaptığı kişiden Allah’a dua etmesini istemektedir. Bu hususta herhangi bir ihtilaf bilinmemektedir. Hayatındayken Peygamberimizden sahabenin dua istemesi, yağmur duası, Abbas (ra) ile yağmur duasına çıkılması vb.²³⁵⁰

3- Allah’tan istemede istiğâse: Bunda bir başkasının sıkıntısının gitmesi için başka biriyle istiğâse yapma, Allah’tan yardım istemedir. Dua eden kendisi için bir şey istemez. Bu da caizdir ve bu hususta bir ihtilaf bilinmemektedir. Rasûlullah muhacirlerin fakirleri ile Allah’tan zafer isterdi. “Siz ancak zayıflarınızla yardım olunur ve rızıklandırınız” buyurmuştur. Başka bir hadiste “Allah’ın öyle kulları vardır ki eğer Allah adına (şu iş olacak diye) yemin etseler muhakkak Allah o işi yerine getirir. Berâ b. Mâlik onlardandır” buyurmuştur.²³⁵¹

4- Yardım talebinde bulunulan kişiden gücünün yetmeyeceği şeyi istemek; Allah’tan istememek. Bu caiz değildir. Ulemâ buna şirk demiştir.²³⁵² Meleklerden yardım talebinde

²³⁴⁸ el-Mevsuatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye, IV, 24-25.

²³⁴⁹ el-Mevsuatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye, IV, 26.

²³⁵⁰ el-Mevsuatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye, IV, 26-27.

²³⁵¹ el-Mevsuatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye, IV, 27

²³⁵² el-Mevsuatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye, IV, 28.

bulunmak, Allah'tan başkasından yardım talebinde bulunmaktır ki bu memnudur.²³⁵³ Cinlerden yardım talebinde bulunmak (istiğâse) ise haramdır. Çünkü onlardan gücü yetmeyeni istemek demektir. Kişiyi dalalete düşürür.²³⁵⁴

Bir kişinin sıkıntılı anında, “Meded yâ Rasûlallah”, “meded ya şeyh” vb. sözler söylemesi, Rasûlullah'ın kabri başında O'na bir ihtiyacını arz etmesi gibi hususları tevessül kapsamında değerlendirmek gerekir. Çünkü zaten yaşayan bir kişiden bile bir şey istendiğinde, o kişinin yaratmaya kudreti olduğuna inanmak caiz değildir, şirk kapsamındadır. Kendisinden talepte bulunulan kişinin kendi başına bir kudreti olduğuna inanmanın sakıncası hususunda diri ile ölü, sâlih ile fâsık eşittir. İnsana yardım edecek, derdine derman olacak hakikatte Allah Teâlâ'dır. Gerek tevessül gerek istiğâse ve istimdadda bu husus tartışma dışıdır. Eğer bir kişi bir şeyhin hatta peygamberin müstakil bir kudreti olduğuna inanıyor ve ona göre istekte bulunuyorsa, şirke girmiş demektir. Ancak müminler için bu hükmü vermek ağırdır. Allah'a iman eden hiç kimsenin böyle bir şey düşünmesi mümkün değildir. Niyet kalple alakalı bir husustur. Tevil edilebilecek sözler için niyet okuması yaparak, hatta iddiada bulunarak bu sözleri söyleyenleri şirkle itham etmek çok yanlış bir husustur.

Huzurunda şeyhine “meded şeyhim” diyen kişi nasıl ki onun kendi başına bir kudreti olduğunu kastetmiyorsa, gıyabında söylediğinde de kastetmiyordur. Eğer gıyapta söylediğinde, “Allah'tan istemek yerine şeyhten istemek şirktir”, dersek aynısını huzurunda istediğinde de diyebiliriz.

“İstimdadda bulunan kişi düşünür ve inanır ki ermiş Allah'ın sevgili kulusdur. Onu vesile edinerek ve “Allah'ım, bu kulunun yüzü suyu hürmetine bu duamı kabul et veya şu ihtiyacımı gör veya şu derdime deva ol!” derse duasının ve dileğinin Hak Teâlâ katında makbul olma şansı daha fazladır. Sonuçta bu vesilenin faydası vardır. Bahsedilen tarzda istimdadda bulunan kişinin eğer istediği gerçekleşirse bunu öncelikle Hak Teâlâ'dan bilir. O'na hamd ü senalar, şükürler eder, ancak vesile ve vasıta olan zatında bunda etkili olduğunu düşünür, ona da dua eder. İşte istimdad, istiane, istiğâse, istişfâ, tevessül ve vesile dedikleri şey budur. Eğer istimdadda bulunan kişi neticenin hâsıl olmasını sadece ermişten bilir ve Allah Teâlâ'yı hiç hatırlıktan geçirmezse ya da neticenin gerçekleşmesinde ermişin payını Allah'ın payı ile eşit ve ona denk tutarsa buna şirk denir. Çünkü bu durumda ermiş vesile/aracı olmaktan çıkmış amaç olmuştur. Bu durum son derece öznel ve içsel bir

²³⁵³ el-Mevsuatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye, IV, 28.

²³⁵⁴ el-Mevsuatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye, IV, 29.

durumdur, niyete bağlıdır. Bir kimsenin, başka bir kimsenin niyeti ve istimdadı hakkında somut bir şekilde değerlendirme yapıp bunun üzerine dînî hükümler bina etmesi hatalı olduğu kadar da tehlikelidir. Çünkü insanların iç hallerini ve niyetlerini Allah Teâlâ'dan başkası bilemez. Türbede dua eden bir mümin ve müminenin hangi anlayışla, hangi inanışla, hangi maksat ve niyetle dua ettiğini başkaları bilemez. Olaya dışardan bakanların görevi onun bu halini hüsn-i zan kuralına göre yorumlayıp şirk ve küfür saymamaktır. Bir mümin hakkında su-i zanda bulunmak ve onun duasını şirk olarak yorumlamak kimsenin hakkı ve haddi değildir.”²³⁵⁵

Özetle tevessül kapsamında olduğu müddetçe istiğâse ve istimdad caizdir. Ancak yanlış anlamalara mahal verecek şekilde bunun kullanımından uzak durmak gerekir.

3.3 Teberrük

Teberrük, bereket istemek demektir. Bereket ise artış, ziyade ve saadet demektir. Tebrik, bunun için dua etmektir.²³⁵⁶ İbn Abbas (ra), bereket için her hayırda çokluk manasını vermiştir.²³⁵⁷ Bereket kelimesinin masdarı bürûkün manası “devenin bir yerde çöküp durması, orada kalıp beklemesi”dir. Bu mânaya bağlı olarak iyi ve hoş karşılanan bir şeyin süreklilik arzedişine bereket denilmiştir. Söz konusu şey maddî ise mevcudiyetini sürdürmek yani tükenmemek anlamında bolluk, mânevî ise yine aynı anlamda saadet kelimeleriyle ifade edilmiştir.²³⁵⁸ Ayet ve hadislerde bereket, nimet, refah ve saadetin artması, nema, bolluk, ilâhî hayır ve ihsan, feyiz manalarında kullanılmıştır. Bereket çeşitli dinlerde dua, ayin ve ibadetlerle elde edilmeye çalışılan bolluk, genişlik, hayır ve saadet anlamlarında dînî bir terimdir.²³⁵⁹

Burada işleyeceğimiz manada teberrük ise bir şey vasıtasıyla maddî veya manevî olarak nimet gelmesini ya da olan nimetin devamını ve artmasını istemektir. Bir şeyden bereket umma, bir şey vasıtasıyla bereket geleceğini bekleme tüm insanlar arasında çok eski tarihlerden beri yaygın olan bir husustur. Bu şey bazen insan, bazen bir taş, bazen bir mekân, bazen zaman, bazen söz, bazen dua, bazen kıymet verilen bir insanın hatırası olabilir. Biz

²³⁵⁵ Süleyman Uludağ, “İstimdad”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, s. 10-11.

²³⁵⁶ Halil b. Ahmed (v. 170), *Kitâbu'l-Ayn*, V, 368; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî (v. 370), *Tehzîbü'l-Lüga*, Beyrut 2001, X, 131; *ez-Zâhir fî Garîb-i Elfâzı's-Şafîi*, tah. Mis'ad Abdülhamid es-Sa'dânî, Dâru't-Tâlâî, bty, byy, s. 64; İbn Fâris (v. 395/1004), *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*, I, 230; Firûzabâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub (ö. 817/1415), *el-Kâmusü'l-Muhit*, Beyrut 2005, s. 932.

²³⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 396.

²³⁵⁸ Günay Tümer, "Bereket", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamsiklopedisi.org.tr/bereket> (02.07.2019).

²³⁵⁹ Nuri Topaloğlu, “Hazreti Peygamber'in Zâtı ve Eşyası İle Teberrük Meselesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 1, sayı 1, 2003, s. 74.

burada daha çok sûfîlerin üzerinde durduğu ve önem verdiği teberrük çeşitlerinin genel manada hükmünü ortaya koymaya çalışacağız.

Allah'ı zikir, Kur'an-ı Kerim, Rasûlullah, zemzemle, salihlerin meclislerinde, ilim meclislerinde bulunmakla teberrükün müstehaplığı hususunda tüm ulemâ ittifak etmiştir. Bu sebeple bunlarla ilgili herhangi bir açıklamaya girmeyeceğiz. İhtilaf konusu olan teberrük vefatından sonra Rasûlullah'ın kabri, bulunduğu yerler, doğduğu gece ile teberrük ve hayatlarında ve vefatlarından sonra salihlerle teberrük konusudur. Asıl ihtilaflı alan da salihlerle teberrük meselesidir.

Şazeli şeyhlerinden fakîh ve sûfî Zerrûk (v. 899), Rasûlullah dışındaki hayır ehli kişilerle hayatlarında ve mematlarında teberrük, kabirlerini ziyaret, sâlih ve dindar kişilerin yedikleri içtiklerinden artanlarla, elbiselerini giyerek, saçlarını saklayarak teberrük veya dokundukları şeylerle, bulundukları yerlerle vb. teberrük edilip edilemeyeceği hususunda ulemâ arasında ihtilaf olduğunu, sûfîlerin teberrükü kabul edenler arasında olup hatta mezheplerinin büyük oranda buna dayandığını, hırka, asa, zikir telkini vb. ile teberrükün temel hususlardan olduğunu söylemiştir.²³⁶⁰

Teberrük konusunda müstakil eser yazan çağdaş yazarlardan Abdülfettah Kadîş'in tespitine göre dört mezhep ulemâsı ve diğer âlimlerin çoğunluğu buna cevaz verirken; bu hususta ilk ihtilaf çıkaran İbn Teymiyye (v. 728)'dir. Onu, talebesi İbn Kayyim (v. 751), Şatıbî (v. 790), İbn Receb el-Hanbelî (v. 795) ile Necd davetçileri takip etmişlerdir.²³⁶¹ Bizim tespitimiz de bu yöndedir. Teberrük konusunun İbn Teymiyye'den önce özellikle gündeme getirildiğini tespit edemedik. Ancak fıkıh kitaplarındaki ve hadis şerhlerindeki çeşitli ifadeler teberrükün önceki ulemâca kabul edildiğini göstermektedir.

İbn Teymiyye'nin başlıca karşı çıktığı mesele bazı insanların çok büyütülmesi, kabirler ve mekânlara aşırı tazimdir. Bunların tezahürü gördüğü şeylere de karşı çıkmıştır. Birisi de bunlarla teberrüktür. Salihlerle teberrük konusunda İbn Teymiyye'nin görüşü şu şekilde özetlenebilir: Teberrük üçü sahih, üçü bâtil olmak üzere altıya ayrılır. Sahih olanlar: a) Nebîye, veliye, sâlih kişiye ittiba nedeniyle, onlara olan hayır, rızk, nusret, bela ve şerrin def olmasının bizim için de gerçekleşmesini isteme; b) Bunların nebinin, velinin, sâlih kimsenin

²³⁶⁰ Zerrûk, Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Burnusî el-Fâsî (v. 899/1493-94), *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdık*, tah. Es-Sâdık b. Abdurrahman, Dâru İbn Hazm, 2006, s. 253-255.

²³⁶¹ Bkz. Abdülfettah b. Salih Kadîş el-Yâfiî, *et-Teberrük bi's-Sâlihîn beyne'l-Mucîzîn ve'l-Mâniîn*, Dımaşk-Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 2010, s. 55.

duası bereketiyle gerçekleşmesini bekleme; c) Bunların nebinin, velinin, sâlih kimsenin salâhı nedeniyle gerçekleşmesini bekleme. Bu üçüncü kısım cumhurun teberrükten kastettiği şeydir. Bu hususta İbn Teymiyye cumhur ile aynı görüştedir.

Bâtıl olanlar: a) Teberrük eden kişinin günah işlemesine rağmen nebinin, velinin, sâlih kimsenin sayesinde kendisine hayır geleceğine, belaların kalkacağına inanması; b) Herhangi bir taat işlemeyen sadece nebi, veli, sâlih kimseye bağlılığı nedeniyle hayır geleceğine, belaların kalkacağına inanması; c) Nebi, veli, sâlih kimselere secde etmek gibi özünde masiyet olan fiillerle hayır geleceğine, belaların kalkacağına inanması.²³⁶² Buradan anlaşılan teberrük hususunda İbn Teymiyye'nin peygamber, veli ve sâlih kişiler arasında fark görmediğidir.

Salih bir zatın sadece kabrinin bir yerde bulunmasının oraya hayırlar getirip şerleri engelleyeceği inancının yanlış olduğunu ifade eden İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in kabri bulunmasına rağmen Medine'de yaşanan Harre vakiasını, Hz. İbrahim'in kabrine rağmen Şam bölgesinin önemli bölümünün yüz yıl Haçlı işgalinde kalmasını buna delil getirmiştir. Kişinin kendi ameli olmadan, sırf sâlih birini sevmesi, ona bağlı olması sebebiyle hayra kavuşup kurtuluşa eremeyeceğini söyleyen İbn Teymiyye bunların Kur'an ve sünnete aykırı olduğu kanaatindedir.²³⁶³

Bidat olup olmadığında ihtilaf edilen hususlarda ne yapılması gerektiğini anlatırken bunun örneklerinden biri olarak teberrüğü ele alan Şatıbî (v. 790), Rasûlullah'ın abdest aldığı su, eşyası, saç, sakalı, elinin değmesi vb. şeylerle sahabenin teberrük ettiği hususunda bir ihtilaf olmadığını, ancak Rasûlullah'ın vefatından sonra hiçbir sahabe için böyle bir teberrük hususunun nakledilmediğini, onca faziletlerine rağmen Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer başta olmak üzere herhangi bir sahabe ile teberrük edildiğine dair rivâyet bulunmadığını, dolayısıyla sahabenin Rasûlullah'tan sonra teberrük hususunda yapılan şeyleri terk etmede icma ettiklerini iddia etmiştir. Şatıbî'ye göre bunun iki sebebi olabilir: 1- Bu hususun sadece Rasûlullah'a has olduğuna inanıyorlardı. Nasıl ki dört hanımdan fazlasını almakta Rasûlullah'a uyulamıyorsa bu hususta da Rasûlullah'tan başkası ile teberrük edilemeyeceği kanaatinde idiler ve bunu bidat olarak görüyorlardı. 2- Bu durumun Rasûlullah'a has olduğu görüşünde değildiler ancak sedd-i zerîa sebebiyle yapmadılar. Çünkü insanlar bunun ittiba edilmesi gereken bir sünnet olduğu düşüncesine kapılabilirler veya sınırlarını

²³⁶² Abdülfettah Kadîş, *et-Teberrük bi's-Sâlihîn*, s. 59.

²³⁶³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XI, 113-115.

koruyamayabilirler; tazim edilen kişilere ibadete kadar giden yollara sapabilirlerdi. Nitekim Hallâc'ın bağlılarından buna benzer şeyler rivâyet edilmiştir. Bir de velayet gizlidir. Göstergesi kerâmet vardır ancak insanların çoğu sihir/göz boyama ile kerâmet arasındaki farkı anlayamaz.

İlk bakışta ikinci görüşün usûle daha uygun ve tercih edilen görüş olduğunu söyleyen Şatıbî, bir başka yönden ilk görüşün racih görüş olduğunu, sahabenin terk hususunda aynı şekilde hareket etmesinin bunu gösterdiğini söylemektedir. Bu hususta İbn Vehb'den bir hadis nakleden Şatıbî bu hadis sahihse teberrükü terk etmenin evla olduğunu göstermektedir demektedir. Hadis şudur: “Rasûlullah abdest aldığı anda veya tükürdüğünde, etrafındakiler dökülen abdest suyunu içmek, tükürüğünü üzerlerine sürmek hususunda birbirleriyle yarışarlardı. Rasûlullah neden böyle yaptıklarını sorunca onlar, “bu şekilde temizlenme ve bereket beklediklerini” söylediler. Bunun üzerine Rasûlullah, “Sizden kim Allah ve Rasûlünü seviyorsa, sözü doğru söylesin, emaneti yerine getirsin ve komşusuna eziyet vermesin!”²³⁶⁴ buyurdu.²³⁶⁵

İbn Receb Hanbelî (v. 795) de sadece Rasûlullah ve O'na ait şeylerle teberrük yapılabileceği kanaatindedir. Buna delil olarak o da Rasûlullah'ın vefatından sonra sahabenin birbiri ile ve tabiinin sahabe ile teberrük etmemesini, Hz. Ömer, sahabe ve tabiinden pek çok kişinin kendisinden dua istenmesinden hoşlanmadığını, “Biz peygamber miyiz?” dediklerini; Ahmed b. Hanbel'in teberrük için elini elbisesine süren birine çok kızmasını delil getirmiştir. İbn Receb şeyhlerle teberrük edilmesi halinde bunun meşru olmayan tazime, dolayısıyla bidat ve şirke kapı açacağını iddia etmektedir.²³⁶⁶

Bu âlimlerden sonra teberrük aleyhine yazan Necd davetçilerinin ifadeleri bu görüşleri tekrar niteliğindedir.²³⁶⁷ Teberrük hususunda bu çizgide doktora tezi yazan Nasır b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cedî²³⁶⁸ tezinde teberrükün Rasûlullah'a has olduğunu ispatlama sadedinde, “Başkası Rasûlullah'a kıyas edilebilir mi?” diye bir başlık açmış ve burada sâlih, fazıl da olsa başkasının teberrük hususunda Rasûlullah'a kıyas edilemeyeceğini ispatlamaya çalışmıştır. Tüm dayandığı Şatıbî ile İbn Receb el-Hanbelî'dir. Buna göre

²³⁶⁴ Ma'mer b. Râşid (v. 153), *el-Câmi'*, XI, 7, No: 19748; Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, XII, 99, No: 9104.

²³⁶⁵ Şatıbî, *el-İ'tisam*, I, 479-485.

²³⁶⁶ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî (v. 795), *el-Hikemü'l-cedire bi'l-izâ'a min kavli'n-nebî* “Bu 'istü bi's-seyf beyne yedeyi's-sâ'a”, tah. Abdülkadir Arnaud, Dimeşk, 1995, s. 45-47.

²³⁶⁷ Bkz. Süleyman b. Abdillâh b. Abdilvehhab (v. 1233), *Teysirü'l-Azîzi'l-Hamîd fi Şerh-i Kitabi't-Tevhid*, tah. Zühreyy eş-Şâviş, Beyrut 2002, s. 150-151.

²³⁶⁸ Nasır b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cedî', *et-Teberrük Envâuhû ve Ahkâmuhû*, Dâru'r-Rüşd, Riyad 2000.

başkasının Rasûlullah'a kıyas edilememesinin sebepleri şunlardır: 1- Sahabe Rasûlullah ve O'nun eserlerinden başkası ile teberrükü terk etmişlerdir. 2- Tabiin de sahabe ile teberrük etmemiştir. Bu da terki teyit etmektedir. 3- Rasûlullah'tan başkası ile teberrükte bir şer'î delil yoktur. 4- Teberrükün Rasûlullah'a has olması da salihlerle teberrükün caiz olmamasını gerektirir. Bir de sedd-i zerîa sebebiyle teberrük hususunda salihler Rasûlullah'a kıyas edilmemelidir.²³⁶⁹

Nasır el-Cedî'e göre salihlerle ancak meclislerinde bulunarak teberrük edilir. Bu da ilimlerinden, öğütlerinden istifade, onlardan dua talebi yönüyle teberrüktür.²³⁷⁰ Rasûlullah'ın kabri ile de teberrük edilemeyeceğini söyleyen İbn Teymiyye ve takipçilerine göre Rasûlullah'ın kabri de olsa teberrük kastı ile el sürülemez, yanında namaz kılınmaz, kabre dönük dua edilemez.²³⁷¹ Rasûlullah'ın kabri ile teberrük edilemeyeceğine delil olarak *“Evlerinizi kabirlere çevirmeyiniz. Kabrimi bayram yeri yapmayınız. Bana salavat getiriniz. Çünkü nerede olursanız olun, sizin salâvâtınız bana ulaşır...”*²³⁷² hadisini getirmişlerdir. Bunların yorumuna göre bayram yeri toplanma yeridir. Burada dua ve ibadet edilir. Bu sebeple hadis, kabrin yanında duayı, ibadeti dolayısıyla teberrükü yasaklamaktadır. Hadisin devamı da bunu desteklemektedir.²³⁷³

Diğer delilleri, *“Allah'ım, kabrimi tapılan bir put yeri yapma! Peygamberlerinin kabrini mescid haline getiren ümmete Allah'ın gazabı şiddetli olur.”*²³⁷⁴ *“Allah, Yahudi ve Hristiyanlara lanet etsin! Peygamberlerinin kabirlerini mescidler edindiler.”*²³⁷⁵ hadisleridir.²³⁷⁶

Burada delil getirilen hadisler itikadla alakalı olduğu halde İbn Teymiyye konuyu amel bağlamında alarak, “Ahmed b. Hanbel'in, Rasûlullah (sav)'ın kabrine el sürme için, “bunu bilmiyorum”; minberine el sürme içinse “ne güzeldir” dediğini; İbni Ömer, Said ibn Müseyyeb ve Yahya ibn Said gibi Medine-i Münevvere'nin en büyük fakîhlerinin bunu yaptıklarını aktardığını” söyledikten sonra, “İmam Ahmed ve diğerleri, minbere ve Rasûlullah'ın minberde oturduğu yere el sürmeye ruhsat vermişler ancak kabrine el sürmeye

²³⁶⁹ Nasır el-Cedî', *et-Teberruk Envâuhû ve Ahkâmuhû*, s. 262-267.

²³⁷⁰ Nasır el-Cedî', *et-Teberruk Envâuhû ve Ahkâmuhû*, s. 269-275.

²³⁷¹ Nasır el-Cedî', *et-Teberruk Envâuhû ve Ahkâmuhû*, s. 324-332. Bu husustaki görüşlerin bir bölümünü tevessül ve istiğase bölümünde zikretmiştik.

²³⁷² Ebû Dâvud, Menâsik, 96-97, No: 2042.

²³⁷³ Nasır el-Cedî', *et-Teberruk Envâuhû ve Ahkâmuhû*, s. 329-330.

²³⁷⁴ Muvatta, Kasru's-Salât 24, No: 85; Abdürrezzak, *Musannef*, I, 406; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, No: 7358.

²³⁷⁵ Buhârî, Cenâiz 61, 96, No: 1330, 1396; Müslim, Mesâcid 19-23, No: 529-532.

²³⁷⁶ Nasır el-Cedî', *et-Teberruk Envâuhû ve Ahkâmuhû*, s. 331.

ruhsat vermemişlerdir” demiştir. İbn Teymiyye, bazı Hanbelilerin Ahmed b. Hanbel’in kabri meshettiğini naklettiklerini ancak bunun İmam’ın cenaze teşyi esnasında kabre elini koyarak dua etmesi olduğunu iddia etmektedir. Yine İbn Teymiyye’nin nakline göre İmam Mâlik, Rasûlullah’ın minber ve kabrine el sürmeyi mekruh görmüştür.²³⁷⁷

Rasûlullah’ın bulunduğu veya namaz kıldığı yerlerle teberrükü de kabul etmeyenler buna delil olarak yine böyle bir rivâyetin olmadığı, hâlbuki teberrükün ibadet olduğu ve ibadet için de bir rivâyet olması gerektiğini delil getirmişler; bunun sahabe tarafından men edildiğine de Hz. Ömer’in Hudeybiye’deki ağacı kesmesi ile ilgili rivâyet ile hac yolculuğunda insanların böyle bir yerde namaz kılmak istemesine verdiği tepkiyi delil getirmişlerdir. Bir de sedd-i zeriayı delil getirmişlerdir. Aklî delil olarak da eğer peygamberlerin bulunduğu yerlerle teberrük edilirse dünyanın her yeri ile teberrük etmek gerekir sözünü söylemişlerdir.²³⁷⁸

Bu hususta gelen rivâyetleri mesela İtban (ra)’ın Rasûlullah’ı evinde bir yerde namaz kılmaya davet etmesini²³⁷⁹, Seleme b. Ekva’nın mescidde Rasûlullah’ın namaz kıldığı direği dönük namaz kılmaya dikkat etmesini²³⁸⁰, Abdullah b. Ömer’in Rasûlullah’ın namaz kıldığı ve bulunduğu yerleri araştırmasının teberrük için değil başka sebeple olduğunu, teberrük için olsa bile bu hususta Abdullah b. Ömer’in yalnız kaldığı iddiasında bulunmuşlardır.²³⁸¹ Temel mantık teberrükü belirli bir ibadet olarak görmeleri ve ibadetin ancak nas ile belirlenebileceği, ibadetlerde kıyas olamayacağı ilkesidir. Özetle, Rasûlullah bulunmuş bile olsa hadislerde geçmeyen hiçbir yerle teberrük edilemez. Çünkü sahabe böyle bir şey yapmamıştır. Rasûlullah’ın öpmediği hiçbir yer öpülmez. Bunlarda kıyas olmaz.

Bu hususlarda yani Rasûlullah’ın kabri, namaz kıldığı yerler ve salihlerin hatıraları ile teberrükü kabul edenlerin çok sayıda delili vardır. Rasûlullah’ın kabri ile teberrüke fetvâ veren âlimler arasında Rasûlullah’ın (sav) kabrine teberrük niyeti ile el sürme hususunda ihtilaf olmuştur. Bir kısmı bunu caiz görürken bir kısmı mekruh görmüştür. Zehebî, Şâfiî âlim Muhibbuddin et-Taberî, Hanefîlerden Şihâbuddin el-Hafâcî, Mâlikîlerden Zürcânî ve Adevî caiz görenlerdendir.²³⁸² Bu husustaki delillerin bir kısmı şunlardır: Mervan bir gün Mescid-i Nebî’ye gelmişti. Bir adamı Hz. Peygamber’in kabrine yüzünü koyduğunu görünce, “Sen ne

²³⁷⁷ İbn Teymiyye, *İktidâu's-Sıratı'l-Müstakim*, II, 244-245.

²³⁷⁸ Nasır el-Cedî’, *et-Teberrek Envâuhû ve Ahkâmuhû*, s. 343-348.

²³⁷⁹ Buhârî, Salat 46, No:425, Et’ime 15, No: 5401; Müslim, İman 54 (10), Mesâcid 263, (46).

²³⁸⁰ Buhârî, Salat 95, No: 502; Müslim, Salat 264, (49).

²³⁸¹ Nasır el-Cedî’, *et-Teberrek Envâuhû ve Ahkâmuhû*, s. 348-351.

²³⁸² Abdülfettah Kadîş, *et-Teberrek bi's-Sâlihîn*, s. 28-30.

yaptığını biliyor musun?” dedi. Adam yüzünü çevirince Ebû Eyyub el-Ensârî olduğunu gördü. Ebû Eyyub, “Evet, ne yaptığımı biliyorum. Ben taş değil Hz. Peygamberin kabrine geldim. Rasûlullah’ın şöyle buyurduğunu işittim: “*İş ehline verildiği zaman din için ağlamayın; ancak iş ehline verilmediğinde onun için ağlayın!*”²³⁸³

Bilal (ra), Şam’dan ziyaret için Medine’ye geldiğinde, Hz. Peygamber’in kabrini ziyaret edip ağlamış ve yüzünü kabre sürmüştür.²³⁸⁴ Tabiinden Muhammed b. Münkedir, talebeleriyle Mescid-i Nebî’de otururken bir ara susuyor. Sonra kalkıp bir müddet Hz. Peygamber’in kabrine yanağını koyuyor. Dönünce kendisini kınayanlara, “tehlikeli bir husus aklıma gelince Rasûlullah’ın kabriyle yardım istedim (istiane)” demiştir.²³⁸⁵

Rasûlullah’ın bulunduğu, namaz kıldığı yerlerle teberrük hususunda ise rivâyetler daha yaygındır ve yukarıda söylediklerimiz haricinde bunu uygun görmeyen bir âlim yoktur.

Musa b. Ukbe, Abdullah b. Ömer’in oğlu Sâlim’in Medine yolunda namaz kılmak için yer araştırdığını ve babasının Rasûlullah’ın namaz kıldığı yerleri araştırarak oralarda namaz kıldığını rivâyet ettiğini aktarmaktadır.²³⁸⁶ Abdullah b. Ömer’in bu husustaki hassasiyeti meşhurdur.²³⁸⁷ Sahabe ve onları takip edenler tarafından Rasûlullah’ın hırkasıyla, minberiyle, su içtiği kuyularla, namaz kıldığı, ihrama girdiği vakfeye durduğu yerlerle teberrük edildiği nakledilmiştir.²³⁸⁸ Zehebî, Ahmed b. Hanbel’in Rasûlullah’ın minberi ve orada oturduğu yer ile hücrelerine el sürmede bir beis görmediğinin sahih olarak nakledildiğini söylemektedir.²³⁸⁹ İbn Rüşd (el-Cedd), İmam Mâlik’in nafile namazları Rasûlullah’ın kıldığı yerde kılmayı müstehap gördüğünü nakletmiştir.²³⁹⁰

İbn Sa’d’ın *Tabakat*’ında (II, 76) geçen Hz. Ömer’in altında Rıdvan beyatı yapılan ağacı, insanların aşırı rağbet edip namaz kılmaya başlamaları ile kestirdiği rivâyetini değerlendiren Abdülfettah Kadîş, rivâyetin munkatı olduğunu, hadisin râvîsi Nafi’nin doğrudan Hz. Ömer’den naklettiğini, bu yönüyle zayıflık bulunduğunu ve bundan daha sahih hadislerle uyumlu olmadığını söylemektedir. Kitabında aktardığı rivâyetlere göre sahabe

²³⁸³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 322; Hâkim, *Müstedrek*, IV, 560. Hâkim sahih demiş ancak Müsned’i tahkik edenler isnadını zayıf görmüşlerdir.

²³⁸⁴ İbn Asakir (v. 571), *Târihu Dimeşk*, VII, 137; Zehebî, *Siyeru A’lam*, I, 358. Rivâyet sahih bulunmuştur. Bkz. Abdülfettah Kadîş, *et-Teberruk bi’s-Sâlihîn*, s. 26.

²³⁸⁵ İbn Asakir (v. 571), *Târihu Dimeşk*, LVI, 50-51; Zehebî, *Siyeru A’lam*, V, 358-359.

²³⁸⁶ Buhârî, *Salat* 89, No: 483.

²³⁸⁷ Bkz. Buhârî, *Salat* 89, No: 484-492.

²³⁸⁸ Abdülfettah Kadîş, *et-Teberruk bi’s-Sâlihîn*, s. 37-41.

²³⁸⁹ Zehebî, *Siyeru A’lam*, XI, 212.

²³⁹⁰ İbn Rüşd (el-Cedd) (v. 520), *el-Beyan ve’t-Tahsil*, XVII, 133.

hemen ertesi sene gittiklerinde altında beyat ettikleri ağacı bilememiş hangisi olduğunda ihtilaf etmişler²³⁹¹, daha sonra sel veya başka bir şey gelip o ihtilaf edilen ağacı da götürmüş, Hz. Ömer bir defasında vadiden geçerken ağacın yerini sormuş, insanlar şurasıydı burasıydı diye tartışmaya başlayınca kendilerini zorlamamalarını söylemiştir.²³⁹²

Kadîş, rivâyet sıhhatli kabul edildiğinde, Hz. Ömer'in ağacı kesme emrini İslâm'ın ilk dönemi olduğundan daha sonra insanların bunu vâcip zannetmelerinden veya yanlış uygulamalara gitmesinden korktuğu için verdiği şeklinde yorumlamak gerektiğini, yoksa Rasûlullah'ın geçtiği, bulunduğu mekânlarda bulunmak ve namaz kılmak hususunda Abdullah b. Ömer'in ne kadar gayretli olduğunun bilindiğini söylemekte ve bununla ilgili çeşitli rivâyetleri aktarmaktadır. Ayrıca bazı sahabilerin Rasûlullah'tan evlerinde namaz kılmasını istedikleri ve orada namaz kılmaya dikkat ettikleri de bilinmektedir.²³⁹³ Tabiinden Muhammed b. Münkedir, Mescid-i Nebî'de bir yere yüzünü sürüp oraya yattığında, bunun sebebini soranlara, "Rasûlullah'ı (rüyamda) burada gördüm" demiştir.²³⁹⁴

Salihler ve eserleri ile teberrük hususundaki deliller ise şunlardır:

1- Abdullah b. Ömer'den nakledilen hadis: Rasûlullah'a, "Ey Allah'ın elçisi, yeni kapalı bir kaptan mı abdest almaktan yoksa Müslümanların abdest aldıkları yerden mi abdest almaktan hoşlanırsınız?" diye sordular. O da, "*Müslümanların abdest aldıkları yerden, muhakkak Allah'ın dini, hanif genişlik dinidir*" buyurdu. Rasûlullah, Müslümanların abdest aldığı yerden su getirir, ondan içer ve Müslümanların ellerinden bereket umardı.²³⁹⁵

2- Rasûlullah, Semud kavminin helak olduğu yerden geçerken insanların başka kuyulardan aldıkları suları döktürmüş, hamurları develere yedirmiş, Salih (as)'ın devesinin su içtiği kuyudan su alınmasını istemiştir.²³⁹⁶ Kurtubî ve Nevevî bu hadisi salihlerin eserleri ile teberrüke delil göstermiştir.²³⁹⁷

3- Rahib Cüreyc hadisi. Burada Cüreyc kendisine isnad edilen kundaktaki bebeğe soru sorup o da cevap verince, insanlar onu öpüp ellerini sürmeye başlamışlar.²³⁹⁸ Bu rivâyet

²³⁹¹ Buhari, Cihad, 109, No: 2458; Megazi 37, No: 4163-64; Müslim, İmare 78, No: 1859.

²³⁹² Abdülfettah Kadîş, *et-Teberrek bi's-Sâlihîn*, s. 41-44.

²³⁹³ Abdülfettah Kadîş, *et-Teberrek bi's-Sâlihîn*, s. 44-50.

²³⁹⁴ Abdülfettah Kadîş, *et-Teberrek bi's-Sâlihîn b*, s. 27.

²³⁹⁵ Taberânî, *el-Mücemü'l-Evsat*, I, 242, No: 792; Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 203; Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, IV, 287, No: 2534. Hadis hasen bulunmuştur. Bkz. Abdülfettah Kadîş, *et-Teberrek bi's-Sâlihîn*, s. 55.

²³⁹⁶ Buhârî, Enbiyâ 19; Müslim, Zühd ve'r-Rekâik, 40, No: 2981.

²³⁹⁷ Abdülfettah Kadîş, *et-Teberrek bi's-Sâlihîn*, s. 56.

²³⁹⁸ Müslim, Birr ve Sıla 8, No: 2550.

Rasûlullah'ın o kavmin yaptığı öpme ve el sürme işini güzel gördüğünü gösterir. Eğer kerih görse idi bunu açıklar idi.²³⁹⁹

4- Rasûlullah'la teberrükü anlatan rivâyetler. Çünkü Rasûlullah ile teberrükün illeti, O'nun iman, takvâ, salah ve Allah'a yakınlığıdır. Bunlar sâlih ve veli zatlarda da bulunmaktadır.²⁴⁰⁰

Salihlerle teberrüke cevaz verenler bu hususta teberrüke cevaz vermeyenlerin ileri sürdükleri delillere özetle şöyle cevap vermişlerdir: 1- Bu durumun sadece Rasûlullah'a has olduğuna dair bir delil bulunmamaktadır. Rasûlullah'ın salahı kati idi, diğerleri ise zandır denilebilir. Ancak bu hususta zan yeterlidir. Çünkü şer'î meselelerin çoğu zanla sâbit olmuştur. 2- Selefîn teberrüküne dair çok sayıda rivâyet vardır. 3- Eğer ibadete yol açar diye salihlerle teberrükü yasaklayacaksak, Hz. Peygamber'le teberrükü de yasaklamak gerekir. Çünkü aynı ihtimal orada da vardır.²⁴⁰¹

Burada işlediğimiz manada teberrükle ilgili Hanefî fakîhlerinin ifadelerinin bir bölümü şu şekildedir: Ziyaret eden kişi teberrük için Kâbe'ye kokusunu, eşyasını sürebilir, zarar vermeyecek şekilde tozundan alabilir, ancak zarar verecek şekilde bir şey alamaz.²⁴⁰² Medine'nin toprağı²⁴⁰³, Kuba Mescidi ile teberrük edilebilir.²⁴⁰⁴ İmam Serahsî ve müteahhirin âlimlerinden bazıları, teberrük kastıyla âlim ve vera sahibi kişilerin ellerinin öpülebileceğine ruhsat vermişlerdir. Süfyan es-Sevrî, "âlimin ve adil sultanın elini öpmek sünnettir" dermiş. İki kişi buluştuğunda kişinin kendi elini öpmesi ise mekruhtur. Âlimlerin yanına varınca yeri öpmek ise haramdır. Çünkü puta tapanların âdetine benzer. Yapan da buna razı olan da günahkârdır. Sadru's-Şehid bu tür secdeyi yapanın küfre nisbet edilmeyeceğini çünkü bunun selamlama için olduğunu söylemiş; Serahsî ise tazim için Allah'tan başkasına secde etmenin küfür olduğunu söylemiştir.²⁴⁰⁵

²³⁹⁹ Abdülfettah Kadîş, *et-Teberruk bi's-Sâlihîn*, s. 56.

²⁴⁰⁰ Abdülfettah Kadîş, *et-Teberruk bi's-Sâlihîn*, s. 57.

²⁴⁰¹ Abdülfettah Kadîş, *et-Teberruk bi's-Sâlihîn*, s. 57.

²⁴⁰² İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, III, 48; Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 462; Hamevî, *Gamzu Uyûnu'l-Besâir fî Şerhi'l-Eşbah ve'n-Nezâir*, IV, 51; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî (V. 926/1520), *Esne'l-Metâlib*, I, 522; Ebû Bekir b. zeyd el-Cürâi es-Sâlihî el-Hanbelî (v. 883), *Tuhfetü'r-Râki' ve's-Sâcid bihikâmi'l-mesâcid*, Kuveyt 2004, s. 416.

²⁴⁰³ Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIV, 184; İbn Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, IV, 172.

²⁴⁰⁴ İbn Abdilberr (v. 462), *et-Temhîd*, Mağrib 1387, XIII, 262.

²⁴⁰⁵ Zeylâî' (v. 743), *Tebyînu'l-Hakâik*, VI, 25; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr*, VI, 383.

Kadınların salihlerin kabrini teberrük için ziyaret etmesinde beis yoktur.²⁴⁰⁶ Muhabbet ve teberrük kastı ile ölü öpülebilir. Hz. Ebû Bekir, Rasûlullah'ı öpmüştür.²⁴⁰⁷ Bir kişi ölen birinin kefenlenmesi için bir elbise gönderse, eğer ölen kişi fıkıhı veya verai nedeniyle kendisiyle teberrük edilen birisi ise ölenin oğlu bunu kendine alıp başka bir şeyle kefenleyemez; değilse yapabilir.²⁴⁰⁸ Ölen kişi kendisiyle teberrük edilen biri ise ölümü ilan edilir.²⁴⁰⁹ Salihlerin duası, namaz kıldığı yerler, mescidleri ile teberrük edilebilir.²⁴¹⁰ Eli ve duası ile teberrük edilen salihlerin ellerini hastanın üzerine koyması sünnete uygundur.²⁴¹¹ Salihler ve fazilet ehline hizmet ile onlarla teberrük müstehaptır.²⁴¹² Rasûlullah'ın abdest aldığı su, eşyalarından teberrükü anlatan çeşitli hadislerden salihlerin eserleri ile teberrük edilebileceği istinbat edilir.²⁴¹³

Mâlikî âlim İbnü'l-Hâc (v. 737), şeyh ve imam dediği Ebû Abdullah b. Numan adlı bir zattan, “teberrük ve ibret kastıyla salihlerin kabirlerini ziyaret güzel görülmüştür. Çünkü salihlerin bereketi ölümlerinden sonra da hayatlarındaki gibi devam eder” naklini bu görüşe katılarak yapmıştır.²⁴¹⁴ Gazzâlî'den de nebî, sahabe, tabiin, evliyâ, ulemâ görmekle teberrük edilen herkesin kabrini ziyaretle de teberrük edilebileceğini ve bu kabirleri ziyaret için yolculuk yapılabileceğini²⁴¹⁵ aktarmıştır.²⁴¹⁶ Halkın ilim ehli ile teberrük edeceğini²⁴¹⁷, tacirlerin gittiği yerlerdeki âlim sâlih ve veli kişileri teberrük niyetiyle ziyaret etmeleri gerektiğini²⁴¹⁸ söylemiştir.

İbnü'l-Hâc, teberrük kastıyla da olsa Rasûlullah'ın kabrinin Kâbe tavaf eder gibi tavaf edilmesini, el sürülmesini, öpülmesini, mendil veya elbise konulması, sürülmesini bidat olarak görmekte ve putlara tapma kapısı böyle açılmıştı, bu kapıyı kapatmak ve sünnete aykırı olduğu için âlimlerimiz Kâbe'nin duvarlarına, mescidlerin duvarlarına, Mushaf gibi kendisi ile teberrük edilen şeylere el sürmeyi kerih görmüşlerdir, demektedir. Ona göre mushafa

²⁴⁰⁶ İbn Nüceym (v. 962), *el-Bahru'r-Râik*, II, 210; ayrıca bkz. Tahtâvî (v. 1231), *Hâşiye alâ Merâki'l-Felah*, s. 620; İbn Abidin (v. 1252), *Reddî'l-Muhtar*, II, 242.

²⁴⁰⁷ Şürunbulâlî (v. 1069), *Merâki'l-Felah*, s. 215.

²⁴⁰⁸ Ebû Bekir Haddad (v. 800), *el-Cevheretü'n-Neyyire*, I, 333.

²⁴⁰⁹ İbn Nüceym (v. 962), *el-Bahru'r-Râik*, II, 195; ayrıca bkz. Şürunbulâlî (v. 1069), *Merâki'l-Felah*, s. 213; İbn Abidin (v. 1252), *Reddî'l-Muhtar*, II, 193.

²⁴¹⁰ Aynî (v. 855), *Umdetü'l-Kârî*, IV, 170.

²⁴¹¹ Aynî (v. 855), *Umdetü'l-Kârî*, XXI, 219.

²⁴¹² Aynî (v. 855), *Umdetü'l-Kârî*, III, 122; *Şerhu Ebî Dâvud*, Riyad 1999, I, 141.

²⁴¹³ Aynî (v. 855), *Umdetü'l-Kârî*, III, 75; IV, 100; VII, 249; VIII, 41; VIII, 63; XIV, 19; XXI, 262; XXIII, 231.

²⁴¹⁴ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, I, 255.

²⁴¹⁵ *İhyâ*, IV, 490.

²⁴¹⁶ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, I, 256.

²⁴¹⁷ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, II, 104.

²⁴¹⁸ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, IV, 54.

tazim onu okumak, mescide tazim içinde namaz kılmak, veliye tazim de ona ittiba etmektir.²⁴¹⁹

Zürkânî (v. 1099), Venşerîsî'den (v. 914)²⁴²⁰ ziyaret edilen kabirden teberrük kastıyla toprak almanın caiz olduğunu nakletmektedir.²⁴²¹ Kendisi aynı zamanda şeyh olan Zerrûk (v. 899) ise bunun haram olduğunu söylemektedir.²⁴²² İbn Ferhun (v. 799), bir fakîhten nakille, salihlerin kabirlerinden toprak alınabileceğini söylemiş, buna delil olarak da çok eski zamandan Hz. Hamza'nın kabrinden insanlar toprak aldığı halde Medine'den hiçbir âlimin bunu engellememesini göstermiştir.²⁴²³

Ebu'l-Abbas en-Nâsırî, "peygamberlerin ve velilerin kabirlerini ziyaret imamların kitaplarında meşhurdur ve cumhura göre kendisi ile yakınlık beklenen amellerdendir. Özetle peygamberlerin ve velilerin eserleri ile teberrük, onların kabirlerini ziyaret ümmet-i Muhammed'in güzel gördüğü işlerdendir. Halef selef bunda icma etmiştir. Bunu inkâra yol yoktur ancak ziyaret adabına dikkat edilmelidir" demektedir.²⁴²⁴

İmam Şâfiî'nin Ahmed b. Hanbel'in gömleğinin suya batırılmasını isteyip onunla teberrük ettiğine dair meşhur olmuş bir rivâyet vardır.²⁴²⁵ Ancak sıhhati şüphelidir. Zehebî sahih bulmamıştır.²⁴²⁶ Yine İmam Şâfiî'nin İmam Ebû Hanife ile teberrük ettiği, bir müşkili

²⁴¹⁹ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, I, 263.

²⁴²⁰ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî et-Tilimsânî el-Fâsî (ö. 914/1508). Önemli bir Mâlikî fakihidir. Eserinin adı: *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ' ulemâ'i İfrîkiyye ve'l-Endeliüs ve'l-Mağrib*. Bkz. Necmettin Kızılkaya, Osman Yılmaz, "Venşerîsî", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamsansiklopedisi.org.tr/venserisi> (25.06.2019).

²⁴²¹ Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed ez-Zürkânî el-Vefâî (ö. 1099/1688), *Şerhu Muhtaşarı Halîl*, Beyrut 2002, II, 187.

²⁴²² Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Zerrûk Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Burnusî el-Fâsî (v. 899/1493-94), *Şerhu alâ metni'r-risâle*, I, 434.

²⁴²³ Ebû'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî (ö. 799/1397), *İrşâdü's-sâlik ilâ ef'âli'l-menâsik*, Riyad 2002, II, 713.

²⁴²⁴ Şihabuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Halid b. Muhammed en-Nâsırî (v. 1315), *el-İstiksâ liahbâri düveli'l-mağribi'l-aksâ*, tah. Cafer en-Nâsırî, Dâru'l-Kitab, III, 122-123.

²⁴²⁵ Ebû Zekeriyâ Yahya b. İbrahim (v. 550), *Menâzilu Eimmeti'l-Erbâa*, tah. Mahmud b. Abdirrahman, Mektebetü Melik Fehd, 2002, s. 254; İbn Asâkir (v. 571), *Târihu Dimeşk*, V, 311; İbnü'l-Cevzî (v. 597), *Menâkibu'l-İmam Ahmed*, s. 609; Sübkî (v. 771), *Tabakât*, II, 36.

²⁴²⁶ Zehebî, *Siyeru A'lam*, XII, 587-588.

olduğunda kabrine vardığı, iki rekât namaz kılıp dua ettiği nakledilmiştir.²⁴²⁷ Darekutnî'nin “Ebu'l-Feth el-Kavvas ile biz teberrük ederdik ki o daha çocuktu” dediği nakledilmiştir.²⁴²⁸

Ebu'l-Meâli el-Cüveynî (v. 478), İmam Şâfiî'nin peygamberlerin kabrini imar için vasiyet yapılabileceğini söylediğini, bunun güzel olduğunu, şeyhinin buna İslâm meşayihî ve din âlimlerinin kabrini de dâhil etme meylinde olduğunu söyledikten sonra Allah'a tekarrub için ziyaret edilen her kabrin imarı için vasiyet edilebileceğini söylemektedir.²⁴²⁹ Nevevî (v. 627), bunu teyit ederek ziyaret devam edebilsin ve kendileriyle teberrük edilebilsin diye peygamberler, âlimler ve salihlerin kabirlerini imar için hem müslim hem de gayrimüslimlerin vasiyette bulunabileceğini söylemiştir.²⁴³⁰

İbn Hacer el-Heytemî, kabri öpmenin bidat, mekruh ve çirkin olduğunu söylemiş; bu eserin haşiyesinde Şîrvânî, velinin kabri ziyaret edilirken teberrük niyetiyle öpülürse mekruh olmayacağını, Vâlid'in böyle söylediğini aktarmıştır. Suyûtî'nin bazı ârif âlimlerin velilerin kabrini öpmeyi Hacerü'l-Esved'i öpmeye kıyas ettiklerini söylediğini aktaran Şîrvânî bunun cahillerin yanında yapılmamasını, çünkü cahillerin tazim ile teberrükü ayıramayacağını söylemektedir.²⁴³¹

Abdullah babası Ahmed b. Hanbel'e “bir kişi Hz. Peygamber'in minberine elini sürse, bununla teberrük etse, minberi öpse, aynısını ve benzerlerini kabri için de yapsa, bununla da Allah'a yakın olmayı istese olur mu?” diye sormuş, o da, “bunlarda bir beis yoktur” diye cevap vermiştir.²⁴³² Bunun yanında Ahmed b. Hanbel'in Hz. Peygamber'in minberine el sürülebileceği ancak kabrine el sürülmesini hoş görmediği hatta kerih gördüğü de rivâyet edilmiştir.²⁴³³

²⁴²⁷ Saymerî (v. 436), *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 94; Hatib Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, I, 135. Bu rivâyeti için, senedinde bulunan bir meçhul râvî nedeniyle Elbânî zayıf hatta bâtil demiş; ardından sened yönüyle daha fazla kusur bulamadığı için zayıf bulmuş, İbn Teymiyye'den de rivâyetin yalan olduğu naklinde bulunmuştur. (Elbânî, *Silsiletü Ehâdisi'd-Daîfe*, I, 156) İbn Teymiyye'nin delilleri ise sadece aklîdir. İmam Şâfiî'nin Bağdad'a geldiğinde ziyaret edilen kabirler olmadığı, Hicaz, Yemen'i dolaşan İmam Şâfiî'nin orada bunları yapmadığı, Ebû Hanîfe'nin talebelerinin bunu yapmadığı şeklinde itirazlarda bulunmuştur. (İbn Teymiyye, *İktidâu's-Sırâtî'l-Müstakîm*, Beyrut 1999, II, 206) Her iki itiraz da zayıf ve ilmi olmayan itirazlardır. İmam Şâfiî'nin diğer yerlerde bunu yaptığının rivâyet edilmemesi, yapmadığını göstermez. Bağdad'da kabirlerin ziyaret edilmediği ve Ebû Hanîfe'nin talebelerinin bunu yapmadığı iddiası da ispat edilemeyecek bir iddiadır. Maruf el-Kerhî (v. 200)'nin kabrinin defnedildikten itibaren ziyaret edildiği bilinmektedir.

²⁴²⁸ Hatib Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdad*, XIV, 328; Ebu'l-Hüseyn ibn Ebî Ya'la (v. 526), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, II, 143; Zehebî, *Siyeru A'lam*, XVI, 475.

²⁴²⁹ Ebu'l-Meâli el-Cüveynî (v. 478), *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, tah. Abdülazîm Mahmud, Dâru'l-Minhâc, 2007, XI, 296-297.

²⁴³⁰ Nevevî (v. 676), *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*, tah. Zühre eş-Şâviş, Beyrut 1991, VI, 98; ayrıca bkz. er-Râfî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Kazvînî (v. 623/1226), *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut 1417/1997, VII, 8.

²⁴³¹ İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, III, 175-176, IV, 145; Ayrıca bkz. Zekerîyya el-Ensârî, *Esne'l-Metâlib*, I, 331.

²⁴³² Ahmed b. Hanbel, *el-İlâl ve Ma'rîfetü'r-Ricâl*, Riyad 1422, II, 492.

²⁴³³ Abdülfettah Kâdîş, *et-Teberruk bi's-Sâlihîn*, s. 27.

Ahmed b. Hanbel'in, hadis hafızı Yahya b. Yahya'nın elbisesi ile²⁴³⁴ oğlu Salih'in de babasının elbisesi ile²⁴³⁵ teberrük ettiği nakledilmiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in üzerine elini sürüp sonra kendi bedenine elini süren bir kişiye çok kızıp terslediği ve “nereden aldınız bunu?” dediği de rivâyet edilmiştir.²⁴³⁶ Bunu nakleden İbn Müflih, tevazuuna yorumlamıştır. Hafız Abdülgani el-Makdisî'nin (v. 600), Ahmed b. Hanbel'in kabri ile teberrük edip elini kabre sürdüğü rivâyet edilmiştir.²⁴³⁷

Hanbelî âlim Ebu'l-Ferec İbn Kudâme, Kâbe ile teberrük edilebileceğini söylemiştir.²⁴³⁸ Hanbelî âlim Merdâvî, misafirlikte yemek adabını anlatırken, misafirin yediği şeyden biraz artırmasının, özellikle de artığı ile teberrük edilen birisinin bunu yapmasının müstehap olduğunu yazmıştır.²⁴³⁹ İbn Kudâme (v. 620), kendileriyle teberrük edilmesi için salihlerin ve şehidlerin çok olduğu kabristanlara gömülmenin müstehap olduğunu söylemiştir.²⁴⁴⁰

Aynî, Hacerü'l-Esved'in öpülmesi ile ilgili hadisi şerh ederken, hocası Zeynüddin Irakî'nin teberrük niyet ve kastı ile mübarek yerlerin ve salihlerin el ve ayaklarını öpmenin güzel ve övülmüş bir şey olduğunu; Ahmed b. Hanbel'in Rasûlullah'ın kabri ve minberinin öpülebileceğine dair fetvâsına İbn Teymiyye'nin şaşırmasına şaşırıldığını, çünkü Ahmed b. Hanbel'in teberrük kastıyla İmam Şâfiî'nin gömleğini suya batırıp o suyu içtiğini söylediğini aktarmaktadır.²⁴⁴¹

Rasûlullah (sav)'in kızı Zeyneb'in vefatında izarını kefenleme için vermesinin anlatıldığı hadis²⁴⁴² için Buhârî şârihleri İbn Hacer Askalânî (v. 852)²⁴⁴³ ve Aynî (v. 855)²⁴⁴⁴, “bu hadis salihlerin eserleri ile teberrükte asıldır” demiş, Şevkânî (v. 1250) görüşe katılarak nakletmiştir²⁴⁴⁵. Yine Şevkânî, sahabenin Veda haccında Rasûlullah'ın elini tutarak yüzlerine

²⁴³⁴ İbn Müflih (v. 763), *el-Âdâbu's-Ser'iyye ve'l-Menhu'l-Mer'iyye*, bty, byy, II, 235; Zehebî, *Siyeru A'lam*, X, 517.

²⁴³⁵ İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Ahmed*, s. 399.

²⁴³⁶ İbn Müflih, *el-Âdâb*, II, 235.

²⁴³⁷ Abdülfettah Kadîş, *et-Teberruk bi's-Sâlihîn*, s. 96.

²⁴³⁸ Ebu'l-Ferec İbn Kudâme Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (v. 682/1283), *eş-Şerhu'l-kebir*, tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî – Abdülfettah Muhammed el-Halevî, Kahire 1995, VIII, 273. Eseri tahkik edenler buna itiraz sadedinde mahlûk ile teberrük edilemeyeceğini, sadece Rasûlullah'tan ayrılan saç teli, ter vb. ile teberrük edilebileceğini söylemişlerdir. Sanki Rasûlullah ve O'nun saç, teri vb. mahlûk değilmiş gibi.

²⁴³⁹ Merdâvî (v. 885/1480), *el-İnsâf*, VIII, 333; ayrıca bkz. Ebu'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Haccâvî el-Makdisî (ö. 968/1560), *el-fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, tah. Abdüllatif Muhammed Musa, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, bty, III, 236.

²⁴⁴⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 380.

²⁴⁴¹ Aynî (v. 855), *Umdetü'l-Kârî*, IX, 241.

²⁴⁴² Buhârî, Cenâiz, 9, 13, 17; Müslim, Cenâiz, 36; İbn-i Sa'd, VIII, 34-36.

²⁴⁴³ İbn Hacer Askalânî (v. 852), *Fethu'l-Bârî*, III, 129.

²⁴⁴⁴ Aynî (v. 855), *Umde*, VIII, 41.

²⁴⁴⁵ Şevkânî (v. 1250), *Neylû'l-Evtâr*, IV, 40.

ve göğüslerine sürmeleri hakkındaki hadisten, fazilet ehli kişilerin dokunması ile teberrük edilebileceğini çıkarmıştır.²⁴⁴⁶

Müstedrek'te, sahabenin, ilk seccâd olarak lakap verilen Muhammed b. Talha b. Ubeydullah ve duası ile teberrük ettiği nakledilmiştir.²⁴⁴⁷ Bunun haricinde ta sahabe döneminden beri insanların fazilet ehli kişilerle, duaları, elbiseleri, kabirleri ile teberrük ettiğine dair çok sayıda rivâyet vardır.²⁴⁴⁸ İbn Hıbban'ın (v. 354) bazı konu başlıkları şu şekildedir: "Kişi için salihler ve benzerleri ile teberrükün müstehap olması"²⁴⁴⁹; "Kişinin din ve akıl büyüklüğü ile birlikte olarak teberrükünün müstehaplığı"²⁴⁵⁰; "Sünnete bağlı olan sâlih ilim ehlinin abdest suyu ile teberrükün mubahlığı."²⁴⁵¹

Teberrükün adabına değinen Zerrûk, kabirler üzerinde ve kabirlere doğru namaz kılmamak, mescid edinmemek, Hristiyan âdeti olduğu için el sürmemek, toprağını alıp götürmemek gerektiğini söylemiştir.²⁴⁵²

İlk zamandan beri âlim, sâlih hayır ehli zatların eserleri ile teberrükün yaygın olduğunu, bunu kimsenin inkâr etmediğini söyleyen Zerrûk eğer haram olsa idi imamların insanları bundan sakındıracağını, ifade etmiştir.²⁴⁵³ Gazzâlî'nin salihlerin kabirlerini ziyaret için yolculuk yapılabileceği fetvâsını aktardıktan sonra ancak bunu tarikatın temel meselesi yapmamak gerektiğini, yoksa hak ve hakikat nizamının zayi olacağını söylemektedir.²⁴⁵⁴

Görüşlerin ve delillerin değerlendirilmesi:

Yukarıda ayrıntısını verdiğimiz teberrük çeşitlerini reddeden selefî düşüncedekilerin Rasûlullah'tan kalan ayakkabı, hırka, yüzük, saç gibi şeylerle teberrükü kabul ettikleri halde, Rasûlullah'ın namaz kıldığı veya bulunduğu mekânlarla teberrükü neden kabul etmedikleri

²⁴⁴⁶ Şevkânî (v. 1250), *Neylû'l-Evtâr*, II, 362.

²⁴⁴⁷ Hâkim, *Müstedrek*, III, 422.

²⁴⁴⁸ Bu rivâyetler için bkz. Abdülfettah Kadîş, *et-Teberrük bi's-Sâlihîn*, s. 105-116.

²⁴⁴⁹ İbn Hıbban, *Sahih*, II, 317; burada Cîrane'de bedevî ile olan hadiseyi nakletmiş. Hadis şöyledir: "Rasûlullah Mekke ile Medine arasındaki Cîrâne'ye vardığı esnada bir bedevî yanına gelerek: "Ya Muhammed! Bana vaat ettiğini yerine getirmeyecek misin?" diye sordu. Rasûlullah ona "Müjdeler olsun sana!" buyurdu. Bedevî: "Bana bu müjde kelimesini çok söyledin." dedi. Bunun üzerine Rasûlullah öfkeli olarak Ebû Mûsâ ve Bilal'e döndü ve "Bu adam müjdeyi reddetti. Siz kabul edin." buyurdu. Onlar: "Kabul ettik ya Rasûlallah!" dediler. Daha sonra Rasûlullah içinde su bulunan bir kadeh (tas) istedi ve elleriyle yüzünü onun içinde yıkadı, sonra da ağzına aldığı suyu kaba boşalttı. "Bundan için ve yüzünüze ve sadrınıza dökün. Size müjdeler olsun." buyurdu. Bilal ve Ebû Mûsâ tası aldılar ve Rasûlullah'ın emrettiğini yaptılar. Müteakiben Ümmü Seleme perdenin arkasından: "Kabınızdakinden anneniz için de ayırın." diye seslendi. Onlar da kendisine bir miktar su bıraktılar." Buhârî, *Vudû*, 40, 45, *Meğâzi*, 56; Müslim, *Fezâilü's-Sahâbe*, 164

²⁴⁵⁰ İbn Hıbban, *Sahih*, II, 319; burada "Bereket büyüklerinize birlikte" hadisini nakletmiş.

²⁴⁵¹ İbn Hıbban, *Sahih*, IV, 82 burada sahabenin Rasûlullah'ın abdest aldığı sudan üstlerine, yüzlerine sürmelerini nakletmiş.

²⁴⁵² Zerrûk (v. 899), *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdik*, s. 257.

²⁴⁵³ Zerrûk (v. 899), *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdik*, s. 259.

²⁴⁵⁴ Zerrûk (v. 899), *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdik*, s. 255-256.

çok anlaşılır değildir. Zâhirî düşünceye uygun olarak sadece hakkında hadis bulunan şeyleri kabul ediyormuş görünmekteler; ancak bunda da bir fikir insicamı yoktur. Gerektiğinde daha doğrusu kendilerine uygun geldiğinde mezhep imamlarından alıntılar yapmakta, tevile gitmekte ancak bazen de hiç tevile gitmeden zâhirî biri gibi hareket etmektedirler. Görüşlerine uymayan bazı rivâyetleri de hemen zayıf hatta uydurma görme yoluna gitmektedirler. Açık yasaklayıcı bir nas veya imamlardan birinin içtihadı olmayan ancak kendilerinin yasaklayıcı hüküm verdikleri pek çok hükümde neredeyse tek delilleri, “sahabe böyle bir şey yapmamıştır” veya “seleften böyle bir şey nakledilmemiştir” şeklindedir.²⁴⁵⁵

Rasûlullah’ın kabri ile teberrük edilemeyeceğine delil olarak *getirdikleri “Kabrimi bayram yeri yapmayınız...”*²⁴⁵⁶ hadisini zorlama bir yorum yapıp, teberrükün bayram yeri yapmak olduğunu iddia etmişlerdir. Hâlbuki Aliyyü’l-Kârî bu hadisin şerhinde, kabrin bayram günü toplanma yeri gibi olmaması gerektiğini; çünkü bayramın eğlence ve sevinç günü olduğunu, kabir ziyaretinin ise buna mani olduğunu söylemiş ve denildi diyerek, “hadiste kabri daha fazla ziyarete teşvik vardır. Çünkü bayram senede bir iki defa gelir”²⁴⁵⁷ görüşünü aktarmıştır.²⁴⁵⁸ Bu konuda Tîbî ise şöyle demiştir: “Rasûlullah bu hadisiyle ümmetini, bayram yerine gider gibi bir araya gelip süslü bir şekilde gezerek kabrini ziyaret etmekten men etmiştir. Çünkü Yahudiler ve Hristiyanlar Peygamberlerinin kabirlerini bu şekilde ziyaret ettikleri için Allah onların kalplerini katılaştırmış ve gaflet tufanına batırmıştır.”²⁴⁵⁹

Anlaşıldığı kadarıyla hadiste kabir ziyaretinde olması gereken adabın korunması ve ziyaret sebebiyle izdihamın engellenmesi amaçlanmıştır. Peygamberimizin bu ifadesiyle, bayram günü gibi eğlence düzenlenmemesini, ziyaretin senenin belli günlerine bırakılmamasını, sükûnetle ziyaret yapılmasını, izdihamı sebebiyet verilmemesini istemiş olması hadisin ifadesi ve akışına daha uygundur. “*Her nerede olursanız salavatınız bana ulaşır*” ifadesi salavat için Rasûlullah’ın kabri başına gelmek gerekmediğini, dünyanın her tarafından ve her zamanda salavat getirilebileceğini anlatmakta, salavata ve bunun kalp

²⁴⁵⁵ Mesela bkz. Nasır el-Cedî, *et-Teberruk Envâuhû ve Ahkâmuhû*, s. 322-323.

²⁴⁵⁶ Ebû Dâvud, Menâsik, 96-97, No: 2042.

²⁴⁵⁷ Ebu’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Hasen er-Remlî el-Makdisî (v. 844/1441), *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, Mısır 2016, IX, 240.

²⁴⁵⁸ Aliyyü’l-Kârî (v. 1014), *Mirkâtü’l-Mefâtiḥ*, Beyrut 2002, II, 744.

²⁴⁵⁹ Şerefüddin Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî (v. 743), *el-Kâşif an Hakâiki’s-Sünen* (Şerhu Mişkâtü’l-Mesâbih), tah. Abdülhamid Hindâvî, Riyad 1997, III, 1043; Ayrıca bkz. *Sünen-i Ebû Dâvud Terceme ve Şerhi*, Şamil Yayınları, VIII, 40-41.

huzuruyla yapılmasına teşvik etmektedir. Bu hadis aynı zamanda Rasûlullah'ın kabri yanında O'na hitaben bir şey istenmez diyenlerin aleyhine de delildir.

Bu hususta delil getirdikleri diğer iki hadisin teberrük ile alakası çok dolaylıdır. Her iki hadiste de Hz. Peygamber'in kendisine ibadet edilen yani putlaştırılan birisi olmasını engellemeye dönük uyarı vardır. Eğer Hz. Peygamber'in kabri ile teberrükü bu hadislerle yasaklayacak olursak, kendisinden kalan şeylerle de teberrükü yasaklamak gerekir. Çünkü o da aşırı tazime ve putlaştırmaya yol açabilir. Hâlbuki bunlarla teberrükü kendileri de kabul etmişlerdir.

Teberrükün Rasûlullah'a has olduğu, başkalarının ona kıyas edilemeyeceği iddiası da temelsizdir. Çünkü bir hükmün Rasûlullah'a ait olması için ayrıca delil getirilmesi gerekir. Şatıbî'nin teberrükün Rasûlullah'a has olmasını anlatırken bunu Rasûlullah'ın dörtten fazla evliliğine benzetmesi yanlıştır. Çünkü bu durumun Rasûlullah'a ait olduğunu, diğer Müslümanlara gelen yasakla biliyoruz. Eş sayısını sınırlayan ayet geldiği halde Rasûlullah'ın aynı anda dokuz eşinin olması dörtten fazla evliliğin O'na has bir durum olduğunu göstermektedir. Şatıbî'nin ihtisas için getirdiği tek delil sahabe ve tabiinin Rasûlullah'tan sonra birbiriyle teberrük etmemesi, dolayısıyla teberrük etmemekte icma ettikleridir. Bu icma iddiasının doğruluğu tartışmalıdır, çünkü aksini gösteren sahih rivâyetler vardır. Ancak doğru kabul edilse bile sahabenin, herhangi bir yasaklayıcı hüküm söylemeden, tamamının bir şeyi yapmaması onun yasak olduğunu mu gösterir? İhtiyaç hissetmemiş, gerek duymamış olamazlar mı? Şatıbî sanki sükûtî icmaa atıfta bulunur gibidir. Ancak sükûtî icmaada da bir hükümde icmaadan bahsedebilmek için o hükmün öncelikle ortaya konması gerekir. Yani teberrükün caiz olmadığını söyleyen bir müctehid sahabe olacak ve hiçbir sahabe buna itiraz etmeyecektir. Böyle bir rivâyet olmadığı gibi tersini gösteren rivâyetler vardır. Zaten teberrükün caiz olmadığı görüşünü açıkça ifade eden bir sahabe olsaydı bile teberrükü kabul eden sahabilerin varlığı icmaa iddiasını boşa çıkarırdı.

Temel mantık teberrükü belirli bir ibadet olarak görmeleri ve ibadetin ancak nas ile belirlenebileceği, ibadetlerde kıyas olamayacağı ilkesidir. Mantık şöyle yürümektedir: Teberrük kurbet yani Allah'a yaklaşma için yapılır. Allah'a yaklaşma ibadettir. Bir şeyin ibadet olması için hakkında nas olması gerekir. Bu hususta açık bir nas yoktur. Buna benzeyen hususlara ise kıyas yapılamaz. Çünkü ibadette kıyas olmaz. O zaman hadislerde açıkça geçmeyen hususlarda teberrük caiz değil bidattir. Hatta şirke yol açar.

Bu mantık yürütmesi ilk bakışta doğru gibi görölse de bir takım hatalar ve gizli ön kabuller içermektedir. Öncelikle bir şeyin bidat olması için bir sünneti iptal etmesi veya bir sünnet icat etmesi gerekir. Teberrükü savunanlar bunun Rasûlullah tarafından konulmuş, uyulması gereken bir sünnet (sünnet-i hüda) olduğunu iddia etmiyorlar, Rasûlullah'ın buna izin verdiğini ve onayladığını söylüyorlar. İbadette kıyas olmaz ilkesi doğrudur. Ancak bu şekli belirlenen bir ibadete ilave ve çıkarma yapılamayacağını, kıyasla farz, sünnet vb. bir ibadet konamayacağını anlatır. Mesela sabah namazının sünnetine veya farzına kıyasla ilave edilemediği gibi, sabah namazında farzdan sonra iki rekât bir namaz ihdas edilemez. Ancak yasak olmayan vakitlerde dilediği kadar kişi nafîle namaz kılabilir. Rasûlullah'tan teheccüd namazı için en fazla 12 rekât rivâyeti olduğu halde bir kişi dilerse yüz rekât teheccüd kılabilir. Buna bidat denemez. Ne zaman bu kişi 100 rekât sünnettir derse o zaman bidat ihdas etmiş olur. Namazın aslı sünnette vardır. Bu asla istinaden insanlar diledikleri kadar nafîle namaz kılabilirler. Aynı şey oruç için de umre ve hac için de geçerlidir. Rasûlullah bir kere hac yaptığı halde insanlar her yıl hacca gidebilirler. Kimse de onlara bidat işliyorsunuz diyemez. Aynı şekilde teberrükle alakalı çok sayıda rivâyet vardır. Bu ise en azından teberrüğe izin verildiğini gösterir.

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere tercih edilmesi gereken görüş cumhurun görüşüdür. Rasûlullah'tan kalan hırka, tas, saç gibi hatıralarla nasıl teberrük edilebiliyorsa, O'nun namaz kıldığı, ziyaret ettiği, oturduğu özetle hatırası olan yerlerle ve zamanlarla da teberrük edilebilir. Adabını koruyarak kabri ile de teberrük edilebilir. Kabrine veya hatırası olan yerlere el, yüz, elbise sürmenin cevazı hususunda her ne kadar fetvâ verilmişse de bu hususta ihtilaf olması şüphe doğurmakta, bu da kaçınmanın evla olduğunu göstermektedir.

Salihlerle, onların hatıraları ile teberrük de aynı şekilde caizdir. Hatta bazı hususlarda güzel görölmüştür. Salihlerin Rasûlullah'a kıyas edilmemesinin bir gerekçesi yoktur. Bu hususta getirilen deliller çok zayıftır. Bu hususta haddi aşp, aşırı tazime gidilmesi ise zaten yasaklanmıştır. Bunun ayrıca belirtilmesine ihtiyaç yoktur.

4. KADIN VE TASAVVUF

Tasavvuf, kalbi tasfiye, nefsi tezkiye etmek, güzel huylar kazanmaya çalışmak, Allah'a yaklaşılmaya gayret etmek şeklinde tanımlandığı zaman kadınların bundan uzak olması diye bir durum söz konusu olamaz. Çünkü dinin emrettiği hususların başında bu sayılanlar

gelir. Nitekim tasavvufun öncülü kabul edilen zühhd hareketi içinde de sonraki tasavvuf hareketi içinde de kadınlar bulunagelmıştır. Ancak sûfilerle ilgili bilgi veren tabakat kitaplarında ekseriya kadınlara fazla yer ayrılmamıştır. Şu anda elde olan kitaplara göre kadın sûfilere ilk olarak geniş yer ayıran Sülemî (v. 412)'dir. Sülemî, *Tabakât*'ının son bölümünde basılan, "*Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâtî's-Sûfiyyat*" adlı risalesinde, Râbiatü'l-Adeviyye (v. 185?)'den başlamak üzere 84 kadın sûfinin menkıbesine yer vermiştir.

Bu risaleden anladığımıza göre Süfyan es-Sevrî, Rabia'nın ziyaretine gelip ona çeşitli meseleler sormakta²⁴⁶⁰; Râbia, sohbet arkadaşı Meryem el-Basriyye ile muhabbet üzerine konuşmakta²⁴⁶¹; bazı kadın sûfilerin talebeleri/müritleri olduğu gibi evlerinde talebelerine ve müritlerine ayırdığı, mücâhede ve muâmele yollarını öğrettiği hücreleri bulunmaktadır.²⁴⁶² İnsanlara vaaz edip Kur'an okuyan, meclisine zahid, abid, mücâhede ehli sûfî erkeklerin katıldığı kadın sûfiler vardır²⁴⁶³ ve bunlar devrinin ileri gelen erkek sûfilerinden takdir görmüştür²⁴⁶⁴.

Bu sebeple biz burada kadınlar için tasavvufun hükmünü araştırmayacağız. Genel manada tasavvufun hükmü kadın erkek herkes için geçerlidir. Burada kadınların özellikle tarikat içindeki durumu, mürşid, mürid, cehrî zikri, erkeklerle ihtilatı gibi tartışma konusu olan hususları inceleyeceğiz.

4.1 Kadın mürid

Tasavvufî manada mürid mürşid ilişkisinin başladığı ilk dönemden itibaren bazı şeyhlerin kadın müridlerinin olduğu bilinmektedir. Mesela, ilk dönem kadın sûfilerden Bahriyye'nin, akranı olan Şakik el-Belhî'nin sohbetinde bulunduğu²⁴⁶⁵; Emetü'l-Humeyd bt. Kâsım'ın, Said el-Harraz'ın sohbetine katılıp ona hizmet ettiği²⁴⁶⁶; Fatıma Zeytûne'nin, Hamza, Cüneyd ve Nûri'ye hizmet ettiği²⁴⁶⁷; Fatıma bt. Ahmed b. Hânî'nin, Ebû Osman'ın müridesi olup ona ve müritlerine çok miktarda malını harcadığı²⁴⁶⁸ nakledilmiştir.

²⁴⁶⁰ Sülemî (v. 412), *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâtî's-Sûfiyyat*, (Tabakât'ın sonunda), tah. Mustafa Abdülkadir Ata, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 387.

²⁴⁶¹ Sülemî (v. 412), *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâtî's-Sûfiyyat*, s. 389.

²⁴⁶² Sülemî (v. 412), *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâtî's-Sûfiyyat*, s. 391, 393.

²⁴⁶³ Sülemî (v. 412), *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâtî's-Sûfiyyat*, s. 393-394, 418-19.

²⁴⁶⁴ Sülemî (v. 412), *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâtî's-Sûfiyyat*, s. 400-401, 406-407.

²⁴⁶⁵ Sülemî (v. 412), *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâtî's-Sûfiyyat*, s. 402.

²⁴⁶⁶ Sülemî (v. 412), *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâtî's-Sûfiyyat*, s. 403.

²⁴⁶⁷ Sülemî (v. 412), *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâtî's-Sûfiyyat*, s. 404.

²⁴⁶⁸ Sülemî (v. 412), *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâtî's-Sûfiyyat*, s. 413.

*Tarikat dönemi başladığında da bu durum devam etmiş, hatta artmıştır. Tarikatta erkek müritlere ihvan, kadın müritlere ehavat veya bacı (kuzey Afrika'da hivat) denir. Tarikata girmek isteyen bir kadın genellikle daha evvel tarikata girmiş olan, adab ve erkân bilen tecrübeli ve ehliyetli bir kadın vasıtasıyla şeyhle tanışıp el alır veya hiç şeyhi görmeden aracı kadın tarafından tarikata alınır. Tarikatta mesafe alan bu kadınlara halife ve mukaddeme dendiği de olur. Bunlar bazen zikir meclisi kurup idare de edebilir.*²⁴⁶⁹

Hemen her tarikatta az veya çok kadın mürid bulunmuş, kendilerine ait zikir meclisleri düzenlemişlerdir. Bunlar arasında semâ ile meşhur olan Mevlevîlerde bu durum daha belirgindir. Daha Mevlana hayatta iken müridelerin semâ meclisi tertip edip Mevlana'yı davet ettikleri, üzerine gül saçıp kendilerinin de semâ ettikleri nakledilmiştir.²⁴⁷⁰ Ayrıca kadınlar için hankahlar da kurulmuştur. Mesela, Fâtıma bt. Hüseyin (v. 521/1127) sadece kadınların toplandığı bir hankaha sahipti. Evhadüddîn-i Kirmânî'nin kızı Eymûne Hatun'un da Şam'da kadınlarla sohbet toplantıları yapıp onları irşad ettiği bir hankahı vardı.²⁴⁷¹

Kadınların fıkıh eğitimi alması için bir âlime, hocaya tabi olmasında nasıl sakınca yoksa manevî eğitim alması için de bir şeyhe tâbi olmasında sakınca yoktur. Hatta nasıl fıkıh eğitimi teşvik edilmişse manevî eğitimin de teşvik edilmesi gerekir. Burada dikkat çekilecek husus erkek mürşid kadın mürid ilişkisinin erkek mürşid erkek mürid ilişkisi gibi olmayacağıdır. Aynı husus erkek fakîh kadın talebe ilişkisi için de geçerlidir. Tarikatlerde olan mürşid ve müridinin bazen başbaşa kalması, mürşidin elini öpme, elini tutarak ona intisap etme gibi hususlar, mürşidi erkek olan kadın mürid için geçerli olmayacaktır. Buna rağmen Hasan Basrî'nin yalnız olarak Rabiâtü'l-Adeviyye ile sabaha kadar tasavvuf sohbeti yapıp akıllarına erkek ve kadın olduklarının gelmediği²⁴⁷² ya da Süfyan es-Sevrî'nin Rabia ile yalnız kalıp sabaha kadar ibadet ettikleri²⁴⁷³ şeklindeki -kanaatimizce uydurma- rivâyetler bazı tarikatlerce şeyhin müridesi ile başbaşa kalabileceğine delil getirilmiştir. Ayrıca Belh Emiri'nin kızı Fatıma'nın Beyazıd Bistami'yi ziyaretinde nikabını açıp konuşmasına tepki gösteren kocası Ahmed b. Hadraveyh'e (v. 240/845) "Sen benim tabiatıma ve bedenime

²⁴⁶⁹ Süleyman Uludağ, *Sûfî Gözüyle Kadın*, s. 109-110.

²⁴⁷⁰ Musa Kaval, *Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Dönemin Sosyo-Dini Yapısı ve Tasavvufî Hayatı*, Doktora Tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara 2011, s. 16-17.

²⁴⁷¹ Süleyman Uludağ, "Hankah", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hankah#1> (22.07.2019).

²⁴⁷² Attar, *Tezkire*, s. 103. Yaşadıkları dönem olarak Hasan el-Basrî ile Rabia'nın sohbet etmesi hele de Hasan el-Basrî'nin, Rabia'dan öğüt alması gibi bir durum muhal gözükmektedir.

²⁴⁷³ Attar, *Tezkire*, s. 110. Süfyan es-Sevrî gibi bir fakihin bir kadınla gece boyunca başbaşa kalmayacağı aşîkârdır. Bu sebeple ya rivâyet uydurmadır ya da eksik aktarılmıştır.

mahremsin; O ise benim yoluma mahrem. Üstelik senin bana ihtiyacın var iken O'nun bana ihtiyacı yok” diye cevap vermesini de²⁴⁷⁴ şeyhin yanında tesettüre dikkat edilmeyeceği gibi yorumlayan tarikatlar çıkmıştır. Uludağ’ın aktardığına göre, Afrikalı ünlü sûfî Ebû Ya’za hasta kadınların tedavi maksadıyla göğüs ve karınlarına elle dokunur, sıvazlar ve üzerlerine üfler; birçok kadın bu yolla şifâ bulurmuş. Bu hareketi garip görenlere meşhur sûfî Ebû Medyen, “tedavi maksadıyla hekimin kadına elle teması günah değildir” dermiş.²⁴⁷⁵ Bu da bazı kötü niyetlilerce kullanılan yollardan biridir. Bu sebeple uzak durulması gerekir. Eğer okuma ile tedavi yapılıyorsa elle temas olması şart değildir.

Bir kadının mürid olması şeyhini kendisine mahrem hale getirmez. Fıkhen şeyhi kendisine yabancı hükmündedir. Ancak usûlüne uygun şekilde sohbetine katılıp ihtiyaç durumunda halvet olmamak şartıyla şeyhi ile görüşebilir. Kaldı ki sahih tarikatlarda bu hususa dikkat edilmektedir.

4.2 Kadın mürşid

Kadının mürid olamayacağını söyleyen bir fakîh veya sûfî bulunmadığı gibi, Uludağ’a göre “kadın veli olur mu?” sorusuna da olumsuz cevap veren bir âlim veya sûfî bulunmamaktadır. Ancak kadından şeyh ve mürşid olup olmayacağı tartışmalıdır. Süleyman Uludağ’a göre bu tartışma kadından imam ve devlet başkanı olup olmayacağı tartışmasının bir uzantısıdır. Bununla birlikte ilk dönem sûfilerinden hiç kimsenin kadının şeyh ve mürşid olamayacağı şeklinde bir görüşü olduğu bilinmemektedir.²⁴⁷⁶ Onlardan rivâyet edilenler aksini göstermektedir. Rabiâtü’l-Adeviyye’den başlamak üzere döneminin sûfî kadınlarından erkeklerin de istifade ettiğini gösteren çok sayıda rivâyet vardır.

İlk sûfilerden Abdülvâhid b. Zeyd (v. 177), Râbiâtü’l-Ezdiyye ile sohbet etmiş, ondan hikâyeler aktarmış²⁴⁷⁷; Fatıma en-Nisâburiyye’yi (v. 223) Bayezid el-Bistâmî övmüş, Zünnûn el-Mısırî ona çeşitli meseleler sormuştur. Fatıma için, Bayezid el-Bistâmî’nin, “ancak bir erkek ve kadın gördüm. Kadın Fatıma en-Nisâburiyye idi. Ona hangi makamdan

²⁴⁷⁴ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, s. 185; Hülya Küçük, Tasavvufta Kadın, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1997 Sayı: 7, Konya- 1997, s. 392-393. Fatıma’nın sadece peçesini açarak konuştuğu nakledilmiştir ki Hanefî ulemâsına göre yüz örtülmesi zaruri olan uzuvlardan biri değildir. Rivâyetin devamında bir defasında Bayezid’in Fatıma’nın elindeki kınayı gördüğü, bunu söyleyince Fatıma’nın “ey Bayezid elimi ve elimdeki kınayı görene kadar ben sana karyı samimi ve serbest hareket ettim durdum. Şimdi gözün elime iliştiği için seninle sohbet etmemiz haram hale gelmiştir” deyip ayrıldığı nakledilmiştir. (Bkz. Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, s. 185-186)

²⁴⁷⁵ Süleyman Uludağ, *Sûfî Gözüyle Kadın*, s. 99.

²⁴⁷⁶ Süleyman Uludağ, *Sûfî Gözüyle Kadın*, İnsan yay, İstanbul 1995, s. 46-47.

²⁴⁷⁷ Sülemî (v. 412), *Zikru’n-Nisveti’l-Müteabbidâtî’s-Sûfiyyat*, s. 398.

bahsetmişsem, onun o makamdan görmüş olarak haberi vardı (yani o makama ulaşmıştı)’’; Zünnûn’a Fatıma sorulduğunda da, o velidir ve benim üstadımdır, dediği nakledilmiştir.²⁴⁷⁸

Ebu’l-Hayr Tenânî’nin büyük annesi Anîde’nin erkek – kadın beşyüz müridi bulunduğu²⁴⁷⁹; Ahmed b. Hadraveyh’in hanımı Ümmü Ali’nin kadınların reislerinden olduğu nakledilmiş²⁴⁸⁰; Sülemî’nin dedesi Ebû Amr b. Nüceyd, Ebû Osman’ın sohbetinden daha fazla Fahrûye bt. Ali’nin (v. 313) sohbetinden istifade ettiğini söylemiştir.²⁴⁸¹ İbn Arabî’nin ilk müşidlerinden biri Endülüslü Fatıma bt. İbni’l-Müsenna adında yaşlı bir kadındı. İbn Arabî bu kadın için şeyhe, müşide ve üstaze demektedir.²⁴⁸²

Münâvî, biyografisini aktardığı kadın sûfilerden Fatıma bt. Abbas (v. 714) için, şeyha, müftiye, müderrise, fakîhe, abide, âlime, zahide, sûfiyye tanımlamasını kullanmış, kürsüye çıkıp kadınlara vaaz ettiğini, fıkıhı derinlemesine bildiğini, İbn Teymiyye’nin Fatıma’nın ilmüne hayret ettiğini, kadınlardan bir topluluğun onun terbiyesinden istifade ettiğini yazmıştır.²⁴⁸³ Ahmed er-Rıfâî’nin hanımı ve kızının müşide olduğu söylenmiştir.²⁴⁸⁴

Kadınlardan başkalarını irşad eden çok sayıda isim zikredilmesine rağmen tarikat döneminden sonra bir tarikatta şeyh olmaları istisnâdır. Doğruluğu tespit edilemeyen, Kadıncık Ana’nın Hacı Bektaş Veli’nin postuna oturduğuna dair rivâyet²⁴⁸⁵ bir kenara bırakılırsa kadınların şeyhlik makamına kadar yükseldikleri tek tarikatın Mevlevilik olduğu söylenmiştir. Mesela, Ulu Ârif Çelebi’nin Tokat’ta bir halifesi kadın idi. Sultan Veled’in kızı Şeref Hatun’un birçok müridi vardı. Küçük Ârif Çelebi’nin kızı Güneş Hanım-ı Sugra da bir süre sonra Karahisar Mevlevihanesi’nde şeyhlik makamında oturmuştu. Aynı şekilde Şah Mehmet Çelebi’den sonra kızı Destina, Karahisar Mevlevihanesinde müteveli olmuştu. Küçük Mehmet Çelebi’nin kızı Güneş Han, sikke ve hırka giyer, yüzü peçeli olarak Mevlevî mukabelesini idare ederdi.²⁴⁸⁶ Konya çelebilerinden Küçük Ârif Çelebi (v. 1052/1642)’nin kızı Mesnevihan Kâmile Hanım, Mehmed Dede’nin vefatı ile boşalan Kütahya Mevlevihane’si şeyhliği için Konya’dan gönderilmiştir. Yine bu dergâhta Kâmile Hanım’ın kızı Fatma Hanım

²⁴⁷⁸ Sülemî (v. 412), *Zikru’n-Nisveti’l-Müteabbidâtî’s-Sûfiyyat*, s. 401.

²⁴⁷⁹ Süleyman Uludağ, *Sûfî Gözüyle Kadın*, s. 67.

²⁴⁸⁰ Sülemî (v. 412), *Zikru’n-Nisveti’l-Müteabbidâtî’s-Sûfiyyat*, s. 406-407.

²⁴⁸¹ Sülemî (v. 412), *Zikru’n-Nisveti’l-Müteabbidâtî’s-Sûfiyyat*, s. 408.

²⁴⁸² Camille Adams Helminski, *Sûfî Kadınlar*, s. 163-164; Süleyman Uludağ, *Sûfî Gözüyle Kadın*, s. 72.

²⁴⁸³ Münâvî (v. 1031), *el-Kevâkibü’l-Dürriyye*, tah. Muhammed Edîb el-Câdir, Dâru Sadr, Beyrut, III, 64.

²⁴⁸⁴ Camille Adams Helminski, *Sûfî Kadınlar*, s. 122-123.

²⁴⁸⁵ Lale İşildar, *Tasavvuf Ve Kadın Halveti Uşşakî Topluluğu Üzerine Psikolojik Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2012, s. 37.

²⁴⁸⁶ Hülya Küçük, *Tasavvufta Kadın*, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1997 Sayı: 7, Konya- 1997, s. 397.

(v. 1122/1710), annesi gibi mesnevîhanlık ve şeyhlik yapmıştır.²⁴⁸⁷ Ancak sonraki dönemlerde bu serbestliğe son verilmiş, cem ayinine katılmalarına, meydana girmelerine, ikrar verme ve çile çıkarmalarına izin verilmemiştir.²⁴⁸⁸ Son dönemde bunun istisnası Kenan Rıfâî'den sonra tarikatın başına geçen Semiha Ayverdi'dir. Bununla birlikte şeyhlerin kadın müritlerle ilgilenmek üzere görevlendirdikleri kadın halifeleri/vazifelileri hemen her tarikatte bulunmaktadır.²⁴⁸⁹

İslâm tarihi boyunca Hz. Âişe'den başlamak üzere kadın fakîhler, muhaddisler, âlimler bulunagelmıştır. Bunlardan öncelikle kadınlar, yeri geldikçe erkekler de istifade etmişlerdir. Aynı şekilde kadınların tasavvufî manada irşadları da olmuştur. Buna karşı çıkan hiçbir âlim de bilinmemektedir. Kurumsal manada tarikat şeyhliği hususu ise tasavvufî manada irşaddan farklıdır. Tarikat şeyhliği eğer tasavvufî irşad gibi değerlendirilirse herhangi bir ihtilaf ve problem bulunmamaktadır. Bir kurum idareciliği gibi değerlendirildiğinde ise “kadının idareci olması” ile ilgili ihtilaf gündeme gelecektir. Bu ise tekke ve zaviyeler için söz konusu olur. İdarecilerle ilgili ihtilaf özellikle devlet başkanlığı ve hâkimlik gibi genel velayeti içeren hususlarla ilgilidir. Tekke ve zaviyesi bile olsa sonuçta tarikatlar bir eğitim kurumu olarak değerlendirilmelidir. Bu sebeple, sınırlara dikkat etmek şartıyla, bir tarikatın şeyhinin kadın olmasına, şerî bir engel bulunmamaktadır. Hatta kadınların kadınlara şeyhlik yapması tavsiye de edilmelidir. Ancak dinen ve toplumsal olarak kadına yüklenen roller nedeniyle bu durum fiilen nadiren gerçekleşecek bir husustur.

4.3 Kadınların cehrî zikri

Cehrî zikir hususundaki ihtilafları yerinde aktarmış ve şartlarına uygun olarak yapılan cehrî zikrin caiz ve faziletli olduğunu ifade etmiştik. Burada kadınlar için ayrı bir başlık açmamızın sebebi kadınların sesini yükseltmesi ile ilgili farklı hükümler olması sebebiyledir. Bir kısım tarikatlarda kadınların yalnız veya toplu olarak cehrî zikir yaptıkları hatta az sayıda da olsa bazı tarikatlarda erkeklerle birlikte cehrî zikre katıldıkları bilinmektedir. Kadın erkek beraber zikrin hükmünü ihtilat bölümünde açıklayacağımız için burada söz konusu etmiyoruz.

²⁴⁸⁷ Kadir Özköse, “Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Düşüncesinde Kadın”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, cilt: XI, sayı: 1, s. 66.

²⁴⁸⁸ Süleyman Uludağ, *Sıfî Göziyle Kadın*, s. 120-121.

²⁴⁸⁹ Mesela bkz. Anna Bigelow, “Evliyânın Kadınları Evliyâ Kadınlar”, terc. Nazlı Kayahan – Aylin Atikler Yurdacan, *Kadın ve Tasavvuf*, Nefes Yay., İstanbul Mayıs 2008, s. 30-31

Dört mezhep ulemâsı arasında kadının sesinin avret olduğunu söyleyen âlimler olsa da tercih edilen görüşe göre yabancı kadın sesi avret değildir.²⁴⁹⁰ Ancak kadının sesini yükseltmesi, inceltmesi, dalgalandırması mekruh görülmüştür. Bu sebeple kadının nağmesi ve yüksek sesle ezan okuması, telbiye getirmesi mekruhtur.²⁴⁹¹ Ahmed b. Hanbel, kadının evinde sesini başkaları duyacak şekilde yükseltmemesi, gece Kur'an okurken yine sesini fazla yükseltmemesi gerektiğini söylemiş; delil olarak Nur 31. ayeti göstermiştir.²⁴⁹² Sesi de ziynet kapsamında görmektedir. Bunun sebebi fitneye sebep olma korkusudur. Nitekim kadın sesinin mubah olduğunu dolayısıyla şarkı/ilahi söyleyen kadını bile dinlemenin normalde mubah olduğunu söyleyen Gazzâlî²⁴⁹³ bile bunu fitne korkusu olmamasına bağlamıştır. Gazzâlî fitne korkusunu dinleyen açısından almıştır. Söyleyen açısından almamıştır. Söyleyen dinleyenleri kontrol edemeyeceğinden bu tehlike her zaman söz konusudur. Bu sebepten olsa gerek, fukaha kadının sesini yükseltmesini hoş görmemiştir.

Buna bağlı olarak bir mekânda toplanan kadınların veya evinde bir kadının cehrî zikir yapmasında seslerin erkekler duyamacağı şekilde tedbir alındıktan sonra bir kerahat bulunmaz. Ancak başka erkeklerin yanında seslerini yükselterek hele de kendinden geçerek cehrî zikir yapmaları mekruh olsa gerektir.

4.4 İhtilat

İhtilat bir şeyi bir şeye katmak, karıştırmak, iki farklı şeyin bir arada olması manasındır.²⁴⁹⁴ İhtilat kelimesi, hem iki şeyin ayrılamayacak şekilde birbirine karışması (mezc) hem de iki şeyin yanyana bulunması için kullanılır.²⁴⁹⁵ Fıkıh kitaplarında kelime manası ile iki suyun birbirine karışması²⁴⁹⁶, aklın karışması²⁴⁹⁷, ortaklıkta semenin ve malın birbirine karışması²⁴⁹⁸, kadın erkek karışık olması²⁴⁹⁹; küçük büyük hayvanların karışık olması²⁵⁰⁰, sütle suyun karışması²⁵⁰¹ vb. manalarda kullanılmıştır.

²⁴⁹⁰ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî Ahkâmî'l-Mer'e*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993, III, 277.

²⁴⁹¹ Bkz. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Raik*, I, 285; Damad Abdurrahman b. Muhammed (v. 1078), *Mecmeu'l-Enhur*, I, 78; Tahtavî, *Hâşiye*, s. 242; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, I, 406; Harâşî, *Şerhu Muhtasar Halil*, I, 237, 275; Maverdî (v. 450), *el-Hâvi'l-Kebîr*, IX, 254; Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 390, VII, 245; İbn Müflih, *el-Furu'*, II, 187; Merdâvî, *el-İnsaf*, III, 454; Ebu'n-Necâ el-Haccâvî, *el-İkna'*, III, 159.

²⁴⁹² Ahmed b. Hanbel, *Ahkâmu'n-Nisâ*, tah. Amr Abdülmün'im, Reyyan, 2002, s. 35.

²⁴⁹³ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 281-283.

²⁴⁹⁴ İbn Manzûr (v. 711), *Lisânü'l-Arab*, VII, 291.

²⁴⁹⁵ Kasânî (v. 587), *Bedâi*, III, 60; Tahtâvî (v. 1231), *Hâşiye*, s. 31.

²⁴⁹⁶ Serahsî, *Mebûsû*, VII, 150; Kasânî (v. 587), *Bedâi*, V, 120, 253.

²⁴⁹⁷ Serahsî, *Mebûsû*, XIX, 47.

²⁴⁹⁸ Serahsî, *Mebûsû*, XXII, 134.

Bizim burada inceleyeceğimiz ihtilat, kadınlarla erkeklerin bir arada bulunması manasına olan ihtilattır. Zeydan bu ihtilatı, “yabancı kadın ve erkeğin, âdeten birbirlerini görecekleri, birbirlerine bakacakları ve konuşacakları bir mekânda bulunmaları”²⁵⁰² şeklinde tanımlamıştır. Bir erkeğe yabancı kadından kasıt, şu anda veya geçici engeli kalktıktan sonra nikâhı helâl olacak kadın demektir.²⁵⁰³

Sûfî kadınların bazı hallerde örtüye çok dikkat etmediklerine, mahrem erkeklerle aynı mekânlarda bulunduklarına, burada birbirlerinin erkek ve kadınlıklarını görmediklerine, birer sûfî olarak sohbet ettiklerine dair tasavvuf kaynaklarında çeşitli rivâyetler yer almış²⁵⁰⁴ ve bu durum kınanmadan, tasvip edilerek verilmiştir. Maalesef bu durum daha sonraları kötü niyetli insanlar tarafından kullanılmıştır. Mesela, bu kaynaklarda geçen “örtüye dikkat etmemeden” kasıt el ve yüzünü örtmemedir. Çünkü o dönemde kadınlar mahremeleri dışındakilere karşı el ve yüzlerini de kapatmaktadırlar. Ancak bunu baş açma, el ele tutuşma, kadın erkek karışık zikir yapma şekline çeviren tarikatlar olmuştur.

Bu sebeple burada tasavvufa intisap etmiş, tarikata girmiş kadın ve erkeklerin zikir, sohbet vb. hususlar için aynı yerde bulunup bulunamayacağı, hangi şartlarla bunun caiz olduğu gibi hususlar incelenecektir.

Bu arada ihtilatla bağlantılı fikhî bir terim olan halvet kavramına kısaca temas etmek gerekir. İhtilat ile halvet özellikle bizim toplumumuzda karıştırılmakta, yanlış anlaşılmaktadır. İhtilat yabancı erkek ve kadınların bir arada bulunmaları iken halvet, evli olmayan ve aralarında devamlı bir evlenme engeli bulunmayan bir erkekle kadının başkalarının giriş ve görüşüne açık olmayan kapalı bir mekânda baş başa kalmasıdır.²⁵⁰⁵ Fıkıh terimi olarak sahih bir nikâhtan sonra karı kocanın, üçüncü bir kişinin izinsiz muttali olamayacağından emin bulundukları bir yerde manisiz cinsî birleşme olmaksızın baş başa kalmalarını ifade eder.

Evlenmeleri dinen mümkün olan, fakat aralarında evlilik bağı bulunmayan bir kadınla bir erkeğin kapalı bir mekânda yalnız kalmasının, cinsî birleşme olmadığı sürece mehir, iddet, nesep gibi hukukî bir sonuç doğurmayacağı açıktır. Ancak böyle bir beraberlik

²⁴⁹⁹ Serahsî, *Mebûsât*, XXIX, 156.

²⁵⁰⁰ Alaüddin Semerkandî (v. 540), *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I, 289; Kasânî (v. 587), *Bedâi*, II, 32.

²⁵⁰¹ Kasânî (v. 587), *Bedâi*, IV, 10.

²⁵⁰² Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî Ahkâmî'l-Mer'e*, III, 421.

²⁵⁰³ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî Ahkâmî'l-Mer'e*, III, 182-183.

²⁵⁰⁴ Bkz. Süleyman Uludağ, *Sûfî Gözüyle Kadın*, s. 94-99.

²⁵⁰⁵ Yasin Kurban, İslâm Hukukuna Göre Kadın ve Erkeğin Birarada Bulunması (İhtilat), *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 15 Sayı: 46 (Kış 2011), s. 141.

harama yol açacak durumların önlenmesi, tarafların iffetinin korunması amacıyla –sedden li’z-zerî’a- câiz görülmemiştir.²⁵⁰⁶ Bu tür halveti yasaklayan net hadisler vardır.²⁵⁰⁷

Kadın erkek ihtilatı hakkında fukahanın genel tavrı olumsuzdur. Ahmed b. Hanbel kendi zamanında kadınların iki bayramda musallaya çıkmalarını uygun görmemiş, fitneye yol açtığını söylemiştir.²⁵⁰⁸ Serahsî (v. 483), hâkimin kadınlarla kadınlar arasındaki ihtilafların muhakemesini anlatırken, “kadın erkek ihtilatı” tabirini kullanarak, kadın ve erkekleri ayrı ayrı meclisine alması gerektiğini, çünkü kalabalıkta kadınlarla erkeklerin ihtilatının fitneye ve çirkinliğe yol açacağını gizli bir şey olmadığını ancak kadınlarla erkekler arasındaki ihtilaflarda mecburen ikisini de huzuruna alması gerektiğini söylemektedir.²⁵⁰⁹

Zeylaî (v. 783), “seriyye ile mushaf ve kadın götürmeden men edildik” ifadesini şerh ederken, ancak yaşlı kadınların büyük ve kuvvetli bir ordu ile yemek pişirmek, hastaları tedavi etmek gibi geri hizmetler için götürülmesinde beis olmadığını, zaruret haricinde bunların savaşılamayacağını söylemektedir. Genç kadınların yerinin evi olduğunu söyleyen Zeylaî, fitne korkusu sebebiyle kadının dışarı çıkmamasının asıl olduğunu, alışveriş gibi bir ihtiyaç nedeniyle çıkmak zorunda kalırsa öncelikle köle kadınların çıkmasının uygun olacağını ifade etmekte ve bunu “cariyeler hakkında kadın erkek ihtilatının, hür kadınlara göre daha hafif olduğuyla” açıklamaktadır.²⁵¹⁰ İbn Abidin’in ifadeleri de kadın erkek ihtilatının uygun görülmediği yönündedir.²⁵¹¹

Mâlikî âlim İbnü’l-Hac (v. 737), cenazede kaçınılması gereken şeylerden biri olarak kadın erkek ihtilatını saymaktadır.²⁵¹² Zürcânî (v. 1099) ihtilata münker demiş²⁵¹³, kendisinden sonraki Mâlikî fıkıh kitaplarında bu tekrar edilmiştir.²⁵¹⁴

İleri gelen Şâfiî fakîhlerinden Maverdî (v. 450), “kadının erkekle ihtilatı yasaklanmış, evinde oturması emredilmiştir”²⁵¹⁵; Begavî (v. 516), “kadının cenazeyi takibi men edilir, çünkü erkeklerle ihtilat durumu vardır”²⁵¹⁶ derken; Ebû İshak eş-Şirâzî (v. 476),

²⁵⁰⁶ Orhan Çeker, “Halvet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/halvet--fikih> (22.07.2019).

²⁵⁰⁷ Buhârî, Nikâh 112; Müslim, Hâc 424, H. No: 1341; Selâm 19-22, H. No:2171-2173; Tirmizî, Rada 16, H. No: 1171.

²⁵⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *Ahkâmu’n-Nisâ*, tah. Amr Abdülmün’im, Reyyan, 2002, s. 62.

²⁵⁰⁹ Serahsî, *Mebsût*, XVI, 80.

²⁵¹⁰ Zeylaî (v. 783), *Tebyînu’l-Hakâik*, III, 244.

²⁵¹¹ İbn Abidin, *Reddü’l-Muhtar*, VI, 354.

²⁵¹² İbnü’l-Hâc (v. 737), *el-Medhal*, III, 233.

²⁵¹³ Zürcânî (v. 1099), *Şerh alâ Muhtasar Halil*, VIII, 317.

²⁵¹⁴ Mesela bkz. Desûkî (v. 1230), *Hâşiyetü’l-Desûkî alâ Şerhi’l-Kebîr*, IV, 427 Ahmed b. Muhammed es-Sâvî el-Mâlikî el-Halvetî (v. 1241), *Bulğatü’s-Sâlik li-Akrebi’l-Mesâlik*, Dâru’l-Meârif, byy, bty, IV, 585.

²⁵¹⁵ Maverdî (v. 450), *el-Hâvi’l-Kebîr*, II, 51.

²⁵¹⁶ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî (ö. 516/1122), *et-Tehzîb*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1997, V, 539.

kadınlara cumanın farz olmamasını anlatırken hadis nakletmiş ve bunu illetlendirirken cumanın kadın erkek ihtilatına yol açacağını, ihtilatın da caiz olmadığını söylemiştir.²⁵¹⁷ Bu ifadeyi şerh eden Nevevî (v. 676), kadınların Cuma namazında erkeklerle karışık değil onların arkasında duracaklarını ve bu hususta sahih hadislerin olduğunu söyledikten sonra, “halvet olmadıkça kadın erkek ihtilatı haram değildir” demiştir.²⁵¹⁸ Bununla birlikte cemaatte kadınlar da varsa, kadınların önce çıkması için imam ve erkeklerin selamdan sonra biraz bekleyeceğini, bu hususta Ümmü Seleme (ra)’nin rivâyet ettiği, “Rasûlullah (sav) selâm verdiğinde, selâmını tamamladığı anda kadınlar hemen kalkar; Rasûlullah kendisi ayağa kalkmazdan evvel oturduğu yerde biraz beklerdi”²⁵¹⁹ hadisi olduğunu aktaran Nevevî, “çünkü kadın erkek ihtilatı fesat mazınesidir” demektedir.²⁵²⁰

Hanbelî âlimleri de kadın erkek ihtilatına uygun bakmamaktadır.²⁵²¹

Kadınlarla alakalı hükümler üzerine eser yazan Abdülkerim Zeydan da ihtilata olumsuz bakanlardandır. Ona göre yabancı kadın ve erkeğin ihtilatı, yabancı erkeklerin erkeklerle ihtilatı gibi aslı mubah olan değil aslı yasak (hazır) olan hususlardandır.²⁵²² Bunu şöyle delillendirmiştir:

1- Kadının yanında mahremi olmadan sefere çıkmasının caiz olmaması ve halvet yasağı. Bu iki durum kadın ve erkeğin zaruret dışında bir araya gelmesinin yasak olduğunu, bu hususta aslın hazer olduğunu gösterir.²⁵²³ 2- Cihadın kadınlara farz olmaması. 3- Cemaatte namazın kadınlara vâcip olmaması. Bazı âlimlere göre cemaat sünnet-i müekked bazılarına göre de vâciptir. Ancak fukahanın ittifakı ile kadınlara vâcip değildir. Hatta bazıları gençlere mekruh, yaşlılara caiz görmüştür. Doğrusu mubah olmasıdır. Ancak evlerinde kılmaları daha faziletlidir. Cemaate katıldıklarında da çeşitli şartlar vardır. Bunların hepsi ihtilatta aslolanın yasak (hazer) olduğunu gösterir. 4- Cumanın kadınlara farz olmaması.²⁵²⁴ 5- Bazı hac menasikinde kadınlara has hükümler olması. Mesela, kadınların tavafta erkeklerle karışmaktan uzak kalmaya çalışması, kurbanın ilk günü izdihamdan kaçmak için şeytan taşlamayı fecrden önce yapması gibi. 6- Kadınların erkeklerle beraber yürümekten men

²⁵¹⁷ Ebû İshak eş-Şirâzî (v. 476), *el-Mühezzeb*, I, 205.

²⁵¹⁸ Nevevî (v. 676), *el-Mecmû'*, IV, 484.

²⁵¹⁹ Buhârî, Sıfatü's-Salat 71, 82, No: 837, 870; İbn Mâce, İkametü's-Salat 33, No: 932.

²⁵²⁰ Nevevî (v. 676), *el-Mecmû'*, III, 489-490.

²⁵²¹ Bkz. İbn Belban Muhammed b. Bedreddin (v. 1083), *Muhtasaru'l-İfâdât fî Rub'i'l-İbâdât*, Beyrut 1998, s. 231; Büceyremî (v. 1221), *Tuhfetü'l-Habîb*, II, 226

²⁵²² Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî Ahkâmi'l-Mer'e*, III, 421-422.

²⁵²³ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî Ahkâmi'l-Mer'e*, III, 422.

²⁵²⁴ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî Ahkâmi'l-Mer'e*, III, 424.

edilmesi.²⁵²⁵ Hadis şöyledir: Rasûlullah (sav) bir gün mescidin dışında iken yolda erkek ve kadınların birbirine karıştığını görünce, kadınlara seslenerek; “*Geriye çekilin! Yolum ortasında gitmeye hakkınız yoktur, yolun kenarlarında yürüyün*” dedi. Bunun üzerine kadınlar duvara bitişik yürümeye başladılar, öyle ki elbiseleri (zaman zaman) duvara takılıyordu.²⁵²⁶

Zeydan, ihtilatta yasak asıl olmasına rağmen bazı hallerde caiz olduğunu söylemiş; bunları şer’î zaruret, şer’î ihtiyaç, şer’î maslahat ve âdetin o şekilde cereyan etmesi şeklinde sıralamıştır. Zaruret hali, yolda kalmış bir kadının veya öldürülmekten, kaçan bir kadının durumudur. İhtiyaç durumu a) halvet olmadan, şartlara dikkat ederek alışveriş akdi yapma gibi şer’î muâmeleler b) hâkimlik görevi verilen kadının yargılama işleri c) şahitlik d) hisbe vazifesi e) kocası yanında iken gelen misafirlere hizmet etme f) misafire ikram için kocasıyla beraber onun da sofraya oturması h) toplu taşıma araçlarında ve hastanelerde bulunma durumlarıdır.²⁵²⁷ Maslahat hali ise cihada katılma ile vaaz dinleme, dinini öğrenme için ihtilattır.²⁵²⁸

Zeydan, âdetin cereyanına, birlikte bulunmak ve beraber yemek âdet olmuş kadınlar ve erkeklerin durumunu misal vermektedir. Mesela, bayramlarda akraba ziyaretlerinde birbirine nikâh düşen kadın ve erkeklerin aynı odada bulunması, beraber yemek yemesinin şartlara riayetle, yani tesettüre, konuşmaya, bakışlara dikkat ederek caiz olduğunu söylemektedir.²⁵²⁹

Eğitim için ihtilat olup olamayacağı hususunda bir başlık açan Zeydan, sahabe hanımların Rasûlullah’a, “senin hakkında erkekler bize galebe çaldı (yani onlar etrafında olduğu için biz yaklaşmıyoruz). Bize sohbet için bir gün tahsis et!”²⁵³⁰ demesini delil göstererek eğitimde kadın ve erkek için ayrı sınıflar tahsis edilmesi gerektiğini, eğitim sebebiyle ihtilata izin verilmesinin uygun olmadığını söylemektedir. Eğitimin namaza kıyas edilemeyeceği, bu sebeple erkeklerin arkasında oturarak kadınların derse katılmalarına izin verilemeyeceği kanaatindedir.²⁵³¹

Bu hususta Mustafa b. Hüsnî es-Sibâî (v. 1384)’nin tespitleri şu şekildedir: İslâm genel törenlerde, toplantılarda örtülü bile olsalar kadınların erkeklerle ihtilatına cevaz

²⁵²⁵ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufassal fî Ahkâmî'l-Mer'e*, III, 425.

²⁵²⁶ Ebû Dâvûd, Edeb, 168.

²⁵²⁷ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufassal fî Ahkâmî'l-Mer'e*, III, 425-429.

²⁵²⁸ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufassal fî Ahkâmî'l-Mer'e*, III, 429-430.

²⁵²⁹ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufassal fî Ahkâmî'l-Mer'e*, III, 430-431.

²⁵³⁰ Buhari, İlim 36, No: 101.

²⁵³¹ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufassal fî Ahkâmî'l-Mer'e*, III, 431-432.

vermemektedir. İslâm kadın ve erkeğin ancak üç yerde bir araya gelmesine izin verir: 1- İbadet yerlerinde namaz için. Kadınlar kendi yerinde erkekler kendi yerinde 2- İlim meclislerinde... Kadınların erkeklerden ayrı bir yere oturması ve örtüye dikkat etmesi şartıyla... 3- Genel seferberlik ilan edildiğinde cihad meydanında. Burada da kendilerine ayrılan yerde olurlar.²⁵³²

el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye'de haram olan ihtilat için üç özellik sayılmıştır: 1- Yabancı bir kadınla başbaşa kalmak ve ona şehvetle bakmak 2- Kadının açılıp saçılması ve utanmaması 3- Doğum günü, bayram vb. sevinç zamanları gibi içinde boş işler, eğlence ve bedensel temas bulunan ihtilatlar. İbn Ferhun, kadın erkek karışık düğün yapanların şehadetleri kabul edilmez. Çünkü bu durumda adaletleri düşmüştür, demektedir. Bundan doktorun zaruret sebebiyle bakması ve dokunması istisnadır.

Şerî kaidelere uymak şartıyla meşrû bir ihtiyaç için olan ihtilatın caiz olduğu söyleyen *el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye*, buna misal olarak da cemaate, bayram namazına gitme ve kadınların erkeklerle alımsatım, kiralama gibi akitleri yapmasını örnek göstermiştir.²⁵³³ Eğitimi burada saymayan *el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye*'de, kadının eğitimi konusunda bu hususa değinilmiş ve genç kızlarla erkeklerin aynı derslikte karışık oturamayacağı söylenmiş ve buna Rasûlullah'ın sahabe hanımlara vaaz için ayrı gün tahsis etmesini delil getirilmiştir.²⁵³⁴ Ayrıca velime yemeğine katılma şartlarından biri olarak, davette kadın erkek ihtilatının olmaması sayılmıştır.²⁵³⁵

Burada sayılan hükümlerden anlaşıldığı üzere kadın erkek ihtilatında genel bir serbestlik bulunmamaktadır. Bu hususta geçmişten günümüze ulemâ ihtilat için sınırlamalar getirmiştir. Bunun sebebi Nevevî'nin belirttiği üzere “fesat mazınnesi” olmasıdır. İhtilatı haram görenler olsa da klasik kaynaklarda doğrudan haram hükmü yerine caiz olmadığı, çirkin olduğu gibi ifadeler yer almıştır.

Bu sayılan hükümlere göre kadın erkek zikir/ayini değerlendirdiğimizde caiz olmadığı hükmüne ulaşıyoruz. Çünkü kadın erkek karışık zikir/ayin ne zaruret ne ihtiyaçtır; ne de şerî bir maslahat içermektedir. Eğer zikri bir ibadet olarak değerlendirirsek, namaz gibi büyük bir ibadetin bile eda edilirken kadınların mescidde erkeklerle karışmadan en arka safta

²⁵³² Mustafa b. Hüsnî es-Sibâî (v. 1384), *el-Mer'e beyne'l-fikhi ve'l-kânun*, Beyrut 1999, s. 148.

²⁵³³ *El-Mevsûatü'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*, II, 290-291.

²⁵³⁴ *El-Mevsûatü'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*, VII, 77, XIII, 13.

²⁵³⁵ *El-Mevsûatü'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*, XLV, 242.

durmaları söylenmiş hatta evlerinde kılmalarının daha faziletli olduğu beyan edilmişken, zikrin kadın erkek karışık yapılmasına hiçbir şerî dayanak bulunmamakta, caiz olmadığına dair deliller bulunmaktadır. Kadın erkek karışık zikir/ayin yapılmasını kadın erkek eşitliği ve buna izin veren tarikatların kadınlara nasıl değer verdiği ile açıklamaya çalışmak garabettir. Öncelikle kadın erkek ihtilatında yasak iki taraflıdır. Kadına yasak olduğu gibi erkeğe de yasaktır. Kadın ihtilattan uzak durduğunda aşağı konumda olmadığı gibi, erkeklerle ihtilatı halinde konumunda bir yükselme olmaz. Ayrıca bu bakış açısında örtülü şekilde, “erkeğin üstünlüğü” düşüncesi vardır. Çünkü kadının erkeklerle birlikte bulunmasını ona değer vermek olarak değerlendirdiğinizde, zımnen kadının kendi başına fazla değerli olmadığı, erkeğin ise “değerli” olduğunu, erkeklerle aynı ortamda bulunarak kadınların da değer kazandığını ifade etmiş olursunuz.

Kadınların erkeklerle birlikte şeyhin sohbetini dinlemesi ise kendilerine ayrılan yerde olmak ve sohbet sonrası ihtilattan kaçınmak şartıyla caizdir. Çünkü bu husustaki hadisler açıktır. Erkek bir şeyhin tek başına kadınlar topluluğuna kadın şeyhin tek başına erkekler topluluğuna sohbetine gelince bu hususta farklı görüşler vardır.

Serahsî, bir erkeğin mescidde kadınlara imamlık yapabileceğini ancak yanında mahremi olmaksızın, mescid dışında, ev vb. bir yerde imamlık yapmasının mekruh olacağını söyleyerek halveti yasaklayan hadisi delil getirmiştir. Kadının tek olmasının fitne korkusunu artıracığını, kadınların sayısının artmasının keraheti izale edemeyeceğini söylemektedir.²⁵³⁶

Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, bir erkeğin kadınlarla halvetinin haram olduğunu, ancak içlerinde mahremi varsa caiz olacağını; bir kadının erkeklerle halvetinin de aynı şekilde olduğunu söylemiştir. Cüveynî yirmi erkek yirmi kadınla bir yerde halvette olsalar, içlerinden sadece bir çiftin birbirine mahrem olması yeterli olur, diyerek ihtilatı da halvet gibi değerlendirmiştir. Cüveynî, İmam Şâfiî'nin açık ifadesinin (nassının), bir erkeğin, yanında mahremi olmadan, sadece kadınların olduğu bir gruba imamlık yapmasının caiz olmadığı yönünde olduğunu söylemektedir.²⁵³⁷

Nevevî, Cüveynî'nin bu görüşünü zikredip Kaffal'ın da aynı görüşte olduğunu söylemiş; İmam Şâfiî'den nakledilen görüşü de aktardıktan sonra, “meşhur olan, genellikle mefsedet bulunmaması sebebiyle, içlerinde mahremi olmasa da bir erkeğin sadece

²⁵³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 166.

²⁵³⁷ Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (v. 478), *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, Dâru'l-Minhâc 2007, IV, 154

kadınlardan oluşan bir toplulukla halvetinin caiz olmasıdır. Çünkü kadınlar bu hususta birbirlerinden utanırlar” demektedir.²⁵³⁸

Nevevî, bir erkeğin bir mekânda kadınlar topluluğuna imamlik yapabileceği hususunda Şâfiî ulemânın cumhurunun cevaz hükmü verdiğini, çünkü bir erkeğin kadınlar topluluğu huzurunda mefsedete kalkışamayacağını söylemektedir.²⁵³⁹ İmam Şâfiî’nin, bir erkeğin kadınlarla halvetini ve yanında mahremi olmadan, sadece kadınların olduğu bir gruba halvet halinde imamlik yapmasını haram gördüğünü söyleyen Nevevî, mezhebin önceki görüş olduğunu söylemiştir. İki ve daha fazla erkekle bir kadın yalnız kalması hususunda meşhur olan görüşün haramlık olduğunu söyleyen Nevevî, bunun sebebi olarak erkeklerin bir kadınla fuhuş hususunda ittifak edebilmesini göstermiştir. Eğer erkekler fuhuş hususunda birbirleriyle uyuşamayacaklarsa caiz olacağı da söylenilmiştir.²⁵⁴⁰

Nevevî, *“hiçbir erkek yanında mahremi olmadan bir kadınla başbaşa kalmasin”*²⁵⁴¹ hadisinin şerhinde ikiden fazla kadının yanında bir erkek bulunabilir ancak ikiden fazla erkeğin yanında tek bir kadın duramaz, haramdır, demiştir.²⁵⁴² İbnü’l-Attar bunu “erkeklerin bir kadın hakkında birlikte hareket edebilecekleri ancak kadınların böyle yapamayacakları” ile açıklamaktadır.²⁵⁴³ Başka bir Şâfiî âlimi ise ikiden fazla kadının yanında bir erkeğin bulunması hususunda caiz olduğu ve olmadığı yönünde iki görüş olduğunu söylemiştir.²⁵⁴⁴ Rafîî, Şâfiî âlimlerinin görüşü şöyle özetlemiştir: “bir kadının iki erkekle halveti caiz değildir, ancak bir erkeğin, eğer güvenilirlerse, iki ve daha fazla kadınla halveti caizdir. Kadınların kadınlardan utanması, erkeklerin erkeklerden utanmasından daha fazladır.”²⁵⁴⁵

*“Bu günümünden sonra sakın bir adam, beraberinde bir veya iki kişi olmadan, kocası evde bulunmayan bir kadının yanına girmesin!”*²⁵⁴⁶ hadisinin zâhiri birden fazla erkeğin bir kadınla aynı mekânda başbaşa bulunabileceklerini gösterse de özellikle Hanefî ve Şâfiî ulemâsı, bir kadının birden fazla erkekle halvetinin caiz olmadığını söylemiştir. Şâfiî ulemâyâ göre böyle bir halvetin haram olduğunu aktaran Nevevî hadisin, salah ve mürüvvetleri

²⁵³⁸ Nevevî, *el-Mecmû’*, VII, 87.

²⁵³⁹ Nevevî, *el-Mecmû’*, IV, 277.

²⁵⁴⁰ Nevevî, *el-Mecmû’*, IV, 278.

²⁵⁴¹ Müslim, Hac 424, No: 1341; Buhari, 3006.

²⁵⁴² Nevevî, *Şerhu Müslim*, IX, 109.

²⁵⁴³ İbnü’l-Attar Ali b. İbrahim b. Dâvûd (v. 724), *el-Udde fî Şerhi’l-Umde fî Ehâdisi’l-Ahkâm*, Beyrut 2006, II, 961.

²⁵⁴⁴ İmrânî, Ebu’l-Hüseyn Yahya b. Ebi’l-Hayr (v. 558), *el-Beyân fî Mezhebi’l-İmam eş-Şâfiî*, Cidde 2000, II, 413.

²⁵⁴⁵ Rafîî (v. 623/1226), *el-‘Azîz şerhu’l-Vecîz*, IX, 514.

²⁵⁴⁶ Müslim, Selam 22, No: 2173.

nedeniyle fuhuşa kalkışmayacak kimseler olarak tevil edileceğini söylemiştir.²⁵⁴⁷ Ancak bu ifadesi *Mecmû*'daki ifadesi ile uyuşmamaktadır. Orada bunu qile/denildi diyerek vermiştir.

Kadı Iyaz bu hadisin tevilinde, erkek topluluğunun töhmeti kaldıracağını, ancak bunun toplum genelinin salah halinde olması durumunda caiz olduğunu; toplumun genelinde fesat olunca ne tek başına ne de erkekler topluluğunun bir kadınla başbaşa kalamayacağını, ancak içlerinde sâlih insanların olduğu çok sayıda erkek olursa bunun caiz olacağını söylemektedir. Kadı Iyaz da erkeklerin fesat hususunda ittifak edememesini illet göstermektedir.²⁵⁴⁸

Bunları genel olarak değerlendirdiğimizde, erkek şeyhin kadınlar topluluğuna halvet kabul edilmeyen cami, mescid, konferans salonu gibi yerlerde sohbeti, içlerinde mahremi olmasa bile, kerahetsiz caizdir. Bu hususta açık hadisler de vardır. Ev gibi halvet olacak bir yerde ikiden fazla kadınla başbaşa kalıp sohbet etmesi ise eğer yanlarında mahremleri yoksa, Hanefî ulemâsına göre mekruhtur. Her ne kadar Şâfiî ulemâsının tercih ettiği görüş caiz olduğu yönünde ise de İmam Şâfiî'den nakledilen görüş zıttındır. Ayrıca Nevevî'nin ihtilat hakkındaki “fesat mazınnesi” ifadesi ile böyle bir duruma cevaz vermesi çelişir gözükmemektedir. İhtiyata uygun olan da kerahet olmasıdır. Eğer kadın mürid durumunu arz edecek, bir mesele soracaksa ya şeyhin yanında kadın mahremi ya da kadının yanında erkek bir mahremi olmalıdır. Bir de çok sayıda kadın olursa kerahet izale olur.

Kadın şeyhin erkekler topluluğuna sohbetine gelince, tesettüre ve şerî kaidelere uyma şartıyla konferans salonu, cami gibi herkese açık halvet gerçekleştiremeyecek mekânlarda sohbeti caizdir. Halvet gerçekleştirebilecek yerlerde ise ancak Kadı Iyaz'ın koyduğu şartlarla caiz olabilir. Bunun haricinde caiz değildir. Burada kadın şeyhin sohbetine katılan erkekler için şeyhe bakma hükmünü de ortaya koymak gerekir. Kadına bakma ile ilgili hükümleri Zeydan şöyle özetlemiştir.

Kadının yabancı bir erkeğe görünebilecek yerinde kaide şudur: Kadının avret kabul edilen ve örtmesi gereken hiçbir yeri başkasına göstermesi caiz değildir. Avret kabul edilmeyen yerleri göstermesinde sakınca yoktur. Cumhur fukahaya göre kadının yüzü ve elleri haricinde her yeri avrettir. Bazı fakîhler ise yüz ve elleri de avret görmüş, tüm bedeni

²⁵⁴⁷ Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIV, 155.

²⁵⁴⁸ Kadı Iyaz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (v. 544/1149), *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id (fi şerhi Şâhihi) Müslim*, tah. Yahyâ İsmâil, Dâru'l-Vefâ, Mansûre 1419/1998, VII, 61-62.

avret kabul etmiştir.²⁵⁴⁹ Kadının yüzü ve ellerinin avret olmadığına raciî görüş olduğunu söyleyen Zeydan buna iki kayıt getirmektedir. 1- Kadın yüzüne makyaj yapmayacak 2- Yüz açıklığı fitne sebebi olmayacak.²⁵⁵⁰

Mâlikîlere göre bir erkek yabancı bir kadının avretine şehvetsiz bile olsa bakamaz. Avret sayılmayan yüz ve eline ise fitneden, lezzet duymaktan emin olduğu zaman bakabilir. Şâfîlilere göre balığ olmuş bir erkeğin şehvet duyulacak bir kadının avret yerlerine bakması icma ile haramdır. Avret olmayan el ve yüzüne bakması ise eğer fitne korkusu varsa Şâfîî imamların ittifakıyla haram, fitne korkusu yoksa sahih görüşe göre haramdır. Ancak şerî bir sebep olursa o zaman caiz olur.²⁵⁵¹ Zeydîlere göre, balığ olmuş bir erkeğin, kâfir bile olsa hür bir kadına bakması haramdır. Bu hususta el, yüz ve diğer uzuvlar eşittir.

Caferîlere göre ise bir erkeğin yabancı bir kadına zaruret dışında bakması caiz değildir. El ve yüze ise bir kere bakmak keraheten caizdir. Bakışı uzatmak caiz değildir. Hanefîlere göre bir erkeğin yabancı bir kadının el ve yüz haricinde bedenine bakması caiz değildir. İmam Ebû Hanîfe'nin kavline göre ayaklara bakmak da caizdir. Ancak bu da yine şehvetten emin olmakla kayıtlıdır. Hanefîler her ne kadar bu caiz demişlerse de özellikle müteahhirin Hanefî ulemâsı şer'î bir sebep olmadan kadının yüzüne bakmayı mekruh görmüşlerdir.²⁵⁵² Hanbelîlerde erkeğin yabancı bir kadına bakmasında asıl, zaruret haricinde haram olmasıdır. Bazı Hanbelî âlimleri kadının el ve yüzüne bakmanın kerahetle caiz olduğu görüşündedir. Bunu da yine fitne ve şehvetten emin olma ile kayıtlamışlardır.²⁵⁵³

Zeydan kendi kanaatini şöyle belirtmiştir: 1- Kadının yüz, el ve ayakları haricindeki yerlerine bakmak, zaruret haricinde her halükarda haramdır. Bundan şehvetten, fitneden emin olmanın bir önemi yoktur. 2- Şehvetle veya fitne korkusu varsa el ve yüze bakmak da haramdır. 3- El ve yüze bakmak muteber bir şer'î sebep veya zaruret halinde caizdir. 4- Şehvet olmadığı ve fitneden emin olduğu zaman kadının el ve yüzüne bakmamak efdal ve evla olandır. Eğer bakılırsa evla olan terk edilmiştir. Bu durumda kerahet var denebilir. Çünkü şehvetten emin olunamaz.²⁵⁵⁴ Kadının üzerinde geniş elbisesi olduğu zaman bedenine bakmak caizdir. Çünkü bedene değil de üzerindeki elbiseye bakılmış olur.²⁵⁵⁵

²⁵⁴⁹ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî Ahkâmî'l-Mer'e*, III, 183-184.

²⁵⁵⁰ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî Ahkâmî'l-Mer'e*, III, 195.

²⁵⁵¹ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî Ahkâmî'l-Mer'e*, III, 201-202.

²⁵⁵² Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî Ahkâmî'l-Mer'e*, III, 202-204.

²⁵⁵³ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî Ahkâmî'l-Mer'e*, III, 204.

²⁵⁵⁴ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî Ahkâmî'l-Mer'e*, III, 208-209.

²⁵⁵⁵ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî Ahkâmî'l-Mer'e*, III, 210.

Buna göre erkek müridlerin uzun uzun kadın şeyhlerin yüzlerine bakmaları uygun değildir. Kadın müridlerin de uzun uzun erkek şeyhlerin yüzüne bakması aynı şekildedir.

5. ZÜHD

Zühd, Arapça z h d fiilinin mastarı olup, lügatte bir şeye meyletmemek, rağbet etmemek, yüz çevirmek, ilgisiz davranmak ve terk etmek manalarına gelir.²⁵⁵⁶ Bu terk etme işi, o şeyi küçümsemekten, günah saymaktan veya azlığından dolayıdır. Bütün dilciler, z h d kökünden türeyen kelimelerde azlık veya azla yetinme manasının ortak olduğu konusunda müttefiktirler.²⁵⁵⁷

Zühd rağbetin zıddıdır. Müzhid, malı az olana denir.²⁵⁵⁸ Dünya hırsının zıddına zühd denir.²⁵⁵⁹ Kısaca, zühd, isteksizlik, rağbetsizlik, önemsizlik, terk etmek, bayağı kabul edilen şeylerden yüz çevirmek, dünyaya buğzetmek, masivayı terk anlamlarına gelmektedir.²⁵⁶⁰

İstilahî manada zühd için çeşitli târifler yapılmıştır. Zührî'ye dünyada zühd sorulduğunda, “şükürünü eda ile helâlin, kendisine sabrederek haramın galip gelememesidir” cevabını vermiş²⁵⁶¹; Zebidî, “helâl olduğundan emin olunan şeylerin yetecek miktarının en azını almak ve gerisini Allah için terk etmektir” demektedir.²⁵⁶²

Tehânevî ise şunları söylemektedir: “Zühd, hakir görme nedeniyle bir şeyden yüz çevirmektir. Şer'an, kesin helâl olduğu bilinen şeylerden zaruret miktarı almaktır. Şüphelileri terk etmek olan vera'dan ehasstır (daha özeldir). Bu âriflerin zühdüdür. Bundan daha yüksek derecede olan mukarreblerin zühdüdür ki, Allah dışında, dünya, cennet ve başka her ne varsa hepsinden yüz çevirmektir. Böyle birinin tek maksadı Allah'a ulaşmak ve O'na yakın olmaktır. Haramlardan zühd (yüz çevirme) herkes için vâciptir. Şüphelilerden zühd ise menduptur. Vâcip de denilmiştir.”²⁵⁶³

²⁵⁵⁶ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, "zhd" maddesi, c. III, s. 196-197.

²⁵⁵⁷ İbn Fâris (v. 395), *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*, III, 30; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, "zühd" maddesi, I, 1155-1156.

²⁵⁵⁸ Cevherî (v. 393), *es-Sıhah*, II, 480.

²⁵⁵⁹ İbn Seyyide, Ebu'l-Hüseyin Ali b. İsmail (v. 458), *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2000, IV, 228.

²⁵⁶⁰ Kadir Özköse, “Zühd ve Sûfilerin Zühde Yükladıkları Anlam Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/1, Sivas- 2002, s. 175.

²⁵⁶¹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, "zhd" maddesi, III, 197.

²⁵⁶² Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII, 151.

²⁵⁶³ Tehânevî, *Keşşâfu Istilahât*, I, 913-914.

Sûfiler zühdü bir makam olarak almışlardır. Kelâbâzî, tevbeden sonra ikinci makam olarak zühdü sayarken²⁵⁶⁴, Serrâc, tevbe, vera'dan sonra üçüncü makam²⁵⁶⁵, Kuşeyrî tevbe, mücâhede, halvet/uzlet, takvâ ve vera'dan sonra altıncı makam²⁵⁶⁶, Herevî (v. 481) ise ikinci kısımda 16. menzil (makam) olarak²⁵⁶⁷ almıştır.

Serrâc'a göre, zühd yüksek bir makamdır. Allah yoluna girenlerin ilk adımı zühdledir. Bu adımı sıhhatli olmayanın diğer adımları da sıhhatli olmaz. Çünkü bütün hataların başı dünya sevgisi; bütün hayır ve taatlerin başı da dünyadan yüz çevirmektir. Rasûlullah'ın kendi nefsi için tercih ettiği husustur. Zühd helâllerde olur. Haramların terki zaten vâciptir. Serrâc'a göre zahidler üç tabakadır: a) Mübtedîler: Ellerini mal/mülkten boşaltan, ellerinde olmayanı da kalplerinde bulundurmamalarıdır. b) Tahkik ehli: Ruveym'in belirttiği şekilde, dünyadaki her şeyden nefse ait hazları terk edenlerdir. Zühdde bile insanların övgüsünü kazanmak, rahat etmek gibi nefse ait hazlar vardır. Tahkik ehli bunları da terk edendir. c) Üçüncü grup, tüm dünya kendilerinin olsa ve bundan hesaba çekilmeyeceklerini, âhirette kendilerine verilenin eksiltilmeyeceğini kesin olarak bilseler bile dünyadan yüz çeviren kimselerdir.²⁵⁶⁸

Kuşeyrî, zühd hakkında geniş açıklama yapmış, pek çok âlim ve sûfînin bu hususta söylediği sözleri nakletmiştir. Zühd hakkında "insanlar" ihtilaf etmiştir derken kastedilen sûfiler dışındaki fakîh ve âlimler olsa gerektir. Burada bazıları zühdü haramlardan yüz çevirmek olarak tanımlamıştır. Çünkü helâl Allah tarafından mubah kılınmıştır. Kişi Allah'ın kendisine verdiği nimetin şükrünü yerine getirirse, bunu terk etmesi elinde tutmasından daha faziletli değildir. Bazıları haramda zühd vâcip, helâlde ise fazilettir demiştir. Bazıları kul malını Allah için infak eder, sıkıntıya düştüğünde sabredip şerîatin yasakladığı şeyler yapmazsa helâlde zühd daha faziletlidir, demiştir. Bazıları da kul için uygun olan kendisine taksim edilene razı olup, helâli terk etmek için kendini zorlamaması, ihtiyacı olmayanı elde etmeye de uğraşmamasıdır, demişlerdir.²⁵⁶⁹

Bundan sonra sûfilerin zühd hakkındaki görüşlerine geçen Kuşeyrî, her sûfînin vaktine göre söz söylediğini ve zühdün târifine işaret ettiğini söylemiştir. İlk baştan beri mal mülkün fiziken de terk edilmesini savunanlar olsa da tamamının üzerinde ittifak ettiği husus

²⁵⁶⁴ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 65.

²⁵⁶⁵ Serrâc, *el-Lumâ'*, s. 72.

²⁵⁶⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 239.

²⁵⁶⁷ Herevî (v. 481), *Menâzil*, s. 30.

²⁵⁶⁸ Serrâc, *el-Lumâ'*, s. 72-73.

²⁵⁶⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 239.

asıl olarak kalben dünyevî nimetlerden yüz çevrilmesidir. Yani dünya ve onunla ilgili hususları kalpte bulundurmamak üzerine vurgu yapılmıştır.²⁵⁷⁰ Mesela Cüneyd el-Bağdâdî, “zühd ellerin mülklerden, kalplerin de mal peşine düşmeden boş olmasıdır” demektedir.²⁵⁷¹ Yahya b. Muaz gibi kişinin ihtiyacı olanı da terk etmesi gerektiğini söyleyenler olduğu gibi, zühd iddiasını gereksiz görenler de vardır. Bu manada Şiblî’ye zühdden sorulunca, “yazıklar olsun size! Sineğin kanadından daha değersiz bir şey mi var da bunda zühdden bahsediyorsunuz!” demiştir.²⁵⁷²

Gazzâlî, *İhyâ*’ın “*Kitâbü’l-Fakr ve’z-zühd*” adlı bölümünde zühdü sûfilerin bu konudaki farklı yaklaşımlarını kuşatacak biçimde incelemiştir.

Zühdün hakikatini ve derecelerini fakr teriminden sonra ele alan Gazzâlî’ye göre fakr muhtaç olunan şeyin yokluğu demektir ki fakrın en üstünü zühddür. Zühd, nefsin Hakk’ın dışındaki her şeyden tecerrüd etmesidir. Zühdün bir bütün olarak ilim, hal ve amelden ibaret bir makam olduğunu söyleyen Gazzâlî’ye göre zühd bir şeye olan rağbeti ondan daha iyisine çevirmektir. Kişi vazgeçtiği şeye nisbetle zühd, yöneldiği şeye nisbetle rağbet ve muhabbet tavrındadır. Zühdde iki şart vardır: Yüz çevrilen şeyde iyi yönün bulunması ve rağbet edilen şeyin yüz çevrilenden daha iyi olması. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda taş, toprak gibi değersiz şeylere karşı terk fiili zühd adını almaz. İkincisi söz konusu edildiğinde rağbet edilen şeye karşı muhabbetin bulunmasıdır. Dolayısıyla zühd hem terki hem muhabbeti barındıran bir kavramdır. Gazzâlî’ye göre zühd en başta kalbin amelidir ve kalple ilgisinin bulunması onun mânevî bir hal olduğuna işaret eder. Ancak bu hal bilgi temelinde gerçekleşir. Bu bilgi zâhidin aldığından verdiğinden daha iyi ve üstün olduğunu idrak etmesidir. Bu bilgiye sahip olmayanın terk ettiği şeyden hevesinin geçtiği düşünülemez. Bu bilgi de zühdün netice vermesi için yeterli değildir. Zira âhiretin dünyadan daha hayırlı olduğunu bilip de dünyayı terk etmeye gücü yetmeyenler de vardır. Bu durumda onların ilim ve yakînlerinin zayıflığına hükmedilir; bu da nefsin esiri olmaktan başka bir şey değildir.²⁵⁷³

²⁵⁷⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 240-244.

²⁵⁷¹ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 65.

²⁵⁷² Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 65. “Eğer dünyanın katında sineğin kanadı kadar bir kıymeti olsaydı, Allah, kâfire dünyadan bir yudum su bile içirmezdi.” (Tirmizî, Zühd 13. Ayrıca bk. İbni Mâce, Zühd 3) hadisine telmihte bulunmuştur. Yani dünya sinek kanadından değersizdir. Sinek kanadından da düşük kıymette bir şey yoktur. O zaman bu kadar değersiz bir şeyden yüz çevirmek zühd değildir, Zühd kıymetli şeyde olur.

²⁵⁷³ Semih Ceyhan, “Zühd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/zuhd#1> (07.09.2019).

Fıkıh kitaplarında zühd genellikle sûflilerin tanımlarıyla²⁵⁷⁴ ve Kuşeyrî'nin aktardığı ihtilaflarla yer almıştır. Serahsî, İmam Muhammed'in zühd hakkındaki eserinin *Kitabu'l-Kesb* olduğunu söylemektedir. Onun aktarmasına göre İmam Muhammed'e zühd ve vera hakkında neden eser yazmadığı sorulduğunda, “*Kitâbu'l-Büyu*”u yazdığını söylemiştir.²⁵⁷⁵ Çünkü Serahsî'ye göre bununla haram ve helâli açıklamıştır. Zaten zühd de haramdan kaçmak ve helâle rağbet etmekten başka bir şey değildir.²⁵⁷⁶ Mevsilî'nin belirttiğine göre fıkıh kitaplarında “*Kitabu'l-Kerahe*”, “*İstihsan*”, “*Hazr ve İbaha*” gibi başlıklarla yer alan, belli bir konuda yer almayan helâl ve haramlarla ilgili bölüm bazı kitaplarda “*Kitabu'z-Zühd*” adıyla yer almıştır.²⁵⁷⁷

Karâfî'ye (v. 684) göre, zühd, kişinin elinde bir şey olması değil, kalbinde dünyanın meşgalesi olmamasıdır. Haramlardan zühd vâcip, menduplardan zühd mekruh, mubahlardan zühd menduptur. Mubah da olsa ona meyil, mahzur ve mekruhları işlemeye götürür. Bu sebeple terki menduba vesiledir.²⁵⁷⁸ İbnü'l-Cevzî, “nefsin kendisi ile kıvam bulduğu, işine yardımcı, âhiret yoluna destek olan şeylerden kaçınmak zühd değildir. Bu cahillerin zühdüdür. Zühd, yaşantıdaki fazlalıklardan ve nefsin devamı için zaruri olmayan şeylerden kaçınmaktır” demiştir.²⁵⁷⁹

Bazı salihler, “zühd, haramı terk, helâle yönelmek ve insanlar katında konum elde etmeyi terktir” demişler ancak bu tanımı Sahnun (v. 240) beğenmemiş ve “haramı terk farzdır” demiştir. Ona göre zenginin zühdü terkle, fakirin zühdü niyetledir ve dünyayı terk ederek zühd etmek, onu talep edip hayra ulaştırmaktan efaldır.²⁵⁸⁰

Fakîhler arasında bir fıkıh kitabında zühd hakkında en geniş açıklamayı yapanlardan biri Mâlikî âlim Ebu'l-Velid İbn Rüşd (v. 520)'dür. Ona göre dünyadan yüz çevireni Allah faziletli kılar. Mâlik'ten rivâyete göre şöyle denilmiştir: “Bir kul zühd sahibi olur ve Allah'tan ittika ederse, muhakkak Allah onu hikmetle konuşturur.”²⁵⁸¹ Vera, haramlardan ve şüphelilerden kaçınmaktır. Haramlardan kaçınmak vâcip, şüphelilerden kaçınmak müstehaptır. Zühd ise haram ve şüphelilerden kaçınmanın yanında, mubah arzular için olan

²⁵⁷⁴ Mesela bkz. İbn Abidin, *Reddû'l-Muhtar*, I, 40.

²⁵⁷⁵ Bkz. Muhammed eş-Şeybânî, *Kesb*, s. 114; Serahsî, *el-Mebsût*, s. XXX, 382.

²⁵⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, s. XII, 110.

²⁵⁷⁷ Mevsilî, *el-İhtiyar*, IV, 153.

²⁵⁷⁸ Karâfî (v. 684), *ez-Zehîra*, XIII, 245.

²⁵⁷⁹ İbn Müflih (v. 763), *el-Furû'*, VII, 380.

²⁵⁸⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Yunus es-Sıkkî (v. 451), *el-Câmî' li-Mesâilî'l-Müdevvene*, Dâru'l-Fikr, 2013, XXIV, 124.

²⁵⁸¹ İbn Rüşd el-Cedd (v. 520), *el-Beyan ve't-Tahsîl*, XVII, 486.

nimetleri terk etmektir. Her zahid vera sahibidir ancak her vera sahibi zahid değildir. Vera daha umumidir.²⁵⁸²

Ebu'l-Velid İbn Rüşd, zühdün dünyaya rağbet etmemek olduğunu, ona rağbet etmemek de onu büyütmek, ona hırslı ve meyilli olmamak, onu küçük ve hakir görmek demek olduğunu; bu sebeple zahidin ihtiyacı olmayan bir şeyi almayacağını, ancak gerekeni alacağını söylemektedir. Zahidin dünyadan terk ettiği şeyi Allah için terk edeceğini; aldığı şeyi de Allah için alacağını vurgulayan Ebu'l-Velid İbn Rüşd, zühd adına alması vâcib bir şeyin terk edilemeyeceğini söylemektedir. O, zahidin dünyadan Allah'a yaklaştırmaya yardımcı olacak şeyleri alıp; alması da terk etmesi de caiz olanları ise terk edeceğini, işte Muhasibî gibi ulemâ ve zahidlerden bir topluluğun zühdü bu şekilde tanımladığını söylemiştir. Kendisinin de bu görüşe katıldığı anlaşılmaktadır.²⁵⁸³

Bundan sonra çeşitli âlim ve sûfilerin zühd tanımlarına yer veren Ebu'l-Velid İbn Rüşd, bunları yetersiz bulmuş ve eleştirmiştir. Mesela, Süfyan es-Sevrî'nin ve bazılarının yaptığı “zühd emeli kısa tutmaktır” tanımının sahih olmadığını, bu tanımın ancak zühdün belirli bir yönünü anlattığını; Evzâî ve başkalarının yaptığı, “hoşa giden şeylere buğzdur” tanımının da zühdün tamamını kapsamadığını, bir kısmını içerdiğini; Süfyan b. Uyeyne'nin yaptığı, “sabır harama, şükrü helâlde galip gelendir” tanımı da zühdü târif etmediğini, zahidin sıfatını ortaya koyduğunu söylemiştir.²⁵⁸⁴

Ebu'l-Velid İbn Rüşd, bazı âlimlerin, “zühd ancak haramdandır, helâlde zühd olmaz. Vera sahibi olduktan sonra helâlin terk edilmesi caiz olmaz. Helâlden istifade etmek harama engel olur. Sahabe miras bırakmıştır. Eğer zühd helâlden olsa idi onlar miras bırakmazlardı” şeklinde görüş belirttiklerini, bu âlimlerin vera ile zühdü ayırmadıklarını söyleyerek bu görüşe katılmadığını belirtmiş ve vera ile zühdün ayrı olduğu, zühdün helâlden yüz çevirmek manasına geldiği görüşünü tekrar etmiştir.²⁵⁸⁵ Ebu'l-Velid İbn Rüşd (v. 520) zühdün hükmüne, nâfiledir, müstehaptır; farz değildir demektedir.²⁵⁸⁶

Zühd ve zahidle ilgili ilginç bir hüküm de Şâfiî fıkıh kitaplarında geçmektedir: Maverdî (v. 450), İmam Şâfiî'nin, kişi malının üçte birini insanların en akıllısına verilmesini

²⁵⁸² İbn Rüşd el-Cedd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (v. 520), *el-Muḳaddimâtü'l-mümeḥhidât*, tah. Muhammed Haccî, Beyrut 1988, III, 392-393.

²⁵⁸³ Ebu'l-Velid İbn Rüşd, (v. 520), *el-Muḳaddimâtü'l-mümeḥhidât*, III, 393.

²⁵⁸⁴ Ebu'l-Velid İbn Rüşd, (v. 520), *el-Muḳaddimât*, III, 393-394.

²⁵⁸⁵ Ebu'l-Velid İbn Rüşd, (v. 520), *el-Muḳaddimât*, III, 398-399.

²⁵⁸⁶ Ebu'l-Velid İbn Rüşd, (v. 520), *el-Muḳaddimât*, III, 396.

vasiyet etse, bu mal insanların en zahidine verilir dediğini nakletmekte ve bunun sahih olduğunu söylemektedir. Çünkü akıl insanı çirkinlerden alıkoyar. Zahidler insanların nefislerini şüphelilerden en fazla koruyanlarıdır.²⁵⁸⁷ Kadı İyaz, insanların en zekisi(keyyisi)ne vasiyet edilse yine aynıdır, demiştir.²⁵⁸⁸

İbnü's-Salah (v. 643), kendisine yöneltilen, “ilim talebi için vatanından ayrılmış bir kişi zühde çağıran birisini duyuyor, dikbaşı bir nefsi var ve dünyanın afetleri ile kötülüğü emreden nefsinden korkuyor, bu kişi için kurtuluşu için çıkış yolu nedir? Neyle dikbaşı nefsini tedavi edebilir? Onu Allah’a yaklaştıracak şey nedir? Zühd mü, ilim mi, seyahat mi, uzlet mi?” sorusuna verdiği cevapta, dünyadan zühdün kurtuluş yolu olduğunu ancak bu zühdün cahillerin zühdü değil doğru yolu gösteren âlimlerin zühdü olduğunu, onların Allah için ilim öğrenip insanlara muhtaç olmamak için sebepleri terk etmediklerini, uzlete çekilmeyip insanlar arasında kalarak onlara sabrettiklerini ve niyetlerini tashih ettiklerini, bu yolun peygamberlerin yolu olduğunu söylemekte ve zamanında zahidim deyip de şerîata ve adabına dikkat etmeyenlere iltifat etmemek gerektiğini ifade etmektedir.²⁵⁸⁹

Zühd, içeriği hususunda ihtilaflar olsa da ana fikirde fakîh ve sûfîlerin en fazla ittifak ettikleri konulardan biridir. Başta mezhep imamı Ahmed b. Hanbel olmak üzere fakîhliğiyle bilinen pek çok âlim zühd hakkındaki hadisleri ve sözleri toplayan eserler vermiştir. Fıkıh kitaplarında zühde temas edilen yerlerde genellikle sûfîlerin tanımları yer almış, Kuşeyrî'nin *Risalesi* gibi tasavvuf kitaplarında da fakîhlerin görüşleri yer almıştır.

Zühdün kökü itibariyle bir şeyden yüz çevirmek manasına alırsak haramlardan kaçınmak da zühdün içerisinde olmaktadır. O zaman bu manada zühd vâcip olmakta, mubahlardan kaçınmak ise mendup olmaktadır. Eğer sûfî çevrelerde kazandığı dar ıstılâhî manayı yani mubahlardan kaçınma manasını alırsak o zaman zühdün genel hükmü mendup/müstehap olmaktadır. Burada üç tartışma konusu çıkmaktadır: 1- Allah'ın helâl kıldığı bir nimetten kaçınmak zühd müdür ve mendup olur mu? 2- Kişinin kendisi veya bakmakla yükümlü oldukları için zaruri veya ihtiyaç olan hususlarda zühd olabilir mi? 3- Her tür helâlden bol bol istifade ettiği halde kişi zühd sahibi olabilir mi?

²⁵⁸⁷ Maverdî (v. 450), *el-Hâvi'l-Kebîr*, VIII, 353. Ayrıca bkz. er-Rûyânî (v. 502, *Bahru'l-Mezheb*, VIII, 158.

²⁵⁸⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Asyûtî (es-Süyûtî) el-Minhâcî (v. 889/1484'ten sonra), *Cevâhirü'l-'uqûd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996, I, 360.

²⁵⁸⁹ İbnü's-Salah, *Fetâvâ*, s. 197-198.

Fakîhlerin görüşlerine baktığımızda ilk soru hususunda çoğunluğun görüşünün helâllerin bir kısmından kaçınmanın zühd olduğu ve bunun mendup olduğu yönündedir. Biz de bu kanaatteyiz. Ebu'l-Velid İbn Rüşd (v. 520)'ün belirttiği gibi sadece haramlardan kaçmaya zühd adı verilmesinin bir manası yoktur. O zaten vâciptir ve herkes bununla yükümlüdür. Bunu yapıyor diye hiç kimseye zahid adı verilmemiştir. Zahid adı verilenler dünya nimetlerinden olabildiğince azıyla yetinip, mubahlardan kaçınanlardır.

İkinci soruya bütün fakîhler olumsuz cevap vermiştir. Kişi zaruri olan, istifade etmediğinde hayatını devam ettirmekte, üzerine düşen vazifeleri yerine getirmekte sıkıntı çekeceği hususlarda zühd yapamaz. Bu caiz değildir. Doğrusu da budur. Haramlara düşmemek için mubahların bir kısmından kaçayım derken kişi üzerine düşen vazifeleri bile yerine getiremeyecek hale gelmemelidir. Bu da başka bir haramdır.

Üçüncü soruda ise ihtilaf olmuştur. Zühdü sadece kalbe ait bir tavır olarak alan fakîhler hatta bir kısım sûfiler, kişi, helâl olmak kaydıyla her tür nimetten bol bol istifade etse bile kalbinde dünyaya rağbet olmadığı müddetçe zühd sahibidir, demişlerdir. İlk başta doğru olarak gelse de “kap dışına içindekini sızdırır” fehvasınca davranışa aksetmeyen bir niyet ne kadar sahih olabilecektir? Bu görüş, keyiflerine göre yaşayıp da zühd iddiasında bulunanların sayısını artırmaya yaramaktadır. Nitekim günümüzde pek çok tarikat mensubu bu ifadeleri kullanmakta; hatta şeyhlerin neden bu kadar müreffeh yaşadığı sorulduğunda, “şeyhim her şeyin en iyisine layıktır. Onların kalbinde mala karşı hiçbir değer verilmemektedir” şeklinde cevap vermektedirler. Evet, asıl olan kalpte dünyaya karşı rağbetin olmamasıdır. Malı olmadığı halde dünyaya hırslı çok sayıda insan olduğu gibi, malı olduğu halde dünyaya rağbet etmeyen insanlar da vardır. Ancak dünya nimetleri kendisine bol verildiği halde bir insanın bundan asgarisi ile yetinmesi, geri kalanını da insanların faydasına kullanması mümkündür ve işte istenen asıl zühd budur. Bu sebeple zühdün görünür bir tarafı da olmalıdır.

5.1 Uzlet / Halvet

Sözlükte “nefsin ayrılması, bir kenara çekilme, alâkayı kesme, beden ve düşünce itibariyle ayrı olma”²⁵⁹⁰ gibi anlamlara gelen uzlet, tasavvufta bir zâhidin veya sûfinin Allah’a daha fazla ve daha ihlâslı şekilde ibadet etmek için dünyevî işlerden kendini soyutlayarak

²⁵⁹⁰ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, XI, 440; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIX, 465.

bütün varlığıyla Hakk'a yönelmesini ifade eder. Uzlet kavramı için tebettül (el-Müzzemmil 73/8), halvet, vahdet, inzivâ, infirâd (teferrüd), inkıtâ gibi terimler de kullanılır.²⁵⁹¹

Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye göre uzlet, inkıtâ (ilişkileri kesmek) ve inzivâ (ayrı bir yerde durmak) suretiyle halkla muhatap olmaktan çıkmaktır.²⁵⁹² Uzlet, i'tizalin ismi olup ayrılmak manasına gelir. Uzlet ibadettir de denilmiş, belalardan bir beladır da denilmiştir.²⁵⁹³

Halvet bazı sûfilere göre uzletle aynıdır, bazılarına göre farklıdır. Halvet başkalarından, uzlet ise nefisten, ona çağırın ve Allah'tan engelleyen şeylerden olur. Halvet varlığın çokluğu, uzlet varlığın azlığıdır. Buna göre uzlet halvetten üstündür. Uzlet başkalarından ayrılmaktır diyenler de olmuştur. Buna göre de halvet üstün olur. Hakîm (Tirmizî), "Halvet zikirle ünsiyet, fikirle meşguliyettir" demiştir.²⁵⁹⁴

Kuşeyrî halvet ve uzleti benzer manada kullanmıştır. Kuşeyrî'ye göre, başlangıç halindeki müritlere uzlet gerekir. Uzlete çekilen kişi bunu halkın şerrinden korunmak maksadıyla değil, nefsinin şerrinden halkı korumak maksadıyla yapmalıdır. Uzlete çekilmek isteyen kişi şeytanın vesvesesinden korunmak için itikadını sağlamca öğrenmeli; farzları yerine getirebilmek için de gerektiği kadar fıkıh/ilmiyal bilgisi tahsil etmelidir. Kuşeyrî'ye göre, hakikatte uzlet, kötü sıfatlardan uzaklaşmaktır. Bu sebeple uzlete çekilen kişide bu yönde değişiklik olmalıdır.²⁵⁹⁵

Ebû Osman Mağribî, "kim sohbet yerine halveti tercih ederse, bütün zikirleri bırakıp Rabbini zikretmesi, bütün istekleri bırakıp ancak Rabbinin rızasını istemesi ve nefsin bağlandığı bütün sebeplerden uzaklaşması gerekir. Yoksa halveti onu fitne ve belalara düşürür." Ebû Bekir Verrak, "ben dünya ve âhiretin tüm hayrını halvette ve az malda; şerrini ise çok mal ve ihtilatta (insanlarla karışmakta) buldum."²⁵⁹⁶ Cüneyd el-Bağdâdî, "uzletin sıkıntıları, insanlarla karışıp onları idare etmekten kolaydır" demiştir.²⁵⁹⁷

Sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla sûfiler her ne kadar asıl uzleti kötülüklerden uzak kalmak olarak görüyorlarsa da insanlarla fazla karışmamayı, onlardan uzak bulunmayı, hatta yalnız başına bulunmayı daha kıymetli görmüşlerdir. Dâvûd et-Tâî'nin uzleti meşhurdur. O

²⁵⁹¹ Süleyman Uludağ, "Uzlet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/uzlet#2-tasavvuf> (07.09.2019).

²⁵⁹² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 150.

²⁵⁹³ Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî (v. 350/961 [?]), *Mu'cemu Dîvânî'l-Edeb*, tah. Ahmed Muhtar Ömer, Kahire 2003, I, 173.

²⁵⁹⁴ Tehânevî (1158), *Keşşâf*, I, 764.

²⁵⁹⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 222-223.

²⁵⁹⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 223.

²⁵⁹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 224.

Ebû Hanife'nin talebesi olmasına rağmen uzlete çekilmiş ve ölene kadar evlenmemiştir. Uzleti ihtiyar eden ve evlenmeyen çok sayıda sûfî vardır.

Hücvîrî'ye göre uzlet biri fiziken halktan ayrılmak, biri de kalben onlardan alakayı kesmek olarak ikiye ayrılır. İkincisi yüksek bir makamdır.²⁵⁹⁸ Hücvîrî'nin nakline göre, İmam Ebû Hanife başlangıçta uzleti tercih etmek, halktan ayrılıp inzivaya çekilmek istemişti. Ancak gördüğü bir rüya üzerine bundan vazgeçmiştir.²⁵⁹⁹ Ona göre İmam Şâfiî'nin de tabiatında sürekli uzlet ve inzivaya meyil vardı.²⁶⁰⁰ Hücvîrî'nin nakline göre, Ebû Osman Mağribî, başlangıçta yirmi yıl tek başına, bir insan sesi duymayacak şekilde uzlet ve inzivaya çekilmişti, bir gün “halk ile sohbet et” emri gelmesi üzerine bu halini terk etmişti.²⁶⁰¹

Bu rivâyet sahih olmasa bile bir kısım sûfîlerin uzlete bakışını göstermektedir. İnsanlar arasında kalması insanlara faydalı olan ve kendisine de zarar vermeyecek kişinin uzleti değil ihtilatı daha uygundur. Ebû Hüseyin Ahmed b Muhammed en-Nûrî'nin, “dervişler için sohbet farzdır, uzlet makbul bir şey değildir.” “Uzletten ve inziva hayatından sakınınız, zira münzevi bir hayat şeytanla yoldaş olmaktır. Sohbetten ayrılmayın. Çünkü Allah Teâlâ'nın rızası ondadır” dediği nakledilmiştir.²⁶⁰²

Halvet, kalbi yaratanlardan boşaltıp Yaratan'ın emri üzerine himmeti toplar ve azmi sebat üzere kuvvetlendirir, diyen Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre velî kulların çoğunluğu halktan uzak dururlar. Halk arasına karışıp da durumunu muhafaza eden azdır. Halvet, en büyük afiyet yoludur. “İnsanlardan uzlet afiyettir” denilmiştir.²⁶⁰³

Uzlet hakkında bazı muhaddisler de açıklamalar yapmış, rivâyetlerde bulunmuşlardır. Buna göre Hz. Ömer: “Uzlette, insanlarla karışmanın kötülüğünden kurtulma vardır.”²⁶⁰⁴ ve “Uzletten nasibinizi alınız!”²⁶⁰⁵ demiş;

Rasûlullah'a hangi amel daha faziletlidir, diye sorulduğunda da, “Allah yolunda cihaddır.” Sonra hangisi? denilince “bir adam iki dağ arasında bir yer bulur, Allah'tan

²⁵⁹⁸ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 133-134.

²⁵⁹⁹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 159.

²⁶⁰⁰ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 181.

²⁶⁰¹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 250.

²⁶⁰² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 253.

²⁶⁰³ Ebû Tâlib el-Mekkî (v. 386), *Kûtu'l-Kulûb*, I, 74.

²⁶⁰⁴ Veki b. Cerrah (v. 197), *ez-Zühed*, s. 514, No: 250; Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühed*, s. 99, No: 627.

²⁶⁰⁵ Veki b. Cerrah (v. 197), *ez-Zühed*, s. 517, No: 253.

*korkar, insanları şerrinden uzak tutar (Allah'tan korkarak insanlara zarar vermemek için dağ başında bir yere çekilen kişinin ameli) ” buyurmuştur.*²⁶⁰⁶

İbn Hıbban'a (v. 354) göre, eğer insanlar arasında bulunmak güzel şeyler sağlamayacak, sıkıntı verecekse, akıllı kişi için insanların genelinden ayrılıp uzlete çekilmek vâciptir.²⁶⁰⁷ Müttekaddiminden bir cemaat, avam havas, herkesten uzleti tercih etmişlerdir. Bunlardan Dâvûd et-Tâî, Fudayl b. İyaz'ı eve kabul etmemiş; tavsiye isteyen birine, “yırtıcı hayvanlardan kaçır gibi insanlardan kaç” demiştir.²⁶⁰⁸ Mekhul, insanlarla karışmak hayırlı olsa bile uzlet daha selametlidir, demektedir.²⁶⁰⁹

İbn Hıbban, tüm âlemden uzlete çekilmenin sebebi olarak şunu söylemiştir: “İnsanlar güzellikleri örter, kötülükleri açığa çıkarırlar. Eğer kişi âlimse onu bırakırlar, cahilse ayıplarlar, kendilerinden üstünse haset ederler, onlardan aşağı ise tahkir ederler, konuşursa çok konuşup saçmalıyor, susarsa bir şey bilmiyor derler, ölçülü harcarsa pinti, geniş harcarsa müsrif derler.”²⁶¹⁰ Bir başka muhaddis Hattâbî (v. 380)²⁶¹¹, *el-Uzlet* kitabının başında, uzlete karşı çıkanların ayet ve hadislerden getirdikleri delilleri zikrederek bunlara cevap vermiştir.²⁶¹² Bu deliller Müslümanların birlikte bulunması, cemaat olması, ayrılığa düşmemesi ile ilgili ayet ve hadislerdir.²⁶¹³

Hattâbî (v. 380), fırkaların görüş (ideoloji) ve din fırkaları ile şahıs ve beden fırkaları; cemaatlerin de imam ve emir ile avam ve halk cemaatleri olarak ikiye ayrıldığını; dinlerin ve görüşlerin farklı ve çok olması ile emir ve imamların çok olmasının iyi olmadığını, ayet ve hadislerin bunları men etmek istediğini söylemektedir. Bedenlerden uzlet, avam topluluğundan ayrılmanın hükmü ise ihtiyaç ve maslahata tabidir. Kişi bakacak, eğer halkın içinde bulunması kendi ve insanların maslahatı için gerekli ise onlardan ayrılamaz, evine çekilemez. Böyle bir durum yoksa uzleti tercih etmek daha uygundur diyen Hattâbî (v. 380), bu uzletle cemaatle namazı, cumayı, selam vermeyi, insanlara faydalı olmayı, kısaca üzerine düşen vazifeleri terk etmeyi kastetmediğini, böyle bir görüşü tercih etmediğini belirtmiş²⁶¹⁴ ve ardından uzlet lehine olan rivâyetleri nakletmiştir. Bu hususta getirdiği ayetlerin tasavvufi

²⁶⁰⁶ İbn Hıbban (v. 354/965), *Ravdatü'l-Ukalâ*, s. 81; el- Hattâbî (v. 388/998), *el-Uzlet*, s. 10.

²⁶⁰⁷ İbn Hıbban, *Ravdatü'l-Ukalâ*, s. 81.

²⁶⁰⁸ İbn Hıbban (v. 354/965), *Ravdatü'l-Ukalâ*, s. 82.

²⁶⁰⁹ İbn Hıbban (v. 354/965), *Ravdatü'l-Ukalâ*, s. 85.

²⁶¹⁰ İbn Hıbban (v. 354/965), *Ravdatü'l-Ukalâ*, s. 83.

²⁶¹¹ Bkz. Salih Karacabey, "Hattâbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hattabi> (19.09.2019)

²⁶¹² Hattâbî (v. 388/998), *el-Uzlet*, s. 5-8.

²⁶¹³ Âl-i İmran, 103-105, Enfal 63 ayetleri; “Kim cemaatten ayrılırsa cahiliyye ölümüyle ölür” “Müslüman müslümanı üç günden fazla terk edemez” gibi hadisler...

²⁶¹⁴ Hattâbî (v. 388/998), *el-Uzlet*, s. 8.

manada uzlete delil getirilmesi çok zayıftır. Peygamberlerin, davetlerine icabet etmekten ümit kestikleri kavimlerine söyledikleri sözlerdir.²⁶¹⁵ Hattabî (v. 380), fitne zamanında uzletin peygamberlerin sünneti, velilerin korunağı, akıl sahibi hükemanın yolu olduğunu, özellikle kendi zamanında bunun yapılması gerektiğini iddia etmektedir.²⁶¹⁶

Biriyle başbaşa kalmak manasına gelen halvet, sûfiler tarafından, uzletle benzer hatta aynı manada, başkalarından ayrılarak Allah ile başbaşa kalmak manasına kullanılmıştır. IV. (X.) yüzyıldan sonra bir şeyhin gözetiminde çilehâne veya halvethâneye girip erbaîn çıkarmaya da halvet denilmiştir.²⁶¹⁷ Gazzâlî bu tür halveti şöyle tasvir eder: Kişi tek başına karanlık bir eve girer. Böyle bir yer bulamazsa cübbesi, elbisesi vb. bir örtüyle başını örterek dış dünya ile olan temasını keser. Bu durumda Hakk'ın hitabını işitir ve Hazreti Celalin rububiyetini müşâhede eder. Dikkat edilirse Hz. Peygamber'e, "Ey örtünen" (el-Müzzemmil 73/1); "Ey bürünen" (el-Müddessir 74/1) hitapları, O bu durumda iken gelmiştir.²⁶¹⁸

Tarikatların müesseseseleşmesinden sonra halvet, pek çok tarikat tarafından, müridin kırk gün süreyle bir mekânda yalnız kalmasını ifade eden bir terim haline gelmiştir. Buna kırk manasından çile de denilmiştir. Sühreverdî, halvetin adabı için bölüm ayırmış ve bunun kırk gün ile sınırlanmasına, "(Bana ibadet etmesi için) Musa'ya otuz gece vade verdik ve ona on gece daha ilâve ettik; böylece Rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu." (A'raf 7/142) ayeti ile "*Kırk günü Allah için ihlâs ve samimiyetle geçiren kimsenin dili hikmet pınarlarıyla beslenir*"²⁶¹⁹ hadisini delil getirmiştir.²⁶²⁰ Halvetin gerekliliği için de uzlet için söylenen sözler ile Rasûlullah'ın vahiy gelmeden önce Hira dağındaki inzivasını delil göstermiştir.²⁶²¹

Halvete girerken niyetin halis olmasının önemine dikkat çeken Sühreverdî, bazı insanların keşif ve kerâmet için halvete girdiklerini, bunun gurura, şeytanın aldatmasına yol açacağını, şerîatın adabına ve Peygamberin sünnetine uymayan bir halvetin sahîh olmayacağını, Hint fakirlerinin de halvet ve riyazet ile çeşitli haller elde ettiklerini, bunların gaye olmadığını söylemektedir.²⁶²²

²⁶¹⁵ Meryem 19/48, Duhan 44/21, Kehf 18/16.

²⁶¹⁶ Hattabî (v. 388/998), *el-Uzlet*, s. 8.

²⁶¹⁷ Süleyman Uludağ, "Halvet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/halvet--tasavvuf> (08.09.2019).

²⁶¹⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 76.

²⁶¹⁹ İbn Mübarek, *Zühd*, s. 359, No: 1014; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 80, No: 34344; Ebû Nuaym, *Hilye*, V, 189; el-Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, I, 285. Hadis zayıftır. Bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 224; Elbânî, *Daifu Câmi's-Sağîr*, I, 775. Sağânî, mevzu demiştir. Bkz. *el-Mevduat*, s. 68.

²⁶²⁰ Sühreverdî, *Avârif*, s. 263.

²⁶²¹ Sühreverdî, *Avârif*, s. 264-268.

²⁶²² Sühreverdî, *Avârif*, s. 271-273.

Halvete giriş adabına da değinen Sühreverdî'ye göre, mürid kâmil bir mürşidin kontrolünde halvete girer. Girmeden önce abdest alıp iki rekât namaz kılar, ağlayarak tevbe eder ve tevazu ile halvet yerine oturur. Halvet yerinden ancak cemaatle namaz ve Cuma namazı için çıkar. Halvettelim diye cemaati terk etmesi uygun olmaz. Ancak yanında namaz kılacak biri varsa camiye gitmeyip onunla cemaat yapabilir. Cemaate imam iftitah tekbirini alırken katılır, selam verince ayrılıp halvet yerine döner. Vaktini daima ibadetle geçirir. Devamlı abdestli bulunur, iyice uyku bastırmadan uyumaz. Ekmek ve tuzla kanaat eder. Günlük bir Bağdat rıtlı (408 gr) kadar ekmek alır ve bunu yatsıdan sonra veya ikiye bölerek yarısını gecenin evvelinde, yarısını da sonunda yer. Eğer katıksızlığa sabredemezse katık alabilir ancak aynı miktar ekmekten azaltır. Sonra gün gün bunu azaltarak zamanla yarım rıtlı (204 gr) düşürür. Bünyesi kuvvetli olanlar son on gün çeyrek rıtlı (102 gr) düşürürler.²⁶²³ Çünkü tasavvuf dört esas üzerine kurulmuştur: Az yemek, az içmek, az uyumak ve halktan uzak durmak (uzlet).²⁶²⁴

Uzlet hususunda insanların çok ihtilaf ettiğini söyleyen Gazzâlî, bu ihtilafın daha tabiin zamanında ortaya çıktığını belirtmiş ve bu husustaki görüşleri özetlemiştir. Uzleti tercih eden ve uzletin ihtilattan üstün olduğunu görüşünde olanlar Süfyan es-Sevrî, İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyaz, Süleyman el-Havvas, Yusuf b. Esbat, Huzeyfe el-Meraşî ve Bişr el-Hafî'dir. Tâbiînin çoğunluğu ise ihtilatın, çok dost ve kardeş edinmenin, Müslümanlarla ülfetin müstehab olduğu görüşündedirler: Said b. Müseyyeb, Şa'bî, İbn Ebî Leylâ, Hişam b. Urve, İbn Şübrûme, Şureyh, Şerik b. Abdullah, İbn Uyeyne, İbn Mübârek, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve bir cemaat bu görüşe meyletmiştir. İbrahim en-Nehâî bir adama, “önce fıkıh öğren sonra uzlete çekil!” demiştir.²⁶²⁵

İhtilatın faziletini savunanların delillerini ve bunun zayıf noktalarını, uzlete çekilmeyi savunanların delilleri ve bunların zayıf noktalarını ortaya koyan Gazzâlî, sonunda uzletin faydalı ve zararlı taraflarını da saymıştır. İhtilatın ve uzletin lehine delilleri zikrederken isim vermeden Hattabî'den nakillerde bulunmuştur.²⁶²⁶

²⁶²³ Sühreverdî, *Avârif*, s. 281-283.

²⁶²⁴ Sühreverdî, *Avârif*, s. 283.

²⁶²⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 222.

²⁶²⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 225-226.

Uzletin lehine de aleyhine de getirilen delillerin başka manalarda olduğunu, hiçbirinin sadra şifâ verecek bir delil olmadığını ortaya koyan Gazzâlî, uzletin fayda ve zararlarını ortaya koyarak bir karşılaştırma yapmak gerektiğini söylemiştir.²⁶²⁷

Uzlet hakkındaki ihtilafın, evlenmenin mi bekâr kalmanın mı faziletli olduğu hususundaki tartışmaya benzediğini, bunun da şahıslara ve hallere göre değişebileceğini söyleyen Gazzâlî²⁶²⁸, kararı kişinin kendisine bırakmış; uzlet ve ihtilatta mutedil olmak gerektiğini, uzlet hakkında konuşan âlim ve sûfilerin kendi özel durumlarına göre söz söylediklerini ifade etmiştir. Ona göre bu hususta ölçü İmam Şâfiî'nin Yunus b. Abdulâlâ'ya söylediği şu sözdür: “Ey Yunus! İnsanlardan yüz çevirmek (surat asmak) düşmanlık kazanmaya vesile olur! İnsanlara fazla yüz vermek ise kötü arkadaşların gelmesine vesiledir. Bu bakımdan sen yüz çevirmekle yüz vermek arasında bulun!”²⁶²⁹

Bölümün sonunda uzletin adabına da değinen Gazzâlî, özetle şunları söylemektedir: Uzlete çekilen kişinin niyeti, insanları nefsinin şerrinden korumak; şerirlerin şerrinden korunmayı istemek; Müslümanların haklarını yerine getirmekte kusur yapmaktan kurtulmak ve tüm himmetini Allah’a ibadete yoğunlaştırmak olmalıdır. Uzleti sırasında ilim, amel ve tefekkürle meşguliyeti artırmalı, insanların kendisini fazlaca ziyaret etmesine müsaade etmemeli, insanlar arasında ne olup bittiğini sormamalıdır. Yaşantısında azla yetinmeli, komşularından gelebilecek sözlere, dedikodulara aldırış etmemelidir. Bir de uzlete çekilenin, günlük bir miktar kendisiyle ferahlayabileceği salih bir hanımı veya sohbet edeceği salih bir arkadaşı olmalıdır.²⁶³⁰ Gazzâlî kendisinin de on yıla yakın uzlet ve halvete devam ettiğini söylemektedir.²⁶³¹

Said b. Müseyyeb ve İbn Sirin'in, “uzlet ibadettir” dediklerini²⁶³² aktaran İbnü'l-Cevzî, insanları âlim ve abid olarak ikiye ayırmış, âlimlerin peygamberlerin halefi olduğunu, insanların hidayete ermesi için uğraşması gerektiğini ve bundan daha büyük bir ibadet olmadığını, bu sebeple âlimlerin uzlete çekilmemesi gerektiğini söylemekte ve kitaplarını atıp/yakıp da uzlete çekilen âlimleri garip karşılamaktadır. Abid ve zahid olanların ise uzleti tercih etmesi, halktan uzak durup âlimlerin meclisine devam etmesinin uygun olduğunu

²⁶²⁷ Bkz, Gazzâlî, *İhyâ*, II, 226-241.

²⁶²⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 226.

²⁶²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 242.

²⁶³⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 243.

²⁶³¹ Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 188.

²⁶³² İbnü'l-Cevzî (v. 597), *et-Tefsîr*, Beyrut 1986, II, 289.

söylemektedir.²⁶³³ İbnü'l-Cevzî, dağ başlarına, mağaralara çekilen zahidleri eleştirmekte, bu sebeple cemaati, cumayı terk ettiklerini, ilimden mahrum kaldıklarını, bunların da iblisin iğvalarına kapılanlardan olduğunu; Rasûlullah'ın kişiyi tek başına gecelemekten nehyettiğini söylemektedir.²⁶³⁴

Hanefî fakîhleri uzleti inkâr etmemekle birlikte insanla karışmayı daha faziletli bulmuştur. Serahsî, “Yahya (as)’ın şerîatında uzlet, halka karışmaktan daha faziletli idi. Bizim şerîatımızda ise halka karışmak (işret) uzletten efdaldır” demiş²⁶³⁵; Zeylaî, “Biz ibadet için başka işleri bırakmanın faziletini inkâr etmiyoruz. Ancak bizim şerîatımız da işret (aile kurmak/halka karışmak) uzletten faziletlidir” sözleriyle bu görüşü tekrar etmiştir.²⁶³⁶

Bir başka Hanefî fakîhi Cemal el-Malatî ise, uzletin fazileti ile insanlarla karışmanın (ihtilatın) faziletini anlatan hadislerin birbiri ile çelişmediğini, ihtilatın bir zamanda, uzletin de başka zamanda efdal olduğunu, fitne zamanlarında uzletin, sair zamanlarda ihtilatın daha faziletli olduğunu söylemektedir.²⁶³⁷

Ahmed b. Hanbel'in ise uzlet yönüne meylettiğine dair rivâyetler vardır. “*Uzletten nasibinizi alın*” hadisi, ibadet için kendinizi boşaltın (ibadete yönelin) manasına geldiğini²⁶³⁸ söyleyen Ahmed b. Hanbel, Abdülmelik b. Meymunî'ye köyüne gidip tarlasıyla meşgul olmasını tavsiye etmiştir. Abdülmelik, “tarlaman yanında içinde az sayıda hristiyanın olduğu bir manastır var; ben de uzleti severim ancak orada namaz kılmak istediğimde benimle cemaat olacak kimsenin olmamasından hoşlanmıyorum” deyince, Ahmed b. Hanbel, “ezan okur kamet getirirsin; biri gelirse onunla cemaat olursun, yoksa tek başına namazını kılarısın” demiş ve gitmesi için teşvik etmiştir.²⁶³⁹ Bununla birlikte Nevevî'nin aktardığına göre, başta Peygamberimiz olmak üzere tüm peygamberler, hulefâ-i râşidîn, sahabe, tabiinin çoğunluğu, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere fukahânın çoğunluğu ihtilatı tercih etmişlerdir.²⁶⁴⁰ Bu görüştekilerin en güçlü delilleri, “*İnsanların arasına karışıp da onların*

²⁶³³ İbnü'l-Cevzî (v. 597), *et-Tebîrâ*, II, 291.

²⁶³⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 135.

²⁶³⁵ Serahsî, *Mebsût*, IV, 194.

²⁶³⁶ Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik*, II, 96.

²⁶³⁷ Malatî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Mûsâ b. Muhammed (v. 803/1400), *el-Mu'taşar mine'l-Muhtaşar*, Beyrut, II, 356-358.

²⁶³⁸ İshak b. Mansûr el-Kevsec (v. 251), *Kitâbü'l-Mesâ'il*, Medine 2002, IX, 4737.

²⁶³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi'*, IX, 32-33.

²⁶⁴⁰ Nevevi, *Riyâzu's-Sâlihîn*, s. 210; İbn Allan (v. 1057), *Delîlü'l-Fâlihîn*, V, 48-49.

sıkıntılarına katlanan mümin, insanlar arasına karışmayıp onların sıkıntılarına katlanmayan müminden hayırlıdır”²⁶⁴¹ hadisidir.

Halveti sünnet ve bidat olmak üzere ikiye ayıran İbn Teymiyye, halvetle ilgili hadislerin çoğunun zayıf, bir kısmının da uydurma olduğunu söyler. Ona göre Ebû Tâlib el-Mekkî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıfların tasvir ettikleri yeme, uyuma ve konuşmayı en aza indirme esasına dayanan halvet bidat olup birtakım şeytanî hallerin doğmasına yol açar.²⁶⁴² İbn Teymiyye'ye göre, halvet için Rasûlullah'ın Hira'da inzivaya çekilmesinin delil getirilmesi hatalıdır. Çünkü bu nübüvvetten önce olmuş ve nübüvvetten sonra Rasûlullah böyle bir şey yapmadığı gibi sahabeden de böyle yapan kimse yoktur. Hz. Musa'nın kırk gün Tur dağında kalması ve Hz. İsa'nın kırk gün oruç tutması ile delil getirilmesi de hatadır. Çünkü onların şeriatları neshedilmiştir. Ona göre bu tür bidatlara sarılanlara şeytan gelmekte, onları adeta uçurmakta onlar da buna kanmaktadır.²⁶⁴³ Ezan okunmayan, beş vakit namaz kılınan mescidi bulunmayan yerlerde, hele de hürmet edilen kabirlerin bulunduğu yerlerde halveti uygun görmeyen İbn Teymiyye, buralarda şeytanî bazı hallerin yaşanabileceğini bunun da rahmanî zannedileceğini söylemekte ve buna şeytanın sâlih bir kişi kılığında halvetteki kişiye görünüp aldatılabileceğini örnek vermektedir.²⁶⁴⁴

Uzlet ve ihtilattan hangisinin faziletli olduğu sorusunun tek cevabı olmadığını, kişinin durumuna göre değişeceğini söyleyen İbn Teymiyye'ye göre ihtilat, bazen vâcip ve müstehap olabilir. Bazen de tek kalmak gerekebilir. Eğer insanlarla bir araya gelmesi takvâ ve iyilikte yardımlaşmak içinse emredilmiş, kötülükte ve fesatta yardımlaşmak içinse men edilmiştir. Kişinin zaten Cuma, bayram, yağmur duası gibi namazlar; hac, kâfirlerle cihad gibi hususlarda insanlara bir araya gelmesi emredilmiştir. Kişinin başında fâsık biri olsa, birlikte olduğu kişiler de günahkâr olsalar bile cihada çıkması emredilmiştir. Bununla birlikte kişinin tek başına kalacağı, ibadetle meşgul olacağı zamanları da olmalıdır.²⁶⁴⁵

Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere ulemâ, fitne ve fesat zamanlarında, bunları düzeltmeye gücü yetmeyenler için uzletin faziletini kabul etmişler; diğer zamanlarda uzlet ve ihtilattan hangisinin faziletli olduğu hususunda ise ihtilaf etmişlerdir. Âlimlerden bir grup ise uzletin faziletini savunmuş, bazı âlimler de uzlet ve ihtilatın hükmünün şahıslara göre

²⁶⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 365.

²⁶⁴² Süleyman Uludağ, "Halvet", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/halvet--tasavvuf> (08.09.2019).

Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, V, 91, 92.

²⁶⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, X, 394-395.

²⁶⁴⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, X, 406.

²⁶⁴⁵ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, II, 163; *Mecmûu'l-Fetâvâ*, X, 425-426.

değişeceğini söylemiştir.²⁶⁴⁶ Fitne zamanı dedikleri de Müslümanların fikrî, siyasî kargaşalığa düşüp ayrılıkları sebebiyle birbirlerine silah çektikleri zamandır. Zaten uzlete rağbetin arttığı, bu hususta teşvik edici sözler söylenen ilk dönem, Hz. Osman'ın şehadeti ile başlayan dönemdir. Bu dönemlerde, bu fitneyi düzeltemeyecek kişilerin hiçbir gruba katılmayıp kenara çekilip, ibadetle meşgul olması tercih edilen bir durumdur. Çünkü en azından kendini muhafaza eder. Ancak böyle durumun olmadığı durumlarda genel kural, ihtilatın uzletten faziletli olmasıdır. Çünkü pek çok ibadet cemaatle eda edilebildiği gibi, insanlar arasına karışıp onların sıkıntılarına katlanmanın daha faziletli olduğuna dair hadis açıktır. Bununla birlikte insanlar arasında bulunması kendisini günaha sokacak ya da başkalarına zarar verecek kişilerin uzleti ihtilattan daha hayırlı, hatta bazen gereklidir.

Tarikatlarda bir usûl olarak belirlenen halvet ise şartlarına uygun yapıldığı zaman caizdir. Çünkü bir eğitim aracıdır. Hatta eğer bundan güzel netice alınıyorsa müstehaptır. Şartları da şerîata ters düşmeyecek şeyler olmalıdır. Yani Cuma, bayram gibi cemaatle kılınması farz olan namazlardan geri kalmayacak, vücuda ve akla zarar verecek şekilde aç, susuz kalma olmayacak, uzun süre yalnızlığa dayanamayacak kişilere tavsiye edilmeyecektir.

5.2 Çile / Riyazet

Çile aslında kırk manasına gelir. Ancak dilimizde sıkıntı çekmek manasına da kullanılmaktadır. Burada sûfîlerin manevî terbiye aşamasında bedenlerine/nefislerine verdikleri sıkıntı manasına kullanılmıştır. Riyazet de nefsi terbiye etmek için başvuru yöntemlerdir. Bunun en bilinen yöntemi aç kalmak ve nefsin meşru isteklerini bile yerine getirmemektir. Sûfîlerden terbiye etmek için nefsinin istediklerini yerine getirmeyen, perhiz yapan, aç kalan, çoğunlukla oruçlu olan, az su içen ve az uyuyan, çöllerde, dağ başlarında kalanlarına riyazet ehli denmiştir.

Çilecilik dediğimiz, dünya nimetlerinden uzak durmak, nefse acı çektirmek, Hint dinlerinde, Hristiyanlıkta görüldüğü gibi İslâm'dan önce Hanifler arasında da yaygındı. Hz. Peygamber'in uyarısına rağmen Allah katında makbul bir insan olabilmek için dünya nimetlerinden uzak durmak ve nefse acı çektirmek gerektiği şeklindeki köklü telakkinin de etkisiyle Hz. Peygamber döneminde evlenmemeye, sürekli oruç tutmaya veya geceleri

²⁶⁴⁶ *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye*, XXX, 83-84.

sabahlara kadar namaz kılmaya karar verenler görülmüştür²⁶⁴⁷. Hatta Osmân b. Maz‘ûn kendini iğdiş etmeye karar vermiş²⁶⁴⁸, Ebû İsrâîl çok sıcak bir günde güneş altında ayakta durup oruç tutmaya teşebbüs etmişti²⁶⁴⁹.

Birinci (VII.) yüzyıl sonlarına doğru dar bir çevrede görülen çile hayatı giderek yaygınlık kazanmış ve çok değişik şekilleri ortaya çıkmıştır. İlk yüzyılda yaşayan zâhidlerin bir kısmında güçlü bir çilecilik temayülü vardır. Bunlar arasında yazın sıcağında aç durmak, özellikle soğuk su içmekten kaçınmak, sürekli ve bazan iftar etmeden oruç tutmak, et yememek, bekâr yaşamak, inzivaya çekilmek, mecbur kalmadıkça konuşmamak, kavurucu sıcaklarda çöllerde dolaşmak, defalarca hacca gitmek, geceleri uyumayıp sabahlara kadar namaz kılmak, Kur‘an okumak ve dua etmek gibi uygulamaların rağbet gördüğü bilinmektedir. Bu dönemin tanınmış zâhidlerinden olup kendisine “ümmeîin râhibi” denilen Âmir b. Abdullah (v. 55/675) günde bin rekât namaz kılar, et yemez, inzivaya çekilir ve bekâr yaşardı²⁶⁵⁰. Rebî‘ b. Heysem sabaha kadar ibadet ve dua eder, sürekli sükût halinde bulunurdu, felç olduğunda tedavi olmayı reddetmişti²⁶⁵¹. Esved en-Nehâî vücudu yeşerene ve sararana kadar oruç tutardı²⁶⁵². Bu dönemin çilekeş zâhidleri en büyük ve en tehlikeli düşman bildikleri nefislerine karşı savaş açmışlardı.²⁶⁵³

III. (IX.) yüzyılda sûfiler arasında az çok birbirinden farklı görüş ve uygulamalar benimseyen tasavvufî zümreler görüldüğü sıralarda Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (v. 283/896) ve temsil ettiğı Sehliyye hareketi riyâzet ve nefis mücâhedesini yani çileciliğı esas almıştı. Nefsin isteklerine karşı çıkma ve arzularını kırmayı temel ilke kabul eden Sehliyye mensupları çile çekecek şekilde nefisle şiddetli mücadeleleyi tarikatlarının esası kabul etmişlerdi.²⁶⁵⁴ Tanınmış sûfilerden Ebû Saîd Ebu‘l-Hayr‘dan (v. 440/1049) sonra çile tasavvufî hayatın ayrılmaz bir parçası haline geldi. Ebû Saîd‘in, başı aşağıya gelecek şekilde kendisini ayaklarından kuyuya astığı, bu halde dua edip zikir yaptığı ve namaz kıldığı rivâyet edilir.²⁶⁵⁵

²⁶⁴⁷ Buhârî, Nikâh 1.

²⁶⁴⁸ Buhârî, Nikâh 8; Müslim, Nikâh 6-8.

²⁶⁴⁹ Buhârî, Eymân 31; İbn Mâce, Keffâret 21.

²⁶⁵⁰ Ebû Nuaym, Hilye, II, 87-90

²⁶⁵¹ Ebû Nuaym, Hilye, II, 106, 109

²⁶⁵² Ebû Nuaym, Hilye, II, 103

²⁶⁵³ Selçuk Eraydın, "Çile", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/cile--tasavvuf> (09.09.2019).

²⁶⁵⁴ bk. Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 259, 264

²⁶⁵⁵ Selçuk Eraydın, "Çile", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/cile--tasavvuf> (09.09.2019).

Tarikatların teşekkülünden sonra çileye verilen önem daha da artmış, sâlikin nefesine söz geçirmesi ve arınması için çile gerekli görülmüştür. Çeşitli tekke ve tarikatlarda açlık, uykusuzluk, sürekli sükût ve tefekkür, murakabe, aralıksız ibadet ve zikir, uzun ve çetin sefer, çöllerde dolaşmak, inzivâ, mağaralarda yaşamak, boyuna zincir, ayağa bukağı, ele kelepçe takmak, karnına ip dolayıp kendini bir ağaca bağlamak, kendini baş aşağı kuyuya asmak, bekârlık, iğdiş olmak, et yememek, bedene eziyet etmek, soğuk su içmemek, kavurucu sıcaklarda güneş altında beklemek, kendini hor hakir bir durumda bırakmak, yalın ayak baş açık gezmek, dilencilik yapmak, tekkeye odun taşımak başlıca çile çeşitleri olarak görülür. Hâce Yûsuf el-Hemedânî ve Ahmed Yesevî’de olduğu gibi evde veya tekkede bir mezar kazıp içinde yaşamak da bir çile şeklidir.²⁶⁵⁶

Sözlükte “yabani bir hayvanı evcilleştirmek, serkeş atı eğitmek; egzersiz yapmak” gibi mânalara gelen riyâzet kelimesi tasavvuf terimi olarak nefsi eğitmek için onu birtakım tabii ve meşrû arzularından mahrum etmeyi ifade eder.

Nefsin yeme içme ve cinsel arzularını, mal mülk, makam mevki, şan şöhret gibi dünyevî talep ve tutkularını denetim altında tutmak için yemeyi içmeyi, uyumayı, konuşmayı azaltarak zaruret ve ihtiyaç haliyle sınırlamak, diğer taraftan nefsi zor işlere koşmak, nefsin hileleri karşısında uyanık olmak riyâzetin esasını teşkil eder.²⁶⁵⁷

Kuşeyrî, riyazet adıyla bir başlık açmamış ancak “Açlık ve nefsin arzularını terk” adıyla bir bölüm açarak riyazetin bu tarafına değinmiştir. Burada aktarılanlara göre birkaç gün aç kalmayana sûfî bile denmemekte, kırk gün aç kalan çok sayıda sûfî olduğu gibi seksen gün aç kalanlar bile bulunmaktadır. Hatta Haccac b. Ferâfisa’nın elli gün hiçbir şey yemeyip içmediği nakledilmiştir.²⁶⁵⁸

Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî’ye günde bir kere yiyenler sorulmuş, “sıddıkların yemeğidir” demiş; iki öğün yerse denince, “müminlerin yemeğidir” demiş; “ya üç öğün?” diye sorulunca da, “ailene söyle de sana (hayvanlara yapılan gibi) bir yemlik yapsın!”; Ebû Osman Mağribî, “Rabbanî olanlar kırk gün, Samedânî olanlar ise seksen gün bir şey

²⁶⁵⁶ Selçuk Eraydın, "Çile", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/cile--tasavvuf> (09.09.2019).

²⁶⁵⁷ Süleyman Uludağ, "Riyâzet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/riyazet--tasavvuf> (09.09.2019).

²⁶⁵⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 270-271.

yemezler.”²⁶⁵⁹; Ebû Ali Ruzbârî, “bir sûfî beş gün bir şey yemedikten sonra açım derse, onu çarşıya gönderin de kazançla uğraşsın!”²⁶⁶⁰ demişlerdir.

Açlığın önemini belirtmekle birlikte Kuşeyrî, asıl olanın ahlâkı güzelleştirmek kötü ahlâktan kurtulmak olduğunu söylemiştir. Ona göre açlık ve susuzluğa katlanmak kolaydır. Asıl zor olan ahlâkı düzgün hale getirmektir.²⁶⁶¹

Herevî, *Menâzil*’inde riyazeti de başlangıç içinde bir menzil olarak saymıştır. Onun târifine göre, “riyazet nefsin sıdka alıştırılmasıdır” ve üç derecesi vardır.²⁶⁶² Gazzâlî riyazetle ahlâkın değiştirileceği kanaatindedir ve riyazetin dört esası vardır: Halvet, susmak, açlık, uykusuzluk.²⁶⁶³ Gazzâlî’nin aktardığına göre Sehl et-Tüsterî, açlık sebebiyle zayıf düşüp oturarak namaz kılmanın, çok yiyip ayakta kılmaktan faziletli olduğu kanaatindedir.²⁶⁶⁴ Bunu eleştiren İbnü’l-Cevzî, oturarak namaz kılmanın bazı farzları terk etmeye sebep olacağını, mazeretsiz farzları terk etmenin caiz olmaması nedeniyle, bu derecede aç kalmanın da caiz olmadığını söylemektedir.²⁶⁶⁵

Açlığın faziletine uzunca yer ayıran Gazzâlî, Kuşeyrî’nin naklettiklerine benzer şeyler naklettikten sonra aktardığı şeylerin açlıkta ifrata yol açabileceğini söyleyerek, bu hususta da itidalli olmaya kişinin yaratılışına uygun şekilde aç kalmasının uygun olacağını söylemiştir. Bir de bu tür riyazetlerin müridliğin başlangıcında olduğu, belli bir düzeye gelen özellikle de şeyh olanların bu tür ağır riyazet yapmasına gerek olmadığını da söylemiştir.²⁶⁶⁶ Gazzâlî, dünyanın tehlikesi sebebiyle dünyadan yüz çeviren bazı grupların düştüğü hataları anlatırken, bazı grupların aşırı riyazet nedeniyle helak olduğunu, aklını yitirdiğini ve aşırı hastalandığını söylemektedir.²⁶⁶⁷

İbnü’l-Cevzî, sûfîlerin riyazetlerini eleştirmiştir. Uzlet nedeniyle cemaati ve cumayı terk edenleri eleştirdiği gibi, Gazzâlî’nin riyazet, halvet için söylediklerini de eleştirmiş, açlık nedeniyle insanların halüsinasyon gördüğünü, hele de karanlık bir yerde halvete çekilirse bunun artacağını söylemiştir.²⁶⁶⁸ Şeytanın zahidler aldattığı hususlardan birinin de mubahları

²⁶⁵⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 272.

²⁶⁶⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 218, 273, 306.

²⁶⁶¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 218; *Kuşeyri Risalesi*, s. 253.

²⁶⁶² Herevî, *Menâzil*, s. 23.

²⁶⁶³ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 76.

²⁶⁶⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 89.

²⁶⁶⁵ İbnü’l-Cevzî, *Telbîsü’l-İblis*, s. 189.

²⁶⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 96.

²⁶⁶⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 230.

²⁶⁶⁸ İbnü’l-Cevzî, *Telbîsü’l-İblis*, s. 256.

terk etmek olduğunu söyleyen İbnü'l-Cevzî, yemeği gereğinden fazla azaltmayı, tek çeşit yemeyi eleştirmektedir. Rasûlullah ve sahabenin yemek bulduklarında yediklerini söyleyen İbnü'l-Cevzî, bunda ölçünün kişinin nefisine eziyet etmemesi, zarar vermemesi olduğunu ifade etmektedir. Tokluk ve aşırı yemekten sakınmak gerektiği gibi nefisle mücadele adına yemeyi aşırı azaltmaktan da sakınmak gerekir diyen İbnü'l-Cevzî, bu hususta Haris el-Muhâsibî ve Ebû Tâlib Mekkî'nin dediklerine kulak asmamak gerektiğini, şerîata uymanın daha uygun olduğunu söylemiştir.²⁶⁶⁹

İbnü'l-Cevzî, zahidlerin mubahlar hususunda insanları, âlimleri eleştirmesini tenkit etmiş, bu tür eleştiriler yapan zahidlere cahil demiştir. Mubahlar hususunda kimsenin kınanamayacağını söylemektedir. Ayrıca zahidlerin âlimleri küçük görüp, önemli olan ameldir demelerinin de şeytanın iğvalarından olduğunu, ilim olmadan amel olamayacağını söylemektedir.²⁶⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, vücudu güçsüz düşürecek şekilde az yemeyi, uzun süre aç kalmayı öğütleyen sûflerin sözlerini ve bunların yaptıklarını eleştirmiş, Gazzâlî gibi bir fakîhin nasıl olup da bunların konumuna inip de onların yollarını desteklediğine şaşırıldığını söylemiştir.²⁶⁷¹ İbnü'l-Cevzî, sûflerin az yemek yolun başında olur diyerek gençlere az yemeyi emretmelerini de eleştirmiş ve haklı olarak asıl gençlerin gelişmek için gıdaya ihtiyaçları olduğunu söylemiştir.²⁶⁷²

Ahmed b. Hanbel'e, çok az yiyenler sorulduğunda, "hoşuma gitmiyor" demiştir. Süfyan es-Sevrî'nin yolculuğa çıkarken içinde tatlının da bulunduğu azık aldığı nakledilmiştir. Ahmed b. Hanbel'e bir adam, on beş yıldır şeytan beni deli etmeye çalışıyor, bazen Allah Teâlâ'nın zatı hakkında vesvese veriyor deyince, Ahmed b. Hanbel, "anlaşılan sen çok uzun süredir oruç tutuyorsun. Orucunu boz, yağlı şeyler ye ve vaizleri dinle!" demiştir.²⁶⁷³ İbrahim b. Edhem bir defasında, tereyağı, bal ve beyaz ekmek almıştı. Bunların hepsini yiyecek misin? Dediklerinde; "Bulduğumuzda yiğitlerin yiyişi gibi yer, bulamadığımızda da yiğitlerin sabrı gibi sabrederiz" cevabını vermiştir.²⁶⁷⁴

İbnü'l-Cevzî, nefsi sudan ve uykudan mahrum etmenin büyük bir hata olduğunu, bunun vücuda zarar vereceğini söylemekte ve Rasûlullah'ın su ile ilgili davranışlarını

²⁶⁶⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 136.

²⁶⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 142-144.

²⁶⁷¹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 189-190.

²⁶⁷² İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 191.

²⁶⁷³ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 193.

²⁶⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 193-194.

vermektedir.²⁶⁷⁵ Gazzâlî'nin, "insan lezzetli şeyler yerse kalbi katılaşıp ve ölümü arzu etmez; nefisini arzularından men edip de lezzetli şeyleri yasaklarsa, nefis dünyadan ayrılmak ve ölmek arzu eder" sözünü de eleştiren İbnü'l-Cevzî, "fakîh birinden böyle bir söz nasıl sadır oluyor" diyerek hayretini belirtmiş; nefsin eziyet bile edilse ölümü arzu etmeyeceğini, Allah Teâlâ'nın yolculukta oruç tutmamayı meşru kılarak kullarına acıdığını söylemiş ve "Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez" (Bakara 2/185) ayetini zikretmiştir.²⁶⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, ilk dönem sûfîlerini şeytanın, az ve katıksız yemek yemeleri, güçten düşecek şekilde uzun süre yemek yememeleri hususunda aldattığını, ancak dönemindeki sûfîlerin çok yemek ve rahat yaşamak hususunda şeytanı bile hayrette bıraktırdığını söylemektedir.²⁶⁷⁷

Fakîhler riyazetin sınırlarına farzları ifa etme çerçevesinde bakmışlardır. Onlara göre ibadetleri ifa etmeyi zorlaştıracak kadar az yemek yiyerek riyazet yapmak helâl değildir. Bir kişi kırk güne varacak şekilde riyazet yapsa da bu sırada ölse asi olarak ölmüş olur.²⁶⁷⁸ Hz. Peygamber, "*nefsin senin bineğindir, ona karşı şefkatli ol!*" buyurmuştur. İbadetleri terk caiz olmadığı gibi ona yol açacak şeyler de caiz değildir. Ancak ibadetleri yapmaya engel olmayacak şekilde yemeyi terk etmek mubahtır. Bu hem nefsin riyazeti olur hem de iştahı artırır. Zinaya düşmekten korkan bir gencin, farz ibadetleri aksatmayacak şekilde, şehvetini açlıkla kırmada beis yoktur. Bir kimse son derece açlık halinde iken leş yemez veya uzun süre oruç tutup bundan vefat ederse günahkâr olur. Yemezse öleceğini düşünen biri leş yemeyip ölse günahkâr oluyorsa, helâli yemeyip de ölenin günahı ne olur!²⁶⁷⁹

Hanefî âlimleri, ilim talebinin farz olması gibi kazanmak için çalışmanın da farz olduğu kanaatindedirler. Şöyle bir silsile izlenmiştir: Allah'a ibadet farzdır. Bu farzı yerine getirmek için bedeni sağlıklı tutmak da farzdır. Bedeni sağlıklı tutmak ise gıda ile mümkündür. Gıda elde edebilmek için de çalışmak gerekir. O zaman hem vücudun ihtiyaçlarını elde etmek için çalışmak hem de vücuda en azından farzları ifa edecek şekilde gıda vermek de farzdır.²⁶⁸⁰

*"Ölmeyecek kadar yemek farzdır ve kişi bunun için sevap kazanır.
Namazı tam ikame etmek ve orucu kolay tutmak için yemek müstehap, vücudu kuvvetlendirmek için doyana kadar yemek mubah, doyuktan sonra yemek ise*

²⁶⁷⁵ (İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 194-195.

²⁶⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 195.

²⁶⁷⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 185.

²⁶⁷⁸ Zeynüddin er-Râzî (v. 666), *Tuhfetü'l-Mülûk*, Beyrut 1417, s. 272.

²⁶⁷⁹ Mevsilî (v. 683), *el-İhtiyar*, IV, 173-174; ayrıca bkz. İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, VI, 339.

²⁶⁸⁰ Mevsilî, *el-İhtiyar*, IV, 170.

haramdır. Çünkü bu israftır. Doyduktan sonra yemek ancak oruç tutmak isteyen ile misafirini utandırmak istemeyen için caizdir.”²⁶⁸¹

Hanbelîlere göre, zayıf düşecek şekilde yemeği azaltmak mekruhtur. Tayyibatı yemeyi terk etmek de sünnet değildir. İmam Ahmed, kişi şerîata muhalif olmayan bir niyetle arzularını terk ederse sevap kazanır, demiştir.²⁶⁸² Mâlikî âlim Ahmed Zerruk, “patlayacak kadar ve mideyi ifsad edecek şekilde yemek haramdır. Bunun altında vücuda ağırlık verecek şekilde yemek hususunda ise ihtilaf edilmiş, mekruh veya mubah olduğu söylenmiştir. Asıl istenen vücuda ağırlık vermeden, kuvvetten de düşürmeyecek şekilde yemektir” demektedir.

Mâlikî âlim el-Adevî, helâlden doyana kadar yemenin kalbi kararttığını, hıfzı zayıflattığını, akli bozduğunu, organları ibadetten tembelleştirdiğini, şehveti çoğalttığını, şeytanın ordularını güçlendirdiğini ve cismi bozduğunu iddia etmiş, doyana kadar yemenin mubah veya mekruh olduğu hususunda ihtilaf olduğu ancak mekruh olma yönünün güçlü olduğunu söylemiştir. Şöyle bir talil yapmıştır: Vâcip ibadetler için gereken hususlar vâciptir. Müstehap ibadetler için gerekenler müstehaptır. Yapıldığında vacibi terk ettiren veya vücuda zarar veren şeyler haramdır. Müstehabı terk ettiren şeyler mekruhtur. Herhangi bir şeyi gerektirmeyen hususlar ise mubahtır.²⁶⁸³ Buna göre doyana kadar yememek, midenin üçte birini yemekle doldurmak müstehap olduğuna göre bu müstehabı terk etmek mekruh olmaktadır.

İbnü’l-Hâc’a göre yemenin beş mertebesi vardır: Farzları eda edecek şekilde bedenın kuvveti için yemek vâciptir. Çünkü ancak kendisiyle vacibin yerine getirilebildiği şey vâciptir. Nafileleri eda edecek, ilim tahsil edecek vb. taatleri yerine getirecek şekilde yemek mendup; şer’î doymaya kadar yemek mubah, vücuda zarar vermeyecek şekilde şer’î doymadan biraz fazla yemek mekruh; vücuda zarar verecek şekilde tıkabasa yemek ise haramdır.²⁶⁸⁴ Buradaki şer’î doymadan kasıt hadiste geçtiği üzere midenin üçte birini yemekle, üçte birini su ile doldurmak olsa gerektir. Nefrâvî’ye göre ise farz orucu ve namazları yerine getirecek şekilde yemek vâcip; farz dışındaki ibadetlere kuvvet kazanacak kadar yemek mendup; midenin üçte birini dolduracak kadar yemek mubah, bundan fazlası mekruhtur.²⁶⁸⁵

²⁶⁸¹ Mevsilî, *el-İhtiyar*, IV, 172-173.

²⁶⁸² el-Buhûtî (v. 1051), *Keşşâfu’l-Kınâ*, V, 179.

²⁶⁸³ el-Adevî, *Hâşiye alâ Kifâyeti’t-Talib*, II, 462.

²⁶⁸⁴ İbnü’l-Hâc, *el-Medhal*, I, 218.

²⁶⁸⁵ Nefrâvî (v. 1126), *el-Fevâkihu’d-Devvânî*, II, 317.

Dünyanın nimetlerinden, kendine zarar verecek, İslâm'ın bazı emirlerini yapamayacak şekilde kendini men etmek Rasûlullah tarafından yasaklanmıştır. Hz. Peygamber'in Osman b. Maz'un, Abdullah b. Amr'a yaptığı uyarılar bilinmektedir. Şu hadis ise bu hususta daha açıktır:

Kehmes Hilâli anlatıyor; "Ben Müslüman olunca Rasûlullah'ın yanına gelip O'na Müslüman olduğumu bildirdim. Bir yıl sonra tekrar yanına geldiğimde çok zayıflamış, bir deri bir kemik kalmıştım. Bana baktı ve beni yukarıdan aşağıya süzdü. Ben: "Ya Rasûlallah, beni tanımadın mı? dedim. Rasûlullah (sav), "*Sen kimsin?*" dedi. "Ben Kehmes Hilâli'yim" dedim. Rasûlullah: "*Seni bu gördüğüm hale ne getirdi?*" dedi. Ben: "Sen(inle görüştük)den sonra gündüz yemek yemedim (oruç tuttum), gece de uyumadım." dedim. Rasûlullah (sav), "*nefsine işkence etmeni kim söyledi? Sabır ayı (Ramazan) orucunu ve her aydan bir gün oruç tut*" dedi. Ben, "artır" dedim. Rasûlullah (sav), "*Sabır ayı ve her aydan iki gün oruç tut!*" dedi. Ben, "artır" dedim. Rasûlullah (sav): "*Sabır ayı ve her ayda üç gün oruç tut!*" buyurdu.²⁶⁸⁶

Vücuda zarar verecek, kendini sakatlayacak, iğdiş edecek şekilde bir çileciliğin İslâm'da olmadığı, bu tür hususların yasaklandığı çok nettir. Burada söz konusu edilen husus, nefsi terbiye etmek adına girilen riyazet, yani az yemek, az uyumak, az içmek ve konuşmakla ilgili hususlardır. Fukahanın belirttiği gibi burada sınırları yine kişinin vazifeleri belirlemektedir. Kişinin üzerine düşen vazifeleri yerine getirmesi, yapılması tavsiye edilenleri de ihmal etmemesi gerekir. Buna göre farzları yerine getirecek şekilde yemek, içmek ve uyumak farzdır. Bunun içinde, farz namaz, oruç, cihadı yerine getirmek olduğu gibi sağlığı korumak da vardır. Yapılması mendup olanları yerine getirecek yadar yemek, içmek ve uyumak ise menduptur. Bunun üzerindeki hususlar ise durumuna göre mubah, mekruh hatta haram olabilmektedir. Kişinin kendisine zarar vermeyecek şekilde yemesi içmesi mubahken, kendine zarar verecek şekilde yeme içmesi ise zararın durumuna yani katiliğine ve muhtemelliğine göre mekruh veya haram olmaktadır.

İbnü'l-Cevzî'nin isabetle belirttiği gibi, daha vücut gelişimini tamamlamış gençlere riyazet yaptırmak uygun değildir. Ayrıca Allah'ın helâl kıldığı nimetlerden istifade ediyor diye kimse kınanamaz. Bununla birlikte Rasûlullah'ın yaşantısına uyarak vücuda sıkıntı vermeyecek şekilde az yemeye dikkat etmek, bir sofrada çeşitli yemekler bulundurmamak müstehap hükmündedir. Nitekim bu hususta araştırma yapan tabipler de sağlık için, az

²⁶⁸⁶ Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, VII, 239; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 46; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 196-197.

yemenin, vücudu zaman zaman aç bırakmanın, karışık yemekten uzak durmanın uygun olduğunu söylemektedirler.

Konuşmamaya gelince, bunun sınırını da emirler belirler. Konuşmak gereken bir yerde susmak caiz değildir. Özellikle İslâm'ı anlatmak ve öğretmek vazifesi olanların susması kendilerine vebal getirir. Ancak konuşması ile konuşmaması müsavî olanların sükût etmesi daha faziletlidir.

Burada şunu da söylemek gerekir ki, zamanımızdaki tarikatlarda çilecilik dediğimiz, nefse eziyet verecek şeylerin yapılması olmadığı gibi, az yeme, az uyuma ve az konuşmaya dikkat manasına riyazet de doğru düzgün bulunmamaktadır. Bunların ancak edebiyatı yapılmakta, çeşit çeşit yemekler yenmekte ve rahat bir hayat yaşanmaktadır. Neredeyse göbekli olmak tarikatta bulunmanın alameti gibi olmuştur. Durum İbnü'l-Cevzî'nin dediğine benzemekte, sûfiler çok yemek ve rahat yaşamak hususunda şeytanı bile hayrette bırakmaktadırlar.

5.3 Tevekkül

Kelime olarak vekl kökünden türeyen tevekkül, vekâleti kabul etmek, başkasına sığınmak ve ona itimat etmek manasına gelir. Tevekkülde aczini kabul etmek vardır. Birine güvenip dayanan kimseye mütevekkil, güvenilirine vekîl denir. Allah'a tevekkül, O'na itimat manasına gelir.²⁶⁸⁷ Tasavvufî manada tevekkül için çeşitli tanımlar yapılmıştır. Bu tanımlar üç noktada yoğunlaşmıştır.

Birincisi el-Hasenü'l-Basrî'den nakledilen, “tevekkül, Allah'tan razı olmaktır”²⁶⁸⁸ tanımına uygun olarak Allah Teâlâ'nın her takdirine razı olmak şeklindeki anlayıştır. Bîşr-i Hafî, Yahya b. Muaz²⁶⁸⁹ başta olmak üzere bir kısım sûfiler bu tanımları tercih etmiştir.

İkincisi Muhasibî'nin (v. 243), “Allah'tan başka her şeyden beklentileri kesmek”²⁶⁹⁰ şeklindeki tanımı çerçevesinde, Allah'tan başkasından bir şey beklememek, insanların

²⁶⁸⁷ Necmüddin en-Nesefî (v. 537), *Tilbetü't-Talebe*, s. 138; Zeynüddin er-Râzî (v. 666), *Muhtaru's-Sıhah*, s. 344; İbn Manzûr (v. 771), *Lisânü'l-Arab*, XI, 734; Mustafa Çağrı, “Tevekkül”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamsiklopedisi.org.tr/tevekkul#1> (15.09.2019).

²⁶⁸⁸ Ebû Muhammed Ca'fer b. Muhammed b. Nusayr el-Hulî el-Havvâs (v. 348/959), *el-Fevâid ve'z-zühd ve'r-rekâ'ik*, tah. Mecdi Fethi, Tanta 1989, s. 32.

²⁶⁸⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 300; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 72; *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 153.

²⁶⁹⁰ Muhasibî (v. 243), *Âdâbu'n-Nüfûs*, s. 191.

elindekine güvenmemek şeklindeki anlayıştır. Sehl b. Abdillâh²⁶⁹¹ gibi sûfîler de bu tanımı tercih etmiştir.

Üçüncüsü Zünnûn el-Mısrî'nin yaptığı, “tevekkül, nefsin tedbirini terk etmesi, güç ve kuvvetten soyunmasıdır”²⁶⁹² şeklindeki tanımıdır ki, bu tanımı kabul eden sûfîlere göre tevekkül sahibi kendinde hiçbir güç kuvvet görmeyecek, tedbire de başvurmayacaktır. Bu tanımın etkisi az veya çok pek çok sûfîde bulunmuştur. Mesela, ikinci tanımı yapan Sehl b. Abdillâh'ın: “Tevekkül makamının ilki, Allah Teâlâ'nın elinde gassalın elindeki meyyit gibi olmaktır. O istediği gibi çevirir de buna karşı ne hareket eder ne de tedbir alır.” dediği nakledilmiştir.²⁶⁹³

Eser veren sûfîler tevekkülü bir makam olarak almışlar üzerinde önemle durmuşlar ve çeşitli açıklamalar yapmışlardır. Muhasibî'ye (v. 243) göre sadık tevekkül sahibinin kalbi Allah'a güvenle dolu olduğu için yaratılmışlara boyun eğmez. Dünyaya hırslanmaz. Mütevekkil, dünya âhiret tüm ihtiyaçlarında Allah'a güvenir ve O'ndan başkasından umudunu keser.²⁶⁹⁴

Muhasibî (v. 243), rızık hususunda kulun, ölünün sükûneti gibi sükûnet içerisinde olmasını, sebeplerle kalbini meşgul etmemesini, Allah'ın sebeple ve sebepsiz rızkını vereceğini, ölümün ne zaman geleceği belli olmadığı gibi rızkın da ne zaman geleceğinin belli olmadığını ve bunun bir vakti olduğunu, kişi ne kadar uğraşırsa uğraşsın onu öne alamayacağını söylemektedir. Rızıkı sebeple gelse de kalp sebebe meyletmemelidir.²⁶⁹⁵ Tevekkülün saf iman olduğunu söyleyen Muhasibî (v. 243), tevekkülün kullara farz olduğunu, imanının artması eksilmesi gibi artıp eksileceğini ve insanların bu hususta farklı derecelerde olduğu görüşündedir.²⁶⁹⁶

Tevekkül hususunda en geniş açıklamaları yapanlardan biri Ebû Tâlib Mekkî'dir. O bir yerde, tevekkülü yakîn makamlarından biri hatta en üstünü olarak saymış²⁶⁹⁷, başka bir yerde de zühdün ilk mertebesi ve zühdün bir bölümü olarak kabul etmiştir.²⁶⁹⁸ Tevekkülün temelinde sebepleri değil Allah'ı görmek olduğunu ifade eden Ebû Tâlib Mekkî'nin ifadeleri,

²⁶⁹¹ Şemsüddin el-Ba'î Muhammed b. Ebi'l-Feth (v. 709), *el-Matla' alâ Elfâzi'l-Muknî*, tah. Mahmud el-Arnâvut, Yasin Mahmud, Mektebetü's-Sevâdî, 2003, s. 118.

²⁶⁹² Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 300.

²⁶⁹³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 299.

²⁶⁹⁴ Muhasibî (v. 243), *Âdâbu'n-Nüfûs*, s. 191-192.

²⁶⁹⁵ Muhasibî (v. 243), *Âdâbu'n-Nüfûs*, s. 196-197.

²⁶⁹⁶ Muhasibî (v. 243), *Âdâbu'n-Nüfûs*, s. 198.

²⁶⁹⁷ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 9, 334, II, 3.

²⁶⁹⁸ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 420, 443, 446.

mal ve gıda biriktirmeye karşı şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Sebepleri gören, onları öven veya yeren kişinin tevekkülünün sahih olmayacağını söyleyen Ebû Tâlib Mekkî, tevekkülün evvelinin ihtiyarı terk etmek olduğu fikrindedir.²⁶⁹⁹

Ebû Tâlib Mekkî, sûfî taifesinden birinin şöyle dediğini nakletmektedir: “Kulların hepsi rızıklarını Mevla’dan yerler ancak müşâhedeleri farklıdır. Bir kısmı rızıkını zilletle, bir kısmı sıkıntı ile bir kısmı beklenti ile bir kısmı da sıkıntısız, beklentisiz ve zillet olmadan izzetle yer. Rızık zilletle yiyenler dilencilerdir. Bunlar zilletle halkın eline bakarlar. Sıkıntı ile yiyenler zanaatkârlardır. Bunlar rızıklarını sıkıntı ve zorlanarak yerler. Beklenti ile yiyenler tüccarlardır. Bunlar mallarını satma beklentisi içindedirler. Bu beklenti kalplerini yorar ve onlara bekleme azabı verir. Rızıklarını, sıkıntısız, beklentisiz ve zillate düşmeden izzetle yiyenler sûfilerdir. Bunlar Azîz olanı müşâhede ederler ve rızıklarını da O’nun elinden izzetle alırlar. Rızıklarını sultanların yakınlarından yiyenler ise ruhlarını satanlardır. Bu kısmet aşağılık bir kısmettir ve onları açık bir zillate düşürür.”²⁷⁰⁰

Burada sûfilerin ne ile geçimini sağladığı hususunda bir açıklık yoktur. Bundan sonra gelen paragrafta Ebû Tâlib Mekkî, “*İnsanlar Allah’ın ailesidir. Onların Allah’a en sevimlileri ailesine en faydalı olanlardır*”²⁷⁰¹ hadisinin sûfilerden biri tarafından yapılan yorumunu aktarmaktadır. Buna göre insanlar, tüccar, esnaf, zanaatkâr ve çiftçiler olmak üzere dört gruptur. Bunların dışında kalanlar Allah’ın ailesidir. İşte bu grupların dışında kalanlara faydalı olanlar Allah’a en sevimli olanlardır. Zekât, sadaka vermek de bu dört gruba emredilmiştir.²⁷⁰²

Buradan açıkça anlaşılan, herhangi bir işle uğraşmayan sûfilere başkalarının yardım etmesi gerektiğidir. Başkalarının yardımıyla geçinmenin kendi emeğiyle kazanç elde etmekten nasıl daha üstün olduğu hususunda ise net bir açıklama yoktur. Her ne kadar dilencilik ve idarecilere yamanmaya çalışmak kötülenmiş ise de bu tür ifadeler sûfî iddiasında bulunan çok sayıda kişinin çalışmaktan uzak kalmasına, insanların zekât, sadakalarına göz dikmelerine, en azından beklenti içinde olmalarına yol açmıştır.

Bir zatın, “tevekkül tedbiri terk etmektir. Çünkü her tedbirin aslı rağbetten gelir. Her rağbetin aslı uzun emeldir. Uzun emel ise baki olma sevgisinden gelir. Bu ise şirktir. Yani

²⁶⁹⁹ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, II, 7,

²⁷⁰⁰ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, II, 7,

²⁷⁰¹ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, V, 356; Beyhakî, *Şuabü’l-İmân*, IX, 523; isnadı zayıftır.

²⁷⁰² Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, II, 7.

Allah'ın beka sıfatını şirk koşmuş olur” sözünü aktaran Ebû Tâlib Mekkî, burada tedbiri terkten kastedilen, kişinin kendisine düşen görevleri yerine getirmemesi, mubah yollara başvurmaması manasına gelmediğini, daha başına gelmemiş işler için uzun planlar yapmaktan uzak durmak manasına geldiğini söylemiştir. Çünkü aynı kişinin, “Kim kazanç için çalışmayı kötülerse, sünneti kötülemiş olur. Kazanç için çalışmayı terk eden tenkit eden ise tevhide tenkit etmiştir” dediğini aktarmıştır.²⁷⁰³

Bununla birlikte Ebû Tâlib Mekkî'nin tevekkül hususundaki ifadeleri sebepleri terk etme şeklinde de anlaşılmaya müsaittir. Bu hususta gerçek tevekkül sahibinin zâhir ehli âlimlerin görüşlerine uymaması gerektiğini, zâhir ehli âlimlerin bâtın ehline hüccet olamayacağını, bâtın ehlinin zâhir ehline hüccet olacağını, onların hem zâhir hem bâtına vâkıf olduğunu iddia etmektedir.²⁷⁰⁴ Ebû Tâlib Mekkî, tevekkül hususunu anlatırken rızık üzerinde durmuş, insanların rızıkı belirli olduğu için telaşlanmamaları, biriktirmemeleri, yarının rızıkını bugünden istememelerini söylemektedir.²⁷⁰⁵ Çalışıp kazanmanın tevekküle aykırı olmadığını, sebeplere başvurarak kazanç elde etmenin, başkalarına el açmaktan faziletli olduğunu söyleyen Ebû Tâlib Mekkî, yine de tevekkülü tam olan kişinin çalışmayı terk edebileceğini söylemiştir.²⁷⁰⁶

Tabii bu kişilerin geçimini nasıl sağlayacağı yine açıkça söylenmemiştir. Söylediklerinden anlaşılan böyle bir kişi herhangi bir talepte bulunmadan, hayır sahiplerinin onun geçimini sağlamalarıdır. Bunun dille istemeden farkı çok net değildir. Çünkü böyle bir kişi haliyle bunu istemektedir. Nitekim sūfiyim diyen bazı gruplar çalışmayı terk edip zühd ve tevazu adına insanlardan dilenmeyi bir esas olarak benimsemişlerdir.

Süfyan es-Sevrî'nin, “geçimi olmayan âlim zulmün vekili olur; geçimi olmayan abid dininden yer; geçimi olmayan cahil de fasıkların elçisi olur”²⁷⁰⁷ sözünü aktaran Ebû Tâlib Mekkî'nin tevekkülü tam olanın çalışmayı terk edebileceğini söylemesi; hatta böyle birini övmesi ilginçtir. Bununla birlikte Ebû Tâlib Mekkî, bu tür hususların yalnız yaşayanlar için olduğunu, aile sahiplerinin tevekkülü hususunun daha geniş olduğunu, onların çalışmaya

²⁷⁰³ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 9

²⁷⁰⁴ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 8.

²⁷⁰⁵ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 10-11.

²⁷⁰⁶ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 25.

²⁷⁰⁷ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 26.

yönelmelerinin uygun olduğunu, ailesi için insanların bağışlarını kabul edebileceğini söylemiş ve bu hususta sahabeden çeşitli deliller getirmiştir.²⁷⁰⁸

Asgari geçimi olan kimsenin zamanımızda çalışmayı ve çarşı pazara gitmeyi terk etmesi daha faziletlidir diyen Ebû Tâlib Mekkî'ye göre geçim için çalışmak farz değildir. Çalışmanın farz olması için ya ailesi olup onların geçimlerini mubah bir yolla sağlayamama ya da çalışmama sebebiyle bir farzı yerine getirememeye durumu olmalıdır.²⁷⁰⁹ Ebû Tâlib Mekkî'ye göre kişi Allah için mal biriktirirse bu tevekküle zarar vermez.²⁷¹⁰ Tedaviye başvurmanın da tevekkülü azaltmadığını, çünkü Rasûlullah'ın bunu emrettiğini söylemiştir.²⁷¹¹ Ancak tedaviye başvurmamak daha faziletlidir.²⁷¹² Tevekkül sahibi birinin evi varsa evden çıkarken kapısını kilitlemesi tevekküle zarar vermez. Çünkü böyle emredilmiştir. Ancak kilide değil Allah'a güvenmelidir.²⁷¹³

Ebû Tâlib Mekkî'nin iddiasına göre ibadet için çalışmayı terk etmek daha faziletlidir. Mütেকaddimin dünyaya karşı zühd sahibi olmayı, helâlinden kazanarak insanlara infak etmekten daha faziletli görürlerdi. Hasan Basrî'ye, biri sanat sahibi çalışan, diğeri de ibadetle meşgul olan kişilerden hangisinin faziletli olduğu sorulduğunda; "Sübhanallah bu ikisi karşılaştırılır mı? Tabii ki ibadetle meşgul olan!" demiştir.²⁷¹⁴ Sonuç olarak tevekkülün farz ve fazilet kısımları olduğunu söyleyen Ebû Tâlib Mekkî, farz olanı kaza ve kadere imanla ilişkilendirmiş ve her ne takdir edildi ise bunun Allah'tan olduğunu bilip ona teslim olmak gerektiğini söylemiştir. Fazilet olanın ise her şeyde Vekîl olan Allah'ı müşâhededir.²⁷¹⁵

Kuşeyrî, tevekkülün mahallinin kalp olduğunu söylemiştir. Kalpte her takdirin Allah'tan olduğu düşüncesi yerleştikten sonra zâhirdeki hareketlerin yani sebebe başvurmanın, çalışmanın tevekküle zarar vermeyeceğini söylemektedir. Çünkü Rasûlullah, devesi ile gelip de "Ya Rasûlallah, devemi salayım da tevekkül edeyim mi?" diye soran birine, "*deveni bağla da tevekkül et!*" buyurmuştur.²⁷¹⁶

Kuşeyrînin tevekkül konusunda nakillerde bulunduğu Sehl b. Abdillâh, tedbiri terk manasına gelen sözler söylemekle birlikte aynı zamanda çalışmayı teşvik eden sözler de

²⁷⁰⁸ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 26-28.

²⁷⁰⁹ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 28-29.

²⁷¹⁰ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 30.

²⁷¹¹ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 33.

²⁷¹² Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 43.

²⁷¹³ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 51.

²⁷¹⁴ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 47.

²⁷¹⁵ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 15.

²⁷¹⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 299-300.

söylemiştir. Mesela, “tevekkül Rasûlullah’ın hali, kazanç için çalışmak sünnetidir. O’nun hali üzere kalmak isteyen sünnetini terk etmesin!”²⁷¹⁷ ve “Çalışmayı kötüleyen sünneti kötülemiş, tevekkülü kötüleyen de imanı kötülemiş olur.”²⁷¹⁸ sözleri ona aittir. Sehl’e göre tevekkül sahibinin alameti üçtür: (Kimseden bir şey) İstemez, (geleni) reddetmez, biriktirmez (infak eder).²⁷¹⁹

Yahya b. Muaz, sûfi elbisesi giyen, zahitlik yapıp bunları gösterenlerin de bir çeşit kazanç peşinde koştuğunu anlatmak için, “sûfi elbisesi giymek kazanç kapısı; zühd bir çeşit sanat; kabilelerle sohbet, durumunu onlara arzıdır ve bunların her biri bir alakadır (yani dünyayı kazanmak için bir sebeptir)” demiştir.²⁷²⁰

Tevekkülün, dînî menzillerden ve yakîn makamlarından biri olduğunu söyleyen Gazzâlî, tevekküle ilim yönünden çözülmesi zor bir mesele, amel bakımından yapılması meşakkatli bir iş olarak bakmaktadır. Sebeplere itimat edip onları görmenin tevhide zıt (şirk); sebepleri tamamen terk etmenin ise sünnete aykırı ve şeriatı kötüleme olduğunu söyleyen Gazzâlî’ye göre bu meseleyi ancak ilimde derinleşmiş âlimler açıklayabilir.²⁷²¹

Gazzâlî de tevekkülü üç derece saymıştır. Birinci derece, kişinin vekil verdiği kişiye güvenmesi gibi Allah’a güvenmesidir. Bu derecede kişi çalışarak ve tekellüfe girerek tevekkül eder. İkinci derece ise küçük çocuğun annesine tevekkülü gibi kişinin Allah’a tevekkülüdür. Her hususta kendisinin yardımına koşanın Allah olduğunu bilmesi ve sadece O’ndan talepte bulunmasıdır. Bu derecedeki kişi sadece dua eder ve dilekte bulunur. Üçüncü derece ise Allah’a karşı gassalin elindeki meyyit gibi olmaktır. Ölüden farkı evrilip çevrildiğini bilmesidir. Bu derecedeki duayı da terk eder. Allah Teâlâ’nın kendisi için ne uygunsa onu takdir edeceğine iman etmiştir.

Gazzâlî, birinci derecenin daha kolay elde edilebileceğini, ikinci derecenin zor elde edileceğini, üçüncü derecenin ise çok zor elde edileceğini söylemiş ve bu dereceleri benzin sararmasına benzetmiştir. Üçüncü derece kişinin korkudan benzinin sararmasına benzer. Kısa müddette geçer. İkinci derece sıtmadan sararmasına benzer, birkaç gün sürer. İlk derece ise sarılık gibi yerleşmiş bir hastalıktan benzin sararmasına benzer ki, gidebilir de devam da

²⁷¹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 301.

²⁷¹⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 303.

²⁷¹⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 298.

²⁷²⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 302.

²⁷²¹ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 243.

edebilir.²⁷²² Gazzâlî'ye göre üçüncü derece tüm tedbirleri siler. Bu derecedeki kişi bu hal devam ettiği müddetçe şaşkın bir kimseye benzer. İkinci derecede ise dua ve yalvararak Allah'a sığınmak haricindeki tedbirleri siler. İlk derece ise tedbir ve ihtiyarın esasını kaldırmaz, bazı tedbirleri kaldırır. Bu derecedeki kişi sadece Vekîl'in belirlediği tedbirlere başvurur, başkasına başvurmaz.

Buna göre her tedbiri ve ameli terk etmek tevekkülün şartı olmadığı gibi, tevekkülle birlikte her tür tedbir ve amele başvurmak da caiz değildir.²⁷²³ Bazılarının tevekkülü, bedenle kesbi (kazanç için çalışmayı) ve kalpteki tedbiri terk etmek olduğunu zannettiklerini söyleyen Gazzâlî, bunun cahillerin zannı olduğu ve şer'an haram olduğu kanaatindedir.²⁷²⁴

Gazzâlî, insanın hareketlerinin faydanın celbedilmesi veya faydalının korunması veya zararın giderilmesi ya da zararın tamamen önünün kesilmesine yönelik olduğunu söylemiş ve bunların tevekkülle durumlarını açıklamıştır.

Faydanın celbedilmesinde üç durum vardır. Kesin, kendisine güvenilir zan ve nefsin itimat edemeyeceği vehim. Kesin olan, acıkanın doyması için yemek yemesi gerekmesi gibi Allah Teâlâ'nın kesin sebeplere bağladığı hususlardır. Aç olan bir kişi önüne konulan yemeği, yemeye uğraşmak da bir çalışmadır ve bu tevekküle aykırıdır diye yemezse bu deliliktir. Bunun tevekkülle alakası yoktur. Bu makamda tevekkül amelle değil hal ve ilimledir. İlim, yemeği yaratanın da eli yaratanın da Allah Teâlâ olduğunu bilmek; hal ise kalbin yemek hususunda sebeplere değil de Allah'a güvenmesidir.²⁷²⁵

İkincisi, sebepler kesin o sonucu verecek denmez ancak çoğunlukla o sebep olmadan o sonuç çıkmaz veya çok uzak ihtimaldir. Şehirlerden ve kabilelerden ayrılarak insanların nadiren girdiği çöllere azıksız girmek gibi. Böyle yapmak tevekkülde şart değildir. Hatta bu yerlere azıkla gitmek selefın sünnetidir. Elindekine değil de Allah'a güvendiği müddetçe tevekküle zarar vermez. Bununla birlikte bu çöllere azıksız girmek de caizdir ve tevekkülün en üst makamlarındandır. İbrahim Havvas böyle yapardı. Azıksız çöle dalmanın haram olmaması için iki şart gerekir: 1- Bunu yapan kalbine hiçbir sıkıntı gelmeden ve zikrinden geri kalmadan bir hafta veya buna yakın süre açlığa dayanabilmeli; 2- Çöl bitkilerinden

²⁷²² Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 261.

²⁷²³ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 262.

²⁷²⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 265.

²⁷²⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 265.

beslenebilmelidir. İbrahim Havvas bunlardandı ve o yanından, iğne, iplik, makas ve testiği ayırmaz, bunlar tevekküle mani değildir derdi.

Bir kişi tevekkül adına sudan, gıdadan ve insanlardan uzak bir kuytuya çekilirse, nefisini helake yol açacağından günahkâr olur. Sebeplerden tamamen uzaklaşmak hikmeti zorlamak ve Allah'ın sünnetini bilmemektir.²⁷²⁶ Şehirde çalışmaksızın oturmanın rızık gelecek şekilde kapısını açık tuttuğu müddetçe haram olmayacağını söyleyen Gazzâlî'ye göre, bir kişi ibadetle meşgul değilse çalışmadan oturması caiz olmakla birlikte çıkıp çalışması efdaldır. Ancak ibadetle meşgul ve rızık getireni görmüyor, Allah'ın lütfunu görüyor ise bu durumda çalışmayıp ibadetle meşgul olmak daha faziletlidir ve bu tevekkülün makamlarından biridir.²⁷²⁷

Üçüncü derece, görünürde kesin olmayan ancak müsebbeplere ulaştıracağı vehmedilen sebeplere sarılmaktır. Geniş kazanç için ince tedbirlere başvurmak gibi... Bu durum tevekkülün dışındadır. Halkın çoğu bu durumdadır.²⁷²⁸ Ailesine veya fakirlere harcamak için bedenlen çalışan kişi, kalbine bunları koymadığı müddetçe, evinde oturarak tevekkül edenden daha faziletlidir.²⁷²⁹

Vakfı ve belli bir geliri olan tekkelerin tevekkülden uzak olduğunu; böyle bir gelirleri olmayan ancak hizmet edenlerine dışarı çıkıp istemelerini isteyen tekkelerde tevekkül zayıf, geliri olmayan, hizmet edenlerinin de kimseden bir şey istemediği, sadece insanlardan gelenlerin kabul edildiği tekkelerde ise tevekkül vardır. Ancak bunlar da tanındıktan sonra çarşı gibi olurlar.²⁷³⁰

Gazzâlî, Ebû Tâlib Mekkî gibi, ailesi olanın tevekkülünün tek yaşayandan farklı olduğunu söylemiş ve böyle bir kişinin kazanç için çalışanın tevekkülü gibi tevekkül edeceğini söylemiştir. Tevekkül edeceğim diye, helaklerine sebep olacak şekilde ailesini bırakıp çöllere gitmenin veya evde oturup çalışmamanın haram olduğunu söyleyen Gazzâlî, bununla birlikte ailesi de kendisi gibi açlığa tahammüllü ve ölümü de göze alacak durumda iseler onlar için de kişinin tevekkül edebileceğini söylemektedir.²⁷³¹ Gazzâlî, Allah'a tevekkül

²⁷²⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 266.

²⁷²⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 267.

²⁷²⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 267.

²⁷²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 268.

²⁷³⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 268-269.

²⁷³¹ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 272.

edip de azıksız çöllere giren ve burada açlıktan ölen kimseyi şehit olarak görmekte ve sebeplere bağlanmayı çok hoş görmemektedir.²⁷³²

Gazzâlî'nin gönül rızası ile ölümü göze alan kişinin, hiç erzak olmadan çöllere girmesinde, ailesini aç bırakmasında beis görmemesi gariptir. Bunu da kişi erzakı olduğu halde de açlıktan ölebilir, erzak bulunması kesin ölümüne engel değildir diye talil etmesi de ilginçtir. Bu talile göre kişi ölümüne razı olmasa da, aile açlığa tahammül edemese de tevekkül adına erzaksız çöllere girebilir, ailesini bırakıp gidebilir.

Gazzâlî, bâtın ilmi ile uğraşanların kazanç işleriyle uğraşmamasının, ibadetle meşgul olup nafakalarını Allah rızası için verenlerden temin etmelerinin daha uygun olduğunu söylemekte; bununla hem kendisinin devamlı ibadetle meşgul olacağını hem de kendisine bakana sevap kazandıracağını iddia etmektedir.²⁷³³ Gazzâlî'nin bu ifadeleri hem kendinden önce insanların yardımıyla geçinen sûfîleri aklamakta hatta üstün bir konuma getirmekte, hem de kendisinden sonra insanların yardımlarıyla geçinen büyük bir kitlenin oluşumuna katkıda bulunmaktadır. Ayrıca Müslümanlar arasında kazanç için çalışmanın küçük görülmesine yol açmaktadır.

Biriktirme ve saklama hususundaki tevekkülün de üç merteye olduğunu söyleyen Gazzâlî'ye göre en üst derecede olanlar, ellerine geçen malı ihtiyaçları için harcar artanını ellerinde bırakmaz hemen dağıtırlar. İkinci derecede olanlar kırk güne kadar saklarlar. Üçüncü derecede olanlar ise bir yıla kadar saklayanlardır. Bir yıl ve daha fazla saklamak ise kişiyi tevekkül makamından çıkarır. Ailesi olanlar ise bir yıl saklayabilirler. Çünkü Rasûlullah ailesi için bir yıllık erzakı ayırırdı. Bu arada Gazzâlî, asıl olanın kalp huzuru, sakıncalı olanın da malın Allah'tan alıkoyması olduğunu, malın bizatihi kötü olmadığını, eğer kalp huzuru malın varlığı ile sağlanıyorsa saklamanın, yokluğu ile sağlanıyorsa dağıtmanın daha uygun olduğunu da vurgulamıştır.²⁷³⁴

Korku verici zararları bertaraf eden sebeplere başvurma hususundaki tevekkülü inceleyen Gazzâlî, bu sebepleri de kati, zann-ı galip ve mevhum fayda verenler olarak üçe ayırmış, yırtıcı hayvanlardan, soğuktan korunmak için tedbir almak; düşmanın gözünden saklanmak, hırsızlara karşı evin kapısını kilitlemek gibi hususların tevekküle mani olmadığını,

²⁷³² Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 276.

²⁷³³ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 275.

²⁷³⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 276-277.

ancak dağlamak veya muska ile tedavi yolları gibi fayda vereceği vehmedilen hususları terk etmenin tevekkülün gereği olduğunu söylemiştir.²⁷³⁵

Gazzâlî, tevekkül sahibinin malının çalınmaması için tedbir babında kapısını kilitlemesini, evinde hırsızları celbedecek eşya bulundurmamasını söyledikten sonra, böyle bir eşya bırakmak zorunda kalırsa bu hususta Allah'ın takdirine güvenmeye niyet etmesi, bunu hırsız çalarsa sadaka olsun demesi, malı çalınırsa üzülmeyip, hayırlısının bu olduğunu düşünmesi, hırsıza beddua etmemesi ve hırsızın isyanı ve göreceği azap sebebiyle onun namına üzülmelerini tevekkül adabı olarak saymıştır.²⁷³⁶

Hastalığın tedavisi için sebeplere başvurma konusunda da kesin, zann-ı galip ve mevhum sebepler olarak üçlü ayırım yapan Gazzâlî, hastalığın iyileşmesinde kesin sonuç verecek sebebe başvurmanın tevekkül olmadığını, hatta ölüme sebebiyet verecekse haram olduğunu söylemiş ancak buna susuzluğu gidermek için su içmek, açlığı gidermek için yemek yemeyi misal vermiştir. Zann-ı galip ile tedavi olunacağı düşünülen sebebe başvurma da tevekküle aykırı olmadığını söyleyen Gazzâlî, ancak dağlamak, muska yazmak gibi tedavi etme ihtimali de bulunan ancak büyük ihtimalle tedavi eder denemeyen sebeplere bağlanmanın tevekküle aykırı olduğunu iddia etmiştir.²⁷³⁷

Bazı hallerde tedaviyi terk etmenin tevekkülün kuvvetli olmasına delalet ettiğini söyleyen Gazzâlî, bununla birlikte her durumda tedaviyi terki efdal görenlerin görüşünü reddetmiştir. Hastalığa sabrederek günahına keffâret olması niyetinde olan, iyileşince nefsin azgınlığına yenilip günaha düşeceğini düşünen kimsenin veya haliyle meşgul olduğu için tedaviyi bile düşünemeyen kimselerin tedaviyi terk etmesinin, bu durumlar haricinde tedaviye başvurma daha faziletli olduğunu söyleyen Gazzâlî, tedavi olsa da olmasa da şifâyı Allah'tan bilmenin, sebeplerin varlığı ile yokluğunun katında eşit olmasının asıl olduğu kanaatindedir.²⁷³⁸

Buraya kadar aktardığımızdan anlaşıldığı üzere sûfillerin tevekkül hususundaki görüşleri insicamlı değildir. Bir tarafta büyük sûfilerin halleri, dünyaya bakışları, yaşantıları, rızık, çalışma hakkında, biriktirme, sebeplere başvurma hakkında sözleri; bir tarafta Rasûlullah'ın bunları doğrulamayan hayatı ve sözleri olunca bu ikisinin arasını birleştirmeye

²⁷³⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 279.

²⁷³⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 281-283.

²⁷³⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 283-286.

²⁷³⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 286-292.

gayret eden sûfî müellifler insicamlı fikirler ortaya koyamamışlar; Gazzâlî gibi bir fakîh bile birbirine zıt düşen fikirleri söyleyebilmiş; açlığa tahammül edebilen gerçek tevekkül sahiplerinin ıssız çöllere dalıp da açlıktan ölmelerini övmüştür. Bir taraftan mal saklamamayı en üst makama oturmuş bir taraftan da Rasûlullah'ın ailesine bir yıllık nafaka ayırması hadisi sebebiyle bir yıla kadar erzak saklamanın tevekküle aykırı olmadığını söylemiştir. Bu müelliflerin en ilginç görüşü de sûfîlerin başkalarına el açmasına veya beklenti halinde olmasına yol açacak, başkalarına muhtaç bile olsa çalışmayıp ibadete çekilmeyi, helâlinden kazanıp infak etmekten üstün görmeleridir. Herhalde burada kastedilen, ilim irfanla uğraşan, insanlara din, ahlâk anlatanların geçimlerinin Müslümanlar tarafından sağlanmasını temin etmektir. Ancak maalesef bu görüş, zaman içerisinde İslâm toplumlarında, çalışmayıp hayırdan yiyen ciddi miktarda gruplar oluşmasına katkıda bulunmuştur. Fakîhler eserlerinde kesb (kazanç için çalışma), yemek içmek, tedavi olmak gibi konular vesilesiyle tevekküle değinmişlerdir. İmam Muhammed, *Kitabu'l-Kesb*'inde tevekküle değinmiş ve bu hususta Hanefîlerin temel görüşlerini açıklamıştır. İmam Muhammed, zahidlerin cahilleri ve tasavvuf ehlinin ahmaklarından bir kısmının, ölecek duruma gelenin leş yemesi durumunda olduğu gibi kesb ancak zaruret halinde caiz olur, normal halde haramdır dediklerini, kesbin Allah'a tevekküle aykırı olduğu ya da tevekkülü azaltacağını görüşünde olduklarını söylemiş, bu görüşlerine getirdikleri delilleri aktardıktan sonra, kendi görüşünün delillerini sıralamış, kesbin haram olduğunu söyleyenlerin delillerine cevap vermiştir.²⁷³⁹

“Allah alımsatımı helâl kılmıştır...” (Bakara 2/275), “Borçlandığınız zaman...” (Bakara 2/282), “Namazı kıldığınız zaman yeryüzüne yayılın!” (Cuma 10) ve başka ayetlerin kesbin helâllğine delil olduğunu söyleyen İmam Muhammed, bu hususta en güçlü delilin peygamberlerin kazanç ile uğraşması olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁴⁰

Kesbin tevekküle aykırı olmadığını söyleyen İmam Muhammed buna şu rivâyeti delil getirmiştir: Hz. Ömer, başlarını önlerine eğmiş oturan kurradan (zahid ve abidlerden) bir topluluğu görünce, bunlar kimlerdir? diye sormuş. Onlar mütevekkil olanlardır; denilince, hayır onlar müteekkildirler, insanların mallarını yemektirler. Ben size mütevekkil kim bildireyim mi? O, tohumu toprağa atıp sonra da (tohumu bitirmesi için) Rablerine tevekkül edenlerdir.” demiştir.²⁷⁴¹ Ayrıca sahabenin büyükleri kesble uğraşmıştır. Hz. Ebû Bekir,

²⁷³⁹ Muhammed eş-Şeybânî, *Kesb*, s. 39-40; Serahsî, *el-Mebsût*, s. XXX, 247-249.

²⁷⁴⁰ Muhammed eş-Şeybânî, *Kesb*, s. 37; Serahsî, *el-Mebsût*, s. XXX, 247-248.

²⁷⁴¹ Muhammed eş-Şeybânî, *Kesb*, s. 40-41; Serahsî, *el-Mebsût*, s. XXX, 248.

elbise/kumaş alır satar, Hz. Ömer dericilikle uğraşır, Hz. Osman ticaret yapar, Hz. Ali de ücretle çalışırdı.²⁷⁴² ‘Tevekkülün hakikati kesbin terk edilmesiyledir’ iddiası da şerîfata muhaliftir. Çünkü Rasûlullah, “devemi salıverip tevekkül edeyim mi?” diyen birine “*hayır, deveni bağla da tevekkül et!*” buyurmuştur.²⁷⁴³

Kişiye takdir edilen ne ise başına geleceği halde Allah Teâlâ’nın dua edilmesini istediği, peygamberlerin cennete girmeleri kesin olduğu halde bu hususta dua ettiklerini, aynı şekilde şifâ veren Allah olduğu halde tedaviye başvurulmasının istendiğini söyleyen İmam Muhammed, bunların da kazanç için hareket etmenin de yakîne aykırı olmadığını ifade etmektedir. Burada çok yerinde olarak, sûfilere şaştığını, ticaretle veya el emeği ile kazanıp da kendilerine yemek getiren birinin nereden kazandığını bildikleri halde yemeğini yediklerini; hâlbuki eğer kesb haramsa bundan elde edilenin de haram olacağını, dolayısıyla kendilerinin de haram yemiş olacaklarını, buradan da anlaşılacağı üzere bu sözlerinin cehâlet ve tembellikten kaynaklandığını söylemektedir.²⁷⁴⁴

Kesbi (kazanç için çalışmayı), kişinin kendi için kazanması ve kendi aleyhine kazanması şeklinde ikiye ayıran İmam Muhammed, ikinci çeşidin hırsızlık gibi azgınlık ederek kazanmak olduğunu ve bunun haram olduğunda ittifak edildiğini, birinci çeşidin ise normal halde mubah, ihtiyaç halinde farz olduğunu söylemiştir.²⁷⁴⁵ “Cumhur fukahanın mezhebi, gerektiği kadar kesbin (kazanç için çalışmanın) farz olduğu yönündedir”²⁷⁴⁶ diyen İmam Muhammed bu görüşünü şöyle talil etmiştir:

Allah Teâlâ, aileye, eşlere ve evlada infakla emretmiştir. Onlara infak da ancak kesb yoluyla elde edilen malla olur. Vacibin yapılmasına vesile olan şey de vâciptir. Kesbin vucubuna aklî delili şudur: Kesb âlemin nizamı içindir. Allah Teâlâ, yok olana kadar âlemin bekasına hükmetmiştir. Âlemin bekası ve nizamı kulların çalışması ile sağlanır. Kesbin/çalışmanın terk edilmesinde âlemin tahribi vardır ve bu da yasaklanmıştır.

“Âlemin nizamı canlıların çiftleşmesine de bağlıdır. Ancak hiç kimse bunun farz olduğunu söylememiştir” itirazına İmam Muhammed, “evet âlemin nizamı canlıların çiftleşmesine bağlıdır. Ancak canlıların yaratılışına çiftleşme arzusu konulmuştur. Herhangi bir emir olmadan da bunu yapmaktadırlar. Bu sebeple ayrıca farz denmemiştir. Kesb ise

²⁷⁴² Muhammed eş-Şeybânî, *Kesb*, s. 41; Serahsî, *el-Mebsût*, s. XXX, 248.

²⁷⁴³ Muhammed eş-Şeybânî, *Kesb*, s. 43; Serahsî, *el-Mebsût*, s. XXX, 249.

²⁷⁴⁴ Muhammed eş-Şeybânî, *Kesb*, s. 44; Serahsî, *el-Mebsût*, s. XXX, 249-250.

²⁷⁴⁵ Muhammed eş-Şeybânî, *Kesb*, s. 37; Serahsî, *el-Mebsût*, s. XXX, 246-247.

²⁷⁴⁶ Muhammed eş-Şeybânî, *Kesb*, s. 44; Serahsî, *el-Mebsût*, s. XXX, 250.

başlangıçta ciddi gayret ve yorgunluk gerektirir. Eğer bu emredilmeseydi insanlar toptan kesbi terk edebilirlerdi. Çünkü insan tab'ında gayret ve yorgunluğa meyil yoktur. Bu sebepten şeriat kesbin aslını farz kılmıştır” cevabını vermiştir.²⁷⁴⁷ Burada Serahsî, “kesbin aslının farz olması âlemin nizamının bozulmaması içindir. Yoksa sırf biriktirmek veya övünmek için çalışmak değildir” uyarısını yapmıştır.²⁷⁴⁸

Kesbin aslı farz olmakla birlikte, kazançla uğraşmak mı yoksa her şeyden ayrılıp kendini ibadet vermenin mi daha faziletlidir sorusunun ihtilaf konusu olduğunu ifade eden Serahsî, bazı fakîhlerin kesbin daha faziletli olduğu, meşayihimizin çoğunluğunun ise ibadete vermenin daha faziletli olduğu görüşünde olduklarını söylemektedir.²⁷⁴⁹

Kazanç için çalışmanın daha faziletli olduğu görüşünün delili, kesbin menfaatinin daha umumi olmasıdır. Mesela ekim dikim yapanın faydası ekseriya bir topluluğa dokunur ama ibadete kendini verenin faydası sadece kendisinedir. Rasûlullah, “*insanların en hayırlısı onlara en faydalı olanıdır*” buyurmuştur. Bu sebepten ilimle uğraşmak kendini ibadete vermekten daha faziletli görülmüştür. Çünkü ilimle uğraşan insanlara faydalı olur. Yine bu sebepten Hulefa-i Raşîdin’in yaptığı gibi, adaletli şekilde idarecilik yapmak ibadete çekilmekten faziletlidir. Rasûlullah, “*cihad on parçadır; dokuzu ailesine harcamak için helâl talep etmektir*” buyurmuştur. Bir başka delil de kesble, cihad, hac, zekât, ana babaya iyilik, sıla-i rahim gibi pek çok farz ve taat cinsi amel ifa edilirken, ibadete çekilmede ancak namaz, oruç gibi belli ibadetler yerine getirilebilir.

Serahsî, esahh dediği ikinci görüşe öncelikle peygamberlerin vaktinin çoğunu ibadet ayırmasını delil getirmiştir. Eğer kesble uğraşmak daha faziletli olsa idi insanların en hayırlıları olan peygamberler vakitlerinin çoğunu kesbe ayırırdı demektedir. Ayrıca kesb hem kâfirden hem de müminden sahih olduğu halde ibadet sadece müminden sahih olmaktadır. Bir diğer delil de Rasûlullah’a amellerin en faziletlisi sorulduğunda, “*en meşakkatli olanıdır*”²⁷⁵⁰ buyurmuştur. Her ne kadar kesbin başında yorgunluk varsa da sonunda nefsin arzularının tatmini vardır. İbadette ise hem başında hem de sonunda nefsin arzusuna zıtlık vardır.²⁷⁵¹

²⁷⁴⁷ Muhammed eş-Şeybânî, *Kesb*, s. 47; Serahsî, *el-Mebsût*, s. XXX, 251.

²⁷⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, s. XXX, 251.

²⁷⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, s. XXX, 251.

²⁷⁵⁰ İbn Kayyim aslı yok demiştir. (bkz. Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa*, s. 100) Aliyyü'l-Kârî, manası doğrudur dese de hadisten ilk anlaşılan Hanefî'nin genel kuralları ile ve “Rasûlullah (sav) iki şeyden birini yapma konusunda serbest bırakıldığı zaman, günah olmadığı takdirde en kolayını seçerdi” (Buhârî, Menâkıb 23, Edeb 80, Hudûd 10; Müslim, Fezâil 77, 78. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, Edeb 4) hadisi ile uyumlu değildir. Ancak farz veya sünnet olan bir ibadeti zorluğuna rağmen yapmak daha faziletlidir manasına anlaşılırsa o zaman mana doğru olur.

²⁷⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, s. XXX, 251-252.

Burada aktarılanâ göre Hanefî ulemâ arasındaki kesb mi yoksa kendini ibadet vermek mi daha faziletlidir ihtilafı, kazanç için çalışmayı tamamen terk etmek manasına bir ihtilaf değildir. Vaktin çoğunu ibadete ayırmak mı yoksa kesbe ayırmak mı daha faziletlidir, ihtilafıdır. Çünkü farzları eda edecek kadar çalışmanın gerekliliğinde ittifak edilmiştir ve peygamberler de ailelerinin geçimi için gerekeni yapmışlardır. Burada ihtilaf kişinin kendine ve sorumlu olduklarına yetecek kadar kazanç elde ettikten sonra çalışması mı yoksa ibadetle meşgul olması mı daha faziletlidir hususundadır. Serahsî'nin dediğine göre Hanefî'de esahh görüş ibadetle meşgul olmanın daha faziletli olmasıdır. Ancak bu husus “fihî nazar”dır.

Serahsî, ibadete çekilmenin kesbden daha faziletli olduğu görüşünün esahh olduğunu söylemekle birlikte, Hanefî fukahasının nikâhın ibadet için uzlete çekilmekten daha faziletli olduğu görüşünde olduğunu söylemiştir.²⁷⁵²

Daha sonraki Hanefî fakîhlerinden Mevsilî, tevekkül adına insanlardan beklenti halinde olup da sebeplere bağlanmayı tevekküle aykırı görenleri reddetme sadedinde şunları söylemiştir: Biz Allah’a tevekkül ediyoruz diyerek insanlara el açan, gözlerini başkalarının ceplerine diken insanların yaptığı tevekkül değildir. Bunların, “gökte sizin rızkınız ve size vaat olunan şeyler vardır” (Zariyat 51/22) ayetine tutunmaları doğru değildir. Burada kastedilen gökten inen yağmurdur. Eğer gökten herkesin rızkı yağsaydı çalışmaya ihtiyaç olmazdı. Allah Teâlâ herhangi bir sebebe bağlı olmadan yaratabilir ve rızık verebilir; ancak yeryüzünde her şeyi bir sebebe bağlı yaratmıştır. Mesela, Hz. Meryem’e, “hurma ağacını kendine doğru silkele, üzerine taze hurma dökülsün!” (Meryem 19/25) buyurmuştur. Bununla kullarına sebeplere tevessül etmeyi terk etmemelerini öğretmiştir. Kişinin rızık elde etmek için sebeplere bağlanması tevekküle aykırı değildir. Kişinin kendine, ailesine yetecek ve borçlarını ödeyecek kadar çalışması farzdır. Bu kadarlık kazanç elde ettikten sonra kişi çalışmayabilir. Fakirleri gözetmek ve akrabaya yardım etmek için çalışmak müstehaptır. Bu tür bir çalışma bir köşeye çekilip (uzlet halinde) ibadet etmekten daha faziletlidir. Allah’ın nimetlerinden daha fazla istifade etmek ve daha hoş bir hayat yaşamak için çalışmak ise mubahtır. Başkalarına karşı övünmek, şımarıklık, sırf mal biriktirmek için çalışmak ise mekruhtur.²⁷⁵³

Hanefî fakîhlere göre tedavi olmak tevekküle aykırı değildir. Doktor tedavi yolunu söylediği halde bir kişi bu yola başvurmayıp ölse günahkâr olmaz. Ancak aç olan yiyecek bir

²⁷⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 252.

²⁷⁵³ Mevsilî, *el-İhtiyar*, IV, 171-172

şey bulup onu yiyecek halde iken yemez ölürse günahkâr olur. Çünkü ilacın tedavi edeceği kesin değildir ama gıdanın açlığı gidereceği kesin olarak bilinmektedir.

Fahru'l-İslâm Pezdevî ve başka âlimler, ehlisünnet ve fetvâ imamlarının mezhebi, emredilen tevekkül, kesb sebeplerine başvurduktan sonra sebeplere değil Allah'a tevekkül etmektir, demişlerdir. Yani tevekkülde sebepleri bırakmak değil, sebeplere riayet etmek ancak sonuç için sebeplere değil Allah'a güvenmek vardır.²⁷⁵⁴

Mâlikî âlim Karâfî tevekkülü, “celbettiği hayır ve def ettiği zarar hususunda kalbin Allah'a itimadıdır” şeklinde târif etmiş ve ulemâ sebepleri terk etmenin tevekkülün şartı olup olmamasında ihtilaf ettiğini söylemiştir. Ona göre Gazzâlî, *İhyâ*'sında ve onun haricinde bir kısım âlimler sebepleri terk etmenin tevekkülün şartından olduğu görüşüne yönelmişlerdir. Ancak muhakkik ulemâ, sebepleri terk etmeyi tevekkülün şartı olarak kabul etmedikleri gibi, sebeplere başvurmayı daha güzel görmüşlerdir. Bu görüşün hem menkul hem de ma'kul (aklî) delili vardır. Menkul delilleri: “Onlar için gücünüz yettiğince kuvvet ve (savaş için) bağlanan atlar hazırlayın!” (Enfal 8/60); “Şeytan sizin düşmanınızdır, siz de onu düşman tanıyın!” (Fâtır 35/5) ayetleri ve benzeri ayetler ile Allah Teâlâ ihtiyat ve sakınmayı emretmiştir. Mütevekkillerin seyyidi Rasûlullah, kabileleri dolaşır, “*Rabbimin elçiliğini yapmam için kim beni korumasına alır*” derdi. “Allah seni insanlardan koruyacaktır” (Mâide 5/67) ayeti inene kadar kendisini bir topluluk koruyordu. Mekke'ye üzerinde zırhla girmiş, ömrünün sonunda, halinin kemal döneminde ailesi için bir yıllık azık ayırmıştır. Aklî delili: Allah Teâlâ yeryüzünde nimetleri, olup biten işleri, insanın ihtiyacı olduğu şeyler için bir sebep takdir etmiş, kudretinin eserini ona bağlamıştır. Bu sebeple susuzluğun gitmesi su içmeye, doymak yemeye, yanmak ateşe, hayat nefes almaya bağlanmıştır. Kim Allah'tan bu sebepler olmadan sonucunun ortaya çıkmasını isterse sui edeb yapmış olur. Doğrusu Allah'ın fazlına bağlantıları ile ulaşmaya çalışmaktır.²⁷⁵⁵

Karâfî'ye göre bu hususta insanlar üç kısımdır: 1- Kalpleri ile Allah'a itimat edip sebepleri ve bağlantıları ihmal edenler. Bunlar korkulu denizlere girer, azıksız ıssız çöllere dalarlar. Bunlar abidlerden bir gruptur ki edebi kaybetmişlerdir. 2- Sadece sebepleri görürler ve tevekkülden yüz çevirirler. Halkın çoğunluğu böyledir ve en kötü kısım bunlardır. Bazen bu tavırları küfre kadar gider. 3- Kalpleri Allah'a itimat eden, Allah'ın fazlını koyduğu

²⁷⁵⁴ Zeylaî (v. 743), *Tebyînü'l-Hakâik*, VI, 33. Ayrıca bkz. Babertî, *el-Înâye*, X, 66; Bedrüddin Aynî, *el-Binâye*, XII, 271; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, VIII, 237.

²⁷⁵⁵ Karâfî, *ez-Zahîra*, XIII, 247-248.

bağlantılar ve sebeplere tevessülle arayanlar. Bunlar tevekkülle edebi birleştirmişlerdir. Peygamberler, sıddıklar ve Allah'ın has kulları böyledir.²⁷⁵⁶

Karâfî, İbn Bâcî'nin iyileşme kesin olmadığı için tedaviye başvurmanın tevekkül olduğunu söylediğini; ancak bir başkasının tedaviye başvurmayıp tevekkül etmenin dağlanma dâhil tedaviye başvurmadan daha faziletli olduğunun söylenemeyeceğini, çünkü Rasûlullah'ın ömrünün sonuna kadar tedaviye başvurduğunu, dağlama ile tedavi yaptırdığını söylediğini aktarmıştır.²⁷⁵⁷ İbnü'l-Hâc ise hastalanan kişi için en yüksek, en güzel halin tedaviye başvurmayarak tevekkül etmesi ve halini ona tefviz etmesi olduğu görüşündedir.²⁷⁵⁸ Ancak Mâlikî âlimlerin çoğu, şifâ için Allah'a itimat ettikten sonra tedavi olmayı tevekküle aykırı görmemişlerdir.²⁷⁵⁹

Şâfiî âlim Maverdî'ye göre tevekkül göstererek, azık almadan, insanlardan istemeye güvenerek hac yolculuğuna çıkmak mekruhtur. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Yemenliler yanlarına azık almadan hac yolculuğuna çıkıyorlar, biz Mekke'ye mütevekkiliz diyorlar ve insanlardan istiyorlardı. Bunun üzerine, “(yanınıza) azık alın. Muhakkak azıkların en hayırlısı takvâdır!” (Bakara 2/198) ayeti indi.²⁷⁶⁰ Şâfiî âlimlere göre zarar veren şeyin kaldırılması için dua etmek tevekküle ve tefvize aykırı²⁷⁶¹ olmadığı gibi tedaviye başvurmak da tevekküle aykırı değildir. Ancak rukye veya dağlama yapan tevekkülden uzaktır.²⁷⁶²

Şâfiî âlimlerden İbn Reslan ve onun eserini şerh eden Remlî, büyük ihtimalle Gazzâlî'den mülhem, âlimlerin, kesbden yüz çevirip sebeplere başvurmayı terk ederek tevekkül etmesi ile kesbin hangisinin faziletli olduğunda ihtilaf ettiklerini, bazılarının bu manada tevekkülü, kiminin de mal toplamak için değil de Allah'ın emrettiği bir şeyi yapmak ve insanlara faydalı olmak için kesbin daha faziletli olduğunu söylediklerini, ancak esahh olanın bunu tafsil etmek gerektiğini; eğer kişi rızkının zorlukla gelmesine kızmayıp huzursuzlanmadığı, insanlardan istemediği ve onlardan beklenti içinde olmadığı, sadece Allah'tan beklediği zaman tevekkülün, böyle olmadığında kesbin daha faziletli olduğu görüşündedirler.²⁷⁶³

²⁷⁵⁶ Karâfî, *ez-Zahîra*, XIII, 249.

²⁷⁵⁷ Karâfî, *ez-Zahîra*, XIII, 307.

²⁷⁵⁸ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, IV, 115.

²⁷⁵⁹ Bkz. Nefrâvî (v. 1126), *el-Fevâkihu'd-Devvânî*, II, 294, 340; Zerruk (v. 899), *Şerhu alâ Metni Risâle*, II, 1090

²⁷⁶⁰ Mâverdî (v. 450), *el-Hâvi'l-Kebîr*, IV, 201.

²⁷⁶¹ İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, III, 83.

²⁷⁶² Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 63.

²⁷⁶³ İbn Reslan (v. 844), *Zübed*, s. 343-344; Şemseddin Remlî (s. 1004), *Gâyetü'l-Beyân*, s. 343-344; Şihâbüddîn Remlî, *Fethu'r-Rahman*, s. 1038-1039.

Remlî'nin aktardığına göre İbn Reslan'ın tevekkülü kesbin karşına koymasına itiraz edilmiştir. Kazanç yoluna başvurmak tevekküle aykırı değildir. Tevekkül, kalbin Allah'a teslim olması ve sebeplere değil Allah'a güvenmesidir. Hz. Peygamber, “deveni bağla tevekkül et!” buyurmuş; Hz. Ömer çalışmayıp biz mütevekkiliz diyenlere yiyiciler demiştir. Cüneyd, “tevekkül kesb de değil, kesbi terk de değildir. Tevekkül, kalbin Allah'ın vaadi hususunda mutmain olmasıdır” demiştir.²⁷⁶⁴

Hanbelî âlimlerin bu husustaki görüşleri ise şöyledir:

İmamların ittifakı ile tevekkül vb. kalbin amelleri vâciptir.²⁷⁶⁵ Ahmed b. Hanbel'e tevekkül sorulduğunda, “tevekkül güzeldir; ancak kişiye düşen insanların ailesi haline gelmemesi (yani başkalarına muhtaç olmaması); çalışarak kendini ve ailesini başkalarına muhtaç olmaktan kurtarması ve çalışmayı terk etmemesidir”;²⁷⁶⁶ çalışmayan ve kendilerine tevekkül edenler diyen bir topluluk sorulunca da, “onlar bidatçilerdir” demiştir.²⁷⁶⁷

Ahmed b. Hanbel'e oğlu, “biz tevekkül ederiz (kazanç için) çalışmayız” diyenleri sorunca, o, “tüm insanlar Allah'a tevekkül etmeliler ve nefislerini kazanç için çalışmaya alıştırmalıdır; ayette “(Cuma ezanı okununca) zikre (namaza) koşsunlar ve alımsatımı bıraksınlar!” (Cuma 62/9) ayeti, sahabenin kazanç için uğraştığını gösterir” cevabını vermiştir.²⁷⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, çalışmayı uygun görmeyen bir adama, bu habisin insanların geçimlerini bozmak istiyor; “bana kifayet miktarı yeter” diyene, “çarşı pazara git, akrabaya verir, nefisine de yardımcı olursun” ve “çalışmayı bırakıp da insanlardan bir şeyler gelmesini beklememek gerekir, böyle yapanlar bidatçilerdir; dünyayı atıl bırakmak isteyen kötü kişilerdir” demiştir.²⁷⁶⁹

İbn Belban, Ahmed b. Hanbel'in çalışmayıp biz tevekkül ehliyiz diyenlere bidatçi demesini incelerken bunun, imanı zayıf, yakîni az, tevekkülü eksik kimseler için söylendiğini, yakîn ve temkini tam olanlar için söylenmediğini iddia etmiş; buna delil olarak da, Ahmed b. Hanbel'in, “kim insanların kendisine getireceğine tamah etmez ise onu Allah rızıklandırır. İşte tevekkül sahipleri bunlardır” sözünü getirmiştir.²⁷⁷⁰

²⁷⁶⁴ Şihâbüddîn Remlî (s. 1004), *Fethu'r-Rahman*, s. 1039-1040.

²⁷⁶⁵ İbn Müflih, *el-Furû'*, III, 256.

²⁷⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi'*, IX, 40.

²⁷⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi'*, IX, 25; *Mesâil*, II, 9.

²⁷⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi'*, IX, 29.

²⁷⁶⁹ İbn Müflih, *el-Furû'*, VI, 180-181; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi'*, IX, 26, 40.

²⁷⁷⁰ İbn Belban, (v. 1083), *Muhtasaru'l-İfâdât*, s. 375.

Ahmed b. Hanbel'e tevekkül ediyoruz diyerek çalışmayı terk edenler hakkında çok sayıda soru gelmiştir. Bu da o dönemde böyle bir eğilimin arttığını göstermektedir. Ahmed b. Hanbel her seferinde kazanç için çalışmanın gereği üzerinde durmuş, bu tür sözler söyleyenleri zaman zaman ağır eleştirmiştir.²⁷⁷¹

Vehb b. Keysan aktarıyor: Miskinlere sadaka veren bir adam geçti. Bunu gören Ebû Hemmam, “ensemden terler akarak zorlukla kazandığım bir dirhem benim için bunların verdiği, bin kere bin kere bin (bir milyar) dirhemden daha sevimlidir” dedi.²⁷⁷²

Tedavinin terki efdaldır. Çünkü tevekküle daha uygundur. Fayda vereceği zannedilse bile tedavi vâcip değildir, ittifakla caizdir ve tevekküle aykırı değildir.²⁷⁷³

Tevekkül adına malın infakı hususunda İbn Kudâme (v. 620), “evla olan kişinin ihtiyaç miktarından fazlasını tasadduk etmesidir. Kişinin kazancı olmadığı halde elindeki maldan ihtiyacı olanı da infak ederse günahkâr olur. Çünkü bakmakla sorumlu olduklarının ihtiyacını görmek vâcip, bu halde infak ise nafilidir. Nafilenin farza takdimi caiz değildir. Bu ancak tek başına olup nefesine güvenen veya bir kazanç yeri olan kişi için güzeldir ve tevekkülle yakînin kuvvetinden kaynaklanır” demiştir.²⁷⁷⁴ Ancak Merdâvî, zâhire göre, şartlarını taşıyan kişinin malının tamamını infak etmesinin müstehap değil caiz olduğu görüşünü söylemiştir. Onun aktardığına göre Hanbelî âlimler kişinin kendi ve ailesinin ihtiyacı kadar malı yanında tutmasının daha uygun olduğu görüşündedirler.²⁷⁷⁵ Hatta ticarete niyet etmediği müddetçe, sıkıntıya düşmeyeyim diye bir hatta iki sene saklayabileceği söylenmiştir.²⁷⁷⁶

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere tevekkülün aslında sûfiler ile fukaha arasında bir ihtilaf yoktur. Zaten tevekkülün kaza ve kadere imanla olan ilişkisi nedeniyle böyle bir ihtilafın olması da beklenemez. Kişinin her şeyde asıl failin Allah olduğunu bilmesi, sebeplerde bir güç vehmetmemesi, gereğini yaptıktan sonra sonucunu Allah'tan beklemesi tevekkülün unsurlarını oluşturur ki bu şekilde inanmak iman gereğidir. Bunu ifade sadedinde Mâlikî âlim İbn Cüzey (v. 741), tevekkülü emredilen kalbin amellerinden beşincisi olarak saymış, “korkulan ve hoş giden şeylerin giderilmesinde, istenen ve özellikle rızık gibi

²⁷⁷¹ Mesela bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi'*, IX, 40-41.

²⁷⁷² Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi'*, IX, 28.

²⁷⁷³ Buhûî (v. 1051), *Keşşâfu'l-Kınâ'*, II, 76.

²⁷⁷⁴ İbn Kudâme (v. 620), *el-Muğnî*, III, 102.

²⁷⁷⁵ Merdâvî (v. 885), *el-İnsaf*, III, 267.

²⁷⁷⁶ İbn Müflih, *el-Furû'*, VI, 180.

faidalı şeyleri elde etmede kalbin Allah’a itimat etmesidir”, şeklinde tanımlamış ve üç sebebi olduğunu söylemiştir: Her iş Allah’ın elindedir, tüm yaratılmışlar Allah’ın kahrı altında ve kabzasındadır ve O kendine tevekkül edeni zayi etmez.²⁷⁷⁷

Tevekkül konusunda sûfilerle fakîhlerin ihtilaf ettiği hususlar, sebeplere tevessülün, tedaviye başvurma, rızık için çalışmanın, yola çıkarken azık almanın tevekküle aykırı olup olmaması konularıdır. Sebeplere tevessülün pek çok sûfice en azından üst düzey tevekküle aykırı görülmesi herhalde yaşadıkları halle ilgilidir. Bu hallerde iken söz söyleyen büyük sûfilerin sözlerinin daha sonrakilerce yanlış veya eksik anlanması da buna eklenmiş olmalıdır. Eser veren sûfî âlimlerin hatta Gazzâlî gibi bir âlimin bile bu husustaki sözlerinde bir insicam bulunmaması, büyük sûfilerin söz ve davranışları ile deliller arasını bulmaya çalışmaktan kaynaklanmış olmalıdır. Bu hususta en güzel sözü Mâlikî âlim Karâfî söylemiştir. Allah Teâlâ yeryüzünde olup biten şeyleri sebeplere bağlamıştır. Bu sebepleri terk edip de tevekkül eden kimse edep dışı hareket etmiştir. Çünkü tevekkülü emreden de sebeplere tevessülü emreden de O’dur.

Tevekkül adına sebepleri terk etmenin hükmü hususunda Gazzâlî’nin yaptığı kesin, zannî (yüksek ihtimal) ve mevhum sebepler sıralaması yerinde bir sıralamadır. Susuzluğu gidermek için su içmek, açlığı gidermek için yemek yemekte olduğu gibi sebep sonuç ilişkisi kesin kabul edilen hususlarda sebepleri terk etmek caiz değildir. Bu sebeple ölüme neden olacak ya da vücuda iyileşemeyecek hasar verecek şekilde aç kalmak haramdır. Buna bağlı olarak hastalığın tedavisi kesin kabul edilen bir sebebe başvurmamak da haram olur. Ayağı kırılanın bunu tedavi ettirmemesi gibi.

Kazanç için çalışmak gibi sebep sonuç ilişkisi yüksek ihtimal olan, yani genellikle o sebebe bağlanmanın o sonucu verdiği şeylere başvurmayı terk etmek ise mekruhtur. Buna bağlı olarak mesela, hastalığa neden olacak şekilde tek çeşit besinle beslenmek; güvenilir tabiplerin çoğunlukla tavsiye ettiği ilaçların terk edilmesi mekruh olmaktadır.

Muska yazılması gibi sebep sonuç ilişkisi mevhum olan, yani o sebebe bağlanmanın istenen sonucu verme ihtimali de olan ancak vermemesi daha kuvvetli olan sebeplere başvurmak ise mubahtır. Buna göre hastalığı tedavi ihtimali de bulunan ancak büyük ihtimalle tedavi eder denilemeyen ilaçların, vücuda sağlık verme ihtimali de bulunan gıdaların terk

²⁷⁷⁷ İbn Cüzey, Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî (v. 741/1340), *el-Ğavânînü’l-Fıkhîyye*, s. 284.

edilmesi de alınması da mubahtır. Bu sebeplere bağlanan kişinin kalbi Allah’a itimat ettiği, kalbini sebeplere bağlamadığı müddetçe tevekkülü ihlal etmiş olmaz. Ancak tevekkülün üst derecesinde değildir denebilir. Fukahanın tevekkül sebebiyle tedaviyi terki caiz görmesinin sebebi tedavi yollarının büyük bölümünün mevhum olmasındandır.

Gazzâlî dâhil, yanına hiçbir erzak almadan ıssız çöllere girmek, hacca gitmek gibi hususların tevekkülün üst makamı olarak gösterilmesi kanaatimizce doğru değildir. Öncelikle burada edebi terk vardır. Ayrıca bu kişiler sonuçta çölde birine rast gelecekleri veya otlardan yiyeceklerini düşünmektedirler. Bu da yine bir sebep gözettiklerini gösterir. O zaman hiçbir sebebe bağlanmadıkları iddiası boşa çıkmaktadır. Ayrıca burada Allah’ı imtihan etmek gibi bir tehlike vardır. Yani bunu yapanlar bir manada zımnen, “ben şimdi hiçbir hazırlıksız çöle gireceğim, hac yolculuğuna çıkacağım bakalım benim rızkıyı gönderecek misin?” demektedirler. Bunun da ne kadar yanlış olduğu aşikârdır. Yeterli hazırlığı olmayanın hacca gitmesi farz değildir. Buna rağmen tarihte pek çok insan yeterli parası, erzakı olmadan hacca gitmiş ve insanların ellerine bakmışlardır. Şimdi de aynı yolu takip eden çok sayıda insan vardır. Hacca, umreye gidenlerin şahit olduğu üzere İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden gelen azımsanmayacak kadar insan orada insanlardan sadaka beklemekte, hatta istemektedir. Bunun sebebinin eserlere geçen bu minvaldeki kıssalar ve fikirler olduğu kanaatindeyiz. Bu ise İslâm’ın ortaya koyduğu ilkelere aykırıdır.

Burada kesbe yani kazanç için çalışmaya bir yer ayırmak gerekmektedir. Çünkü en fazla tartışma konusu olan ve İslâm toplumlarına en fazla tesir eden konu budur. Kendini aç bırakma, tedaviye başvurmama gibi hususlar çok dar bir çevrede kalmış, ancak kadere iman veya tevekkül adına çalışmama daha fazla yaygınlık kazanmıştır. Hâlâ da İslâm toplumlarında etkisi devam eden bir konudur. Sûfilerin dünyayı değersiz görmeleri nedeniyle tevekkül adına kesb için çalışmayı en azından küçük görmeleri, kesb ile ibadete yönelmeyi birbirine karıştırmış gibi sunmaları, fukahanın bir bölümünün de bunları tasdik eden ifadeleri İslâm dünyasında çalışmanın önemli görülmemesine, kazancın küçümsenmesine yol açmıştır. Belki de başta Afrika olmak üzere bazı bölgelerde insanların fakirliğe normal bir durum olarak bakması, sömürüyü engellemek, fakirlikten kurtulmak için yeterli çaba göstermemesi, başkalarından bir şeyler beklemesinde bu düşüncelerin tesiri vardır.

İmam Muhammed’in “Âlemin bekası ve nizamı, kulların çalışması ile sağlanır. Kesbin/çalışmanın terk edilmesinde âlemin tahribi vardır ve bu da yasaklanmıştır”; Ahmed b.

Hanbel'in, "çalışmayı bırakıp da insanlardan bir şeyler gelmesini beklememek gerekir, böyle yapanlar bidatçilerdir; dünyayı atıl bırakmak isteyen kötü kişilerdir" sözleriyle dikkat çektikleri husus çok önemlidir. Kesbin terki Allah Teâlâ'nın dünyada tesis edilmesini istediği nizamı bozmaktadır. Bunun bir de Müslümanların kâfirler karşısında güçsüz kalmasına yol açma tehlikesi vardır. Dünyanın önemsiz görülmesi, insanların dünya için çalışmaması, tüm çalışmalarının âhirete yönelik olması ilkeleri, kişinin tüm çalışmalarını Allah rızası hedefiyle yapması için ortaya konmuştur; dünyanın tamamen terk edilmesi için değil... Eğer kesb terk edilirse insanlar, kendinin, bakmakla yükümlü olduklarının geçimleri gibi farz-ı ayınları; vatanını korumak, kâfirlerle cihad etmek, İslâm'ın öğretilmesi için bir topluluk bulundurmak gibi farz-ı kifayeleri nasıl yerine getireceklerdir? Bu sebeple İmam Muhammed'in belirttiği üzere genel manada kesb farzdır. Bir farzın tevekkül adına terk edilmesinin de fazilet olmayacağı açıktır.

Serahsî'nin ifade ettiği ve Hanefî meşayihinin çoğunluğunun görüşü olduğunu söylediği, kendini ibadete vermenin kesbden efdal olduğu görüşü ise tartışmaya açıktır. Öncelikle yerinde belirttiğimiz gibi Hanefî ulemâsından hiç kimse kesbin tamamen terk edilmesi kanaatinde değildir. Vaktin çoğunluğunu kesbe ayırmanın mı yoksa ibadete ayırmanın mı daha faziletli olduğu hususunda bir ihtilaf vardır. Serahsî'nin bu hususta peygamberlerin vaktinin çoğunu kesbe değil de ibadete ayırmasını delil getirmesi bunu göstermektedir. Ancak bu delil yerinde bir delil değildir. Çünkü peygamberler vakitlerinin çoğunu insanlardan ayrılarak kendi başlarına ibadetle geçirmemişlerdir. Asgarî geçimlerini sağladıktan sonra insanlara dini anlatmak, öğretmek, cihad etmek, idarede bulunmak gibi hususlarla uğraşmışlardır. Bir de bu ifadede kesble ibadeti birbirine karıştırmış gibi görmek vardır. Hâlbuki kişi niyetiyle mubah bir hususu ibadete çevirebilir. Buna göre insanlara faydalı olmak, İslâm ümmetini güçlendirmek için çalışan birinin bu çalışması ibadete dönüşebilir. Nitekim "fakirleri gözetmek ve akrabaya yardım etmek için çalışmak müstehaptır" hükmü bunu göstermektedir.

Bu sebeple kesbi bırakıp ibadete çekilme hususunu, kişinin asgari geçimini sağladıktan sonra, insanlara dini öğrenmek- öğretmek, cihad etmek, emr-i bi'l-maruf yapmak, eser vermek gibi hususlarla uğraşması olarak anlamak gerekir. Bu durumda normal hallerde elbette kesble az uğraşmak yerine kendini buna vermek daha faziletlidir. Özellikle İslâm'ı öğrenip öğretecek olanların sadece bu işle uğraşmaları uygun olanıdır. Zaten böyle bir

topluluğun bulundurulması ve bunların geçimlerinin Müslümanlarca sağlanması ayetle emredilmiştir.²⁷⁷⁸ Genel olarak buna rağbet fazla olmadığı için daha faziletli olması tabiidir. Ancak İslâm ümmetinin eğer kesbe daha fazla ihtiyacı olursa o zaman da kesbe yönelmek daha faziletli olacaktır. Çalışıp insanlara faydalı olmak, uzlete çekilip insanlara faydası olmadan kendi başına ibadetle meşgul olmaktan daha faziletli olmalıdır.

Ebu'l-Leys Semerkandî, Müzzemmil suresinin 20. ayetinde geçen, “Allah bildi ki içinizden hastalar olacak, diğer bir takımları Allahın fazlından bir kâr aramak üzere yeryüzünde yol tepecekler, diğer bir takımları da Allah yolunda çarpışacaklar, o halde ondan ne kolay gelirse okuyun!” bölümünün tefsirinde, “bu ayet helâlden kesbin Allah yolunda cihad menzilesinde olduğuna delildir. Çünkü Allah Teâlâ ikisini birlikte zikretmiştir. Nitekim Hz. Peygamber (sav): *“Her kim bir beldeден diğerine bir yiyecek getirir de onu günün fiyatıyla satarsa, onun Allah katındaki mevkii şehit mevkii-dir”* buyurmuş, sonra da bu ayeti okumuştur” demektedir.²⁷⁷⁹

6. ÇEŞİTLİ KONULAR

6.1 Tarikat Kisveleri/Hırka

İlk baştan beri bir kısım sûfîlerin kendilerini belli edecek şekilde farklı bir elbise giydikleri bilinmektedir. Yerinde anlattığımız üzere ilk dönemde bazı zâhidler yün ve çuhadan yapılan, “abâ” veya “sûf” denilen kalın ve kaba elbiseler giyiyorlar, bununla dünyaya önem vermedikleri, nefislerinin rahatını düşünmediklerini anlatmak istiyorlardı.²⁷⁸⁰ Zamanla sûfîlerin giydiği bu elbiselere yamalardan oluştuğu için murakkaa veya yamalandığı için hırka denmiş; bu iki kelime zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmıştır.

Bişr el-Hâfî'nin (v. 227/841)²⁷⁸¹, Ebû Turab Nahşebi'nin (v. 245/859)²⁷⁸² yamalı elbise giyenleri uyarmaları; Hatem-i Esam'ın (v. 237), “kim bizim bu yolumuza (mezhebimize) girerse nefisine bu dört ölümü yaşatsın” dediği ve dördüncüsüne yeşil ölüm diyerek onu da “üstü üste yama vurulmuş elbise giymek” şeklinde tanımladığına²⁷⁸³ dair nakiller murakkaa ve hırkanın tasavvufun erken döneminde gündeme geldiğini

²⁷⁷⁸ “İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa eren onlardır.” (Âl-i İmran 3/104)

²⁷⁷⁹ Ebu'l-Leys Semerkandî (v. 373), *Bahru'l-Ulûm*, III, 512. Ayrıca bkz. Kurtubî, *Tefsir*, XIX, 55.

²⁷⁸⁰ Süleyman Uludağ, “Hırka”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hirka> (21.09.2019).

²⁷⁸¹ Serrâc, *el-Lûmâ*, s. 248.

²⁷⁸² Kuşeyrî, *er-Risale*, I, 70; s. *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 105.

²⁷⁸³ Kuşeyrî, *er-Risale*, I, 64; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 98.

göstermektedir. Bununla birlikte ilk defa hırka giyen ve bunu müridlerine giydiren sûfînin Ebû Bekir eş-Şiblî (v. 334/945) olduğu kabul edilir. Daha sonra İbn Hafîf'in hırka giymeyi âdet edindiği bilinmektedir. Hırka III. (IX.) yüzyıldan itibaren sûfî çevrelerde hızla yayılmış, etrafında birtakım inanç, gelenek ve merasimler oluşmaya başlamıştır.²⁷⁸⁴ Tarikatların kurumlaşmasından sonra hırka giymek, hatta onun yanında sarık, tac, kuşak giymek gibi hususlar çok yaygınlaşmış; her bir tarikat kendine ait giysiler üretmiş ve bunlara çeşit çeşit manalar yüklemiştir.²⁷⁸⁵ Türkiye’de yapılan kılık kıyafet inkılabına kadar bu giysiler tarikat mensuplarınca giyilmiştir.

Serrâc, sûfîlerin giyim hakkındaki edepi için bir başlık açmış, burada eski giymenin daha uygun olduğunu belirtmesine rağmen özellikle şöhret elbisesi olmaktan kaçınılması hakkında kıssalar aktarmıştır. Buna göre Bîşr el-Hafî, yamalı elbiseler giymiş halde ziyaretine gelen bir topluluğa bu şekilde gezmelerini; çünkü bununla tanınıp ikram olunduklarını söylemiş; bunun üzerine içlerinden bir genç, “bizi bu elbise ile tanıtan ve bununla bize ikramda bulunan Allah’a hamdolsun. Vallahi, din sadece Allah için oluncaya kadar biz bu şekilde görünmeye devam edeceğiz” deyince, Bîşr bu genci tebrik etmiş ve yamalı giyenlerin onun gibi hareket etmesini istemiştir.²⁷⁸⁶ Buradan anlaşıldığı kadarıyla Bîşr el-Hafî, şekilleri ile benzedikleri topluluğun hakkını vermeyi kastetmiştir. Cevap veren kişi bu kıyafetle Allah’ın dinini temsile gayret ettiklerini söyleyince memnun olmuştur.

Serrâc, sûfîlerin çeşitli ve parlak giysiler giymemesi, durumuna göre yün, keçe, yamalı ne bulursa giymesi, elbise hususunda kendini zorlamaması temizlik hususunda titizlik göstermesi, genellikle eski elbiseleri tercih etmesinin edeplerden olduğunu söylemektedir.²⁷⁸⁷ İfadelerinden Serrâc’ın sûfîlere ait özel bir kıyafete olumsuz baktığı anlaşılmaktadır.

Kuşeyrî, hırka üzerinde ayrıca bir başlık açmamasına rağmen semâ meclisinde hırka atmanın adabı üzerine genişçe sayılacak bir açıklama yapmıştır.²⁷⁸⁸ Buradan onun zamanında sûfîlere ait hırkaların olduğu, semâ meclislerinde hırka atma işinin yaygın olarak yapıldığını, bunların bir kurala bağlandığı anlaşılmaktadır.

²⁷⁸⁴ Süleyman Uludağ, "Hırka", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hırka> (21.09.2019).

²⁷⁸⁵ Kıyafetler hakkında bilgi için bkz. Mehmed S. Erhan, “Kıyafetname (Tarikatlerde Semboller)”, *Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*, yay. haz. Hasan Basri Öcalan, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, Bursa Ekim2004, s. 41; Ramazan Muslu, “Türk Tasavvuf Kültüründe Tarikat Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 12 Sayı: 36 (Yaz 2008), s. 53-54.

²⁷⁸⁶ Serrâc, *el-Lümâ*, s. 248.

²⁷⁸⁷ Serrâc, *el-Lümâ*, s. 249.

²⁷⁸⁸ Kuşeyrî, *er-Risale*, II, 582; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 741-742.

Hücvîrî, yamalı giyme ve hırka giyme için uzunca bir bölüm ayırmıştır. Burada Rasûlullah başta olmak üzere peygamberlerin, sahabenin çoğunun yamalı elbise ve yün elbise giydiğini iddia etmiştir. Sûfilere ait özel bir giysi (hırka) olmasının, şeyhlerin müritlerine bunu emretmesinin sebebini, bir alamet sahibi olmak ve bu alamete göre halkın kendilerini denetlemelerini temin etmek, bu sayede gûnahtan uzak durmak olarak açıklamıştır. Bu hırkayı istismar edebilenlerin olabileceğini, bunu şan ve şöhrat için veya insanlardan bir şeyler alabilmek için kullananlar çıkabileceğini söyleyen ve bunların tehlikesine dikkat çeken Hücvîrî yine de bu durumun işin aslına, yani hırka giymeye zarar vermeyeceği kanaatindedir.²⁷⁸⁹ Ona göre hırka ve murakkaa (yamalı elbise) sâlih insanların işareti, iyi kişilerin alameti ve mutasavvıfların giyim tarzıdır.²⁷⁹⁰ Müridlerin hırka yırtmalarına da değinen Hücvîrî semâ anında hırka yırtma yanında, asıl olarak sûfilerin bir makamdan başka bir makama geçince bunun şükranesi olarak elbiselerini yırttıklarını söylemiştir.²⁷⁹¹

Gazzâlî, semânın edeplerinden bahsederken vecd halinde elbise yırtma, parçalara ayırmadan da bahsetmiş; bu parçalamanın başka elbiseleri yamamaya elverişli şekilde olması gerektiğini, bu durumda mubah olacağını, yama olmaya da elverişli olmayacak şekilde parçalamanın ise akli başında kimse için caiz olmayacağını, bunun elbiseyi zayi etmek olduğunu söylemiştir.²⁷⁹²

Sühreverdî, hırka giymekle ilgili açtığı bölümde, hırkanın müridin işlerini mürşidine havale etmesinin ve onun iradesine teslim olmasının bir alameti olduğunu söylemekte ve hırka giymeyi biata benzetmektedir.²⁷⁹³ Rasûlullah döneminde meşayihin yaptığı usûlde hırka giydirmenin olmadığını, hırka giydirmenin istihsan yoluyla belirlendiğini söyleyen Sühreverdî buna Hz Peygamber'in (sav) Ümmü Halid'e hırka giydirmesini²⁷⁹⁴ delil getirmiştir.²⁷⁹⁵ Sühreverdî, müridin giyim tarzını, ne giyeceğini mürşidinin belirleyeceği görüşündedir. Fakirlerin giydiği elbiseleri de giydirebilir; zenginlerin giydiği elbiseleri de giydirebilir.²⁷⁹⁶

Hırkayı irade hırkası (iradesini şeyhe teslim etme) ve teberrük hırkası (sûfilere benzeyerek bereket umma) olarak ikiye ayıran Sühreverdî, hırka giymeye (yani şeyhe

²⁷⁸⁹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 106-110.

²⁷⁹⁰ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 117.

²⁷⁹¹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 116.

²⁷⁹² Gazzâlî, *İhyâ*, II, 304.

²⁷⁹³ Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf*, s. 118.

²⁷⁹⁴ Buhârî, *Libas* 22-23; Ebû Dâvud, *Libas* 2.

²⁷⁹⁵ Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf*, s. 120.

²⁷⁹⁶ Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf*, s. 125.

bağlanmaya) çok büyük anlamlar yüklemiştir. Mürşidin giydirdiği hırkanın müride cennet kokuları taşıdığı iddiasında bulunmuştur.²⁷⁹⁷ Bununla birlikte müridlerine hırka giydirmeyen şeyhlerin de bulunduğunu ve irşad yaptığını söyleyen Sühreverdî, hırka giydirenin de giydirmeyenin de kendince delili olduğunu, her mürşidin niyetinin doğru olduğunu ifade etmektedir.²⁷⁹⁸

Sûfilerin bu husustaki tavırlarına en önemli eleştiri İbnü'l-Cevzî'den gelmiştir. İbnü'l-Cevzî, sûfilerin Rasûlullah'ın ve ashabının yamalı giymesini delil göstererek yamalı elbise giymesinin yanlış bir kıyas olduğunu, çünkü onların bunu fakirlik nedeniyle yaptığını söylemektedir. Zamanında ise yamalı elbise giyenlerin bunu şöhret elbisesi olarak giydiğini, hatta bunun için üç tane yeni elbise alıp bunları parçalayarak yamalı elbiseler oluşturduklarını söylemektedir. Ayrıca sûfî görüntüsü vermek için giydikleri çeşitli kıyafetlerden bahsetmekte ve bunları şeytanın bir hilesi olarak görmektedir. Bunu yapanların tasavvuf görüntüsü altında dünyalık için yaptıklarını söylemektedir.²⁷⁹⁹

İbnü'l-Cevzî, o dönemde genellikle fakirlerin ve çalışanların giydiği elbiselerin yamalı halde giyilmesini mekruh görmesine dört sebep saymaktadır: 1- Selefin elbisesi değildir. Selef ancak zaruret halinde yamalı giymektedir. 2- Bu giyim tarzı ile fakirlik iddiasında bulunulmaktadır. Hâlbuki kişi Allah'ın verdiği nimeti üzerinde göstermekle emrolunmuştur. 3- Zühdün ortaya konulmasıdır. Hâlbuki bunu gizlemekle emrolunduk. 4- Bu kıyafetle şerîattan uzaklaşan kimselere benzemektedir. Kim bir kavme benzerse onlardandır.²⁸⁰⁰

İbnü'l-Cevzî, sûfilerin hırka giydirmeyi sünnet olarak görmelerini, buna Ümmü Halid hadisini delil getirmelerini de şiddetli eleştirmiştir.²⁸⁰¹ İbnü'l-Cevzî, bu tür elbiseleri özellikle şöhret elbisesi nedeniyle mekruh görmüş²⁸⁰² ve bununla ilgili çeşitli rivâyetlerde bulunmuştur. İçlerinde zayıf olan ve delil olmaya elverişli olmayan rivâyetler bulunsa da delil olmaya elverişli olanlar şöhret elbisesinin kerahetini göstermeye yeterlidir. Mesela bir hadiste, “*kim şöhret elbisesi giyerse, Allah ona zillet elbisesi giydirebilir*”²⁸⁰³ buyrulmuş; İbn Ömer

²⁷⁹⁷ Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf*, s. 124-127.

²⁷⁹⁸ Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf*, s. 128.

²⁷⁹⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 167-168.

²⁸⁰⁰ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 170.

²⁸⁰¹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 172.

²⁸⁰² İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 171.

²⁸⁰³ İbn Mâce 3606; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 205, No: 25269. Hasen'dir.

oğlunun üzerinde kötü bir elbise görünce, “bunu giyme, çünkü bu şöhret elbisesidir” demiştir.²⁸⁰⁴

İbnü'l-Cevzî, büyük sûfîlerden de alıntılar yaparak yün elbise, yamalı elbise giyip kendilerini sûfî gösterenlerin bununla kibre düşebileceğini, kendilerini başkalarından farklı görebileceklerini söyleyerek uyarmıştır. Başta sahabe olmak üzere selefin imkân dairesinde kaliteli elbise giydiğini söyleyen İbnü'l-Cevzî, ancak şöhret elbisesi olabilecek şeylerden kaçtıklarını, ne çok pahalı ne de çok ucuz elbiseler giymediklerini çeşitli rivâyetlere ortaya koymuştur.²⁸⁰⁵

İbnü'l-Cevzî, sûfîlerin elbise parçalama âdetini ve bu bağlamda Şiblî ile Ebû Ali Ruzbârî'yi eleştirmiştir. Bunların yeni ve pahalı elbiseleri parçalayıp dağıtmalarını israf kapsamında görmüştür.²⁸⁰⁶ Fakîhlerin, sağlam yani darphanede basılmış bir altın dinarı kesip de hurda altın gibi infak eden kişinin bu yaptığını doğru bulmadığını söyleyen İbnü'l-Cevzî, “ya haram olan israfa ne derler?” demektedir.²⁸⁰⁷ Sûfîlerin hırkalarını yırtmalarını kendinden geçtiklerinde yapmalarını da kabul etmemiş, “şerîata aykırı işte hayır yoktur” demiştir.²⁸⁰⁸

Hırka giydirme hususunda eleştiri getiren diğer bir âlim İbn Teymiyye, daha yumuşak ifadeler kullanmıştır. Bazı şeyhlerin müridlerine hırka giydirmesinin Kur'an ve sünnette bir delilinin olmadığını, mütekaddiminin bunu yapmadığını, hadisten getirilen delillerin bu konuya delil olamayacağını, çünkü Rasûlullah'ın verdiği hırkaların teberrük kastıyla istendiğini, şeyhlerin ise müridlerine bağlılık ve uymayı temin kastı ile hırka giydirdiğini söyleyen İbn Teymiyye, bunu padişahların görev verdikleri valilerine, kumandanlarına bunun alameti olan hilat giydirmeye benzetmekte, şereflenme kastıyla bunu giymenin mubah olduğu ancak sünnet olmadığını, eğer sâlih bir niyetle olursa müstehap da olabileceğini görüşünü ortaya koymaktadır.²⁸⁰⁹

Fütüvvet ehlinin şalvar giydirme vb. törenleri için yaptıkları rivâyetlerin uydurma olduğunu söyleyen İbn Teymiyye, sûfîlerin semâ meclislerinde hırka yırtmaları ile ilgili naklettikleri rivâyetin de uydurma olduğunu ifade etmektedir.²⁸¹⁰ İbnü'l-Cevzî gibi İbn Teymiyye de, sûfîlerin vecd halinde ellerinde olmadan hırka yırttıkları iddiasını kabul

²⁸⁰⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 173-174.

²⁸⁰⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 175-178.

²⁸⁰⁶ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 181-182.

²⁸⁰⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 183.

²⁸⁰⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblis*, s. 183.

²⁸⁰⁹ İbn Teymiyye, *el-Mecmû'*, XI, 511.

²⁸¹⁰ İbn Teymiyye, *el-Mecmû'*, XI, 88.

etmemiş, bunun yalan olduğunu, ilk üç asırda böyle bir şey olmadığını söylemiştir.²⁸¹¹ Sûfilerin, abidlerin veya fakîhlerin kendilerini belli edecek kıyafet giymeleri hususunu da inceleyen İbn Teymiyye, bu konuda iki mesele söylemektedir:

1- Dervişlerin ve fakîhlerin böyle ayırt edici bir elbise giymeleri müstehap mıdır? Çünkü müteahhirinden bir grup bunu müstehap görmüştür. Ancak imamların çoğu ümmetten ayırt eden elbiseler ve şöhret elbiselerini mekruh görmüştür. İbn Teymiyye bu hususta tafsil gerektiği görüşündedir. 2- Yamalı, boyanmış elbise ve yün aba giymek hususunda insanlar üç yol tutmuştur. Bir grup ya bidat yönünden ya da dini ızhar (dindarlığın ortaya konulması) yönünden mutlak olarak mekruh görmüştür. Bir grup bunu giymek gerektiğini düşünüp terk etmeyi men ederek müstehap görmüştür. Sûfilerin çoğunluğu böyledir. İki görüş ve tavrın da hatalı olduğunu söyleyen İbn Teymiyye bunun caiz olduğu kanaatinde. Hatta ihtiyaç halinde yama vurmak, tevazu için kıymetsiz elbise giymek müstehap olur, demektedir. Sağlam elbiseyi parçalama ve yamamak ise fesattır ve şöhrettir.²⁸¹²

Fıkıh kitaplarında sûfilerin yün elbise veya hırka giymeleri üzerinde özellikle durulmamıştır. Genel olarak elbisenin nasıl olması gerektiği üzerinde durulmuştur. İpek elbisenin giyilmesi yasak olması nedeniyle onun üzerinde durulmuş bir de şöhret elbisesinden kaçınılması gerektiği ifade edilmiştir.

Ebu'l-Velid İbn Rüşd (v. 520), âlimlerin şöhret elbisesini mekruh gördüğünü ifade etmiştir. İbrahim en-Nehâî'ye nasıl elbise giyelim diye sorulunca, “âlimler arasında meşhur etmeyecek, sefihler arasında hakir gördürmeyecek elbise” demiştir.²⁸¹³ Bu bağlamda Ebu'l-Velid İbn Rüşd (v. 520), Hasen el-Basrî'nin yün elbise giyerek meşhur olanları eleştirisini de aktarmıştır: “Bir topluluk huşûlarını elbiselerine bağladılar. Yün elbise giyerek kendilerini meşhur ettiler. Hatta onlardan her biri giydiği yün elbisesiyle sonradan görme zenginlerin mallarıyla kibirlenmesinden daha fazla kibirlenirler.”²⁸¹⁴

İbnü'l-Hâc, ilk dönem ulemâsının hiçbiri için diğer insanlardan ayırt edici bir elbise giydiklerine dair rivâyet olmadığını, hatta bir bölümünün zühd ve veraından dolayı insanların

²⁸¹¹ İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, Medine 1403, I, 297.

²⁸¹² İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, V, 354.

²⁸¹³ İbn Rüşd el-Cedd (v. 520), *el-Beyan ve't-Tahsîl*, XVII, 598.

²⁸¹⁴ İbn Rüşd el-Cedd (v. 520), *el-Beyan ve't-Tahsîl*, XVII, 598; Buhûû, *Keşşâfü'l-Kınâ'*, I, 279. İbn Sa'd (v. 230)'ın rivâyetinde biraz farklılık vardır. “Yün elbise giyenler (bununla şöhret kazananlar) üç yönden kaybettiler. Kibirlerini kalplerinde gizlediler; elbiselerinde tevazu gösterdiler. Vallahi onların herbiri elbiseleriyle sonradan görme zenginlerin mallarıyla övünmesinden daha fazla övünür.” (İbn Sa'd (v. 230), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 169).

giydiklerinden de ucuz elbise giydiklerini söylemektedir.²⁸¹⁵ İbnü'l-Hâc, döneminde ders vermek için farklı elbiseler giyen fakîhleri, insanların fakîhin bilgisine değil de elbiseye önem vermelerini eleştirmekte, görüntünün fıkıhın ve anlayışın önüne geçtiğine esef etmektedir.²⁸¹⁶ Rasûlullah'ın (sav) özel bir kıyafet giydiği bilinmemektedir. Kendisine kolay gelen ne ise, tekellüfe girmeden o elbiseyi giyerdi. Sahabe de aynı şekildedir.²⁸¹⁷ Şöhrete neden olacak uzun elbiselerden ve yamalı elbiselerden kaçınmak gerekir.²⁸¹⁸ İmam Mâlik şöhret elbisesinin hükmü, saza vurmaktan daha şiddetlidir, demiş; bununla caiz olmamasını kastetmiştir.²⁸¹⁹

Hanbelî âlimleri kişinin beldesinin kıyafetinden farklı giyip şöhretine yol açacak elbiseyi mekruh görmüştür. Haram görenler de vardır. Eğer bu elbiseyi kendini tevazulu göstermek için giyerse riya olacağından haramdır demişlerdir.²⁸²⁰ Hanefî ulemâsı, ter silmek için mendil taşımının kerahetini tartıştıkları bölümde “tekebbüre yol açan her ne yapılırsa mekruhtur, bidattir” demişlerdir.²⁸²¹

Hırka giymenin bir şeyhe bağlanma/intisap etme manasındaki hükmünü şeyhe bağlanma ile ilgili bölümde aktarmıştık. Burada bir tarikata girmenin sembolü olan kıyafet giymenin hükmü üzerinde duracağız.

Yukarıdaki aktardığımız hükümlerden anlaşıldığı üzere fukaha genel olarak bir kişinin bulunduğu beldeye yaşayan Müslümanların genelinden farklı bir kıyafete giymesine hoş bakmamıştır. Bunun şöhrete, dolayısıyla kibre ve kendini beğenmeye yol açacağını ifade etmişlerdir. Buna göre bu tür bir kıyafetin caiz olması için şöhrete, kibre yol açmaması, ihtiyaç veya tevazu sebebiyle giyilmesi, Müslümanlar tarafından garip karşılanmaması gibi şartların bulunması gerekmektedir.

Rasûlullah'ın sahabeden farklı bir elbise giydiği, sahabe içinde ilmiyle veya ameliyle temayüz edenlerin de diğerlerinden farklı bir elbise giydiği bilinmemektedir. Hatta hulefa-i raşîdinin de halifeliklerini belli edecek bir elbise giydikleri bilinmemektedir. Ancak zamanla devlet kurumları çoğalmış, devlet görevlilerine, askerlere farklı elbiseler (üniforma) giydirilmeye başlanmıştır. Medreselerin kurulması ile buna ulemâ sınıfı da dâhil olmuş, onlar da resmî görevliler gibi durumlarını belli eden farklı elbiseler giymişlerdir. Âlimlerin, devlet

²⁸¹⁵ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, I, 135.

²⁸¹⁶ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, I, 136.

²⁸¹⁷ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, I, 153.

²⁸¹⁸ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, IV, 23.

²⁸¹⁹ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, IV, 24.

²⁸²⁰ İbn Müflih, *el-Furû'*, II, 61; Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn (v. 1051/1641), *Keşşâfû'l-Kinâ'*, I, 279.

²⁸²¹ Burhanuddin Buhârî (v. 616), *el-Muhîtu'l-Burhânî*, V, 403.

erkânının görevlerinin ve konumlarının bilinmesi; bu sayede başkalarının kime müracaat edeceğini bilmesi, o mevkide olanların da bulundukları konuma göre davranmasını temin maksadıyla bu tür kıyafetler giyilmesi Müslümanlar tarafından hüsnü kabul görmüştür.

Bazı sûfiler de kendilerine has kıyafetlerin giyilmesini bu kapsamda görmüştür. Hücvîrî, sûfilerin hırka giymesinin denetleme kapsamında olduğunu söylerken bunu kastetmektedir. Nitekim İbn Teymiyye de sûfilerin hırka giymesini üniforma giymeye benzetmiştir. Ancak bu benzetmenin yerinde olmadığı kanaatindeyiz. Bu benzetme olsa olsa şeyhler için geçerli olur. Çünkü devlet görevlileri (medrese hocaları da bu kapsamda) devletin denetimindedir. Üniformaları/resmî kıyafetleri şöhet anlamı taşımadığı gibi bu kıyafet içinde istedikleri gibi davranamaz; kıyafetlerini kendi menfaatleri için kullanamazlar. Buna kalkıştıkları zaman ciddi yaptırımları vardır. Ayrıca resmi kıyafetler dünyevî makamları gösterir. Sûfilerden özel kıyafet giyenlerin davranışlarını kontrol edecek dünyevî bir mekanizma yok seviyesindedir. Ancak kişinin vicdanı, biraz da çevresinin baskısı kontrol edebilirse edebilir. Bu sebeple bu elbiseyi giyip de bununla rant devşirmek isteyen insanları durduracak bir mekanizma yoktur. Nitekim ilk sûfilerden itibaren bu hususta uyarılar gelmiş ve pek çok şeyh, müridlerini böyle bir elbise giymekten sakındırmıştır. Mesela Ebû Turab Nahşebî'nin (v. 245/859) müridlerine, “sizden kim murakkaa (yamalı elbise) giyerse dilencilik etmiş olur” dediği nakledilmiştir.²⁸²² Ayrıca sûfî elbisesi giyenler manevî bir makam iddiasındadırlar. Maneviyat alanında iddiadan uzak durmak gerekir. Riya ve kendini beğenmeye yol açar. Sonra bu kıyafeti giyen kişi belki de aslında kalbinde olmadığı halde daha huşûlu görünmeye çalışacak, insanlardan çekindiği için nafilâ namaz kılıp oruç tutacaktır ki, bunun tehlikesi aşikârdır.

Bizim kanaatimiz, insanların kendisini bilmesi ve müracaat etmesi açısından, kemalat ehli şeyhlerin belli bir kıyafet giymesinde bir beis yoktur. Bunun dışındaki müridlerin ise kendisini diğer Müslümanlardan ayıracak, daha dindarmış gibi gösterecek, şöhrete yol açacak elbiseler giymesi mekruhtur. Bunlar eğer dindarlık için elbise giyeceklerse, imkânları bile olsa sıradan insanların giydiği elbiseleri giymeleri gerekir.

Semâ anında veya makam geçme sebebiyle hırka parçalamanın ise keraheti açıktır. Eğer kişi bunu elinde olmadan yaparsa buna bir hüküm verilemez. Ancak bu şekilde kaç kişi bulunabilir? Gazzâlî'nin yama yapmaya elverişli şekilde elbiseyi yırtmaya mubah fetvâsı

²⁸²² Kuşeyrî, *er-Risale*, I, 70; s. *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 105.

vermesi herhalde bunu zaten eski olan bir elbisenin yine faydalı bir iş için kullanılması olarak görmesiyle ilgilidir. Yoksa normal halde sağlam bir elbiseyi bozmak israf kapsamındadır.

6.2 Şatahat

Şatahat veya şathiyye, ş-t-h (شطح) kökünden türeyen bir kelimedir. Bizim tesbitimize göre bu kelimenin hem lügat manası hem de ıstilahî manası hususunda ilk açıklama yapan kişi Ebû Nasr es-Serrâc (v. 378)'dir. *el-Mektebetü's-Şâmile*'de yaptığımız taramaya göre, ondan önce yazılan kitaplardan sadece Cahız'ın (v. 255) *el-Hayevân* kitabında şataha (شطح) kelimesi geçmektedir. Burada “hareket ettirmek, kaldırmak” manasına kullanmıştır.²⁸²³ Tesbit edebildiğimiz ilk kullanım budur. Lügat ve mucemlerde ise bu kelime, özellikle de Serrâc'ın kullandığı manada, kendine yer bulamamıştır.

Dil üzerine yazılan kitaplarda şataha kökünden türemiş kelime olarak ilk tespit ettiğimiz Sâhib b. Abbâd'ın (v. 385), *el-Muhîṭ fi'l-luğa* adlı eserindeki şittih (شطح) kelimesidir. Burada Halil b. Ahmed'in (v. 170), eserine bunu almadığını, el-Harzencî'nin²⁸²⁴ oğlak sıkıştırıldığında şittih (شطح)²⁸²⁵ dendiğini aktarmış; ancak ihmali daha uygundur, demiştir.²⁸²⁶ Ondan sonra Firûzâbâdî (v. 817), şittih (شطح) kelimesini *Kâmus*'una almış ve aynı manayı vermiştir.²⁸²⁷ *Kâmus*'u şerheden Zebîdî (v. 1205), bazı sarf âlimlerinin bu kelimenin ses isimlerinden olduğu görüşünde olduklarını söylemiş ve şeyhinden sûfilerin şatahat kelimesini “sûfilerden gaybubet halinde Hakk'ı müşâhede halinin galip gelmesiyle, Hak'tan başkasının şuurunda olmayarak sadır olan, “Ben Hakk'ım, cübbemin altında Allah'tan başka bir şey yoktur” gibi sözlerdir” şeklinde tanımladığını; ayrıca Şeyh Senûsî'nin, “bu kelime lügat kitaplarında bulunmamaktadır. Sanki ammiceye (halk diline) benziyor” dediğini aktarmıştır.²⁸²⁸

²⁸²³ Cähiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Cähiz el-Kinânî (v. 255), *el-Hayevân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1424, VII, 75.

²⁸²⁴ Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed el-Harzencî el-Büştî (v. 348/959).

²⁸²⁵ Yöremizde (Nevşehir/Gölşehir) bir çocuk şımarıp saçma hareketler yani oradan oraya koşar, yerinde duramaz hareketler yaparsa, hı (ح) harfi ile “şittih” derler ve çocuğu da “şittihma” diye uyarırlar. Ayrıca koyun keçi gibi hayvanlar da benzeri davranışlar gösterdiğinde de aynı ifade kullanılır. Belki de bu kelimenin Araplarda halk dilinde kullanılan şatah ve şittih ile bağlantısı vardır.

²⁸²⁶ Sâhib b. Abbâd (v. 385), *el-Muhîṭ fi'l-luğa*, el-Mektebetü's-Şâmile, I, 183.

²⁸²⁷ Firûzâbâdî (v. 817), *el-Kâmusu'l-Muhîṭ*, s. 226.

²⁸²⁸ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VI, 507.

Kahire Arap Dil kurumunun hazırladığı *el-Mûcemü'l-Vasîf*'te ise “gidişat ve sözde uzaklaşmak ile salıvermek” manası verilmiştir.²⁸²⁹ Çağdaş yazarlardan Ahmed Muhtar (v. 2003), ilk dönem dil kaynaklarında kelimenin bu manası ile yer almadığını, çok büyük ihtimalle kelimenin “uzak oldu” manasındaki şehata (شَهَات) kelimesinden muarreb (harflerinin yerinin değiştirilmiş) olduğunu söylemektedir.²⁸³⁰

Serrâc'ın (v. 378) açıklamasına göre ise şatah, Arap dilinde hareket manasına gelmektedir. Ona göre, içinde unlar çok hareket ettiği için un konulan yere miştah denmiştir. Ayrıca dar bir nehre çok su gelip de etrafına taşarsa “su nehirde taşı (şataha)” ifadesi kullanıldığını söylemektedir.²⁸³¹

Miştah'ın bu manasına hatta kelimenin kullanımına hiçbir kitapta rastlanılamamıştır. Ancak miştah lakaplı bazı râvîler bulunmaktadır. Yalnız mistah (المِسْطَح) kelimesine Farsçada miştâh ve miştah denildiği kaydedilmiştir. Mistah da “kurutmak için ekin ve buğday konulan” yer manasına gelmektedir.²⁸³² “Su nehirde taşı (şataha) / شَطَحَ الْمَاءُ فِي النَّهْرِ” ifadesine de hiçbir kitapta rastlamadık. Arapçada böyle bir kullanım varsa bile elimizdeki dil kitaplarında yer almamaktadır.

Dozy, şataha kelimesi için çok sayıda mana aktarmıştır. Burada Serrâc'ın verdiği mana tekrar edilmiş, ayrıca, bir şeyden çıkmak manası da verildiğini; halk arasında, uzak olmak ve bir kişinin kafa üstü yatması manasına kullanıldığını, Mağrip'de şath kelimesinin dans için; şettâh kelimesinin dansözler için kullanıldığını, şettah'ın aynı zamanda değirmen manasına geldiğini yazmıştır. Sûfîler arasında yaygın manaları da vermiştir.²⁸³³

Şataha kelimesinin kendisinden muarreb olduğu şehata (شَهَات) ise uzak olmak manasıdır. Eş-şaht (الشَّحْتُ), her durumda uzaklık manasına gelir. Eş-Şahta (الشَّحْطَةُ) devenin göğsünde çıkan ve tedavisi olmayan hastalığa denir. Mişhat (المِشْحَطُ) üzüm çubuğunun yere değmemesi için altına konan küçük değneğe denir. Et-Teşahhut (التَّشْحُطُ) kanın düzensiz akması (tansiyon yükselmesi) demektir. Çocuk gebelik kesesi içinde kırırdandığında da “الْوَلَدُ

²⁸²⁹ *el-Mûcemü'l-Vasîf*, I, 482.

²⁸³⁰ Ahmed Muhtar Ömer, *Mû'cemü's-Savâbi'l-Lügavî Delilü'l-Müsekkafî'l-Arabî*, Kahire 2008, I, 469.

²⁸³¹ Serrâc, *el-Lûmâ*, s. 453.

²⁸³² es-Süheyli, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheyli el-Mâlekî (v. 581), *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, Beyrut 2000, IV, 158-159. Ebû Dâvûd mistah için, ekmek inceltilen değnek (oklava) ve çadır direği manasını vermektedir. (Bkz. *Ebû Dâvûd*, Diyat 19, No: 4572. Miştah günümüzde Lübnan'da yapılan Ramazan pidesine verilen isimdir.

²⁸³³ Dozy, Reinhart Pieter Anne (v. 1883), *Tekmilatü'l-Meâcimi'l-Arabiyye* (Supplément aux dictionnaires arabes), terc. Muhammed Selim en-Nuaymî-Cemal el-Hayyat, Irak 2000, VI, 307-308.

”يَتَشَحَّطُ فِي السَّلَى” denir.²⁸³⁴ Şehata’nın boğazlamak (zebh) manası da vardır.²⁸³⁵ Pazarlıkta haddi aşip ifrata gitme (شَحَطَ فِي السَّوْمِ) için de kullanılır.²⁸³⁶

Asım Efendi, şıttih kelimesine “erkek oğlağı zecr (zorlama) ve azarlama sesi” manasını²⁸³⁷ verirken şehata kelimesi için şu manaları vermiştir: Uzak olmak, şerbete azca su karıştırmak, boğazlamak, satıcı eşyanın son kıymetini istemek ve kıymetinde haddi ve ölçüyü aşip haktan uzaklaşmak, birini geçip ondan uzaklaşmak, asmanın çubuklarını kaldırmak için konulan dayak, doldurmak, kuş çığırmaq, akrep sokmak, süte çok su katmak, kuş pisliği, gövdede olan ıztırab (tansiyon yükselmesi).²⁸³⁸

Buradan anlaşılan şataha kelimesi şehata kelimesinin harflerinin yer değiştirilmesi ile halk dilinde oluşan bir kelimedir. Şehata kelimesinden türeyen kelimelerle şatah kelimesinin manaları arasında da bağlantı vardır. Çünkü şatah kişiyi gerçeklikten uzaklaştırmakta, sınırı aşmasına neden olmakta, kişinin vecd sırasında tansiyonu yükselmekte ve içine dolan şeyle ıztırap çekmektedir. Ayrıca şehata kelimesinde kıpırdanma, hareket etme manaları da vardır.

Mıştah kelimesi de büyük ihtimalle İran bölgesinde mistahın söylenişidir. “Su nehirde taşı (şataha) / شَطَحَ الْمَاءُ فِي النَّهْرِ” ifadesi de “pazarlıkta haddi aşip ifrata gitme (شَحَطَ فِي السَّوْمِ)” ifadesinden mülhem olmalıdır. Serrâc, Tuslu olduğundan bölgesinin kullanımı üzerinden şatah kelimesini değerlendirmiş olmalıdır.

Şatah kelimesi ıstılâhî olarak, “Sûfinin sekr, vecd, cezbe, galebe, inbisat, istiğrak, cem‘, fenâ ve tevhîd-i zâtî gibi kendini kontrol edemediği tasavvufî haller içinde söylediği sözler” şeklinde tanımlanmıştır²⁸³⁹. Serrâc, “vecdin tanımlanması sırasında, vecdin, kuvvetiyle taşması, galebesi ve galeyanı ile sarsması neticesinde (söylenen) garip karşılanan ibareler” şeklinde tanımlamıştır.²⁸⁴⁰

Cürcanî “mârifet ehlinde ellerinde olmadan sadır olan, benlik (ya da bönlük) ve iddia kokusu taşıyan sözler olarak” tanımlamakta; şatahın muhakkiklerin zellesi olduğunu, çünkü ilahî izin olmadan ârifin kendisini açığa çıkardığını söylemektedir.²⁸⁴¹

²⁸³⁴ Halil b. Ahmed (v. 170), *Kitabu'l-Ayn*, III, 90-91.

²⁸³⁵ İbn Düreyd (v. 321), *Cemheretü'l-Lüga*, I, 537.

²⁸³⁶ Ezherî (v. 370), *Tehzibü'l-Lüga*, IV, 104.

²⁸³⁷ Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, I, 910.

²⁸³⁸ Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, III, 75-76.

²⁸³⁹ Süleyman Uludağ, "Şathiye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamsiklopedisi.org.tr/sathiye> (24.09.2019).

²⁸⁴⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 453. H. Kamil Yılmaz burayı, “Vecdin anlatımı sırasında feyz, galeyan, heyecan ve galebe ile sarfedilen alışılmamış ibare ve ifadelerdir.” şeklinde tercüme etmiştir. (Bkz. *İslâm Tasavvufu*, s. 369)

²⁸⁴¹ Cürcanî (v. 816), *et-Ta'rifât*, s. 127.

Buradan anlaşıldığı kadarıyla şath, terminolojik olarak, vecd ve istiğrak halinde bir takım güçlü tecellilere maruz kalan kalbin harekete geçip, sarsılmasını ifade etmektedir. Bu halde iken sûfî, kalbi sarsılıp taşıdığı için, dinleyenin garip karşılayacağı sözler söyler.²⁸⁴² Bu sözler çok kere akla, şer'î ilkelere aykırı olur.

Şatahat konusunu ilk olarak kitabına alan ve genişçe inceleyen Serrâc'tır. Büyük ihtimalle şatahat/şathiyye kelimelerinin terimleşmesi de onun sayesinde. Târifinden de anlaşıldığı üzere Serrâc, şatahatın sûfîlerden elde olmadan sadır olduğu kanaatindedir. Ona göre bu sözleri ancak ilimde derinleşmiş olanlar anlayabilir. Bu sebeple ilk elde garip geldi diye sözü de söyleyeni de inkâra kalkışmamak gerekir. Allah'ın veli kulları kendi hallerine göre söz söylerler. Bir hal ve makamda iken ondan daha üstünü yok zanneder ve bunu dile getirmeye çalışırlar. Sonra o makamı geçerek daha yükseklerle varırlar. Serrâc'a göre bu hallerde söylenen sözleri değerlendirmek, eksiklerini, doğrusunu yanlışını söylemek ancak o halleri yaşayan, ilmi ameli onlardan üstün olanların hakkıdır. Bu yola girmeyenlerin, onların hallerini yaşamayanlara düşen bunları inkâr etmeyip o kişilerin hallerini Allah'a bırakmalarıdır.²⁸⁴³

Serrâc, Rasûlullah'a üç tür ilim verildiğini bunlardan birincisini herkese açıkladığını, ikincisini sahabeden bazı kişilere açıkladığını, üçüncüsünü ise hiç kimseye açıklamadığını söyleyerek hiç kimsenin her ilme vâkıf olamayacağını söylemektedir. Buna göre de bir kişi kalkıp havastan birinin sözlerini anlayamayınca inkâr edip, onu küfürle ithama kalkışmamalıdır. Çünkü bu kişiler havassın hallerini yaşamaktan ve onların derecelerine ulaşmaktan uzaktırlar.²⁸⁴⁴ Bu açıklamalara ve savunmaya rağmen Serrâc, şatahatın kemal ehlinde çok az bulunduğu, bunun sülukun başlangıcında olduğu kanaatindedir. Temkine ulaşanlarda bu hal görülmez.²⁸⁴⁵

Serrâc, Bayezid el-Bistâmî, Şiblî, Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî ve Ebû Hamza es-Sûfî'nin şatahat kabili bazı sözlerini açıklamış ve tevil etmiştir. Bunlar arasında meşhur olarak Bayezid'e isnad edilen “bu cübbenin altında Allah'tan başkası yoktur” cümlesi yoktur. “Sübânî / şanımlı tesbih ederim” sözünün tevilini yapmış ancak ona isnadını kabul

²⁸⁴² Ethem Cebecioğlu, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7 [2006], sayı: 17, ss. 7-27., s. 9-10.

²⁸⁴³ Serrâc, *el-Lülmâ*, s. 453-454.

²⁸⁴⁴ Serrâc, *el-Lülmâ*, s. 455-456.

²⁸⁴⁵ Serrâc, *el-Lülmâ*, s. 458.

etmemiştir.²⁸⁴⁶ Kendi zamanında Bayezid'in şâhiyelerini kendi bâtıllarına mesnet yapmak isteyenler olduğu gibi bu sözleri nedeniyle küfre nisbet eden insanlar olduğunu da söylemiştir.²⁸⁴⁷

Serrâc burada bir kaide de vermektedir: “Azâları, ilim ve edeb kayıtlarına bağlı âlimlerden nakledilen, idrâkin hemen kavrayamadığı dedikodu ve ta'nı gerektirecek söz ve hikâyeler, ilim ehli için bir zelle, hikmet ehli için bir sürçme, akıl sâhipleri için bir hatâ olarak değerlendirilmelidir.”²⁸⁴⁸

Serrâc'ın tevil ettiği söz ve davranışlara bakınca bunların en azından bir kısmının sekr halinde değil de akıl başta iken söylendiği ve yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu da Serrâc'ın ilk baştaki tanımını ile kısmen çelişmektedir.

Herevî (v. 481), tasavvuf ve makamlar hakkında söz söyleyenleri sıralarken bir kısmının, haline mağlubun şatahını makam gördüğünü söylemiştir.²⁸⁴⁹ Sekînet menzilini açıklarken de sekinetin üçüncü derecesinin haddi aşan şatahı engellediğini söylemiştir.²⁸⁵⁰ Bunlardan anlaşılan Herevî şatahı bir makam görmediği gibi, derecesi yükselen müridin bundan uzak duracağı, dolayısıyla şatahatın sülukun başındaki kişilerde olacağı kanaatindedir. İbn Kayyim'in şerhi de bu minval üzeredir.²⁸⁵¹

Gazzâlî (v. 505/1111), şatahâtı iki kısımda ele alır: Birincisi, Allah aşkı hususunda uzun ve derin iddialarda bulunan, zâhirî amellere ihtiyaç olmadan vüsul olacağı iddiası taşıyan sözlerdir. Bunu bir grup ittihad ve Allah'la doğrudan görüştükleri iddiasına kadar götürmüş, kendilerini Hallâc ve Bâyezîd'e benzetmişlerdir. İnsan tabiatının bu gibi sözlerden hoşlandığını söyleyen Gazzâlî bu çeşit ifadeleri, özellikle avâm için zararlı görür ve devrinde çok sayıda çiftçinin bu tür sözlerin peşine takılarak işlerini bıraktığını söyler. Ona göre, cahilce bu tür sözleri söyleyenlerden birini öldürmek on kişiyi diriltmekten faziletlidir. Diğer taraftan, Bâyezîd'den nakledilen “sübhânî” sözünü onun söylemiş olamayacağını, rivâyetin sahih olmadığını ama eğer söylemişse bu sözlerini, ancak Allah'tan hikâye yoluyla söylemiş olabileceğini kaydetmiştir.²⁸⁵²

²⁸⁴⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 473.

²⁸⁴⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 460.

²⁸⁴⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 475; *İslâm Tasavvufu*, s. 384.

²⁸⁴⁹ Herevî (v. 481), *Menâzil*, s. 6.

²⁸⁵⁰ Herevî (v. 481), *Menâzil*, s. 85.

²⁸⁵¹ İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, Beyrut 1996, II, 478.

²⁸⁵² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 36.

İkincisi ise, anlaşılması zor, hiçbir faydası olmayan üstü kapalı ifadelerdir. Bu ifadelerin zâhiri harikadır ancak gerisi dolu değildir. Bu da iki türlüdür: 1- Söyleyenin kendisinin de anlamadığı sözler. Bu da söylenin aklının noksan ve karışık olması sebebiyle dinlediğini anlamadan hayalinde kurguladığı sözleri söylemesinden kaynaklanır. 2- Söyleyenin manasını bildiği ancak ifade edemediği sözler. Bu da söyleyenin ilimle fazla uğraşmaması nedeniyle, neyi nasıl ifade edeceğini bilememesinden kaynaklanır. Her iki konuşma türünü de caiz görmeyen Gazzâlî, “sizden biriniz bir topluluğa onların anlayamayacağı bir söz söylerse, bu sözü dinleyenler için bir fitne olur”²⁸⁵³ ve “insanlarla anladıkları şekilde konuşun, (anlamadıkları için) inkâr edecekleri sözleri bırakın. Siz Allah ve Rasûlü’nün yalanlanmasını ister misiniz?”²⁸⁵⁴ hadislerini delil getirmiştir.²⁸⁵⁵

Gazzâlî, şatahatın yanında bir de tâmmât’tan (الطامات) bahsetmiştir ki bunu “şerîatin kelimelerini zâhiren anlaşılan manaları haricinde bâtinî manalara yormak” şeklinde tanımlamıştır. Bâtınîlerin bu yola başvurarak büyük fitneler çıkardığından bahseden Gazzâlî bunun da haram olduğunu ifade etmektedir.²⁸⁵⁶

Vahdet-i vücûd düşüncesini sistemli hale getiren bir sûfî olarak tanınan Muhyiddin İbnü’l-Arabî, (v. 638/1240), şathiyeler konusunda oldukça ayrıntılı açıklamalar yapmış, özellikle *et-Tedbîrâtü’l-İlâhiyye* isimli eserinde, vecd halindeki sûfinin ağlayıp inlemesini, sayhalar atmasını ve dilinden anlaşılması güç bazı ifadelerin çıkmasını insanın ve yaşadığı vecd halinin tabiatına bağlı olarak izah etmeye çalışmıştır.²⁸⁵⁷ Bununla birlikte, bu tür hallerin muhakkik sûfilerde nadiren bulunduğunu vurgulamış, şatah için: “Kendisinde düşüncesizlik ve iddia kokusu bulunan sözdür” demiş ve şatahât türü sözler söylemeyi sûfî için noksanlık görmüştür.²⁸⁵⁸

Şazelî şeyhlerinden Zerruk (v. 899), şatahatın sülukun başındaki müridlerin sadık olanlarında görülen bir hal olduğunu, bunu varidatın galebesi ile söyleyenlerin mazur olduğunu ancak onlara uyulamayacağını; fakat bunu akli başında iken söylemenin ve buna

²⁸⁵³ Bkz. Irakî, *Tahrîcu Ehâdisi’l-İhyâ*, Beyrut 2005, s. 47; Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I, 223. Hadis zayıf bulunmuştur ancak destekleyici başka hadisler vardır.

²⁸⁵⁴ Buhârî, İlim 50, No: 127 burada Hz. Ali’nin sözü olarak gelmiştir. İbn Abdilberr, *Câmiu’l-İlim*, I, 540, No: 891. Burada da İbn Abbas’ın (ra) sözü olarak nakledilmiştir.

²⁸⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 36.

²⁸⁵⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 37.

²⁸⁵⁷ İbnü’l-Arabî, Muhyiddin (v.638/1240), *et-Tedbîrâtü’l-İlâhiyye*, haz. Asım İbrahim el-Keyyâlî, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 108-110.

²⁸⁵⁸ Ethem Cebecioğlu, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, s. 12-13.

inanarak nakletmenin caiz olmadığını söylemiştir.²⁸⁵⁹ Münavî (v. 1031), içinde iddia bulunan sözler olduğunu ve hak bile olsa tarikat ehlinin söylenmesine razı olmadığını söylemiştir.²⁸⁶⁰

Şatahata sûfiler çoğunlukla güzel bir şey olarak bakarken sûfiler haricindekiler, genellikle olumsuz bakmışlardır. Bunların bir kısmı söyleyeni mazur görürken, bir kısmı ölçülü olarak eleştirmiş, bir kısmı ise şiddetli eleştirip küfre kadar varan ithamlarda bulunmuştur.

Sûfilerin şatahatı fıkıh kitaplarında değerlendirilmemiştir.²⁸⁶¹ Ancak Demîrî (v. 808), Riddet bölümünde, gaybet halindeki evliyâdan sadır olan küfre münker olabilecek sözlerle mürted hükmü verilmeyeceğini söylemiş, İzz b. Abdisselam'ın, “ben Allah'ım” diyen velinin şer'î tazir ile tazir edilir, dediğini aktarmıştır.²⁸⁶²

Şatah kelimesi Akâid kitaplarında ilk olarak İsferayânî'nin (v. 429), *el-Fark beyne'l-Firak*'ında Hallâciyye grubunu açıklarken geçmiştir. Buradaki târife göre, “bir yönüyle güzel bir yönüyle çirkin söz söylemektir.”²⁸⁶³ Şatahatı eleştirenlerden İbnü'l-Cevzî, şatahat için ayırdığı bölümde büyük oranda Bayezid-i Bistamî'nin sözlerini aktarmış ve eleştirmiştir. Ancak bu sözlerin ne kadarı Bayezid'e aittir belli değildir. Kendi de zaman zaman bu sözün nakli sahihse diye kuşkusunu belirtmiştir. Bu sözlerden bir kısmı çok tehlikeli ve tevili zor sözlerdir. Bu sebeple bir kısmının kişiyi küfre götürecek sözler olduğunu söylemiştir.²⁸⁶⁴

Şatahat konusunda daha yumuşak görüşlere sahip olan İbn Kayyim (v. 751), şatahat ve tâmmât'ı şeytanın cahil sûfilerin kalbine attığı hilelerinden biri görmektedir. Onlara hayaller göstermekte ve sanki ilmin ötesinde hakikatleri gözle görecekları bir yol olduğu vesvesesini vermektedir.²⁸⁶⁵

İbn Kayyim, Allah sevgisinin kalpte galip gelip tamamını kaplaması ile kişinin sanki Allah'ı görüyormuş ve müşâhede ediyormuş gibi hissettiğini, eğer Allah hakkında sahih bir bilgisi yoksa, hululün kapısının açılabilirliğini, kişi kalbini kaplayan muhabbet sebebiyle elinde olmadan “sübhânî, cübbemin altında Allah'tan başka bir şey yok” gibi şathiyeler

²⁸⁵⁹ Zerruk (v. 899), *Uddetü'l-Mürîd*, s.235.

²⁸⁶⁰ Zeynüddîn Muhammed Abdürreâûf b. Tâcîl'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münavî el-Haddâdî (v. 1031/1622), *et-Tevkîf 'alâ Mühimmâtî't-Te'ârîf*, Kahire 1990, s. 204.

²⁸⁶¹ Şataha kelimesinin fıkıh kitaplarında kullanımına sadece Hanbelî âlim Mardâvî'nin (v. 885) kitabında bir yerde rastlanmaktadır. Ondan sonraki Hanbelî âlimleri aynı ifadeyi almışlardır. Burada “oku (hedef gözetmeden) salıvermek/ شَطَحَ” manasındadır. (Mardâvî (v. 885), *el-İnsaf*, III, 552; Haccâvî, *el-İkna'*, I, 376.)

²⁸⁶² Demîrî (v. 808/1405), *en-Necmü'l-Vehhâc*, IX, 78; Ayrıca bkz. Hatib Şirbinî (v. 977), *Muğni'l-Muhtâc*, V, 428

²⁸⁶³ Abdülkahir Bağdâdî (v. 429), *el-Fark beyne'l-Firâk*, s. 246-247. Hatib Bağdâdî (v. 465) de şatah kelimesini ıstılah manası ile kullanmaktadır. (*Târihu Bağdad*, XV, 390)

²⁸⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbisü'l-İblis*, s. 301-309.

²⁸⁶⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751), *İğâsetü'l-Lehefân*, I, 207.

diyebileceğini söylemekte; nihayetinde bu kişilerin sekirleri sebebiyle mazur olduğu, çünkü bu halde iken temyizlerinin kalmadığı kanaatini belirtmiştir.²⁸⁶⁶

İbn Kayyim, sûfilerin şatahatının iki grup için fitne olduğunu söylemektedir: 1- Şatahat sebebiyle sûfilerin güzelliklerini görmezden gelen, onları kabul etmeyen, haklarında suizan ederek aşırı derecede kötüleyenler. 2- Sûfilerin güzelliklerine, azimlerinin kuvveti, kalplerinin temizliğine bakıp, şathiyelerindeki ayıplarını görmeyen, onları da kabulle karşılayanlar. Bunlar haricinde üçüncü bir grup vardır ki bunlar hakkaniyetle hareket etmiş, doğruyu yanlıştan ayırmışlardır.²⁸⁶⁷ İbn Kayyim, “sübânî” gibi meşhur olan şathiyelerin kişiyi kulluk edebinden çıkaracağını söylemiş, ancak bunu söyleyen kişinin, aklının gitmesi ve sekr halinin galebesi nedeniyle mazur olduğunu tekrar etmiştir.²⁸⁶⁸

Şatahatı değerlendirenlerden İbn Haldun, şatahat türü ifadelerin sûfilerden vecd halinde çıktığını kabul etmiş ve gaybet halindeki kişinin mecbur ve mazur olduğunu söylemiştir. Bu husustaki sözler üç şekilde değerlendirilir: 1- Bayezid gibi fazileti meşhur sûfilerin sözleri güzel bir maksatla yorumlanır. 2- Fazileti bilinmeyen ve meşhur olmayanlar, bu tür sözler sebebiyle muaheze edilir. 3- Vecd halinde olmadan kendine Mâlik, akli başında iken söylenen bu tür sözler sebebiyle de sorumlu tutulur. İbn Haldun’a (v. 808) göre Hallâc akli başında iken “ene’l-hak” dediği için idam edilmiştir.²⁸⁶⁹

Selefi çizgide olup da bu hususta görüş belirtenler ise şatahatı şiddetle eleştirmiş ve bunları söyleyenleri küfürle itham etmişlerdir.²⁸⁷⁰ Bunlardan bir araştırmacı, şatahatın sekr, gaybet halinde sûfinin akli başında değilken söylendiği iddiasını şu sebeplerle kabul etmemektedir: 1- Söylenen sözler düzgün cümleler halinde söylenmiştir. Kendinde olmayan sarhoş biri böyle düzgün cümleler kuramaz. 2- Tasavvuf talebeleri bu sözleri kabulle karşılaşmışlar, bunlara şerhler yazmış ve yaymışlardır. Madem bunlar sekr halinde söylenen şath ve heyzezan ise o zaman neden bunlar kabul edilip tefsir ve teviline gidilmiştir. İçinden inciler (!) çıkarılmıştır. 3- Bazı sûfî müellifler şatah denilen sözlerle dolu kitaplar yazmışlardır. Sekr halinde nasıl bu kadar kitap telif edebiliyorlar.²⁸⁷¹

²⁸⁶⁶ İbn Kayyim (v. 751), *Tarîku'l-Hicretayn ve Bâbü's-Sa'âdeteyn*, Kahire 1394, s. 23.

²⁸⁶⁷ İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 40.

²⁸⁶⁸ İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 87.

²⁸⁶⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, tah. Abdullah Muhammed Derviş, Dimeşk 2004, II, 243; (tercüme) II, 1131-1132.

²⁸⁷⁰ Mesela bkz. Abdurrahman b. Abdülhalik Yusuf, *el-Fikru's-Sûfî fî Dav'i'l-kitab ve's-Sünne*, Kuveyt 1986, s. 305-307.

²⁸⁷¹ Abdurrahman b. Abdülhalik Yusuf, *el-Fikru's-Sûfî*, s. 307-310.

Şatahat hakkında hüküm verebilmek için bir tasnif yapmak gerekmektedir. Bu tasnifte öncelikle şatahatın sadır olduğu kişi ve şatahat söz olarak ikiye ayırmak gerekir. Şatahatın sadır olduğu kişi açısından İbn Haldun'un tasnifi uygundur. Şatahat sözün kendisi açısından ise Ethem Cebecioğlu'nun yaptığı tasnif yerindedir. O şatahatı aklî açıdan problemli ve İman-İslâm açısından sıkıntılı sözler olarak ikiye ayırmıştır. Akıl açısından problemli olanları üçe ayırmıştır: 1. Akla, fitrata, edebe, insanlığa mugayir, genellikle sapık tasavvufî gruplara mensup kişilerce söylenen sözler. 2. Yunus Emre'nin kartal ile sineğin savaşını anlatan manzumesi gibi te'vili kolay olan şatahât ibareleri. 3. Te'vili nispeten zor olan şathiyeler: "Çıkıdum erik talına anda yidüm üzümü /Bostân ıssı kakıyup dir ne yirsın kozumu" dizeleri gibi...

İman ve İslâm açısından problem teşkil edenler de üç kısımdır: 1. İman açısından küfrü gerektiren ve hiçbir şekilde te'vili mümkün görülmeyen şathiyeler. 2. Te'vili, nispeten zor gibi görünen şathiyeler: Hallâc-ı Mansûr'un meşhur "Ene'l-Hakk" sözü gibi. 3. Açıklaması daha kolay, daha mümkün görülen şathiyeler: Yunus'un "Cennet cennet dedikleri birkaç köşkle birkaç huri / İsteyene Sen ver ânı, bana Seni gerek Seni..." beyti gibi...²⁸⁷²

Şatahatın sadır olduğu kişi vecd halinde bunu söylemiş, bu halde de aklı başından gitmiş gibi bir halde ise bu hususta bir değerlendirme yapmak yerinde olmaz. Nitekim aşırı üzüntü ve aşırı sevinç halinde de insan ne söylediğini bilemez. Bu hususta gelen bir hadis buna delildir:

*"Sizden birinizin tevbe etmesinden dolayı Allah Teâlâ'nın duyduğu sevinç, ıssız çölde giderken üzerindeki yiyecek ve içeceğiyle birlikte devesini elinden kaçıran, (aramaktan) ümidini kesip de bir ağacın yanına gelip devenin geri gelmesinden ümidini kesmiş şekilde gölgesine uzanıp yatan, bu halde iken bir anda devesini yanında bulunca devenin yularından tutup aşırı derecede sevincinden ne söylediğini bilmeyerek: "Allah'ım! Sen benim kulumsun; ben de senin rabbinim", diyen kimsenin sevincinden daha fazladır."*²⁸⁷³

Eşref Ali Tanevî, şatahat ehlinin mazur olduğu konusuna, Hz. Âişe'nin İfk olayından temize çıkarıldığında gidip Hz. Peygambere teşekkür etmesi istenince verdiği: "Ben ne ona ne

²⁸⁷² Ethem Cebecioğlu, "Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme", s. 23-26.

²⁸⁷³ Müslim, Tevbe 7. Ayrıca bk.Tirmizî, Kıyâmet 49, Daavât 99; İbni Mâce, Zühhd 30.

de size teşekkür ederim. Ancak beraatımı indiren Allah’a hamd ederim.”²⁸⁷⁴ cevabını delil getirmiş ve şu yorumu yapmıştır:

“Bazı büyüklerden nazım veya nesir olarak öyle sözler nakledilir ki onların zâhirî sözleri bize göre ters manalar ifade edebilir. Eğer bu sözler onların genel hallerine aşırı duygunun galip olmasından dolayı ise bu sözlerle şathiyat denir. Hz. Âişe'nin (r.a), Rasûlullah (sav) için böyle söylemesi, şathiyat türü ifadelerdendir. O'nun bu şekilde söylemesinin sebebi şiddetli üzüntüdür. Hz. Peygamber, (sav) beşer olması ve gaybı bilmemesinden dolayı, bu hususta şüphe ve tereddüt içinde idi. Hz. Âişe (r.a.), Hz. Peygamberin (sav) bu tereddüdünü biliyor ve üzülüyordu. Bir de Peygamber Efendimizin (sav) İfk hadisesinde takip ettiği yol, O'nun şüphelendiği hissini veriyordu. Hz. Âişe (r.a) berâeti inince coştı, kendinden geçti ve böyle bir cevap kendisinden sadır oldu. Peygamber Efendimiz de (sav) onun bu sözünü ters karşılamadı. Bu hadis ehl-i şathiyatın mazur olduğu anlaşılmaktadır.”²⁸⁷⁵

Kendisinden şatahat türü bir söz sadır olan kişinin eğer yanında bulunuluyorsa vecd halinde olup olmadığı anlaşılır. Eğer yanında değilse o zaman söyleyenin genel hali değerlendirilir. Yani İbn Haldun'un söylediği gibi salâhı, müminliği bilinen birisi ise bunu vecd halinde söylediği kabul edilir; değilse bu iddia kabul edilmez. Sözün içeriğine göre değerlendirme yapılır. Ancak müslüman olduğu bilinen birini, sözünde küfre gidecek bir taraf olsa bile, hemen küfre nisbet etmek doğru olmaz. Tevil edilecek bir tarafı varsa tevil edilir. Ebû Bekir b. Furek'in (v. 406) dediği gibi, “bin kâfiri müslüman şüphesi ile İslâm'a girdirmekte yapılan hata, bir müslümanı küfür şüphesi ile İslâm'dan çıkarmaktan evladır.”²⁸⁷⁶ Yine de böyle bir sözü söylemek caiz değildir.

Bu sözleri normal halde söyleyen kişiler, eğer nakil tariki ile söylemiyorlarsa, sözlerinin içeriğine göre değerlendirilirler. Bu sözler Cebecioğlu'nun sınıflandırmasındaki gibi akıl açısından garip olan sözlerse içinde sövme, hakaret, müstehcen sözler taşıyanlar, mekruh; bunun haricindekiler mubahtır. İman – İslâm açısından sıkıntılı sözler ise tevili mümkün olmayanların küfür sözü olduğuna ve bu sözü söyleyen eğer buna tevbe etmedi ve bu itikatla öldü ise kâfir olarak öldüğüne hükmedilir. Tevili zor olanlarda ise söyleyenin haline göre hüküm verilir. Bu sözleri katılarak nakletmek caiz değildir. Tevili kolay olanlarda

²⁸⁷⁴ Buhârî, Enbiyâ 19; Şehâdet 15; Tevhîd 35; Müslim, Tevbe 56; Tirmizî, Tefsîr 25.

²⁸⁷⁵ Eşref Ali Tânevî, *Hadislerle Tasavvuf*, s. 58-59.

²⁸⁷⁶ Zerruk (v. 899), *Uddetü'l-Mürîd*, s.236.

ise tüm müminler için tevile gidilir. Bu sözleri ise doğru tevilini anlatmadan aktarmak mekruhtur.

Burada Serrâc'ın Şiblî ve Ebu'l-Hüseyin Nûri'nin bazı halleri için yaptığı tevile de değinmek gerekmektedir. Bunlara göre Şiblî, bir seferinde pahalı bir elbise giyip sonra onu çıkarıp ateşe atmış, bazen kıymetli bir kokuyu eşeğe sürer, bazen de badem ve şekeri ateşe atarmış. Bir defasında da tarlasını yüksek bedelle satıp ihtiyacı olduğu halde ailesine bir şey ayırmadan hepsini infak etmişti. Ebu'l-Hüseyin Nûri de bir seferinde kendisine sattığı tarla karşılığında getirilen 300 dinarın hepsini tek tek nehre atmıştı.

Bu halleri, kalplerini meşgul etmemesi, Allah'tan alıkoymaması için böyle yaptıkları şeklinde tevil eden Serrâc, dinarlar için “eğer bu dinarlar göz açıp kapayıncaya kadar Allah'tan alıkoyacaksa vâcip olan toptan suya atılmaktır. Bu sayede bir an önce bu fitneden kurtulmuş olur” demiştir. Bunlara delil olarak da Hz. Süleyman'ın atlar için söylediği, “Geri getirin onları bana, tuttu bacaklarını, boyunlarını silmeğe başladı.” (Sa'd 38/33) ayetinin, bazı müfessirlerce yapılan, Hz. Süleyman'ın ikindi namazını kaçırmaması sebebi ile atları kestirdiği tefsirini delil göstermiştir.²⁸⁷⁷

Bu tefsirin sıhhatli olduğu kanaatinde değiliz. İsrailiyat'tan geçen bir hikâye olmalıdır. Müfessirlerin önemli bölümü de ayeti böyle tefsir etmemiştir.²⁸⁷⁸ Bu sebeple Şiblî ve Ebu'l-Hüseyin Nûri'den aktarılan bu haller de sünnete aykırıdır ve israf kapsamındadır. Hz. Peygamber, kadınların giydiği türden bir elbise giyen sahabiye uyardığında sahabi o elbiseyi yakmıştı. Durumu anlatınca Rasûlullah yaptığını onaylamamış, “*Keşke onu aile halkından birine giydirseydin. Çünkü kadınların giymesinde sakınca yoktur*” buyurmuştur.²⁸⁷⁹

7. EHLİ TASAVVUF İÇİN FARKLI BİR FIKİH OLABİLİR Mİ?

Bu soru incelenirken birbirine zıt gibi görünen iki yönden incelenmesi gerekmektedir. Önceki bölümlerde (**Mutasavvıf ve fakîhlerin bazı meselelere bakışı bölümünde**) değinildiği üzere birinci yön, fakîhlerin helâl, mubah gördüğü, işlenmesine ruhsat verdiği bazı hususları sûfilerin hoş görmemesi, hatta bağlılarına yasaklamaya kadar gitmesi, yani fikhın çizdiği çerçeveden daha dar bir çerçeve çizmesidir. İkinci yön ise

²⁸⁷⁷ Serrâc, *el-Lümâ'*, s. 483-485, 493; *İslâm Tasavvufu*, s. 389-391, 397.

²⁸⁷⁸ Bkz. Taberî, *Tefsir*, XXI, 195-196; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 4096-4097; Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu*, IV/507-508.

²⁸⁷⁹ Ebû Dâvud, *Libas* 17, No: 4066.

fakîhlerin mekruh, hatta haram gördüğü bazı hususları sûfilerin mubah hatta bazen müstehap görmeleri, yani fikhın çizdiği çerçeveden daha geniş bir çerçeve çizmeleridir. Bir diğer yön de fakîhlerin hakkında herhangi bir hüküm beyan etmedikleri hususta farz, sünnet, müstehap, mekruh, haram gibi hükümler beyan etmeleri veya sünnet veya müstehap hükmü verilen bir ameli farz/vâcip gibi değerlendirmeleridir.

Birinci yön özellikle yeme, içme, mal mülk sahibi olma gibi hususlardadır. Yerinde incelediğimiz gibi sûfiler mubah hükmü verilen bir kısım nimetleri kendilerine yasaklamışlar ve bunu yollarının gereği görmüşlerdir. Burada iki mesele ortaya çıkmaktadır: a) Verdikleri bu hüküm genel hükmü değiştirir mi? b) Tasavvuf yoluna giren, bir mürşide bağlanan kişi bu hükme uyması gerekir mi? Eğer uymazsa durumu ne olur? Yani haram işlemiş gibi mi değerlendirilir?

Birinci soruya olumlu cevap verme imkânı yoktur. Fukaha tarafından hükmü mubah olarak değerlendirilen bir nimetin yasak kapsamına alınabilmesi için yine fakîhlerin izlediği yol üzere şer'î delillerin ortaya konması gerekir. Zaten eğer şer'î bir delil olsa idi fakîhler bunu değerlendirirlerdi. Asıl mesele sûfiyim diyen, tasavvuf yoluna/tarikata intisap etmiş birinin bu hükme uyması gerekip gerekmeyeceği tarafıdır. Bir mürşidin terbiyesine girmiş birisi manevî eğitimi ile ilgili hususlarda mürşidinin dediklerine uymaya söz vermiş demektir. Mürşidi müridinin eğitimi için mubah olan bir hususu yasakladığında, müridin buna uyması gerekir. Bu idarecisine uyması gereken memur gibi değerlendirilir. Mubah bir hususta verilen emir ve yasak yerine getirilmelidir. Bunun gibi mürid de mürşidinin bu talimatına uyması gerekir. Bu sözünün gereğidir. İdarecinin emri, mubah olan bir hususu farz yapmadığı gibi yasağı da mubah bir hususu haram yapmaz. Burada kişiye düşen verilen emre ittibadır. Bir kişi bunu terk ederse verilen emre itaatsizlik ve sözde durmama günahı alır. Mesela, zarar vermeyecek şekilde bir müddet et yememesi istenen bir müride et yemek haram hale gelmez. Ancak bu kişi bu sürede et yediğinde sözünde durmamış, emre itaatsizlik etmiş olur ve bunun günahını alır. Aynı husus mürşid tarafından emredilen nafile bir ibadet, vird vb. için de geçerlidir. Mesela, günde 1000 kere kelime-i tevhid zikri yapması istenen bir müridin bu emri yerine getirmesi vâcip olur; ancak bu emir belli sayıda zikri nafile bir ibadet olmaktan çıkarmaz.

Mubah bir nimeti kendilerine yasak gibi görmeleri veya müstehap hükmü verilen bir ibadeti/davranışı farz gibi görmeleri fakîhlerce önemli bir problem olarak görülmemiş, hatta

aşırıya gidilmediği müddetçe güzel karşılanmıştır. Bu durum sûfileri fıkıhın çizdiği çerçeveden çıkarmadığı için ayrıca bir fıkıh ihtiyacı da hâsıl olmamıştır. Asıl mesele fakîhlerin caiz görmediği, mekruh, haram gibi hükümler verdikleri hususlarda sûfîlerin farklı bir tavır benimsemesi, bu hususlarda fıkıhı dar görmeleridir.²⁸⁸⁰ Bunun en belirgin olduğu alan semâ/mûzik ile şatahat alanıdır. Ayrıca sûfîler fakîhleri zâhire çok bağlı olmaları nedeniyle çok sık eleştirmişler, önemli olanın bâtın olduğundan hareketle bazen ibadetlerde şekil şartlarını yerine getirme hususunda daha geniş görüşler ortaya koymuşlardır.

Sûfîler, semâ gibi, avama caiz olmayan bazı hususların kendilerine caiz olduğu gibi görüşler ileri sürmüşlerdir. Acaba gerçekten onlar için farklı bir hüküm olabilir mi ya da diğer bir ifadeyle birilerine yasak olan bir husus bir başkasına serbest olabilir mi?

Burada şu hususu ortaya koymak gerekir ki, naslarla kesin belli olan haramlar hususunda hiç kimse istisna değildir ve bunların haramlığını kabul etmeyen kişilerin İslâm'la bağlantısı kalmaz. Nitekim ibahîler gibi sapık gruplar haricinde hiçbir sûfî de bunu iddia etmemiş, bu tür isnatları da şiddetle reddetmiştir. Burada tartışma konusu yapılan hususlar içtihadî yasaklardır. Yani hükmü içtihad ile ortaya konan ve üzerinde ittifak edilemeyen mekruh ve haramlar hususunda sûfîlerle fakîhler arasında tartışmalar çıkmıştır.

Fıkıh kitaplarında bazen haram, mekruh hükmü şartlara bağlanmıştır. Mesela, bir erkeğin yabancı kadının örtünmesi emredilmeyen el ve yüzüne bakması veya bir kadının yabancı bir erkeğe bakması, fitne olmama şartına bağlanmıştır. Bu şekilde olan çok sayıda hüküm vardır. Bu da aynı konuda farklı kişilere farklı hükümler terettüp edebileceğini göstermektedir. Buradan hareketle fakîhlerin caiz görmediği bir hususta sûfîler falan şartlarla caizdir veya filanlara caizdir, falanlara değildir diyebilirler. Ancak bunu diyebilmeleri için onların da bu hususta içtihadı yetkin olmaları veya fetvâ verebilecek düzeyde olmaları gerekir. Bu da fıkıh ilmini gerektirmektedir. Fıkıhı tahsil etmiş bir sûfî, diğer fakîhlerin caiz görmediği bir hususta böyle bir hüküm verdiğinde, ona uyanlar yine bir fakîhe uymuş olacaklardır ki diğer fakîhlere uymakla arasında bir fark yoktur. Bu durumda aslında bu hüküm de fıkıh çerçevesi içinde kalmış olacaktır. Nitekim kanaatimizce fıkıhın özellikle hicri 6. yüzyıldan sonraki canlılığını devam ettirmesi sûfî fakîhlerin bu tür içtihatları sayesinde olmuştur. Fakîhler daha fazla hukukçu kimliğine büründükçe daha fazla toplum nizamı ile ilgilenmeye kendilerini hasretmişler, bu da düzenleyici ve yasaklayıcı taraflarının daha fazla

²⁸⁸⁰ Fıkıhın çizdiği çerçeveye hiç uymayan ibahî gruplar bizzat sûfîler tarafından da kabul edilmediği için bu tartışmada dikkate alınmamıştır.

öne çıkmasına neden olmuştur. Toplumun ihtiyaç hissettiği emir ve yasakların hikmet boyutu ile dindeki müsamahayı sûfî fakîhlerle fakîh sûfîler temin etmişlerdir.

Sûfîlerin fakîhlerce hüküm belirtilmeyen bir hususta farz/vâcip, sünnet/müstehap gibi hükümler vermesine gelince: Sûfîler tarafından ifade edilen ve tasavvuf kitaplarında yer alan bu tarz hükümlerin bir bölümü kanaatimizce dinî/fıkîhî bir hükmü değil de kendi yollarının gereğini anlatmak, tasavvufta neler yapılması gerektiğini anlatan ifadeler olarak değerlendirilmelidir. Mesela Ebû Hüseyin Ahmed b Muhammed en-Nûrî'nin, “dervişler için sohbet farzdır”²⁸⁸¹ ifadesi böyle bir ifadedir.

Bir bölümü de hüküm verilmiş bir hususu farklı şekilde ifadelerinden kaynaklanmaktadır. Mesela, Bayezid-i Bistâmî'ye sünnet ve farzı sorduklarında, “Sünnet dünyayı terk, farz Mevla ile sohbettir. Çünkü sünnetin tamamı dünyayı terk etmeye delalet eder. Kitab (Kur'an)ın tamamı da Mevla ile sohbe delalet eder. Kim sünneti ve farzı öğrenirse kemale erer.”²⁸⁸² cevabını vermiştir. Burada dünyaya karşı zühd sahibi olmak sünnet ile ifade edilmiş, Kur'an okumak, namaz, zikir gibi ibadetler ise farz ile ifade edilmiştir. Bu ifadelerin fıkıhla çelişen bir tarafı yoktur. Belki tasnife tabi tutulması gerekir.

²⁸⁸¹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 253.

²⁸⁸² Sülemî, *Tabakât*, 74.

SONUÇ

Yaygın tasnifte İslâmî veya dînî ilimler²⁸⁸³ olarak isimlendirilen ilimler içinde üretici kabul edilen ilk ilim fıkıhtır. Daha Rasûlullah döneminde kullanılan ve en genel şekilde dini hakkıyla anlamak, fert ve toplum hayatına nasıl uygulanacağını bilmek manasına fıkıh kavramı, daha sonra ayrışacak olan akâid ve tasavvufu da içerirken, zaman içerisinde fıkıh kavramında daralma gerçekleşmiş, önce akâid/kelâm, daha sonra tasavvuf ayrı ilimler olarak ortaya çıkmıştır. Bu arada fıkıh da daha sonra kabul edilen terim manasına ulaşmıştır. Bu ilimlerin ortaya çıkmasının ana sebebi, İslâm dünyasının genişlemesi, farklı milletlerden müslüman olanların çoğalmasındır. Bu süreçte diğer medeniyetler tarafından İslâm'a karşı yapılan meydan okumaya bu ilimlerle cevap verilmeye çalışılmış ve bunda da muvaffak olunmuştur.

Fıkıh dâhil bu ilimlerden her biri ortaya çıkarken çıktığı vasatın mensuplarınca eleştiriye tabi tutulmuştur. Özellikle rey ehli denilen fakîhler muhaddislerce eleştiriye uğrarken, kelâm hem muhaddislerce, hem de pek çok fakîh tarafından eleştirilmiş; tasavvuf ise hem muhaddisler, hem kelâmcılar, hem de fakîhler tarafından eleştirilmiştir. İlk dönemlerde bu eleştiriler karşılıklı iken zamanla uzlaşmaya gidilmiş ve bu üç ilmin Müslümanların dertlerine çareler üreten ilimler olduğu genel kabul görmüştür. Bununla birlikte, özellikle tasavvuf üzerinde tartışmalar devam etmektedir.

İslâm'ın ilk döneminde ayrıışmamış bu ilimlerin ortaya çıkmaları zaruret icabı olmuştur. İnanç meselelerinin yeni Müslümanlara anlaşılacak şekilde aktarımı ihtiyacı akâid ilmini; inanca saldırılara cevap vermek ve akâid meselelerinin savunmasını yapmak ihtiyacı kelâm ilmini ortaya çıkarmıştır. Aynı şekilde Müslümanların amellerini İslâm'a uygun yapmalarını temin etmek için fikhın ibâdât bölümü ortaya çıkarken, hukuk alanındaki ihtiyaçları da fikhın muamelat, ukûbât, kada, siyer gibi bölümlerinin ortaya çıkmasını temin etmiştir. Özellikle Irak ve Şam gibi fethedilen yerlerdeki yerleşmiş Fars ve Roma hukukunun karşısında bir hukuk sistemi inşâ etmek ihtiyacı zamanla fakîhlerin daha fazla hukukla ilgilenmesine, bu da fikhın daha fazla zâhire kaymasına yol açmıştır. Bu durum da dini anlatan ve temsil konumunda olanların en azından anlatımda dinin rûhî/manevî tarafını ihmaline ya da öyle görünmesine yol açmıştır. Devletin hukukçuya olan ihtiyacı ve bunun da

²⁸⁸³ Aslında İslâmî veya dînî ilimler tabiri hatalı bir tabirdir. Çünkü İslâmî telakkiye göre insanlığa hizmet eden ve haram olmayan her ilim İslâmî'dir. Dînî ilimler tabiri yerine doğrudan vahye müstenit ilimler ifadesini kullanmak daha doğrudur. Ancak yaygın kullanımda dînî ilimler tabiri kullanılmaktadır. "Galat-ı meşhûr lûgat-ı fushâdan evlâdır" fehvâsınca biz de aynı tabiri kullandık.

fakîhler tarafından karşılanması zaman içinde dünyevî gayeleri olanların da fıkha yönelmelerine ve ilimlerini dünyevî makamlar için kullanmalarına sebep olmuştur. Bu da dinin manevî/ruhî yönünün ihmal edildiğini düşünen dindar insanlarda tepkiye yol açmış, zahitlik, abidlikle başlayan süreç tasavvufa evrilmiştir.

İlk sûfîlerden itibaren fakîhlerle karşılıklı bir çekişme vardır. Tasavvuf bir ilim olarak ortaya çıkarken mutasavvıflar kendilerini fakîhlerden ayırmaya çalışmışlar, bunu yaparken hakikat kavramını ortaya atmışlar ve bunun üzerinden kendilerini ifade etmeye çalışmışlardır. Şerîatı fakîhlerin, hakikati kendilerinin temsil ettiğini iddia eden sûfîler, şerîatı reddetmemekle birlikte asıl olanın hakikat olduğunu söyleyerek kendilerinin daha üstün konumda olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.

Bununla birlikte en baştan itibaren sûfîler fıkihtan uzak kişiler olmadığı gibi tasavvufta temel kabul edilen sûfîlerin çok büyük kısmı fıkıh bilmekte, bir kısmı aynı zamanda fakîh olarak isimlendirilmektedir. Tasavvufun ilk temsilcileri kabul edilen Hasan el-Basrî, Dâvûd et-Tâî müçtehid düzeyinde fakîh olduğu gibi daha sonra tasavvufun temel taşlarından kabul edilen Zünnûn el-Mısırî, Muhasibî ve Cüneyd el-Bağdâdî; tasavvufun ilk temel eserlerini verenlerden Kelâbâzî, Serrâc, Kuşeyrî fetvâ verecek düzeyde fakîhtirler. Tasavvufun ilk döneminden günümüze kadar sûfîliği ile meşhur olmuş çok sayıda fakîh olduğu gibi fakîhliği ile meşhur olmuş çok sayıda sûfî de bulunmaktadır.

İlk sûfîlerden itibaren her ne kadar fakîhlere, hatta zaman zaman fıkha eleştiriler getirilse de sûfîler ilimlerini oluştururken çoğunlukla fıkıhı esas almışlar ve ehlisünnet üzere olan mutasavvıflar fikhî hükümlere hassasiyetle uymuşlardır. Tasavvufun ana çizgisinde şerîata dolayısıyla fıkıhla ortaya konan dinî hükümlere uygunluk önemli bir kriter olarak ortaya konmuştur. Bu da şeyhlerin bağlılarına fıkıh öğrenmelerini emretmelerine ya da kendilerinin müridlerine ilk olarak fıkıh öğretmelerini temin etmiştir.

Tasavvuf kalple ilgilendiği, bâtinî hususlarla uğraştığı için sûfîler arasında kontrolü zor hususlar ortaya çıkabilmektedir. İlminin fazla olduğunu, içtihad edebileceğini söyleyen bir fakîhin ilmini kontrol etmek kolaydır. Bazı meseleler sorar, temel bazı eserleri okutur ve alacağınız cevaba göre bir karar verebilirsiniz. Ancak yakîne erdiğini, keşif sahibi olduğunu, ilham geldiğini iddia eden birini nasıl kontrol edeceksiniz?

Nitekim bu yolu kullanan ve insanları sapıtmak isteyen bâtinî gruplar çıkmıştır. Bu sebeple, bunu kontrol altına almak için bizzat sûfîler tarafından şerîata bağlılık vurgusu

yapılmış; zâhir hükme uymayan bâtin halin geçersizliği genel kabul görmüştür. Burada da kontrol, fıkıh tarafından sağlanmıştır.

Aslında dînî ilimlerin tamamı birbiriyle bağlantılıdır. Özellikle kelâm, fıkıh ve tasavvuf arasındaki ilişkiyi sûfî Ebû Bekir Verrak'ın (v. 280), “kim zühd olmadan kelâmıla yetinirse zındık; kelâm ve fıkıh olmadan zühdle yetinirse bidatçi; zühd ve vera olmadan fıkıhla yetinirse fâsik olur. Kim de bu ilimlerin hepsinden yeterli öğrenirse kurtuluşa erer”²⁸⁸⁴ sözü kuşatıcı şekilde açıklamıştır.

Bu ilimlerin birbiriyle ilişkisi açısından Mehmet Erdoğan Hocanın, “*Gördün ya, Allah nasıl bir misal getirdi? Hoş bir söz, kökü yerde dalları semâda güzel bir ağaç gibidir. Rabbinin izniyle yemişlerini her dem verir. Allah bu şekilde insanlara misaller getiriyor ki onları düşünüp öğüt alsınlar.*” (İbrahim 14/24-25) ayetinden mülhem zikrettiği ağaç metaforu yerindedir.

İslâm'ı, görkemli bir ağaca benzetirsek, daima meyve veren bu ağacın köklerini, inançlarımız, gövdesi temel kabullerimiz, ilke ve esaslarımız, dalları bunlara bağlı amellerimiz, meyvesi de güzel ahlâkımız ve erdemlerimiz olmaktadır. Bunların tamamı bir bütündür, ancak bu bütünü anlama çabası zaman içerisinde ilimlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İşte burada fıkıh dalları temsil ederken, tasavvuf da meyvenin elde edilmesi için yapılması gerekenleri²⁸⁸⁵ ve meyvenin tadılmasını içermektedir.

Ağacın kökü olmadan gövdesi, gövdesi olmadan dalı, dalı olmadan meyvesi olmaz. Ağaçta ilk gereken şey kök olmakla birlikte, gövde olmadan ağaç adını alamayacağı gibi, dallar ve meyve olmadan da ağaçtan istenen gaye gerçekleşmeyecektir. Ağacın bölümleri arasında belki gereklilik sıralaması yapılabilir, ancak fazilet/öncelik sıralaması yapmak boş bir çabadır. Meyveyi en üstün gördüğünüzde, ağacın diğer bölümleri olmadan meyve olamayacağı unutulmuş demektir. Meyvesiz de ağaç olur, ancak ağaçsız meyve olmaz, bu sebeple kök daha üstündür, gövde daha üstündür demek de yerinde değildir. Çünkü ağaçtan gaye meyve vermesidir.

Bu sebeple ilim tasnifleri yapanların, başta Gazzâlî olmak üzere bir kısmının, aynı zamanda şerefli, üstün ilim sıralaması yapmasının yerinde olmadığı kanaatindeyiz. Hatta ilimleri dînî ilimler veya âhiret ilimleri ve dünyevî ilimler olarak ayırmanın bile hatalı

²⁸⁸⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 180; Ebû Nuaym (v. 430), *Hilye*, X, 236; Beyhakî (v. 458), *Şuabü'l-İmân*, III, 296.

²⁸⁸⁵ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, s. 19-21.

olduğunu düşünüyoruz. Çünkü İslâmî telakkiye göre insana faydalı her ilim dînî/İslâmî'dir ve âhirete dönüktür. Allah Rasûlü'nün ifadesiyle faydasız ilimden Allah'a sığınılır²⁸⁸⁶. Bunun yerine ilimleri, farz-ı ayn ve farz-ı kifaye ilimler, mubah ilimler, mekruh ilimler ve haram ilimler şeklinde ayırmak daha yerindedir.

Bu hususları dikkate alarak biz tezimizde ana hatlarıyla şu sonuçlara ulaştık:

1- Tasavvuf ile fıkıh arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır ve bu ilişki bir karşıtlık ilişkisi değil birbirini tamamlama ilişkisidir.

Fıkıh, insanların sadece dünyadaki ilişkilerini düzenleyen bir hukuk değil aynı zamanda kişinin âhirette de kurtulmasını gaye edinen bir ilimdir. Bununla birlikte toplum düzeninde hukuka olan ihtiyaç fakîhlerin çoğunlukla daha dünyevî görünmelerine hatta makam mevki peşlerine düşmelerine, bu arada da dinin manevî boyutunu ihmallerine yol açmıştır. Hâlbuki dinin fertlerde asıl istediği şey dindarlık olarak niteleyeceğimiz, dinin samimiyetle yaşanması, Allah'a kulluk edilmesi ve hayatın Allah rızasına göre düzenlenmesidir. Bir diğer yönden de fakîhlerin ahlâk alanını fıkıh kitaplarına dâhil etmemesi, bunun için ayrıca eserler yazılmasını ve bununla ilgilenen kişilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İşte tasavvuf, fıkıhın ihtiyaç duyduğu bu iki alanı doldurma görevini yerine getirme gayreti ve iddiası ile ortaya çıkmıştır. İlgilendiği alan itibariyle istismara açık olması, kendisine sûfî adı veren çok sayıda sapık grubun ortaya çıkmasına neden olsa da, genel anlamda tasavvufun bu iddiasında başarılı olduğunu söylemek gerekir. Bu görevin fıkıhtan ayrı olmadığını ifade etmek için ortaya konan “fikh-ı bâtın” tamlaması uygun bir tamlamadır. Fıkıh-ı zâhir tamlaması, büyük oranda terim manasına fikhî temsil ettiği gibi, fikh-ı bâtın tamlaması da önemli ölçüde tasavvufu temsil etmektedir.

Tasavvufa ana rengini verenlerin büyük kısmı aynı zamanda fakîhtir. İlk başlangıcından günümüze kadar çok sayıda sûfî fakîh ve fakîh sûfî vardır.

2- Tasavvufun fıkıha ihtiyacı çok yüksek olduğu gibi, bu derece yüksek olmasa da fıkıhın da tasavvufa ihtiyacı vardır. Sûfilerin fıkıh öğrenmesi zaruret düzeyinde, fakîhlerin de tasavvufla ilgilenmesi ihtiyaç mesabesindedir.

Bu manada Hücvârî'nin “Bâtınsız zâhirin hakikati nifak, zâhirsiz bâtının hakikati ise zındıklıktır. Bâtınsız şerîatin zâhiri nefes, zâhirsiz bâtın ise hevestir.”²⁸⁸⁷ sözü ile İmam

²⁸⁸⁶ Müslim, Zikir ve Dua 73, No: 2722; Ebû Dâvûd, Vitr 32, No: 1548; Tirmizî, Deavât 69, No: 3482.

²⁸⁸⁷ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi*, s. 79; Kandîl, I, 207.

Mâlik'e atfedilen, "kim fıkıh öğrenir ancak tasavvuf öğrenmezse fâsık olur; kim de tasavvuf öğrenir de fıkıh öğrenmezse zındık olur. Kim de ikisini birleştirirse hakikati bulmuştur"²⁸⁸⁸ sözü bir gerçeği ifade etmektedir.

3- Fıkıhın ana kaynakları olan Kur'an ve sünnet, tasavvufun da ana kaynaklarıdır. Ancak, bir kısım yaklaşım farkları bulunmaktadır. Her ikisinin de temel amacı, insanların dünyada huzurlu olması, âhirette kurtuluşa ermesi, özetle insanın Allah'ın rızasını kazanmasıdır. Sadece vurgular farklıdır.

4- Tüm Müslümanların İslâm'ı yaşamasında genel çerçeveyi fıkıh çizmelidir. Sûfiler için bir kısım kendilerine özel fetvâlar verilse bile bunlar da fıkıhın çerçevesi içerisinde kalmalıdır. Fıkıhın çerçevesi dışına çıkan tasavvuf, kolayca ibahîliğe kayar.

5- Çeşitli manalarından takvâ mücâhedesini denilen ve zâhirî-batınî farzlara sarılmak, zâhirî-batınî haramlardan kaçınmak manasında tasavvuf her Müslümana farzdır. İstikamet mücâhedesini olarak isimlendirilen, sünnete azami uymaya çalışmak, nefsi terbiye, kalbi tasfiye edip yüksek hasletlerle donanmaya çalışmak manasına tasavvuf ise menduptur. Bunun haricinde keşf ve ittılâ (müşâhede) mücâhedesini denilen ve belli makamlar elde edip, keşfe kerâmete sahip olmak için gayret etmek manasına tasavvuf ise duruma göre mekruh veya mubahtır.

6- Kişinin dinini öğrenmesi ve bunun için bilen birine başvurması farzdır. Bu kişinin şeyh veya âlim olması da gerekmez. Tasavvufun ikinci türünü yani istikamet mücâhedesini talep eden kişinin bunu bilen bir şeyhe/mürşide bağlanması da menduptur.

7- Tasavvuf ve tarikat ayrıdır. Tasavvuf için yukarıdaki hükümler verilirken istikamet sahibi bir tarikatta bulunmak için ancak müstehap hükmü verilebilir ve bu hususta kimse kınanamaz. Tarikatta bulunmak, bir üstünlük sebebi değildir, bu şartlar çerçevesinde bir tercihtir.

8- Bir mürşide bağlanan kişi, onun ancak şer'ata uygun ve terbiyesi ile alâkalı emirlerine ittibâ etmekle yükümlüdür. Kayıtsız şartsız itaat ancak Allah ve Rasûlünedir.

²⁸⁸⁸ Aliyyü'l-Kârî (v. 1014), *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ*, I, 335; *Şerhu's-Şifâ*, II, 510. Bu sözün İmam Mâlik tarafından söylenme ihtimali çok düşüktür. Büyük ihtimal ona atfedilmiştir. Çünkü İmam Mâlik daha tasavvuf kavramının terimleşmediği bir zamanda yaşamıştır. Mana itibarıyla doğru olduğunu düşündüğümüz için burada yer verdik.

KAYNAKLAR

- Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî (el-Keşşî) (v. 249/863-64), *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, tah. Mustafa el-Adevî, Dâru Belensiye, 2002, I-II.
- Abdülhakim Arvasi, *Râbita-i Şerife*, İstanbul, Kasım 1976.
- Abdülhakim Yüce, “Klasiklerimiz “El-Lüma”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2000.
- Abdulkadir Yılmaz, *Selman el-Farisi'nin Hayatı, İslâm Tarihindeki Yeri ve Tesirleri*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya-2009.
- Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Seha Neşriyat, byy, bty.
-, “Hasan Basri, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum, 1988.
- Abdullah ibn Mübârek, Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 181/797), *ez-Zühed ve'r-Rekâik*, tah. Habîburrahman el-A'zamî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, bty.
- Abdullah Kahraman, *İslâm Hukukuna Giriş*, Bilay Yay., Ankara Eylül 2019.
- Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Emin Yayınları, Bursa 2015.
- Abdurrahman b. Abdisselam es-Safûrî (v. 894/1489), *Nüzhetü'l-Mecâlis ve Müntehabü'n-Nefâis*, el-Matbaatü'l-Kasteliyye, Mısır 1283, I-II.
- Abdurrahman b. Abdülhalik Yusuf, *el-Fikru's-Sûfî fî Dav'i'l-Kitab ve's-Sünne*, Kuveyt 1986.
- Abdurrahman b. Ahmed b. Yunus es-Sadeî Ebû Saîd (v. 347/958), *Tarihu İbn Yunus el-Mısırî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1421, I-II.
- Abdurrahman Camî, Nûrüdîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî (v. 898/1492), *Nefehatü'l-Üns*, çev. Tacüddin Muhammed b. Zekerîyya b. Sultan, el-Ezherü's-Şerif Yayını, 1989.
-, *Nefehatü'l-Üns* (tercüme ve şerh: Lamii Çelebi, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara), Mârifet Yay. İstanbul 1995.
- Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *DİA*, XXXII, 580.
- Abdurrauf el-Münâvî, Zeynüddin Muhammed (v. 1031/1622) *el-Kevakibu'd-Durriyye fî Teracîmi's-Sâdâti's-Sûfiyye*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, I-V.
- Abdurrezzak b. Abdülmuhsin el-Bedr, *Fıkhu'l-Ed'îye ve'l-Ezkâr*, Kuveyt 2003, I-III.
- Abdurrezzak Tek, “Vânî Mehmet Efendi'nin Sesli Zikir Konusunda Sûfilere Yönelttiği Eleştiriler”, *Ulusal Vanî Mehmed Efendi Sempozyumu*, Editörler: Mehmet Yalar - Celil Kiraz, Bursa 2011, s. 117-129.
- Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Alâuddin el-Buhârî (v. 703/1303), *Keşfü'l-Esrar Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Daru'l-Kitabi'l-İslâmi, bty, byy, I-IV.
- Abdülaziz Bayındır, *Kur'an Işığında Tarikatçılığa Bakış*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul Mayıs 2015.
- Abdülbaki Gölpınarlı (v. 1982), *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yay, İstanbul Ocak 1985.
- Abdülehad Nûri Efendî (v. 1061/1651), *Risâletü'd-Devrân li-Gavsi Haze'z-Zemân*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv No: 06 Mîl Yz A 49/7, Ankara, DVD No: 1179, vr. 35b-47b.
- Abdülfevzi b. Salih Kadîş el-Yâfiî, *et-Teberruk bi's-sâlihîn beyne'l-mücizîn ve'l-mâniîn*, Dımaşk-Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 2010.
- Abdülganî b. İsmâîl b. Abdilganî b. İsmâîl en-Nâblusî (v. 1143/1731), *Miftâhu'l-Maiyye fî Düstûri't-Tarikati'n-Nakşibendiyye*, tah. Cevdet Muhammed – Muhammed Abdülkâdir, Kâhire 2008.

- Abdülhayy b. Fahrüddin b. Abdülâlî (v. 1341/1922), *el-İ'lâm bimen fî Tarîhi'l-Hind mine'l-A'lâm (Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzır)*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1999, I-VIII.
- Abdülkadir Geylanî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebî Sâlih Mûsâ Zengîdost el-Geylanî (v. 561/1165-66), *Fütûhu'l-Gayb*, Kahire 1973.
- Abdülkadir Mahmud, *Felsefetü's-Sûfiyye fî'l-İslâm*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1967.
- Abdülkadir Şener, *Kıyas İstihsan Istislah*, DİB Yay, Ankara 1974.
- Abdülkahir Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî (v. 429/1037-38), *el-Fark beyne'l-Firak ve Beyânu Firkati'n-Nâciye*, Dâru'l-Âfâk 1977.
- Abdülkerim Zeydan (v. 2014), *el-Mufasssal fî Ahkâmi'l-Mer'e*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993, I-XI.
- Abdülmeccid Hanî, Abdülmeccid b. Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh ed-Dımaşkî el-Hânî (v. 1318/1900), *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, çev. M. Emin Fidan, İstanbul 2003.
- Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî (v. 1162/1749), *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs*, el-Mektebetü'l-Asriyye, byy, 2000, I-II.
- Âcurrî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyn (v. 360/971), *Ahbâru Ebî Hafs Umer b. Abdülaziz*, Müessesetü Risâle, Beyrut 1980.
- Âdem Çatak, *Şihabüddin Sühreverdi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, basılmamış doktora tezi, AÜSBE, Ankara 2007.
- Adevî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Adevî (v. 1189/1775), *Haşiyetü'l-Adevî alâ Şerhi Kifâyeti't-Tâlibi'r-Rabbânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, I-II.
- Afîfî Ebu'l-A'lâ (v. 1966), *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yay, İstanbul 2015.
- Ahmed b. Guneym b. Sâlim Şihâbuddin en-Nefrâvî Mâlikî (v. 1126/1714), *el-Fevâkihu'd-Devvânî alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Keyrevânî*, Dâru'l-Fikr, byy 1995, I-II.
- Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), *el-Müsned*, el-Mektebetü'l-İslâmî, 5. baskı, Beyrut 1985, I-VI.
-, *Müsned*, tahk. Şuayp Arnavud, Adil Mürşid ve diğerleri, Müessesetü Risale, 2001, I-VL.
-, *el-Akîde*, (Ebû Bekir Hallal rivâyeti), tah. Abdülaziz İzzüddin, Dımeşk 1408.
-, *Ahkâmu'n-Nisâ*, tah. Amr Abdülmün'im, Reyyan, 2002.
-, *el-Câmi' li-Ulûmi'l-İmam Ahmed*, müellif: Halid er-Ribat – Seyyid İzzet (araştırmacılarla birlikte), Dâru'l-Felah, Mısır 2009, I-XXI.
-, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, tah. Vasiyyullah b. Muhammed, Dâru'l-Hânî, Riyad 1422, I-III.
-, *Eşribe*, tah. Subhi es-Sâmîrâ, Âlemü'l-Kütüb, byy 1985.
-, *Fedâilü's-Sahâbe*, tah. Vasiyyullah b. Muhammed, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1983, I-II.
-, *Zühd*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Ahmed b. İbrahim b. Muhammed Muvaffaküddin Ebû Zer Sıbt ibn el-Acemî (v. 884/1479), *Künuzu'z-Zeheb fî Târîhi'l-Haleb*, Dâru'l-Kalem, Haleb 1417, I-II.
- Ahmed b. Muhammed es-Sâvî el-Mâlikî el-Halvetî (v. 1241/1825), *Bulğatü's-Sâlik li-Akrebi'l-Mesâlik*, Dâru'l-Meârif, byy, I-IV.
- Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde (v. 968/1561), *Miftahu's-Sa'ade ve Misbahu's-Siyade fî Mevzuati'l-Ulûm*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1985, I-III.
- Ahmed Dâvûdoğlu (v. 1983), *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Yayınları, İstanbul, 1977, I-XI.
- Ahmed Eflâkî, Şemseddîn Ahmed el-Eflâkî el-Ârifî (v. 761/1360), *Âriflerin Menkıbeleri (Menâkibu'l-Ârifîn)*, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yay., İst. 2006.
- Ahmed er-Rifâî, Seyyid Ahmed b. Alî el-Mekkî b. Yahyâ er-Rifâî (v. 578/1182), *el-Burhânu'l-Müeyyed*, Mısır 1322.

- Ahmed Ferid el-Mezîdî, *Cemu'l-Meqâl fî İsbâti Kerâmâtî'l-Evliyâ*, Dâru Âsari'l-İslâmiyye Srilanka, Kahire 2006.
- Ahmed Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, çev. A. Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İz Yayıncılık, İstanbul 1999.
- Ahmed Muhammed Ceybî, “el-Gazzâlî ve Eserûhû fi't-Tasavvuf”, *el-İslâmu'l-Yevm*, ISESCO, Nisan 1986, sayı 4, s. 42-43.
- Ahmed Muhtar Ömer, *Mû'cemü's-Savâbi'l-Lügavî Delîlü'l-Müsekkafî'l-Arabî*, Kahire 2008, I-II.
- Ahmed Naim Babanzâde (v. 1934), *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, DİB Yay, Ankara 1985, I-XIII.
- Ahmet İnanır, “Osmanlıda Semâ, Raks ve Devran Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî'ye İsnat Edilen “Risale fî Hakki'd-Devran ve'r-Raks”ın Aidiyet Sorunu”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, sayı 14, Temmuz-Aralık 2010, 155-178.
- Ahmet İshak Demir, *Mütেকaddimin Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, (basılmamış yüksek lisans tezi), MÜSBE, İstanbul 1993.
- Ahmet Kırkkılıç, *Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf*, Timaş Yay, İstanbul 1996.
- Ahmet Madazlı, “İbn Şüreyh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibn-sureyh> (15.10.2019).
- Ahmet Özel, “Mâlik b. Enes”, *DİA*, XXVII, 508.
- Ahmet Şükrü Altay, *Selmân-ı Fârisî Hayatı, Şahsiyeti ve İlk İslâm Toplumundaki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.
- Ahmet Ünsal, “İmam Ebû Hanîfe Hakkında Yazılmış Eserler Bibliyografyası”, *İslâmî Araştırmalar*, 2002, cilt: XV, sayı: 1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı], s. 334-338.
- Ahmet Yaman, Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, İFAV Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2012.
- Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara, Nisan 2009.
-, “Tasavvufî Düşüncede Hz. Ali ve Bu Düşünce İçerisinde Hz. Ali'ye Nispet Edilen Rivâyetler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 22, s. 41-56.
- Ali b. Abdullah Sâlih Câbir, *Fıkhu'l-Kâsım b. Muhammed Muvâzinen bi-Fıkhi Eşheri'l-Müctehidîn, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye*, Riyad 1407/1987.
- Ali b. Ali ibn Ebî'l-Izz ed-Dimeşki, *Şerhu Akidetü't-Tahaviyye*, Müessesetü Risale, Lübnan 2013, I-II.
- Ali b. Hüseyin es-Sâfî, *Reşahat Can Damlaları*, Özleştiren: N. Fazıl Kısakürek, Eser Neşriyat, İstanbul 1978.
- Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasen el-Lahmî (v. 478), *et-Tebsıra*, tah. Ahmed Abdülkerim Mecid, Katar 2011, I, 152; I-XIV.
- Ali Bolat, “Muhasibî (v. 243/857)'ye Göre Mârifetin Unsurları”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2000, cilt: II, sayı: 4, s. 127-154.
-, “Şakik Belhî”, *DİA*, XXXVIII, 305.
- Ali Çelebi, *Risâle fî Hakki Devrânî's-Sûfiyyun*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv No: 06 Mil Yz A 49/6, DVD No: 1779; 32b-35a.
- Ali el-Müttakî el-Hindi (v. 975/1567), *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1981, I-XVI.
- Ali Haydar Efendi (Büyük) (v. 1903), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, bty.
- Ali Haydar Efendi (Küçük) (v. 1935), *Dürerü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul 1320, I-IV.
- Ali Pekcan, “İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, sayı: 19, s. 11-43.

- Ali Sâmî en-Neşşâr (v. 1980), *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Dâru'l-Meârif, Kahire, t.siz, I-III.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî (v. 1014/1605), *el-Esrâru'l-Merfûa fî Ahbâri'l-Mevdûa*, tahk. Muhammed es-Sabbağ, Dâru'l-Emane - Müessesetü Risale, Beyrut, bty.
-, *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2002, I-IX.
-, *Şerhu's-Şifâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1421, I-II.
- Alpay Sel, *Ca'fer es-Sâdik'ın Tasavvufun Oluşum Sürecindeki Yeri ve Tasavvufî Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Iğdır 2013.
- Alûsî, Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî (1857-1924), *Sabbü'l-Azab alâ men Sebbi'l-Ashab*, Edvau's-Selef, Riyad 1997.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (v. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, tahk. Abdurrezzak Afîfî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut bty, I-IV.
- Anna Bigelow, "Evliyânın Kadınları Evliyâ Kadınlar", terc. Nazlı Kayahan – Aylin Atikler Yurdacan, *Kadın ve Tasavvuf*, Nefes Yay., İstanbul Mayıs 2008.
- Arîb b. Sa'd el-Kurtubî (v. 369/979-980), *Sılatü Târîhi't-Taberî* (Tarihu't-Taberî içinde), Dâru't-Türâs, Beyrut 1387, I-XI.
-, *Sılatü Târîhi't-Taberî*, Leiden 1898.
- Asım Efendi, Mütercim (v. 1235/1820), *Kamus Tercemesi*, Bahriye Matbaası, İst. 1304-1305, I-III, Cemal Efendi Matbaası, 1305, IV.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî (v. 786/1384), *el-Înâye Şerhu'l-Bidâye*, Dâru'l-Fikr, I-X.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücebî el-Bâcî (v. 474/1081), *el-Hudud fî'l-Usûl*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd b. Eyyub el-Bâcî (v. 474), *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvattâ*, Matbaatü's-Saâde, Kahire 1332, I-VII.
- Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî (v. 403/1013), *Temhîdû'l-Evâil fî Telhîsi'd-Delâil*, tah. İmâdüddin Ahmed, Lübnan 1987.
- Bedreddin Simâvî, Şeyh Bedreddin Mahmud (v. 823/1420), *et-Teshil Şerhu Letâifi'l-İşârât*, (heyet tercümesi, editör: H. Yunus Apaydın), Kültür Bak. Yay., Ankara 2012, I, 37.
- Bedrettin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'an", *DİA*, I, 551.
- Bedrüddin Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî (v. 855/1451), *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, Beyrut bty, I-XXV;
-, *Şerhu Ebî Dâvud*, tahk. Ebu'l-Münzir Salih b. Ahmed, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999, I-VII.
-, *Minhatü's-Sülûk fî Şerhi Tuhfeti'l-Mülûk*, Vezâretü'l-Evkaf ve Şuûnü'l-İslâmiyye, Katar 2007.
-, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2000, I-XIII.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (v. 516/1122), *et-Tehzîb fî Fıkhî'l-İmam eş-Şâfi*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I-VIII.
-, *Şerhu's-Sünne*, tah. Züheyr eş-Şâviş - Şuayb el-Arnaût, el-Mektebü'l-İslâmî, Dimeşk, 1983, I-XV.
- Bekir Karlığa, "Gazzâlî", *DİA*, İST. 1996, XII, 522.
- Belazurî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî (v. 279/892-93), *Ensâbu'l-Eşraf*, tahk. Süheyl Zekkar – Riyad Zirikli, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, I-XIII.
- Beyazizâde, Ahmed b. Hasan b. Yûsuf (v. 1098/1687), *el-Usûlu'l-Munîfe li İmam Ebî Hanîfe (Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri)*, çev. İlyas Çelebi, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., İst. 2016.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî (v. 458/1066), *ez-Zühûd'l-Kebîr*, tah. Amir Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübü's-Sekafiyye, Beyrut 1996.
-, *Menâkibu 'ş-Şâfiî*, tah. Seyyid Ahmed Sakar, Daru't-Turâs, Kahire 1970, I-II.
-, *el-Âdâb*, Müessesetü'l-Kütübü's-Sekafiyye, Beyrut 1988.
-, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tah. Muhammed Abdülkadir Ata', Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I-X.
-, *Medhal ile's-Sünenü'l-Kübrâ*, tah. Muhammed Dıyâu'r-Rahman, Dâru'l-Hulefâ, Kuveyt bty.
-, *Şuabü'l-İman*, tah. Abdülalî Abdülhamid, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003, I-XIV.
- Bezzar, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî (v. 292/905), *Müsned (el-Bahru'z-Zehhâr)*, tahk. Mahfûzu'r-Rahman Zeynullah, Mektebetü'l-Ulûm, Medine 1998-2009, I-XVIII.
- Bezzâzî, Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî (ö. 827/1424), *el-Fetâvâ'l-Bezzâziye* (el-Fetava'l-Hindiyye kenarında), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1986, I-VI.
- Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (v. 1971), *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, I-VIII. (İstılâhâtı Fıkhiyye).
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî (v. 256/870), *el-Camiu'l-Müsnedü's-Sahih*, tah. Muhammed Züheyr b. Nasır, Daru Tuk byy, 1422, I-IX.
-, *el-Edebü'l-Müfred*, tah. Semîr b. Emin, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1998.
-, *et-Târihu'l-Kebir*, Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, byy, bty, I-VIII.
-, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, tah. Abdurrahman Amîre, Riyad, bty.
-, *et-Tarihu'l-Evsat*, Kahire 1977, I-II.
- Buhûfî (Behûfî), Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn (v. 1051/1641), *Keşşâfu'l-Kinâ' 'an Metni'l-İknâ'*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, bty, I-VI.
- Burhanuddin Buhârî, (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Ömer el-Buhârî el-Mergînânî (v. 616/1219), *el-Muhîtu'l-Burhânî fî Fıkhi'n-Nu'mânî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, I-IX.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yay, İstanbul, 1972-1975, I-III.
- Büceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyremî (v. 1221/1806), *Tuhfetü'l-Habîb alâ Şerhi'l-Hatîb (Haşiyetü'l-Büceyremî ale'l-Hatib)*, Dâru'l-Fikr, bty, I-IV.
- Bülent Akot, "Bazı Mutasavvıfların Tanrı/İlah Anlayışı ve Muhasibî'nin "er-Riaye" Adlı Eseri Bağlamında Allah'ın Hakları", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2015, sayı: 31, s. 51-73.
- Ca'fer el-Huldî, Ebû Muhammed Ca'fer b. Muhammed b. Nusayr el-Huldî el-Havvâs (v. 348/959), *el-Fevâid ve'z-Zühûd ve'r-Rekâ'ik*, tah. Mecdi Fethi, Tanta 1989.
- Cafer b. Ahmed el-Hüseyin es-Serrâc (v. 500/1106), *Mesâriu'l-Uşşâk*, Dâru Sadır, Beyrut, bty, I-II.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî (v. 255/869), *el-Hayevân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1424, I-VII.
- Camille Adams Helminski, *Sûfî Kadınlar – Saklı Bir Hazine*, terc. Ayşe Aslı Özer, Dharma Yay, İstanbul 2004.
- Cemal el-Malatî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Mûsâ b. Muhammed el-Malatî el-Halebî (v. 803/1400), *el-Mu'taşar mine'l-Muhtaşar*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, I-II.
- Cemâlüddin el-Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî (v. 742/1341), *Tehzîbü'l-Kemal fî Esmâi'r-Ricâl*, tah. Beşşar Avad Ma'ruf, Müessesetü Risale, Beyrut 1980, I-XXXV.

- Cengiz Kallek, “Kasım b. Muhammed”, *DİA*, XXIV, 545.
- Cessas, Ebû Bekir Ahmed b. ‘Alî er-Râzî (v.370/981), *Ahkâmu’l-Kur’an*, Beyrut 1405, I-IV.
-, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, Vezâratu’l-Evkâf ve’ş-Şu’ûni’l-İslâmiyye, Kuveyt 1994, I-IV.
-, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, Beyrut 2010, Dâru’l-Beşâ’iri’l-İslâmiyye, Beyrût 2010, I-VIII.
-, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2000, I-II.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî (v. 393/1003), *es-Sıhah Tâcu’l-Lüga*, tah. Ahmed Abdülğafur Attar, Beyrut 1987, I-VI.
- Cihat Zorlu, *Ebu’l-Leys Muharrem Bin Muhammed ez-Zilî’nin Hubbu’l-Mesâil Adlı Eseri Bağlamında Fıkıh Tasavvuf İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı/ Tasavvuf Bilim Dalı, Sivas Eylül-2010.
- Cürcânî Seyyid Şerîf ‘Alî b. Muhammed (v. 816/1413), *Ta’rifat*, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Cüveynî, Ebu’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî (v. 478/1085), *Nihâyetü’l-Matlab fi Dirâyeti’l-Mezheb*, tah. Abdülazîm Mahmud, Dâru’l-Minhac, 2007, I-XX.
-, *el-Burhan fi Usûli’l-Fıkıh*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1418, I, 8.
-, *Telhis fi Usûli’l-Fıkıh*, Daru’l-Beşairi’l-İslâmiyye, Beyrut, bty, I-III.
-, *Varakat*, tah. Abdüllatif Muhammed el-Abd, byy, bty.
- Dâmâd Efendi, Şeyhzâde Abdurrahmân b. Muhammed el-Gelibûlî (v.1078/1667), *Mecme’u’l-Enhur fi Şerhi Multeka’l-Ebhur*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, byy, bty, I-II.
- Dârakutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed (v. 385/995), *Sünenü’d-Dârakutnî*, Müessesetü Risale, Beyrut 2004, I-V.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman es-Semerkandî (v. 255/869), *es-Sünen*, Dâru’l-Muğnî, Suud 2000, I-IV.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ (v. 430/1039), *Takvîmü’l-Edille fi Usûli’l-Fıkıh*, tah. Halil Muhyiddin, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Demirî, Ebû’l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Îsâ el-Kâhirî eş-Şâfiî (v. 808/1405), *en-Necmü’l-Vehhâc fi Şerhi’l-Minhac*, Dâru’l-Minhac, Cidde, 2004, I-X.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arefe (v. 1230/1815), *Hâşiyetü’d-Desûkî alâ Şerhi’l-Kebîr*, Dâru’l-Fıkr, byy, bty, I-IV.
- Deylemî, Ebû Şucâ’ Şîrûye b. Şhredâr b. Şîrûye (v. 1115/1703), *el-Firdevs bi Me’suri’l-Hitab (Firdevsü’l-Ahbar)*, tahk. Es-Saîd b. Besyûnî Zağlul, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1986, I-V.
- Dilaver Güner, “Semâ ve Devran Hakkında İki Risale”, *Mârife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2003, cilt: III, sayı: 1, s. 255-260.
- Dilaver Selvi, *Tasavvuf Metodu Olarak Râbîta*, Semerkand, İstanbul 2016.
-, “Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır” Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2011, cilt: XI, sayı: 2, s. 7-41.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne (v. 1883), *Tekmiletü’l-Meâcimi’l-Arabiyye* (Supplément aux dictionnaires arabes), terc. Muhammed Selim en-Nuaymî-Cemal el-Hayyat, Irak 2000, I-X.
- Ebû Abdullah Muhammed b. Mûsâ b. Nu’mân el-Merâkeşî (v. 683/1284), *Misbâhu’z-Zalâm fi’l-Müsteğışine bi-Hayri’l-Enâm fi’l-Yakazati ve’l-Menâm*, haz. Muhammed Ali Şükrî, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, bty.
- Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim Bedrüddin el-Hamevî eş Şâfiî, (v. 733/1332), *Îdâhu’d-Delîl fi Kat’i Huceci Ehli’t-Ta’tîl*, Dâru’s-Selam, Mısır 1990.
- Ebû Abdullah Muhammed b. Veddah el-Kurtûbî (v. 286/899), *el-Bid’u ve’n-Nehyu anhá*, Kahire 1416.

- Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Asyûtî (es-Süyûtî) el-Minhâcî (v. 889/1484'ten sonra), *Cevâhirü'l- 'Ukûd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996, I-II.
- Ebû Abdullah Muhammed b. Salih el-Kahtânî el-Mâlikî (v. 378/988), *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*, tah. Abdülaziz b. Muhammed, Dâruz-Zikrâ, byy, bty.
- Ebû Ali Nuruddin el-Hasen b. Mesud el-Yûsî (v. 1102/1690), *Hükmü'l-İltizâm bi's-Şeyh fî't-Terbiyeti's-Sûfiyye*, (*Şifâu's-Sâil* kitabının sonunda), Dâru'l-Fikr, Dîmeşk 1996.
- Ebû Bekir Ahmed b. Mervan ed-Dineverî el-Mâlikî (v. 333/915), *el-Mücâlesetü ve Cevâhiru'l-İlm*, tahk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1419, I-X.
- Ebû Bekir b. Zeyd el-Cürâi es-Sâlihî el-Hanbelî (v. 883/1478), *Tuhfetü'r-Râki' ve's-Sâcid bi-ahkâmi'l-Mesâcid*, Kuveyt 2004.
- Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Yunus es-Sıkkîlî (v. 451/1059), *el-Câmî' li-Mesâili'l-Müdevvene*, Dâru'l-Fikr, 2013, I-XXIV.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/889), *Sünen*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, bty, I-IV.
- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (v. 150/767), *el-Âlim ve'l-Müteallim*, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1982.
-, *el-Fikhu'l-Ebsat*, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1982.
-, *el-Fikhu'l-Ekber*, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1982.
- Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî (v. 350/961 [?]), *Mu'cemu Dîvânî'l-Edeb*, tah. Ahmed Muhtar Ömer, Kahire 2003, I-IV.
- Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (v. 476/1083), *et-Tebşîrâ fî usûli'l-fikh*, Dîmeşk 1403.
- Ebû Muhammed Harb b. İsmâil el-Kirmânî (v. 280/893), *Mesâil*, Mekke 1422, I-III.
- Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî (v. 437/1045), *el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye*, yay. Câmîatü's-Şârîka, 2008, I-XIII.
- Ebû Nasr Kelâbâzî Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin (v. 398/1007), *el-Hidâye ve'l-İrşad fî Ma'rifeti Ehli's-Sika ve's-Sedâd*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1407, I-II.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (v. 430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Aşfiyâ'*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I-X.
-, *Zikru Ahbâri İsbahân (Tarihu Isbahan)*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990, I-II.
-, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, Dâru'l-Vatan, Riyad 1998, I-VII.
- Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî el-Kurtubî (v. 463/1071), *el-Kâfî fî Fikhi'l-Mâlikî*, Mektebetü'r-Riyad, Riyad 1980, I-II.
- Ebû Sa'îd Ahmed b. Muhammed İbnü'l-A'râbî (v. 340/952), *Kitâbü'l-Mu'cem*, Dâru İbni'l-Cevzî, S. Arabistan 1997, I-III.
- Ebû Süleyman Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed ibn Zibr (?) er-Rebîî' (v. 379/989), *Tarihu Mevlidi'l-Ulemâ ve Vefayâtihim*, Riyad 1410, I-II.
- Ebû Tâlib Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî (v. 386/996), *Kûtu'l-Kulub*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005, I-II.
-, *Kûtu'l-Kulûb*, Mektebetü Daru't-Turas, Kahire 2001, I-III.
-, *Kalplerin Azığı (Kûtu'l-Kulub)*, terc. Dilaver Selvi – Yakup Çiçek, Semerkand Yay., İstanbul, I-IV.
- Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam b. Abdillâh el-Herevî (v. 224/838), *Garîbu'l-Hadîs*, tah. Muhammed Abdülmûid Han, Haydarâbâd, 1964, I-IV.

Ebû Ya'lâ Mevsilî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî (v. 307/919), *Müsned-i Ebî Ya'la*, tahk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Memun, Dimeşk 1984/1404, I-XIII.

Ebû Zekeriya Yahya b. İbrahim b. Ahmed el-Ezdî es-Selmâsî (v. 550/1155), *Menâzilu'l-Eimmeti'l-Erbea Ebû Hanife ve Mâlik ve's-Şâfiî ve Ahmed*, tah. Mahmud b. Abdirrahman, Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vetaniyye, 2002.

Ebû Zekeriya Yahya b. Musa er-Ruhûnî (v. 773/1371), *Tuhfetü'l-Mes'ûl fî Şerhi Muhtasari Müntehe's-Sûl*, tahk. El-Hâdî b. el-Hüseyin – Yusuf el-Ahdar, Abu Dabi, 2002, I-IV.

Ebu'l-Abbas el-Kabbâb, Ahmed b. Kasım b. Abdirrahman el-Kabbâb (v. 778/1376), *Fetevâ fî Sülûki Tariki's-Sûfiyye*, (Şifâu's-Sâil kitabının sonunda), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1996.

Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, terc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yay, İstanbul 2015.

Ebu'l-Alâ el-Mearrî Ahmed b. Abdillâh b. Süleyman et-Tenûhî (v. 449/1057), *Mu'cizu Ahmed (Mütenebbi Divanı Şerhi)*, el-Mektebetü's-Şâmile.

Ebu'l-Bekâ Eyyub b. Musa (v. 1094/1683), *Külliyat*, Müessesetü Risale, Beyrut, bty.

Ebu'l-Fadl Salih b. Ahmed b. Hanbel (v. 265/878), *Sîretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, tah. Fuad Abdülmün'im Ahmed, Dâru'd-Da've, İskenderiye 1404.

Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî el-Vâhidî (v. 468/1076), *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, tah. Safvan Adnan, Beyrut 1405.

Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin es-Suğdî (Soğdî) (v. 461/1068), *en-Nütef fî'l-Fetâvâ*, tahk. Salahuddin en-Nâhî, Beyrut 1984, I-II.

Ebu'l-Hasen en-Nedvi (v. 1999), *Rabbâniyyetün Lâ Rahbâniyyetün*, Dâru'l-Fetih, Beyrut, bty.

Ebu'l-Hilal el-Hasen b. Abdillâh el-Askerî (v. 395/1004), *el-Furûku'l-Lügaviyye*, Dâru'l-İlm, Mısır, bty.

Ebu'l-Hüseyin Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî (v. 436/1044), *el-Mutemed fî Usûli'l-Fıkıh*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1403, I-II.

Ebu'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. el-Hâris İbn Ebi'l-Avvam (v. 335/946), *Fedâilu Ebî Hanife ve Ahbâruhû ve Menâkibuhû*, tah. Latîfürrahman el-Behrâicî el-Kâsımî, el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, Mekke 2010.

Ebu'l-Muin en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî (v. 508/1115), *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Din*, haz. Hüseyin Atay, DİB Yay, Ankara 2004, I-II.

Ebu'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî (v. 799/1397), *İrşâdû's-Sâlik ilâ Ef'âli'l-Menâsik*, Riyad 2002, II, 713.

Ebu'l-Velîd İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî el-Cedd (v. 520/1126), *el-Muqaddimâtü'l-Mümeħhidât*, tah. Muhammed Haccî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, I-III.

....., *el-Beyân ve't-Tahsîl*, tah. Muhammed Haccî ve arkadaşları, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1988, I-XIX.

Ebu's-Şeyh el-İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî (v. 369/979), *Tabakâtü'l-Muhaddisîn bi-İsbahan*, Müessesetü Risale, Beyrut 1992, I-IV.

Ebübekir ibn Mencûye (Mencuveyh), Ahmed b. Ali b. Muhammed (v. 428/1037), *Ricâlü Sahih-i Müslim*, tahk. Abdullâh el-Leysî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1407, I-II.

Ebu'l-Vefâ Taftazânî (v. 1974), “Gazzâlî'nin Tasavvuf Ekollerine Etkisi ve Gazzâlî'den Sonra Ortaya Çıkan Tarikatlar”, çev: Mustafa Aşkar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, cilt: XXXVI, s. 471-479.

Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî (v. 795/1392), *el-Hikemü'l-Cedîre bi'l-izâ'a min Kavli'n-Nebî “Bu'istü bi's-seyf beyne yedeyi's-sâ'a”*, tah. Abdülkadir Arnaud, Dimeşk, 1995.

Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücut”, *DİA*, XLII, 432.

Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nasîruddin b. el-Hâc Nuh b. Necâtî b. Âdem (v. 1999), *Daîfu'l-Camii's-Sağîr ve Ziyâdetuhû*, el-Mektebü'l-İslâmî, byy, bty.

....., *Daîfü't-Terğîb ve't-Terhib*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 2000, I-II.

....., *Sahîhu'l-Câmii's-Sağîr ve Ziyâdetuhû*, el-Mektebü'l-İslâmî, byy, bty, I-II.

....., *Silsiletü Ehâdisi's-Sahîha ve şey'ün min Fıkhîhâ ve Fevâidihâ*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1995, I-VII.

....., *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daîfe ve'l-Mevdûa ve Eşeruhe's-Seyyi'ü fi'l-ümme*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1992/1412, I-XIV.

el-Fetâvâ'l-Hindîyye, Dâru İhyâî't-Turâsi'l-Arabî, 4. Baskı, Beyrut, bty, I-VI.

Elmalılı Hamdi Yazır (v. 1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, bty, I-X.

el-Mevsuatü'l-Fıkhîyyetü'l-Kuveytiyye, Vezâretü'l-Evkaf, Kuveyt, 1404-1427, I-VL.

el-Mücemü'l-Vasît, Mecmea'l-Lügati'l-Arabiyye bi'l-Kahire, Dâru'-Da've, byy, bty, I-II.

Erhan Yetik, “Habîb el-Acemî”, *DİA*, XIV, 370

Eşref Ali Tânevî, *Hadislerle Tasavvuf*, haz. H. Zaferullah Dâudi – Ahmet Salihoğlu, Sey-tac Yayınları, İstanbul Nisan 2009.

Ethem Cebecioğlu, “Prof Nicholson’ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Târifleri”, *AÜİFD*, Ankara 1987, sy. XXIX, s. 387-406.

....., “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7 [2006], sayı: 17, s. 7-27.

Ethem Ruhi Fıçlalı, “Alî”, *DİA*, II, 371.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî (v. 370/981), *Tehzîbü'l-Lüga*, tah. Muhammed İvad, Dâru İhyâî't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001, I-XV;

....., *ez-Zâhir fî Garîb-i Elfâzî's-Şâfi'*, tah. Mis'ad Abdülhamid es-Sa'dânî, Dâru't-Tâlâî', byy, bty.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (v. 606/1210), *el-Maḥşûl fî 'İlmi 'Uşûli'l-Fıkh*, tahk. Tâhâ Câbir Feyyaz el-Ulvânî, Müessesetü'r-Risâle, byy, 1997, I-VI.

....., *Mefâtiḥu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Dâru İhyâî't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1420, I-XXXII.

Fahrettin Atar, *Fıkh Usûlü*, İfav Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1992.

Fakîhî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî (v. 278/891-92 [?]), *Aḥbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehr ve Hadîsih*, tahk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, Dâru Hıdır, Beyrut 1414, I-VI.

Feleh b. İsmâil b. Ahmed, *el-Alâkatü beyne't-Teşeyyü' ve't-Tasavvuf*, Câmîatü'l-İslâmiye Doktora tezi, Medine 1411.

Ferhat Gökçe, *İslâm İrfân Geleneğinde Hadis Yorumu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara- 2010.

Ferhat Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, cilt: I, sayı: 1, s. 73-131.

....., "Mutlak", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mutlak> (10.02.2019)

Ferîdüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ (Evliyâ Tezkireleri)*, çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Aralık 2007.

Ferit Aydın, *Tarikatta Râbita ve Nakşibendîlik*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2000.

Ferit Kam, Ömer, *Vahdet-i Vücut*, sad. Ethem Cebecioğlu, DİB Yay., Ankara 1994.

Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ' (v. 207/822), *Meâni'l-Kur'an*, tahk. Ahmed Yûsuf Necâtî – M. Ali en-Neccâr - Abdülfettâh İsmâil Şelebî, Dâru'l-Mısıriyye, Kahire 1955, I-III.

Ferzende İdiz, “Tasavvufta İlm-i Zâhir İlm-i Bâtın Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı: 25, s. 233-256.

Firûzabâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub (v. 817/1415), *el-Kâmusü'l-Muhit*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005.

....., *Besâiru Zevî't-Temyiz*, Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Kahire 1973-1996, I-VI.

Fritz Meier, “Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin Tertibü's-Süluk'u”, çev: Eyüp Yaka, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt: IV, sayı: 10, s. 363-375.

Fürûzanfer Bediüzzaman (v. 1970), *Mevlana Celâleddin*, çev. Feridun Nafiz Uzluk, MEB, İstanbul 1963.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (v. 505/1111), *İhyâu Ulumiddin*, Daru'l-Reyyan li't-turas, Kahire 1987, I-V;

....., *İhyâu Ulumiddin*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut bty, I-IV.

....., *İhyâu Ulumiddin*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yay, İstanbul t.siz, I-IV.

....., *Esnâfu'l-Mağrûrîn*, tahk. Abdüllatif Âşur, Mektebetü'l-Kur'an, Kahire, bty.

....., *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî (Eyyühe'l-Veled)*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

....., *Mişkâtü'l-Envar*, tahk. Ebu'l-Alâ Afîfî, Dâru'l-Kavmiyye, Kahire, bty.

....., *el-İmlâ fî İşkâlâti'l-İhyâ*, (İhyâu Ulûmiddin'in sonunda), Daru'l-Reyyan li't-turas, Kahire 1987, I-V.

....., *el-Madnun bih alâ Gayri Ehlih*, Mecmûatü Resâli'l-İmam el-Gazâlî içinde, tah. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, Kahire, bty.

....., *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâi'llâhi'l-Hüsna*, Kıbrıs 1987.

....., *el-Munkizu mine'd-Dalâl*, tah. Abdülhalim Mahmud, Dâru'l-Kütübü'l-Hadisiyye, Mısır, s. 170-172; çev. Hilmi Güngör, MFV, Ankara 1960.

....., *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, t.siz, I-II.

....., *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* (Mustasfa), çev. H. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, I-II;

Günay Tümer, "Bereket", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/bereket> (02.07.2019).

H. Mehmet Soysaldı, “Kur'an'da İbadet ve Zikir Kavramları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sayı: 3, s. 1-32.

Hacı Yunus Apaydın, “Bir İslâm Hukukçusu Olarak Gazâlî”, *Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî*, E.Ü. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Ens., Kayseri 1988.

....., “Kıyas”, *DİA*, XXV, 531.

Haccâvî, Ebu'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Haccâvî el-Makdisî (v. 968/1560), *el-İknâ' li-Tâlibi'l-İntifâ'*, tahk. Abdüllatif Muhammed Musa, Dâru'l-Mârife, Beyrut bty, I-IV.

Hacı Bayram Başer, *Şerîat ve Hakikat*, Klasik Yay, İstanbul Haziran 2017.

....., “Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkıh-ı Bâtın”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, cilt: XII, sayı: 22, s. 101-119.

Hacı Halife Kâtip Çelebi Mustafa b. Abdullah (v. 1067/1657), *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, tahk. Mahmud Abdülkadir Arnaut, İrcica, İstanbul 2010, I-IV.

Haddâd, Ebû Bekir Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd ez-Zebîdî (v. 800/1398), *el-Cevheretü'n-Neyyire*, el-Matbaatü'l-Hayriyye, byy 1322, I-II.

Hadimî, Ebû Said Muhammed b. Mustafa (v. 1176/1762), *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî Şerhi't-Ṭarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Şerî'ati'n-Nebeviyye fî's-Sîreti'l-Ahmediyye*, Matbaatü'l-halebî, byy, 1348, I-IV.

- Hakim Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî (v. 320/932), *Hatmu'l-Evliyâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
-, *Hatmu'l-Evliyâ*, (tah. Osman Yahya), el-Matbaatü Katolikiyye, Beyrut.
-, *El-Mesailu'lletî Seelehû Ehli' s-Serahs anhô*, (tah. Bernad Radtke), Beyrut 1992.
-, *Nevâdiru'l-Usûl*, tahk. Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cîl, Beyrut bty, I-IV.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî (v. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Şaîhîhayn*, tahk. Mustafa Abdülkadir Ata', Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990, I-IV.
- Halid Kebir Alal, *Nakdu'r-Rivâyât ve'l-Efkârî'l-Müessesesi li't-Tasavvuf*, Cezayir 2014.
- Halid-i Bağdâdî, Ebu'l-Behâ Ziyâüddîn Hâlid b. Ahmed b. Hüseyin eş-Şehrezûrî el-Kürdî (v. 1242/1827), *Risaletü'r-Râbita*, yazma eser, İlam Kütüphanesi, İstanbul, Demirbaş No: 5208/2, v. 121b-128b.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Firâheydî (v. 175/791), *Kitabu'l-Ayn*, tahk. Mehdi el-Mahzûmî – İbrahim es-Sâmîrî, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, byy, bty, I-VIII.
- Halilî, Muhammed b. Muhammed b. Şerefiddîn (v. 1147/1734), *el-Fetevâ'l-Halîlî alâ mezhebi'Şâfîi*, Tab'atü Masriyye Kadîme, byy, bty, I-II.
- Halim Gül, "Nakşî-Halidî Şeyhi Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî'nin Şeyh/Mürşid Anlayışı", *I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı (03-05 Ekim 2013 Gümüşhane)*, 2014, s. 225-234.
- Hallâc, Ebu'l-Mugîs el-Hüseyin b. Mansûr el-Beyzâvî (v. 309/922), *Kitabü't-Tavâsin*, haz. Rıdvan es-Seh, byy, bty.
- Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hallâl (v. 311/923), *el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehy ani'l-Münker*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Hamd b. Nasr b. Osman en-Necdî (v. 1225/1810), *Mecmuatü'r-Resâil ve'l-Mesâil ve'l-Fetâvâ*, Taif 1398.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseyinî) el-Hamevî el-Mısrî (v. 1098/1687), *Gamzu Uyûni'l-Besâir alâ Mehâsini'l-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1985, I-IV.
- Harâitî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerrî el-Harâitî (v. 327/939), *Mekârimü'l-Ahlâk ve Me'âlihâ*, Dâru'l-Âfâk, Kahire 1999.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Haraşî (v. 1101/1690), *Şerhu Muhtasar Halîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, bty, I-VIII.
- Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009.
-, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 1997.
-, "Cem", *DİA*, VII, 279
- Hasen b. Muhammed el-Attar (v. 1250/1834), *Haşiyetü'l-Attar ala Şerhi'l-Celal el-Mahalli ala Cemi'l-Cevami'*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, byy, bty, I-II.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit (v. 463/1071), *Târihu Bağdad*, tah. Mustafa Abdülkadir Ata', Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1417, XXIV.
-, *Târihu Bağdad*, tah. Beşşar Avad Ma'ruf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2002, I-XVI.
-, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkih*, tah. Âdil b. Yusuf el-Garâzî, Daru İbnü'l-Cevzî, Suud 1421, I-II.
- Hattab er-Ruaynî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed (v. 954/1547), *Mevâhibü'l-Celîl fi Şerhi Muhtasari'l-Halîl*, Dâru'l-Fikr, 1992, III, 264-265.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî (v. 388/998), *el-Uzlet*, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1399.

- Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1982, I-X+Fihrist.
- Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, AÜ İlahiyat Fak. Yay. Ankara 1986.
- Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, 9. Baskı, İstanbul 2012.
-, “Fıkıh”, *DİA*, XIII, 1.
- Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu*, DİB Yay, Ankara 2016, I-V.
- Herevî, Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Herevî (v. 481/1089), *Menâzilü's-Sâirîn*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- Heyet, *Nadratü'n-Naîm fî Mekârimi'l-Ahlâki'r-Rasûli'l-Kerîm*, Dâru'l-Vesîle, Cidde bty, I-XII.
- Heyet, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, Şamil Yayınları, İstanbul, I-XVII.
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nûruddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî (v. 807/1405), *el-Maksadü'l-Aliyyi fî Zevâidi Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, bty, I-IV.
-, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâ'id*, tahk. Hüsameddin el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1994/1414, I-X.
-, *Buğyetü'l-bâhiş 'an Zevâ'idü Müsnedi'l-Hâriş*, tahk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî, Medine 1413/1992, I-II.
- Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, Editör: Mustafa Tatcı, Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara 2016.
- Hücvârî, Ali b. Osman Cüllabî (v. 465/1072), *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2014.
-, *Keşfü'l-Mahcûb*, Arapçaya çev. İs'ad Abdülhâdî Kandîl, Kahire 2007.
- Hülya Küçük, “Tasavvufta Kadın”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 7, s. 389-398.
- Hüseyin ed-Devserî, *er-Rahme'tul-Hâbita fî Tahkîk'ir-Râbita*, (Risâletü Mebde ve Meâd'in sonunda), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, bty.
- İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî (v. 261/875), *Mârifetü's-Sikât*, Daru'l-Bâz, byy 1984.
- İrâkî, Ebu'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî (v. 806/1404), *Tahrîcu Ehâdisi'l-İhyâ*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005.
- İbn Abbad, Muhammed b. İbrahim b. Abdullah er-Rundî (v. 792/1390), *Sülûku Tariki's-Sûfiyye*, (Şifâu's-Sâil kitabının sonunda), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1996.
- İbn Abdilberr (v. 463), *et-Temhîd limâ fî'l-Muvaţta' mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd*, Vezâretü Umûmi'l-Evkâf, Mağrib 1387, I-XXIV.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (v. 463/1071), *Camiu Beyânî'l-İlm ve Fadlihî*, Daru İbni'l-Cevzî, S. Arabistan 1994, I-II.
-, *el-İntikâ fî Fedâili's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut.
-, *el-İstiab fî Ma'rifeti'l-Eshâb*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992, I-IV.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Umer b. Abdülazîz (v. 1252/1836), *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992, I-VI.
-, *Reddü'l-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtar*, (terc. Ahmed Dâvûdoğlu) Şâmil Yayınları, I- XVII+ fihrist.
- İbn Adiyy, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adiyy b. Abdillâh el-Cürcânî (v. 365/976), *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, el-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I-IX.

- İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî (v. 513/1119), *et-Tezkire fî'l-fikh*, tah. Nâsir b. Suud, Riyad 2001.
- İbn Akîle, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akîle el-Mekkî (v. 1150/1737), *Fevâ'idü'l-Celîle fî Müselselâti Muhammed b. Ahmed 'Akîle*, tah. Muhammed Rıza, el-Beşâiru'l-İslâmiyye, Beyrut 2000/1421.
- İbn Allan, Muhammed Alî b. Muhammed Allân b. İbrâhîm el-Bekrî es-Sıddîkî (v. 1057/1648), *Delîlü'l-Fâlihîn li-Turuķi Riyâzi 'ş-şâlihîn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2004, I-VIII.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî (v. 543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I-IV.
- İbn Arrak, Ebû'l-Hasen Nûruddîn (Sa'düddîn) Alî b. Muhammed b. Alî el-Kinânî ed-Dimaşkî (v. 963/1556), *Tenzihü's-Serîati'l-Merfûa ani'l-Ahbari's-Senîati'l-Mevzûa*, tahk. Abdülvehhâb Abdüllatîf - Abdullah Muhammed es-Sıddîk, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1399, I-II.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî (v. 571/1176), *Tarihu Dimeşk*, tahk. Amr b. Garâme, Dâru'l-Fikr, 1995, I-LXXX.
- İbn Battal, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî (v. 449/1057), *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, tahk. Ebû Temim Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003, I-X.
- İbn Battuta, Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî (v. 770/1368-69), *Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâ'ibi'l-Emşâr ve 'Acâ'ibi'l-Esfâr (Rihletü İbn Battuta)*, Dâru's-Şarku'l-Arabî, byy, bty, I-II.
- İbn Bâz, Abdülaziz b. Abdullah (v. 1420/1999), *Mecmûu Fetâvâ İbn Bâz*, haz. Muhammed b. Sa'd, I-XXX.
- İbn Belbân, Muhammed b. Bedrüddin (v. 1083/1672), *Muhtasaru'l-İfâdât fî Rub'u'l-İbâdât ve'l-Âdâb ve'z-Ziyâdât*, tah. Muhammed b. Nasır el-Acemî, Kuveyt 1998.
- İbn Beşkuval, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Mes'ud b. Beşkuval (v. 578/1183), *el-Müsteğisine Billâhi Teâlâ inde'l-Mühimmât ve'l-Hâcât*, tah. Manvila Marin, byy, 1991.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî (v. 741/1340), *el-Kavâninü'l-Fıkhîyye*, byy, bty.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî (v. 321/933), *Cemheretü'l-Lüga*, tahk. Remzî Münîr el-Ba'lebekkî, Beyrut 1987, I-III.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (v. 327/938), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, tah. Es'ad Muhammed, Arabistan 1419, I-XIII.
-, *Âdâbu's-Sâfiî ve Menâkibuhû*, tah. Abdülgani Abdülhalik, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
-, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1952, I-IX.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme Zühayr b. Harb en-Nesâî (v. 279/892-93), *et-Tarihu'l-Kebir*, Kahire 2006, I-IV.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir 'Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (v. 235/849), *Kitâbu'l-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, tahk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1409, I-VII.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin el-Bağdâdî (v. 526/1131), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, tahk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, I-II.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebûbekir Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd (v. 281/894), *ez-Zühed*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 1999.
-, *el-Menâmât*, tah. Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut 1993.
-, *Zemmü'l-Melâhî*, tah. Amr Abdülmün'im Selim, Kahire 1416, s. 55-56.
-, *el-Cûu'*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1997.

-, *el-Uzlet ve'l-İnfirâd*, Mektebetü'l-Kâhire, bty.
-, *es-Samt*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut 1410.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî (v. 395/1004), *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*, tah. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, 1979, I-VI.
- İbn Ferhun, Ebu'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî (v. 799/1397), *İrşâdü's-Sâlik ilâ Ef'âli'l-Menâsik*, tah. Muhammed b. el-Hâdî, Riyad 2002, I-II.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî (v. 406/1015), *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn* (Tasavvuf İstilahları), terc. Ahmet Yıldırım – Abdülgaffar Aslan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.
- İbn Hacer Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (v. 852/1449), *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, bty, I-XIII.
-, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Matbaatü Dâiratü'l-Meârif en-Nizâmiyye, Hind 1326, I-XII.
-, (?) *Münebbihât*, Matba-i Muhammed Mustafa Han, Hindistan (?) 1270.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî (v. 974/1567), *el-Fetâva'l-Hadîsiyye*, Dâru'l-Fikr, byy, bty.
-, *Tuhfetü'l-Muhtac fî Şerhi'l-Minhâc*, Mektebetü't-Ticariyye, Mısır 1983, I-X.
-, *el-Fetâvâ'l-Fikhiyyetü'l-Kübrâ*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, byy, bty, I-IV.
-, *Eşrefü'l-Vesâil ilâ İlmi's-Şemâil*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
-, *Keffü'r-Reâi' an Muharremâti'l-Leḥvi ve's-Semâ'i*, tah. Abdülhamid el-Ezherî, el-Mektebetü's-Şâmîle.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (v. 808/1406), *Mukaddime*, tah. Abdullah Muhammed Derviş, Dimeşk 2004, I-II.
-, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay, İstanbul 1991, I-II.
-, *Mukaddime*, Daru's-Şa'b, byy, bty.
-, *Şifâu's-Sâil ve Tehzîbu'l-Mesâil*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1996;
-, *Tasavvufun Mahiyeti* (Şifâu's-Sâil), haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul Kasım 1998, s. 124-125
- İbn Hallikan, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed (v. 681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâü Ebnâi'z-Zaman*, Daru Sadır, Beyrut 1974, I-VII.
- İbn Hayyan, Ebu's-Şeyh Abdullah b. Muhammed b. Cafer İbn Hayyan (v. 369), *Tabakatü'l-Muhaddisin bi'l-İsbahan*, tah. Abdülgafur Abdülhak, Müessesetür-Risale, Beyrut 1992, I-IV.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (v. 456/1064), *el-İhkam fî Usûli'l-Ahkâm*, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut, bty, I-VIII.
- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (v. 354/965), *Ravdatü'l-Ukalâ ve Nüzhetü'l-Fudalâ*, tah. Muhammed Muhyiddin, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, bty.
-, *es-Sahîh*, tah. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988, I-XVIII.
-, *es-Sikât*, Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, Haydarabâd 1972, I-IX.
-, *Meşâhiri Ulemâi'l-Emsâr*, Dâru'l-Vefâ, Mansura 1991.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbûrî (v. 311/924), *es-Sahîh*, tahk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut bty, I-IV.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebu's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî (v. 851/1448), *Tabakâtü's-Şâfiyye*, tahk. Hâfız Abdülalîm Han, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1407, I-IV.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-

- Dimaşkî el-Hanbelî (v. 751/1350), *Ṭarîḳu'l-Hicreteyn ve Bâbü's-Sa'âdeteyn*, Kahire 1394.
-, *İğâsetü'l-Lehefân fî Mesâyidi's-Şeytân*, tah. Muhammed Aziz Şems, Mekke 1432, I-II.
-, *Medaricü's-Sâlikin*, Daru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut 1996, I-II.
-, *İ'lâmü'l-Muvakkûn*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1991, I-IV.
-, *Menaru'l-Münîfî's-Sahîhi ve'd-Daîf*, tahk. Abdülfettah Ebû Gudde, Haleb 1970.
-, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, Mektebetü Dâru'l-Beyân, byy, bty.
-, *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, Mektebetü'r-Risâle, Beyrut 1994, I-V.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî (v. 774/1373), *Tabakâtü's-Şâfiyyîn*, tah. Ahmed Ömer Hâşim, Mektebetü's-Sekâfiyyeti'd-Dîniyye, 1993.
-, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Dâru'l-Fikr 1986, I-XV.
-, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru İhyâi't-Turâs, 1988, I-XIV.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffaküddin Abdullah b. Ahmed (v. 620/1223), *el-Muğnî*, Mektebetü'l-Kâhire, 1968, I-X.
- İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (v. 682/1283), *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Metni'l-Muknî*, tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî – Abdülfettah Muhammed el-Halevî, Kahire 1995, I-XII.
-, *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Metni'l-Muknî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, byy, bty, I-XII.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ibn Kuteybe ed-Dineverî (v. 276/889), *el-Meârif*, Kahire 1992.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd (v. 273/887), *Sünenü İbni Mâce*, tah. Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabî, byy, bty, I-II.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem (v. 711/1311), *Lisanü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut 1414, I-XV.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî (v. 395/1005), *Ma'rifetü's-Sahâbe*, BAE, 2005.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed (v. 421/1030), *Tecâribü'l-Ümem ve Teâkubu'l-Himem*, Suruş, Tahran 2000, I-VII.
- İbn Müflih Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî (v. 763/1362), *Kitâbu'l-Fürû*, tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü Risâle, Beyrut 2003, I-XI.
-, *el-Âdâbu's-Şer'iyye ve'l-Menhu'l-Mer'iyye*, Âlemü'l-Kütüb, bty, byy, I-III.
- İbn Nâcî, Kasım b. İsa b. Nâcî et-Tenûhî el-Kayrevânî (v. 837/1433), *Şerhu ibn Nâci et-Tenûhî alâ Metni'r-Risâle li'bni Ebî Zeyd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, I-II.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm el-Mısırî (v. 970/1563), *el-Bahru'r-Râik*, Dâru'l-Kitâbu'l-İslâmî, bty, I-VIII.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî (v. 230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990, I-VIII.
-, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Daru Sadır, Beyrut 1968, I-VIII.
- İbn Seyyide, Ebu'l-Hüseyn Ali b. İsmail (v. 458/1066), *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2000, I-XI.
- İbn Şâs, Ebû Muhammed Celalüddin Abdullah b. Necm b. Şâs el-Cüzâmî el-Mâlikî (v. 616/1219), *İkdü'l-Cevâhiri's-Semîne fî Mezhebî Âlimi'l-Medîne*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003, I-III.
- İbn Şihab, Ebû Ali el-Hasen b. Şihab b. el-Hasen Ukberî Hanbelî (v. 428/1037), *Risale fî Usûli'l-Fıkh*, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke 1992.

- İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî (v. 874/1470), *en-Nücûmu 'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kütüb, Mısır, I-XVI.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Abdisselam el-Harrânî (v. 728/1328), *Kâidetün celîle fî't-tevessülü ve'l-vesîle*, tah. Rabî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, Mektebetü'l-Furkân, Acman 1422/2001.
-, *el-İstikâme*, tah. Mahmud Reşad Salim, Medine 1403, I-II.
-, *el-Ubûdiyye*, tah. Muhammed Zühayr eş-Şâviş, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 2005.
-, *el-Furkan beyne evliyâü'r-rahman ve evliyâü's-şeytan*, Mektebetü Daru'l-Beyan, Dimeşk 1985.
-, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1987, I-VI.
-, *Fıkhu't-Tasavvuf*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1993.
-, *İktidâu's-Sıratil-Müstakim*, tahk. Nasır Abdülkerim, Dâru Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1999, I-II.
-, *Mecmûatü'r-Resâil*, Lecnetü't-Türâsi'l-Arabî, byy, bty, I-V.
-, *Mecmuu'l-Fetavâ*, Mecmea'l-Melik Fehd, Medine 1995, I-XXXV.
-, *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*, Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud, 1986, I-IX.
-, "Zâhir ve Bâtın ilmine Dair Bir Risale", Çeviri ve notlar: Mustafa Öztürk, Ali Bolat, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2001, s. 265-302.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısri (v. 197/813), *el-Câmi' fî'l-Hadis*, Dâru ibn Cevzî, Riyad 1995.
- İbnu'l-Mülakkin, Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. 'Alî (v. 804/1401), *Muhtasarü İstidrâki'z-Zehebî alâ Müstedrek*, tah. Abdullah b. Hamd, Riyad 1411, I-VIII.
-, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, tahk. Nureddin Şerîbe, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1994.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâi el-Hâtimî (v.638/1240), *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, haz. Asım İbrahim el-Keyyâlî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbnü'l-Attar, Alauddin Ali b. İbrahim b. Dâvûd (v. 724/1324), *el-Udde fî Şerhi'l-Umde fî Ehâdisi'l-Ahkâm*, Beyrut 2006, I-III.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (v. 597/1201), *Bahru'd-Dumû'*, tah. Cemal Mahmud Mustafa, Dâru'l-Fecr, byy, 2004.
-, *el-İlelü'l-Mütenâhiye fî'l-Ehâdisi'l-Vâhiye*, tahk. İrşâdülhak el-Eserî, Faysalâbâd 1401/1981, I-II.
-, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1992, I-XIX.
-, *et-Tebşira*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986, I-II.
-, *Menâkibu'l-İmam Ahmed*, tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 1409.
-, *el-Mevduat*, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1966, I-III.
-, *Adâbu'l-Haseni'l-Basrî*, Dâru'n-Nevâdir, 3. Basım, Beyrut 2008.
-, *Menâkibu Ma'ruf el-Kerhî ve Ahbâruhû*, tah. Abdullah el-Cebbûrî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
-, *Saydu'l-Hâtır*, haz. Hasen el-Mesâhî Süveydan, Dâru'Kalem, Dimeşk 2004.
-, *Sıfatü's-Safve*, tahk. Ahmed b. Ali, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2000, I-II.
-, *Telbîsü'l-İblis*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001.
-, *Şeytanın Ayartması (Telbîs-i İblis)*, terc. Savaş Kocabaş, Elif Yay., İstanbul, Ekim 2005.
- İbnü'l-Ebâr, Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr (v. 658/1260), *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, tahk. Abdüsselam el-Herâs, Dâru'l-Fikr, Lübnan 1995, I-IV.

İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (v. 630/1233), *Üsdü'l-Ğabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1985, I-VI.

....., *Üsdü'l-Ğabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994, I-VIII.

....., *el-Kâmil fi't-Târih*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997, I-X.

İbnü'l-Fûtî, Kemalüddin Ebu'l-Fadl Abdurrezzak b. Ahmed İbn Fûtî (v. 723/1323), *Mecmau'l-Âdab fi Mu'cemi'l-Elkab*, tahk. Muhammed el-Kâzım, İran 1416, I-VI.

İbnü'l-Hac, Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî (v. 737/1336), *el-Medhal*, Dâru't-Turâs, byy, I-IV.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. 'Abdilvâhid es-Sivâsî (v.861/1457), *Fethu'l-Kadîr 'ale'l-Hidâye*, Daru'l-Fikr, byy, I-X.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî (v. 1089/1679), *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, tahk. Abdülkâdir ve Mahmûd el-Arnaût, Beyrut 1986, I-XI.

İbnü'l-Kassar, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî (v. 397/1007), *Uyûnu'l-Edille fi Mesâili'l-Hilaf beyne Fukahâi'l-Emsar*, tahk. Abdülhamid b. Sa'd, Riyad 2006/1246, I-III.

İbnü'l-Mukri, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim (v. 381/991), *Mu'cem*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1998.

İbnü'l-Müstevfî, Ebü'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek el-Lahmî el-Erbîlî (ö. 637/1239), *Nebâhatü'l-Beledi'l-Hâmil bi-men Veredehû mine'l-Emâsil (Tarihu Erbil)*, Vezâretü's-Sekâfe, Irak 1980, I-II.

İbnü's-Sâî, Ebû Tâlib Tâcüddîn Alî b. Enceb b. Osmân el-Hâzin el-Bağdâdî (v. 674/1276), *Ahbâru'l-Hallâc*, tahk. Mevkuf Fevzi el-Cebr, Dâru't-Talîa el-Cedîde, Dimeşk 1977.

İbnü's-Salah, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî (v. 643/1245), *Şerhu Müşkili'l-Vesît*, tah. Abdülmün'im Halîfe, Arabistan 2011, I-IV.

....., *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, tahk. Muhyiddin Ali Necib, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1992, I-II.

....., *Fetâvâ*, tahk. Muvaffak Abdullah Abdülkadir, Beyrut 1407.

İbnü's-Sünnî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshâk ed-Dîneverî (v. 364/975), *Amelu'l-yevm ve'l-leyle*, Dimaşk 1989.

İbrahim Hatiboğlu, "Selmân-ı Fârisî", *DİA*, XXXVI, 442.

İbrâhîm İzdînî, *Risâle-i İbrâhîm Efendî Berây-ı Men-i Kerden Zikr-i Cehrî ve Raks ve Devrân-ı Sûfiye*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Ankara, Arşiv No: 06 Mil Yz A 9135/3, v. 42b-49a.

İbrahim Kâfi Dönmez, "Gazzâlî", *DİA*, XIII, 511.

....., "İcma", *DİA*, XXI, 417.

....., "Şer'u men kablenâ", *DİA*, XXXIX, 16.

İbrahim Sarıçam, "Hz. Ali'nin Hayatı ve Şahsiyeti", *Hayatı Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu [08-10 Ekim 2004, Bursa]*, 2005, s. 17-26.

İlhan Kutluer, "İlim", *DİA*, XXII, 109.

İlmihal (İslâm ve Toplum), TDV Yay., (Telif Heyeti: H. Yunus Apaydın, M. Akif Aydın, Ali Bardakoğlu, Mustafa Çağrıçı), Dördüncü Baskı, Ankara 2003, I-II (İlmihal).

İlyas Çelebi, "Rüyâ", *DİA*, XXXV, 307.

İmrânî, Ebu'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî el-Yemânî (v. 558/1163), *el-Beyân fi Mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*, tahk. Kasım Muhammed en-Nürî, Dâru'l-Minhac, Cidde 2000, I-XIII.

İrfan Gündüz, *Gümüshânevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı – Eserleri – Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984.

-, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2007, sayı: 19, ss. 23-53.
- Îsâ b. Mes‘ûd ez-Zevâvî (v. 743/1342), *Menâkıbü Seyyidinâ el-İmâm Mâlik*, (Müdevvene’nin başında), Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- İslâm Dergisi*- Ekim 1990.
- İsmail b. Muhammed el-İsbahânî (Kıyamü’s-Sünne) (v. 535/1140), *Siyeru’s-Selefi’s-Sâlihîn*, tah. Kerem b. Hilmi, Dâru’r-Râye, Riyad, bty.
- İsmail Durmuş (v. 1137/1725), “Nehcü’l-Belâğa”, *DİA*, XXXII, 538.
- İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, Misvak Neşriyat, İstanbul 1980.
- İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Doktora tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara 1989.
- İsmail Köksal, “Fıkıh Tasavvuf İlişkisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 1999, s. 83-104.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî (v. 772/1370), *Temhid fî Tahrîcî’l-Furu’ ale’l-Usûl*, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1400; *Nihayetü’s-Sul Şerhu Minhaci’l-Vusul*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1999;
- İzz b. Abdisselam, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi’l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî (v. 660/1262), *Kavâidu’l-Ahkâm fî Mesâlihi’l-Enâm*, tah. Tâhâ Abdurrâuf, Kahire 1991, I-II.
- John Boer Taylor, “Sûfilerin Manevî Atası Cafer es-Sadık”, çev. Mehmet Atalan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 5 [Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı], s. 669-674.
- Kadı Abdülvehhab, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî (v. 422/1031), *et-Telkîn fî Fikhi’l-Mâlikî*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2004, I-II.
- Kadı Ebû Ya’la, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ’ (v. 458/1066), *el-Udde fî Usûli’l-Fikh*, byy, 1990, I-V.
- Kadı el-Mârîstân Muhammed b. Abdülbâkî (v. 535/1141), *Ehâdisu’s-Şüyûhi’s-Sikât (el-Meşihatü’l-Kübrâ)*, tah. Hâtim b. Ârif, Dâru Âlem, 1422, I-III.
- Kadı İyaz, Ebû’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (v. 544/1149), *Tertîbü’l-Medârik ve Takrîbu’l-Mesâlik li-Ma’rifeti A’lâmi Mezhebi Mâlik*, Mektebetü Fudâle, Mağrip 1965-1983, I-VIII.
-, *eş-Şifâ bi Ta’rîfi Hukukî’l-Mustafâ*, Dâru’l-Feyha, Amman 1407, I-II.
-, *İkmâlü’l-Mu’lim bi-Fevâ’id (fî Şerhi Şahîh)i Müslim*, tah. Yahyâ İsmâil, Dâru’l-Vefâ, Mansûre 1419/1998, I-VIII.
- Kadıhan, Ebu’l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî (v. 592/1196), *el-Fetâva’l-Hânîyye (Kadıhan)*, (el-Fetava’l-Hindîyye kenarında), Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, Beyrut 1986, I-VI.
- Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî (v. 990/1582), *Târîhu’l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefîs*, Dâru Sadr, Beyrut, bty, I-II.
- Kadir Özköse, “Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî’nin Düşüncesinde Kadın”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, cilt: XI, sayı: 1, s. 51-67.
-, “Tasavvufta Velayet-Nübüvvet İlişkisi”, *Hz. Peygamber’in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri 17-19 Ekim 2014*, 2015, s. 129-150.
-, “Zühde ve Sûfilerin Zühde Yükledikleri Anlam (Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: VI, sayı: 1, s. 175-194.
- Kadir Taşpınar, *Tasavvufta Mürîd Râbitası*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize 2010.
- Karâfî, Ebu’l-Abbâs Şihâbuddin Ahmed b. İdris el-Karâfî (v. 684/1285), *ez-Zahîra*, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrût 1994, I-XIV

-, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, Şirketü't-Tabaati'l-Fenniyyeti'l-Müttehhide, byy, 1973.
- Kâşânî, 'Alâeddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd (v. 587/1191), *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986, I-VII.
- Kasım Kufralı, *Nakşibendiliğin Kuruluş ve Yayılışı*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü doktora tezi, Türkiyat Enstitüsü no:337.
- Kâşânî, Kemâluddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî (v. 736/1335), *Letâifü'l-A'lâm fî İşârât-ı Ehli'l-İlham*, Mektebetü Sekâfetü'd-Diniyye, Kahire, 2005, I-II.
-, *Mucemu Istılâhatı's-Sûfiyye*, tahk. Abdülâl Şahin, Dâru'l-Menar, Kahire 1992.
-, *Tasavvuf Sözlüğü*, terc. Ekrem Demirli, İz Yay, İstanbul 2015.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî (v. 380/990), *et-Taarruf*, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1994.
-, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (et-Taarruf)*, terc. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 4. Baskı, İstanbul 2014.
- Kemal Yıldız, "Din Adına Konuşmanın Fıkıh-Tefakkuh Açısından Değerlendirilmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, cilt: V, sayı: 3, s. 159-178.
- Kenan Demirayak, "Kasidetü'l-Bürde", *DİA*, XXIV, 566-568.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrisî el-Kettânî (v. 1382/1962), *et-Terâtîbü'l-İdâriyye (Nizâmü'l-Hükûmeti'n-Nebeviyye)*, tahk. Abdullah el-Hâlidî, Dâru'l-Erkam, Beyrut bty, I-II.
-, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye (Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar)*, çev. Ahmet Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, I-III.
- Kevsec, İshak b. Mansur b. Behram Ebû Ya'kub el-Mervezî el-Kevsec (v. 251/865), *Mesâilu Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râheveyh*, Medine 2002, I-IX.
- Kudâî, Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî (v. 454/1062), *Müsnedü's-Şihâb*, haz. Hamdi Abdülmecid Selefî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, I-II.
- Kudûrî, Ahmed b. Muhammed Ebu'l-Hüseyn el-Kudûrî (v. 428), *et-Tecrîd*, Dâru's-Selam, Kahire 2006, I-XII.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (v. 671/1273), *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an (Tefsiru Kurtubî)*, Dâru'l-Kitâbi'l-Masriyye, Kahire 1964/1384, I-XX.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî (v. 465/1072), *er-Risâle*, Daru'l-Cil, Beyrut 1990;
-, *Kuşeyrî Risalesi (Sûfîlerin İnanç ve Ahlâkları)*, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yay, İstanbul, 2009.
-, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, tah. Abdülhalim mahmud – Mahmud b. Şerîf, Dâru'l-Ma'rife, Kahire bty, I-II.
-, *Letâifü'l-İşârât (Tefsir)*, tahk. İbrahim el-Besyûnî, el-Hey'etü'l-masriyyetü'l-âmmiye li'l-kitab, Mısır bty, I-III.
- Kürşat Demirci, "Tesbih", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/tesbih--tesbih#2-diger-dinlerde> (17.02.2019).
- Lale Işıldar, *Tasavvuf ve Kadın Halveti Uşşakî Topluluğu Üzerine Psikolojik Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2012.
- Lale Umul, "Zikir Erkâm ve Zikir İlahileri", *Folklor/Edebiyat*, 2006, cilt: XII, sayı: 48, s. 237-245.
- Lâlekâî, Ebu'l-Kâsım (Ebu'l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr el-Lâlekâî et-Taberî er-Râzî (v. 418/1027), *Kerâmâtü'l-Evliyâ*, tah. Ahmed b. Sa'd Hamdan, Dâru't-Tayyibe, Suud, 2003, *Şerhu Usûli İ'tikadi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa'nın son cildi*, IX.
- M. Yaşar Kandemir, "Ali", *DİA*, II, 375.

-, “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, II, 77.
- Ma'mer b. Ebî Amr Râşid (v. 153/770), *el-Câmi'*, tah. Habîbu'r-Rahman el-A'zamî, Beyrut 1413, I-XI.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî (v. 864/1459), *Şerhu'l-Varakât fi Usûli'l-Fıkıh*, tah. Hüsameddin b. Musa, Câmiatü'l-Kudüs, Filistin 1999.
- Mahir İz, *Tasavvuf*, Kitabevi Yay., İstanbul 1990;
- Mahmud Esad Erkaya, “Tasavvufta Hakikat Kavramına Kaynak Olması Yönüyle Hârise Hadisi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: XVII, sayı: 2, s. 149-184.
- Makdisî, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdülmelik el-Makdisî (v. 521/1127), *Tekmiletü Târîhu't-Taberî*, tah. Albert Yusuf Kenan, el-Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut 1958.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (v. 179/795), *el-Muvatta'*, tah. Muhammed Fuad Abdülbakî, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1985, I-II.
-, *el-Müdevvene*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994, I-IV.
- Margaret Smith, “Gazalî'nin Öncüsü el-Muhasibî”, çev: Mesut Okumuş, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, cilt: III, sayı: 9, s. 417-426.
- Massignon, M. Louis (v. 1962), *The Passion of al Hallaj: The Mystic and Martyr of Islam*, İngilizceye terc. Herbert Mason, Princeton University Press, New Jersey 1982, I-IV.
-, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, çev: Mehmed Ali Ayni, yayına haz: Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, İstanbul 2006.
- Maturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî (v. 333/944), *Kitabu't-Tevhid*, Daru Sadır, Beyrut 2010.
-, *Kitâbü't-Tevhid*, terc. Bekir Topaloğlu, İsam Yay., İstanbul Aralık 2013.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (v. 450/1058), *el-Hâvi'l-Kebîr fi Fıkhi Mezhebi'l-İmami's-Şâfiî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I-XIX.
-, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, I-VI.
- Mehmed S. Erhan, “Kıyafetname (Tarikatlerde Semboller)”, *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, 2004, cilt: III, s. 41-52.
- Mehmed Seyyid (v. 1925), *Usûl-i Fıkıh Medhal*, haz. Selçuk Camcı, Işık Akademi Yay., İstanbul 2011.
- Mehmed Sofuoğlu (v. 1990), *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, Ötüken Yay., İst. 1987, I-XVI+Fihrist.
- Mehmet Ali Aynî (v. 1945), *İslâm Tasavvuf Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Yananlı, Akabe Yay., İstanbul 1985.
-, *Tasavvuf Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Yananlı, Kitabevi Yay., İstanbul 1992.
- Mehmet Demirci, “Gazalî'nin Tasavvuftaki Üstadları”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, sayı: 2, s. 75-80
-, “Hakikat”, *DİA*, XV, 179.
-, “Nur-i Muhammedî”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sayı: 1, s. 239-258.
- Mehmet Erdem, “Hanefî Mezhebinin Önemli Sahabi Refanslarından Birisi Olarak Hz. Ali”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, cilt: XVI, sayı: 2, s. 19-38.
- Mehmet Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2012.
- Mehmet Erdoğan, *Vahiy Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul 2009.
- Mehmet Necmettin Bardakçı, “Sûfîlerin Zikir Yöntemlerinin Adab-Erkan Bağlamında Tasavvuf Kültürüne Katkıları”, *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, 2007, cilt: IX, sayı: 17, s. 15-38.

- Mehmet Salih Kumaş, “İslâm Hukuk Tarihinde Hukukun Araçsallaştırılmasına Bir Örnek Olarak Vâî Mehmed Efendi’nin Cehrî Zikre Dâir Risalesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2011, sayı: 17, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe özel sayısı, s. 505-522.
- Mehmet Şaşa, “İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin Mârifetullah Nazariyesi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches]*, 2017, cilt: VIII, sayı: 2, s. 171-190.
- Merdâvî, Ebu’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî (v. 885/1480), *el-İnşâf fî Ma’rifeti’r-Râcih mine’l-Hilâf*, Dâru İhyâi’t-Turas, bty, I-XII.
- Mergînânî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ebî Bekr (v. 593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-Mübtedî*, tahk. Tallal Yusuf, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut bty, I-IV.
- Mevlüt Özler, “Tevhid”, *DİA*, TDV Yay, XLI, 18.
- Mevsîlî, Ebu’l-Fadl Mecduddîn Abdullah b. Mahmûd (v. 683/1284), *el-İhtiyâr li Ta’lîli’l-Muhtâr*, Matbaatü’l-Halebî, Kahire 1937, I-V.
-, *el-İhtiyâr li Ta’lîli’l-Muhtâr*, terc. Ahmet Oğuz –Mustafa Bülent Dadaş – Tahir Tural, Nuh Yayınları, İstanbul 2017, I-V.
- Molla Fenârî, Şemsüddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed (v. 834/1436), *Fusûlü’l-Bedâi fî Usûli’l-Şerâi*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2006, I-II.
- Muhammed Ahmed Abdülkadir Şenkîî, *Tenbihu’l-Hazzak alâ Butlânî mâ şâa’beyne’l-Enâm...*, el-Camiatü’l-İslâmiyye, Medine bty.
- Muhammed Ahmed Lûc, *Takdîsü’l-Eşhas fî Fikri’s-Sûfî*, Dâru İbni’l-Kayyim, Dâru İbn Affan, I-II.
- Muhammed b. Abdilcebbâr b. el-Hasen en-Nifferî (v. 354/965’ten sonra), *Kitabü’l-Mevâkıf ve Muhâtabât*, (yay. haz. J. Arberry), Dâru’l-Kütübü’l-İslâmiyye, Beyrut 1997.
- Muhammed b. Abdillâh b. Mustafâ el-Hânî (v. 1279/1862), *Âdab (el-Behcetü’s-Seniyye fî Âdâbi’t-Tarîkati’l-’Aliyyeti’l-Hâlidîyyeti’n-Nakşibendiyye)*, çev. Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay., İstanbul 1985.
- Muhammed b. Abdilvehhâb b. Süleymân et-Temîmî en-Necdî (v. 1206/1792), *Fetâvâ ve Mesâ’il*, Riyad, bty.
- Muhammed Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ (v. 1974), *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlu, DİB Yay., Ankara 1997.
-, *İmam Cafer Sadık*, çev. İbrahim Tüfekçi, Şafak Yay., İstanbul Aralık 1992.
- Muhammed eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (v. 189/805), *el-Asl*, tah. Mehmed Boynukalın, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2012, I-XII.
-, *el-Câmiu’s-Sağîr*, ‘Âlemü’l-Kutub, Beyrût 1406.
-, *el-Huccetü alâ Ehli’l-Medîne*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1403, I-IV.
-, *el-Kesb*, tahk. Süheyl Zekkar, Dimeşk 1400.
- Muhammed Faruk Nebhan, *Mebâdiü’l-Fikri’s-Sûfî*, Beyrut 2005.
- Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mucemü’l-Müfrehes li-Elfâzi’l-Kur’an*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul 1984.
- Muhammed Hamidullah, *İslâm Hukuku Etüdleri*, Bir Yay, İstanbul 1984.
- Muhammed Hudarî Bey, *Tarihu’t-Teşrii’l-İslâmî*, Dâru’l-Fikr, byy, 1967.
- Muhammed Mustafa Şelebî, *el-Medhal fî Fikhi’l-İslâmî*, Dâru’l-Câmiyye, Beyrut 1985.
- Muhammed Zahid el-Kevserî (v. 1951), *İrgamu’l-merîd*, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, I. Baskı, Kahire, bty.
- Muhammet Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî’nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân’ı*, basılmamış doktora tezi, MÜSBE, İstanbul, 2013.

- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî (v. 243/857), *Âdâbu'n-Nüfûs*, Dâru Cîl, Beyrut.
-, *er-Riâye li-hukûkillah*, tah. Abdülkadir Ahmed Ata', Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, bty.
-, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, tah. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü Matbûati'l-İslâmiye, 5. Baskı, Kahire 1983.
-, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, tah. Abdülfettah Ebû Gudde, Haleb 1971.
-, *Selefî Tasavvuf (İrşat İsteyenlerin Risalesi)*, çev. Faruk Beşer, Nun Yay., İstanbul, Aralık 2015.
- Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkadir b. Muhammed ibn Ebi'l-Vefâ el-Kureşî (v. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefîyye*, tah. Abdülfettah Muhammed el-Hulvî, Matbaatü İsâ el-Bâbî, Kahire 1978-1979, I-III.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî (v. 638/1240), *Muhâderatü'l-Ebrâr ve Müsâmeretü'l-Ahyâr*, Dâru'l-Yakaza, tyy, 1968, I-II.
- Mukatıl b. Süleyman, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (v. 150/767), *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, tah. Abdullah Muhammed Şehhâte, Daru İhyâi't-Turas, Beyrut 1423, I-V.
- Murat Şimşek, "Osmanlı'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Kefevî'nin Ketâ'ib'inde Sûfiler", *Osmanlı'da İlmi Tasavvuf*, 2018, s. 611-631.
- Murtaza Bedir, "Sünnet", *DİA*, XXXVIII, 150-151.
-, "Züfer b. Hüzeyl", *DİA*, XLIV, 527.
- Musa Bilgiz, "Kur'an'da Zikir Kavramının Anlam Alanı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı: 25, s. 205-232.
- Musa Eroğlu, *el-Hasenu'l-Basrî'nin Arap Dilindeki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.
- Musa Kaval, *Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Dönemin Sosyo-Dini Yapısı ve Tasavvufî Hayatı*, Doktora Tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara 2011.
- Musa Koçar, "İslâm İnançları Açısından Zikir", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 7 [Cumhuriyetimizin 77. Yılına Armağan Özel Sayısı], s. 103-121.
- Muslih Beyyûmî, *el-Hasenü'l-Basrî*, byy, 1980.
- Mustafa Akçay, "Hz. Ali'nin Hayatı ve Kişiliği", *Anadolu'da Alevîliğin Dünü Bugünü*, Sakarya Üniversitesi Yayınları, Sakarya 2010, s. 175-214.
- Mustafa b. Hüsnî es-Sibâî (v. 1384/1964), *el-Mer'e beyne'l-Fıkhi ve'l-Kânun*, Beyrut 1999.
- Mustafa Çağrı, "Tevekkül", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/tevekkul#1> (15.09.2019).
-, "Gazzâlî", *DİA*, XIII, 489;
-, "Hakikat", *DİA*, XV, 177.
- Mustafa Demirci, *Semâ' Risaleleri*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 1996.
- Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *DİA*, X, 101.
- Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003 (6. Baskı).
-, "Evrâd", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/evrad> (04.02.2019).
-, "Dâvûd et-Tâî", *DİA*, IX, 49.
-, "Fenâ", *DİA*, XII, 333.
- Mustafa Öz, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*, Kalem Yayıncılık, İstanbul, 1981.
-, "Kurrâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kurra> (28.09.2019)
-, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, VII, 1.

- Mustafa Uzunpostalıcı, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, X, 133.
- Muvaffakuddin, Ebû Muhammed b. Abdurrahman (v. 615/1218), *Mürşidü’z-Zevâr ilâ Kubûri’l-Ebrâr*, Kahire 1415, I-II.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürreâûf b. Tâcil’ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî (v. 1031/1622), *et-Tevkîf ‘alâ Mühimmâtî’t-Te’ârîf*, Kahire 1990.
-, *el-Kevâkibü’d-Dürriyye*, tah. Muhammed Edîb el-Câdir, Dâru Sadr, Beyrut, I-V.
-, *Feydu’l-Kadîr*, el-Mektebetü’l-Ticâriyyetü’l-Kübrâ, Mısır 1356, I-VI.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî (v. 656/1258), *et-Terğîb ve’t-Terhib*, tahk. İbrahim Şemsüddin, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1417, I-IV.
- Müslim, Ebu’l-Huseyn b. el-Haccâc en-Neysâbûrî (v. 261/875), *el-Câmi’u’s-Sahîh*, tahk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi’t-Türâsi’-Arabî, Beyrut, bty, I-V.
- Nasır b. Abdirrahman b. Muhammed el-Cedî’, *et-Teberruk Envâuhû ve Ahkâmuhû*, Dâru’r-Rüşd, Riyad 2000.
- Necdet Tosun, *Bahaeddin Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015 (altıncı baskı).
-, “Râbita”, *DİA*, XXXIV, 378
-, “Yesevîliğin İlk Dönemine Aid Bir Risale: Mir’atü’l-Kulûb”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 1997, cilt: II, sayı: 2, s. 41-86.
- Necmeddin Dâye, *Tasavvuf Yolu (Mirsâdu’l-İbâd)*, çev. Halil Baltacı, İFAV, İstanbul 2013.
- Necmettin Kızılkaya, Osman Yılmaz, “Venşerîsî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/venserisi> (25.06.2019).
- Negerî, Kadı Abdünnebi b. Abdirresul Ahmed en-Negerî (v. 12. Yy/18. yy), *Câmiu’l-Ulûm fî Istilahât (Düstûru’l-Ulemâ)*, Arapçaya çev: Hasan Hani Fahs, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2000, I-IV.
- Nehhâs, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî (v. 338/950), *İ’râbu’l-Kur’an*, tah. Abdülmun’im Halil İbrahim, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1421, I-V.
- Nesâî, Ebû ‘Abdirrahmân Ahmed b. Şu’ayb (v. 303/915), *Sünenü’n-Nesâî es-Suğrâ*, tah. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü’l-Matbûati’l-İslâmiyye, Halep 1986, I-IX.
-, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, tahk. Hasen Abdülmün’im eş-Şelebî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2001, I-X.
-, *Fedâilu’s-Sahâbe*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1405.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed (v. 537/1142), *Tilbetu’t-Talebe fî’l-Istilahâtî’l-Fıkhiyye*, el-Matbâatü’l-Âmire, byy, 1313.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî (v. 676/1277), *el-Mecmû’ Şerhu’l-Mühezzeb*, Dâru’l-Fikr, byy, bty, I-XX.
-, *Ravdatü’t-Tâlibîn ve Umdetü’l-Müftîn*, tah. Züheyr eş-Şâviş, Beyrut 1991, I-XII.
-, *el-Minhâc Şerhu Sahih-i Müslim (Şerhu’n-Nevevî)*, Beyrut 1392, I-XVIII.
-, *Riyazu’s-Sâlihîn*, tahk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1998.
- Nicholson, Reynold Alleyne, *İslâm Sûfileri (The Mystic of Islam)*, terc. Heyet, Büyüyen Ay Yay, İstanbul, Temmuz 2014.
- Nihat Azamat, “İbrâhim Efendi, Olanlar Şeyhi”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibrahim-efendi-olanlar-seyhi> (24.02.2019).
- Nuaym b. Hammad, Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd b. Muâviye el-Huzâî el-Mervezî (v. 228/843), *Kitâbu’l-Fiten*, Mektebetü’t-Tevhîd, Kahire 1412, I-II.

- Nuran Döner - Yalçın Topçu, “Mahmûd Kefevî’nin “Ketâibu A’lâmi’l-Ahyâr”ında Tasavvuf-Fıkıh İlişkisi = Correlation of Fiqh (Islamic Jurisprudence)-Sufism in Mahmud Kafawi’s “Kataib A’lam al-Ahyar”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, cilt: XV, sayı: 15, s. 135-156.
- Nuri Topaloğlu, “Hazreti Peygamber’in Zatı ve Eşyası İle Teberrük Meselesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2003, cilt: I, sayı: 1, s. 71-95.
- Nuruddin b. Nimetullah el-Cezâirî (v. 1095), , *Mucemü’l-Furûku’l-Lügaviyye*, Kum 1412.
- Orhan Çeker, *Tasavvufî Meselelere Fikhî Bakış*, Rihle Kitap, İstanbul, Kasım 2012.
-, "Halvet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/halvet--fikih> (22.07.2019).
- Osman Gazi Özgüdenli, “İsfahan”, *DİA*, XXII, 497.
- Osman Nuri Topbaş, *Altın Silsile*, Erkam Yayınları, İstanbul 2012.
- Osman Türer, “Biat”, *DİA*, İst. 1992, VI, s. 125.
- Osman Zeki Mollamehmetoğlu, *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*, Yunus Emre Yayınevi, İstanbul, bty, I-VI.
- Ögke, Ahmet, “İzz b. Abdisselâm’da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi”, *Dinî Araştırmalar*, 2004, cilt: VI, sayı: 18, s. 183-200.
- Ömer Faruk Korkmaz, “Hanefî Mezhebine Göre Tevessül Caiz Değil mi?” http://www.dirayet.com/genel/Hanefi-mezhebine-gore-tevessul-caiz-degil-mi/#_ftn3 (06.10.2019)
- Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiye ve Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu*, Bilmen Yay, İstanbul 1985, I-VIII.
- Ömer Rıza Doğrul, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, Ahmet Halit Yayınevi, İstanbul 1948.
- Ömer Ziyâuddin Dağistânî (v. 1339/1921), *Tasavvuf ve Tarikatlarlı İlgili Fetvâlar*, çev. İrfan Gündüz-Yakup Çiçek, Seha Neşr, İstanbul 1986.
- Pezdevî, Ebu’l-Usr Fahrü’l-İslâm Ali bin Muhammed b. El-Hüseyn el-Pezdevî (v. 482/1089), *Kenzü’l-Vüsul ila Ma’rifeti’l-Usûl*, Mir Muhammed Kütüphanesi, Karaçi, bty.
- Râfî, Ebu’l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfî el-Kazvînî (v. 623/1226), *el-‘Azîz Şerhu’l-Vecîz*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut 1417/1997, I-XIII.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (v. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *Tefsir*, tah. Hind bt. Muhammed, Câmiatü’l-Ümmü’l-Kurâ, Mekke, 2001, I-V.
-, *el-Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’an*, (hakk md.), Kahraman Yay., İstanbul 1986.
- Ramazân Altıntaş, “Salah Aslah Meselesi”, *Kelâm El Kitabı*, edit. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., Ankara, Ekim 2012.
- Ramazân Korkut, “Halidî Tasavvuf Geleneğinde Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi (Seyda Muhammed Emin el-Hayderî Medresesi Örneği)”, *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science*, 2017, cilt: V, sayı: 53, s. 372-396.
- Ramazân Muslu, “Türk Tasavvuf Kültüründe Tarikat Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2008, cilt: XII, sayı: 36, s. 43-66.
- Remlî (İbn Reslan), Ebu’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Hasen b. Ali b. Reslan er-Remlî el-Makdisî (v. 844/1441), *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Dâru’l-Felah, Mısır 2016, I-XX.
-, *Zübed fî Fıkhi’s-Şâfiî*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut bty.
- Remlî, Ebu’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî (v. 957/1550), *Fethu’r-Rahmân bi-Şerhi Zübedi İbn Reslân*, Dâru’l-Minhac, Beyrut 2009.
-, *Fetevâ*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, bty, byy, I-IV.
- Remlî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Mısırî (v.1004/1596), *Nihâyetu’l-Muhtâc ilâ Şerhi’l-Minhâc*, Daru’l-Fikr, Beyrut 1984, I-VIII.

-, *Gāyetü'l-Beyân fî Şerhi Zübedi İbn Reslân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, bty.
- Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfın Değeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 2002, sayı: 5, s. 85-96.
-, "İbrahim b. Edhem", *DİA*, XXI, 293.
-, "Ma'rûf-i Kerhî", *DİA*, XXVIII, 67-68
-, "Sûfî", *DİA*, XXXVII, 471-472;
-, "Şeyh", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 50.
-, "Tarikat", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 95.
-, "Tasavvuf", *DİA*, XL, 119.
-, "Zikir", *DİA*, XLIV, 410.
- Rûyânî, Ebu'l-Mehâsin Fahrülsîlâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed er-Rûyânî et-Taberî (v. 502/1108), *Bahrü'l-Mezheb fî Fürû'ı Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, tah. Tarık Fethi es-Seyyid, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2009, I-XIV.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (v. 427/1035), *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân*, tahk. Ebû Muhammed el-Âşûr, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002, I-X.
- Sadık Vicdânî (v. 1939), *Tarikatler ve Silsileleri (Tomar-ı Turuku Âliyye)*, Haz. İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul 1995.
- Sâgânî, Ebû'l-Fezâil Radiyyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sâgânî (v. 650/1252), *Risâle fî'l-Ehâdişi'l-Mevzû'a (el-Mevzûât)*, Necm Abdurrahman Halef, Dâru'l-Me'mun, Dimaşk 1405/1985.
- Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, çev. Heyet, Şule Yay, İstanbul, 1996, I-X.
- Sâhib b. Abbâd, Ebu'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî (v. 385/995), *el-Muḥîṭ fî'l-Luḡa*, el-Mektebetü's-Şâmile, I-II.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî (v. 227/842), *Sünenu Saîd b. Mansûr*, tahk. Habîbu'r-Rahman el-A'zamî, Dâru's-Selefiyye, Hind 1982/1403, I-II.
- Said Nuri Akgündüz, "Osmanlı'da Ebû Hanîfe Algısına Bir Örnek Olarak Taşköprüzade'nin Mevzûâtı'l-Ulûm'u", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 19, 2012, s. 343-371.
- Salahuddin Halil b. Aybek es-Safedî (v. 764/1362), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut 2000, I-XXIX.
- Salih Çift, "Dönemsel Gelişimi Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hz. Ali", *Hayatı Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu*, 08-10 Ekim 2004 Bursa, 2005, s. 117-148.
-, "Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet", *XVII. Kelâm Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu*, 2012, sayı: 1, s. 217-232.
-, "Tasavvufta Velayet Kavramı Hakim Tirmizî Örneği", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü - 2*, 2003, s. 116-150.
- Salih Karacabey, "Hattâbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hattabi> (19.09.2019).
- San'ânî, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm (v. 211/827), *el-Musannef*, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrût 1403, I-XI.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî (v. 436/1045), *Ahbâru Ebî Hanife ve Ashâbih*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî (v. 902/1497), *el-Mekâsidü'l-Hasene fî Beyânî Keşîrin mine'l-Ehâdişi'l-Müştehire 'ale'l-Elsine*, tahk. Muhammed Osman el-Huş, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1985.
- Sehlegî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ali es-Sehlegî (v. 476/1083), *Kitâbu'n-Nûr min Kelimâti Ebi't-Tayfûr*, Kahire 1949, Nşr. Abdurrahman Bedevî, *Şatahâtu's-Sûfiyye* içinde.

Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Mârifet Yay, İstanbul, 1984.

....., "Çile", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/cile--tasavvuf> (09.09.2019).

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî (v. 489/1096), *Tefsîru'l-Kur'an*, Dâru'l-Vatan, Riyad 1997, I-VI.

....., *Kavatiu'l-Edille*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I-II.

Semerkindî, Alâeddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (v. 539/1144), *Tuhfetu'l-Fukahâ'*, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kâhire 1998, I-III.

Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî (v. 373/983), *Bahru'l-Ulûm (Tefsir)*, el-Mektebetü's-Şâmile I-III.

....., *Uyûnu'l-Mesâil*, tah. Selahaddin en-Nâhî, Bağdat 1386.

Semih Ceyhan, "Semâ", *DİA*, XXXVI, 455.

....., "Zühd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/zuhd#1> (07.09.2019).

....., "Tecrid", *DİA*, XL, 248.

Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (v.483/1090), *Usûl*, Daru'l-Meârif, Beyrut, bty, I-II.

....., *el-Mebsût*, Daru'l-Mârif 1993, I-XXX.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî (v. 378/988), *el-Lüma*, Daru'l-Kütübü'l-Hadisiyye, Mısır 1960.

....., *el-Lüma (İslâm Tasavvufu)*, çev. H. Kâmil Yılmaz, Erkam Yay, İst, 1996.

Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî (v. 654/1256), *Mir'âtü'z-Zamân fî Târîhi'l-A'yan*, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dîmeşk 2003, I-XXIII.

Sıgnâkî, Hüsâmuddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Sıgnâkî (v. 714/1314), *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*, tah. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2001, I-V.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî (v. 911/1505), *el-Fethu'l-Kebîr fî Dammi'z-Ziyâdeti ile'l-Câmi'is-Sağîr*, tahk. Yusuf en-Nebhânî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2003/1423, I-III.

....., *el-Havî li'l-Fetevâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2004/1424, I-II.

....., *Tebyîdu's-Sahîfe fî Menâkibi'l-İmam Ebî Hanîfe en-Nu'man*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

....., *Tezyinü'l-Memâlik bi-Menâkibi'l-İmam Mâlik*, Dâru'r-Reşâdî'l-Hadîsiyye, Casablanca 2010.

....., *Câmiu'l-Ehâdis*, byy, 2002/1423.

....., *ed-Dürerü'l-Müntesire fî Ehadîsi'l-Müştehire*, tahk. Muhammed b. Lütfi es-Sabbağ, Riyad bty.

....., *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır 1974, I-IV.

Sübkî, Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî (v. 771/1370), *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Hecer, 1413, I-X.

....., *Ref'u'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, Beyrut 1999, I-IV.

Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî el-Mâlekî (v. 581/1185), *er-Ravzü'l-Ünüf fî Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li'bni Hişâm*, tahk. Ömer Abdüsselam, Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000, I-VII.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî es-Sühreverdî (v. 632/1234), *Avârifü'l-Meârif*, Dâru'l-Meârif, Kahire, bty, I-II.

....., *Avârifü'l-Meârif (Gerçek Tasavvuf)*, çev. Dilaver Selvi, Semerkant Yay, İstanbul 2010.

Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed es-Sülemî (v. 412/1021), *Tabakâtü's-Süfiyye*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

-, *el-Erbeûn fit-Tasavvuf*, Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1981.
-, *Vasiyye*, tah. Mecdi Fethi es-Seyyid, Mektebetü's-Sahâbe, Tanta, bty.
-, *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâtî's-Sûfiyyat*, (Tabakât'ın sonunda), tah. Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
-, *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf ve Hakikatuhu*, tah. Yusuf Zeydan, Mektebetü Külliyyâtî'l-Ezheriyye, byy, bty.
-, *el-Fark Beyne İlmi's-Şeri'a ve'l-Hakika*, çev. Süleyman Ateş, "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Eser", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1968, cilt: XVI, s. 219-231.
-, *İlk Zahid ve Sûfiler (Tabakâtü's-Sûfiyye)*, terc. Abdurrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa Mayıs 2018.
-, *Tasavvufa Giriş*, terc. Ali Akay, İlk Harf Yay, İstanbul, Temmuz 2014.
-, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981.
-, *Tis'ate Kütüb li-Ebî Abdîrrahman es-Sülemî*, tahk. Süleyman Ateş, Ankara 1981.
- Süleyman Akkuş, *Kuşeyrî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Univ. SBE, Konya 1997.
- Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992.
-, *İşari Tefsir Okulu*, AÜ ilahiyat Fak. Yay, Ankara 1974.
-, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.
-, "Cüneyd-i Bağdâdî", *DİA*, VIII, 119.
-, "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Eser al-Fark Bayna İlmi's-Şari'a wa'l-Hakika", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1968, c. XVI, s. 219-231.
- Süleyman b. Abdillâh b. Abdilvehhab (v. 1233), *Teysîru'l-Azîzi'l-Hamîd fi Şerh-i Kitabî't-Tevhid*, tah. Züheyr eş-Şâviş, Beyrut 2002.
- Süleyman Gökbulut, "Cüneyd'in Sekiz Şartı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2012/2, Sayı 36, s. 201-231.
- Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, Kabalcı Yay., İstanbul 2004.
-, *Sûfî Gözüyle Kadın*, İnsan yay, İstanbul 1995.
-, *Bâyezîd-i Bistâmî*, TDV Yay., Ankara 1994.
-, "Halvet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/halvet--tasavvuf> (08.09.2019).
-, "Hankah", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hankah#1> (22.07.2019).
-, "Hırka", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hirka> (21.09.2019).
-, "Riyâzet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/riyazet--tasavvuf> (09.09.2019).
-, "Şathiye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sathiye> (24.09.2019).
-, "Uzlet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/uzlet#2-tasavvuf> (07.09.2019).
-, "Abdal", *DİA*, I, 59.
-, "Amr b. Osmân b. Küreb el-Mekkî", *DİA*, III, 90.
-, "Bâyezîd-i Bistâmî", *DİA*, V, 238.
-, "Firaset", *DİA*, XIII, 116;
-, "Gazzâlî", *DİA*, XIII, 516.
-, "Hallâc-ı Mansur", *DİA*, XV, 377-378

-, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, XVI, 291.
-, “Hücvârî”, *DİA*, XVIII, 458.
-, “İstîmad”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, cilt: III, sayı: 8, s. 9-26.
-, “Keşf”, *DİA*, XXV, 315.
-, “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”, *DİA*, XXVI, 473.
-, “Mârifet”, *DİA*, XXVIII, 54.
-, “Mutasavvîf”, *DİA*, XXXI, 379.
-, “Mürîd”, *DİA*, İst. 2006, XXXII, s. 47.
-, “Süluk”, *DİA*, İst. 2010, XXXVIII, s. 127.
-, “Şifâü’s-Sâil”, *DİA*, XXXIX, 141.
-, “Tarihi Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri”, *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 2015, cilt: I, sayı: 1-2, s. 253-262.
-, “Tevhid” (Tasavvuf), *DİA*, XLI, 21
-, “Velî”, *DİA*, XLIII, 25
- Sürûr, Tâhâ Abdülbâkî, *el-Hallâc (Şehidü’l-Tasavvufi’l-İslâmî)*, Dâru’n-Nehdâ, Kahire, ts.
- Şa’ranî, Ebu’l-Mevâhib (Ebû Abdîrrahmân) Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa’rânî el-Mısırî (ö. 973/1565), *et-Tabakâtü’l-Kübrâ (Levâkıhu’l-Envârî’l-Şudsîyye fî Tabakâti’l-‘Ulemâ’ ve’s-Şûfiyye)*, tahk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Mektebetü’s-Sekâfiyyeti’t-Dîniyye, Kahire 2005/1426, I-II
- Şâfî, Muhammed b. İdris eş-Şâfî (v. 204/820), *el-Ümm*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1990, I-VIII.
-, *er-Risale*, çev. Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yay, Ankara 210.
- Şah Abdülaziz Gulam Hakim, *Muhtasar et-Tuhfetü’l-İsney Aşera*, (Arapça’ya çeviren: Gulam Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer Eslemi (1227’de), İhtisar eden Mahmud Şükri Alûsi (1301’de ihtisar) Matbaatü’s-Selefiyye, Kahire 1373.
- Şah Veliyyullah Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdîrrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî (v. 1176/1762), *Hüccetullahi’l-Baliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, I-II.
-, *el-Fevzü’l-Kebîr fî Usûli’t-Tefsîr*, Arapçaya çev. Selman el-Hüseynî, Dâru’s-Sahve, Kahire 1986.
- Şahin Filiz, *Hâris b. Esed el-Muhâsibî’nin Hayatı Eserleri Fikirleri*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniv. SBE, Konya 1990.
- Şâşî, Nizamüddin Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak eş-Şâşî (v. 344/955), *Usûl*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2003.
-, *Usûl*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, bty.
- Şatıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî (v. 790/1388), *el-İ’tisam*, Dâru İbni’l-Cevzî, Suud, 2008/1429, I-III.
-, *Muvâfakat (İslâmî İlimler Metodolojisi)*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayınları, İstanbul 1993, I-IV.
- Şehrîstânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (v.549), *el-Milel ve’n-Nihal*, Müessesetü Halebî, I-III.
- Şemsüddin Ebu’l-Avn Muhammed b. Ahmed, es-Sefârînî Hanbelî (v. 1188/1774), *Levâmiu’l-Envar ve Sevatiu’l-Esrar*, Müessesetü’l-Hafikine, Dimeşk, 1982, I-II;
- Şemsüddin el-Ba’lî Muhammed b. Ebi’l-Feth (v. 709/1309), *el-Matla’ alâ Elfâzi’l-Muknî*, tah. Mahmud el-Arnâvut, Yasin Mahmud, Mektebetü’s-Sevâdî, 2003.

Şerefeddin Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî, *Şerhu'l-Menar ve Havâşîhi*, Matbaa-i Osmaniye, Dersaadet 1315.

Şerif Râdi, Ebu'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerîf er-Radî el-Mûsevî el-Alevî (v. 406/1015), *Nehcü'l-Belâğa*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Shafagh Publications, Kum, bty.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (v. 1250/1839), *Neylü'l-Evtar Şerhu Munteka'l-Ahbâr min Ehâdîsi Seyyidi'l-Ahyâr*, Dâru'l-Hadîs, Mısır 1993, I-VIII.

....., *İrşadü'l-Fuhûl*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, byy, 1999, I-II.

Şihabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Halid b. Muhammed en-Nâsirî (v. 1315/1897), *el-İstiksâ li-Ahbârî Düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, tah. Cafer en-Nâsirî, Dâru'l-Kitab-Dâru'l-Beydâ, byy, bty, I-III.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâleddîn İbrâhîm b. Alî b. Yusuf eş-Şîrâzî (v. 476/1083), *el-Mühezzeb fî'l-Fıkhî'l-İmâmî's-Şâfi'î*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut bty, I-III.

....., *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

....., *Tabakâtü'l-Fukahâ*, tahk. İhsan Abbas, Dâru'r-Raid el-Arabî, Beyrut 1970.

Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kâhîrî (v. 977/1570), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, I-VI.

Şürunbulâlî, Ebu'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâi el-Mısırî (v. 1069/1659), *Merâki'l-Felâh Şerhu Nuri'l-İzah*, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (v. 360/971), *ed-Duâ*, tah. Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1413.

....., *el-Mücemü'l-Evsat*, Dâru'l-Haremeyn, Kahire bty, I-X.

....., *el-Mucemü'l-Kebir*, tahk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire bty, I-XXV.

....., *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, Müessesetü Risale, Beyrut 1984, I-IV.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî (v. 310/923), *Câmiu'l-Beyan fî Te'vîli'l-Kur'an (Tefsir)*, tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000, I-XXIV.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme (v. 321/933), *Şerhu Me'ânî'l-Âsâr*, Âlemü'l-Kütüb, 1994, I-V.

Tahsin Görgün, "Hasan-ı Basrî" (Fıkıhta yeri), *DİA*, XVI, 304.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî et-Tahtâvî (v. 1231/1816), *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâki'l-Felah*, Beyrut 1997.

Takiyyüddin Ebû İshak İbrahim b. Muhammed es-Sarîfînî (v. 641/1243), *el-Müntehab min Kitabi's-Siyak li-Târîhi Nisâbûr*, tah. Halid Haydar, Dâru'l-Fikr, 1414.

Takiyyüddin Sübkî, Ebu'l-Hasen Takiyyüddin Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es-Sübkî (v. 756/1355), *Şifâu's-Sekam fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2008.

....., *el-İbhac fî Şerhi Minhac*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1995, I-III.

Talip Türcan, "Şeriat", *DİA*, XXXVIII, 571.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî (v. 204/819), *Müsned*, tahk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, Daru Hecer, Mısır 1999, I-IV.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî (v. 792/1390), *Şerhu't-Telvihi ale't-Tavdih*, Mektebetü Subeyh, Mısır, byy ve bty, I-II.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî (v. 1158/1745'ten sonra), *Keşşâfu Istilahâtu'l-Fünûn*, tahk. Ali Dahrûc, (Farsça metinleri terc. Abdullah el-Hâlidî), Beyrut 1996, I-II.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî (v. 743/1343), *el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen (Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih)*, tah. Abdülhamid Hindâvî, Riyad 1997, I-XIII.

- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ es-Sulemî (v. 279/892), *el-Câmi'u'l-Kebîr* (Sünen-i Tirmizî), Mustafa Babi'l-Halebî, Mısır 1975, I-V.
-, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut bty.
- Türkiye Gazetesi Evliyâlar Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, I-XII.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (v. 283/896), *Tefsir*, haz. Ebû Bekir Muhammed el-Beledî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1423.
- Vecdi Akyüz, "İslâm Fıkını Nasıl Anlamalıyız?", [*Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*], Kurav Yayınları, Bursa 2006.
- Vehbi Süleyman Gâvecî el-Elbânî, *Ebû Hanîfetü'n-Nu'man İmâmu'l-Eimmeti'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1993, s. 87;
- Vekî', Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî' ed-Dabbî (v. 306/918), *Ahbâru'l-Kudat*, el-Mektebetü't-Ticariyye'l-Kübrâ, Beyrut 1947, I-III.
- Vekî' b. Cerrah, Ebû Süfyân Vekî' b. el-Cerrâh b. Melîh er-Ruâsî (v. 197/812), *ez-Zühed*, haz. Abdurrahman Abdülcebbar, Medine 1984.
- Yafiî, Ebû Muhammed Afîfüddin Abdullah b. Esad el-Yafiî (v. 768/1366), *Mir'âtü'l-Cinan ve İbretü'l-Yekazân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I-IV.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî (v. 626/1229), *Mucemü'l-Udebâ (İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb)*, tah. İhsan Abbas, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, I-VII.
-, *Mucemü'l-Buldan*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1995, I-VII.
- Yasin Kurban, "İslâm Hukukuna Göre Kadın ve Erkeğin Birarada Bulunması (İhtilat)", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2011, cilt: XV, sayı: 46, s. 137-153.
- Yaşar Kandemir, "İbn Hacer Askalânî", *DİA*, XIX, 529.
- Yaşar Kurt, "Kıraat ve İmamet", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, cilt: V, sayı: 4, s. 137-165.
- Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansur ve Eseri K. Tavasını*, İstanbul 1976.
-, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni boyut Yay, İstanbul, 1990.
- Yıldırım Sipahi, "İstihsân Açısından Resim ve Heykel", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2018, sayı: 31, s. 509-540.
- Yunus Emre Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık'a İsnat Edilen Tasavvufî Tefsir ve Metodu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2010.
- Yunus Vehbi Yavuz, "Fıkıh-Kur'an Karşılaştırması", *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1998, cilt: I, sayı: 6, s. 17-42.
-, "Sebeb-İllet-Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine Bir Bakış", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu, 8-10 Kasım 1996, Bursa, [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, 2005, s. 64-78.
- Yusuf Hattar Muhammed, *el-Mevsûatü'l-Yusûfiyye fî Beyâni Edilleti's-Sûfiyye*, Mektebetü Dâru'l-Elbâb, Dimeşk 1999.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i isbat", *DİA*, X, 515.
-, "İstimdad", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/istimdad> (28.03.2019).
-, "Teveşşül", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/tevesşul> (28.03.2019).
-, "İlham", *DİA*, XXII, 98.
- Yüksel Göztepe, *Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara – 2006.
- Zafer Erginli, "Muhâsibî", *DİA*, XXXI, 13.
- Zahid el-Kevserî, Muhammed (v. 1952) *Makâlât*, Kahire 1372.

Zaylabidin Acimamatov, “Ebû Hanife'nin Menkıbevî Kişiliği ve Kırgızlar Arasında Ebû Hanife Hakkındaki Menkıbeler”, *Dinî Araştırmalar*, 2006, cilt: VIII, sayı: 24, s. 179-192.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk (v.1205/1791), *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Fıkr, Beyrût 2005, I-XX.

Zebîdî, Ebû'l-Abbâs Zeynüddîn (Şihâbüddîn) Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf eş-Şercî ez-Zebîdî (v. 893/1488), *et-Tecridü's-Sarih li Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*, el-Matbaatu'l-Meymeniyye, Mısır, I, 4.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (v. 311/923), *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhû*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, I-V.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (v. 748/1348), *Tezkiretü'l-Huffaz*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I-IV.

....., *Menâkibu'l-İmam Ebû Hanîfe ve Sahibeyhi*, tah. M. Zahid el-Kevserî, Lecnetü İhyâi'l-Ma'rifeti'n-Nu'maniyye, Haydarâbâd 1408.

....., *Mizânü'l-İ'tidal*, tah. Ali Muhammed el-Beccâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1963, I, 457

....., *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, Dâru'l-Hadis, Kahire 2006, I-XVIII.

....., *Siyeru Â'lâmi'n-Nübelâ*, tah. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri, Müessesetü'r-Risâle, 1985, I-XXV.

....., *Târîhu'l-İslâm*, tah. Ömer Abdusselâm, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1407/1987, I-LII.

Zekeriya Güler, “Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, cilt: IV, sayı: 10, s. 45-98.

Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvînî (v. 682/1283), *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Dâru Sadır, Beyrut bty.

Zekeriyya el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî (v. 926/1520), *Esne'l-Metâlib Şerhu Ravzi't-tâlib*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, byy, bty, I-IV.

Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafî Dönmez, TDV Yay., Ankara 1990.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (v. 538/1144), *el-Keşşâf 'an Hakkâ'iki Gâvâmi'zi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407, I-IV.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî (v. 794/1392), *el-Bahru'l-Muhîr fî Uşûli'l-Fıkḥ*, Dâru'l-Kütübî, byy, 1994, I-VIII.

....., *el-Bahru'l-Muhîr*, Vezaratü'l-Evkaf, Kuveyt 1988, I-VI.

....., *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'*, Mektebetü Kurtuba, byy, 1998, I-IV.

Zernûcî, Burhanuddin (Burhanü'l-İslâm) (v. 600 civarı), *Ta'lîmü'l-Müteallim Tarîku't-Ta'lîm*, ed-Dâru's-Sudâniyye, Hartum 2004.

....., *Ta'lîmü'l-Müteallim Tarîku't-Ta'lîm*, tah. Mervan Kabbânî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1981.

Zerrûk, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Zerrûk Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. Âsâ el-Burnusî el-Fâsî (v. 899/1493-94), *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdık*, tah. Es-Sâdık b. Abdirrahman, Dâru İbn Hazm, 2006.

....., *Kavaidü't-Tasavvuf ve Şevahidü't-Taarruf*, tahk. Nizar Hamadi, Merkezü'l-Arabî, byy, bty.

....., *Şerhu alâ Metni'r-Risâle*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2006, I-II.

Zeylaî, Cemâluddîn Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf (v. 762/1360), *Tahrîcu Ehâdisi'l-Keşşâf* (el-İs'âf bi-ehâdisi'l-Keşşâf), Abdullah b. Abdurrahman, Dâru İbn Huzeyme, Riyad 1414, I-IV.

Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali (v. 743/1342), *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Bulak, Kahire 1313, I-VI.

Zeynep Şeyma Özkan, “Hz. Ali'ye Atfedilen Seyr ü Sülûk Mertebeleri ile İlgili Bir Risâlenin Tercümesi: Tercemetü etvârî'sseyr ve's-sülûk”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2013, sayı 32, s. 191-202.

Zeynüddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr (v. 666/1268), *Muhtaru's-Sıhah*, tah. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999/1420.

....., *Tuhfetü'l-Mülûk (fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâm Ebî Hanife)*, tah. Abdullah Nezir Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1417.

Zirikli, Hayrettin (v. 1396), *el-A'lâm: Kâmûsü Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikîn*, Beyrut, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002 Mayıs I-VIII.

Ziyâuddin Makdîsî, Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Ahmed el-Makdisî es-Sa'dî (v. 643/1245), *İttibâu's-Sünen ve'ctinâbi'l-Bid'u*, tah. Muhammed Bedreddin el-Kahveci – Muhammed el-Arnaût, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1987/1407.

Zürkânî, Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed ez-Zürkânî el-Vefâî (v. 1099/1688), *Şerhu Muhtaşarı Halîl*, Beyrut 2002, I-VIII.

