

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF TARİHİ PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

SUFİLERİN GAYR-İ MÜSLİMLERE BAKIŞI

Ömer ÖZGÜL

Danışman
Prof. Dr. Himmet KONUR

İZMİR - 2018

DOKTORA
TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : Ömer ÖZGÜL
Öğrenci No : 2005800450
Tez Başlığı : Sufilerin Gayr-i Müslimlere Bakışı

Savunma Tarihi : 26/09/2018

Danışmanı : Prof.Dr.Himmet KONUR

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>
Prof.Dr.Himmet KONUR	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
Doç.Dr.Süleyman GÖKBULUT	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
Prof.Dr.Hakkı Şah YASDIMAN	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
Prof.Dr.Dilaver GÜRER	NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Prof.Dr.Muhsin AKBAŞ	İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ

İmza

Ömer ÖZGÜL tarafından hazırlanmış ve sunulmuş olan bu tez savunmada başarılı bulunarak oy birliği ☒ / oy çokluğu() ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Metin ARIKAN
Müdür

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Sufilerin Gayr-i Müslimlere Bakışı” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

08.../10/2018

Ömer ÖZGÜL

ÖZET

Doktora Tezi

Sufilerin Gayr-i Müslimlere Bakışı

Ömer ÖZGÜL

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Tasavvuf Tarihi Programı

Farklı inanç mensuplarının aynı ortamlarda bulundukları ve ilişkilerin son derece yoğunlaştığı çağımızda, dinlerin birbirlerini algılama şekilleri ve ötekinin konumu gibi hususların açıklığa kavuşturulmasının lüzumlu olduğu kuşkusuzdur. İslâm dininin diğer dinlere bakışı ile ilgili özellikle İslâm Hukuku alanında çok sayıda araştırma bulabilirken, sûfîlerin diğer din mensuplarına bakışı ile ilgili aynı imkânlara sahip olduğumuz söylenemez. Ayrıca kapsamlı bir akademik çalışmanın bulunmadığı bu sahada, bu araştırma tasavvufun gayrimüslimlere bakış açısını ortaya çıkarmaya katkı sağlaması bakımından önem taşımaktadır.

Araştırmamız esnasında Müslümanların gayrimüslimlerle yakından ilişki kurma girişimlerinin İbn Arabî, Yunus Emre ve Mevlânâ Celâleddin Rumî gibi gönül erenlerinin attığı zengin temellere dayandığı görülmüştür. Bu nedenle bu çalışmada, İslâm tasavvufunun Anadolu'ya denilebilecek üç büyük mutasavvıfının düşünceleri merkeze alınarak, sûfîlerin gayrimüslimlere bakışı konusunda genel bir kanaate varılmaya çalışılmıştır.

Birinci bölümde öncelikle İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur'ân ve Sünnette gayrimüslimlerin durumu, İslâm hukukunda gayrimüslimlerin statüleri ve reddiye/polemik geleneği çerçevesinde gayrimüslimlerle ilişkiler, sûfîlerin durduğu zemini belirlemek açısından ana hatlarıyla tespit edilmeye gayret edilmiştir.

İkinci bölümde ise sûfîlerin diğer din mensuplarına yaklaşım tarzları ve altında yatan sebepler, ilkesel olarak incelenmiş; bu çerçevede sûfîlerin varlık

anlayışı, din algısı ve insana bakışı bağlamında sûfilerin gayrimüslimlere yaklaşımı temellendirilmeye çalışılmıştır.

Ötekileştirme çabalarının egemen olduğu çağımızda çeşitli inançların sorunsuz bir şekilde birarada yaşayabilmeleri, İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre gibi sûfî şahsiyetlerin barış ve huzurun sağlanması katkı sağlayacak kültür ve düşünce kodlarının egemen olmasına bağlıdır. Bu kodlar, onların Tanrı ve insan algısında, tene değil de gönüle ve   ze, zâhire değil de b  tına kıymet vermelerinde aranmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Sûfî, Gayrimüslim, Hoşg  r  , İbn Arab  , Mevlânâ, Yunus Emre.

ABSTRACT
Doctoral Thesis
Doctor of Philosophy (PhD)
Viewpoint of Sufis towards non-Muslims
Ömer ÖZGÜL

Dokuz Eylül University
Graduate School Of Social Sciences
Department of Basic Islamic Sciences
Tasawwuf History Program

It is undoubted that it is necessary to clarify the issues such as the way of religions' perception each other and the position of the other in this age where the members of different faiths are in the same environments and the relations are intensified. While we can find a lot of research in the field of Islamic Law, especially regarding Islamic religion's view to other religions, we cannot say that we have the same opportunities regarding the view of sufis towards other religions. In addition, in this field, where there is no comprehensive academic study, this research is important in terms of contributing to reveal the perspective of Sufism to non-Muslims.

During our research, it was seen that attempts by Muslims to establish a profound dialog with the non-Muslims were based on the rich foundations established by Sufi dervishes such as Ibn Arabi, Yunus Emre and Mawlana Jalal al-Din Rumi. Therefore, the general opinion regarding "the view of the Sufis towards the non-Muslims" was the aim in this study by taking the central thoughts of those who could be called the three great Sufis of Anatolia.

From the standpoint of designating the grounds on which the Sufis stood, the first chapter tried to primarily determine the status of the non-Muslims according to the two main sources of the Islamic religion, the Qur'an and Sunnah and, the status of non-Muslims under Islamic law and their relationship with the polemic refutation tradition framework.

In the second chapter however, an effort was made to examine in principle the Sufis approach style towards members of other religions and its underlying

causes. In this context, we tried to establish the basis of the approach of the Sufis towards non-Muslims based on the Sufis sense of existence, their perception of religion and their view of humans.

The ability of various beliefs to live together in harmony in this era where the efforts of othering is dominant is dependent on the domination of the codes of thought and culture of Sufi figures such as Ibn Arabi, Mawlana and Yunus Emre which will contribute to peace and tranquility. These codes should be sought in the value that they placed on their perception of God and humans, not in skin but in the heart and soul; and not in zâhir but in bâtin.

Keywords: Sufi, Non-Muslim, Tolerance, İbn Arabi, Mawlana, Yunus Emre.

SUFİLERİN GAYR-İ MÜSLİMLERE BAKIŞI
İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM
İSLÂM LİTERATÜRÜNDE GAYRİMÜSLİMLERE BAKIŞ

1.1. DİN VE İSLÂM KELİMELERİNİN SEMANTİK TAHLİLİ	14
1.2. KUR'ÂN'IN GAYRİMÜSLİMLERE BAKIŞI	25
1.2.1. Ehl-i Kitap	30
1.2.2. Ehl-i Kitap Dışındaki İnanç Sahipleri	37
1.2.3. Kur'ân-ı Kerim'de Kurtuluş	41
1.3. HZ. PEYGAMBER'İN GAYRİMÜSLİMLERE BAKIŞI	45
1.4. İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE GAYRİMÜSLİMLERE BAKIŞ	55
1.4.1. Reddiye/Polemik Geleneği Çerçevesinde Gayrimüslimlerle İlişkiler	55
1.4.2. İslâm Hukuk Geleneğinde Gayrimüslimlerin Statüsü	64

İKİNCİ BÖLÜM
SUFİLERİN GAYRİMÜSLİMLERE BAKIŞI

2.1. SUFİLERİN KUR'ÂN VE SÜNNETE BAĞLILIĞI	81
2.2. SUFİLERİN VARLIK ANLAYIŞI ÇERÇEVESİNDE GAYRİMÜSLİMLERE BAKIŞI	88
2.2.1. Vahdet-i Vücûd Açısından Gayrimüslimler	91
2.2.2. İlâhî İsim ve Sıfatların Tecellîsi Açısından Gayrimüslimler	100

2.2.3. Yaratılışın Gayesi Açısından Gayrimüslimler	109
2.3. SÛFİLERİN DİN ANLAYIŞI	112
2.3.1. Dinlerin Aslının ve Gayelerinin Bir Olması	117
2.3.2. Dinî Çeşitlilik	124
2.3.2.1. Ontolojik/İlâhî Nedenler	126
2.3.2.2. Beşerî Nedenler	130
2.3.3. “Aşk ve Marifet Dini”nde Gayrimüslimler	134
2.3.4. İlâh-ı Mutlak ve Mü’tekad Açısından Gayrimüslimler	142
2.3.5. Sûfîlerin Diğer Dinlere Bakışı	150
2.3.5.1. Sûfîlerin İslâm’ı Diğer Dinlerden Üstün Tutması	162
2.3.5.2. Sûfî Düşüncede Gayrimüslimlerin Âhiretteki Durumu	168
2.4. SÛFİLERİN İNSAN ANLAYIŞI ÇERÇEVESİNDE GAYRİMÜSLİMLERE BAKIŞI	175
2.4.1. İnsân-ı Kâmil Gözüyle Gayrimüslimler	185
2.4.2. Sûfîlerde İnsan Sevgisi ve Hoşgörü	192
2.4.3. Sûfîlerin Birlik ve Beraberlik Çağrısı	201
2.4.4. Sûfîlerin Gayrimüslimlerle İlişkilerinde Öne Çıkan Husûsiyetler	203
2.4.4.1. Gayrimüslimlerle İlişkilerde Cihadın Yeri	208
SONUÇ	212
KAYNAKÇA	220

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.D.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.Ü.S.B.E.	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ar	Arapça
Bkz.	Bakınız
C.Ü.İ.F.D.	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev.	Çeviren
D.E.Ü.	Dokuz Eylül Üniversitesi
D.E.Ü.İ.F.D.	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
D.İ.A.	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
D.İ.B.	Diyanet İşleri Başkanlığı
D.Ü.İ.F.D.	Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Dan.	Danışman
E.Ü.S.B.E.D.	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
Ed.	Editör
F.Ü.S.B.E.	Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
H.Ü.İ.F.D.	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Haz.	Hazırlayan
İ.A.	İslâm Ansiklopedisi
İ.B.B.	İstanbul Büyükşehir Belediyesi
İ.Ü.İ.F.D.	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
K.A.Ü.İ.F.D.	Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Krş.	Karşılaştırmamız
Ktp.	Kütüphanesi
M.E.B.	Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ü.İ.F.V.Y.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
M.Ü.S.B.E.	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Nşr.	Neşreden
O.M.Ü.	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
O.M.Ü.İ.F.D.	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
O.M.Ü.S.B.E.	Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

P.Ü.İ.F.D.	Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Red.	Redaksiyon
s.	Sayfa
S.D.Ü.	Süleyman Demirel Üniversitesi
S.D.Ü.İ.F.D.	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
S.Ü.İ.F.D.	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
S.Ü.S.B.E.	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sad.	Sadeleştiren
T.D.V.	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik
Tr	Türkçe
trs.	Tarihsiz
U.Ü.İ.F.D.	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vd.	Ve Diğerleri
vr	Varak
Yay.	Yayınları, Yayıncılık

GİRİŞ

Bugün dünya üzerinde şâhit olduğumuz, bitmek tükenmek bilmeyen insan hırsının sebep olduğu küresel hak ihlallerinin, savaşlarda masum canların katledilmesinin, insan onur ve iffetinin ayaklar altına alınmasının temelinde büyük oranda insanoğlunun yaratıcısıyla olan bağınyı yitirmesi ve yaratılış gayesini unutmuş olması gerçeğı yatmaktadır. Bütün dinî ve ahlâkî bağları kopararak özgürleştığını sanan çağımız insanı, arzu ve ihtiraslarının esiri olarak özgür ve özerk konumunu kaybetmiş ve ruhen köleleştirilmiştir. Artık insan kendisini Allah'ın yeryüzündeki halîfesi, en büyük eseri ve en şerefli mahlûkat olarak idrâk ve inşâ edememekte, küresel kapitalizmin piyonu olarak kendini gerçekleştirmeye ve israf ederek mutlu olmaya çalışmaktadır. Bu durum âlemin gözbebeğı olan insanoğlunun şahsiyetli bir duruş sergilemesine imkân tanımamaktadır.

İnsanoğlunun yerküredeki macerası Hâbil ile Kâbil'in temsil ettiğı hak ile bâtılın mücadelesi etrafında devam etmektedir. Devletlerin ve milletlerin birbirlerini etnik veya dinî öteki olarak algıladığı ve birer tehdit olarak gördüğü bir dönemde yaşıyoruz. İnsanlık acilen özlerine dönmek üzere gafletten uyanmazsa, artık ellerinde kitle imha silâhları bulunduran âdemoğlu dünyanın sonunu getirecek gibi görünmektedir.

Acaba âdemoğulları birbirlerini yok etmeden ve dünyanın sonunu getirmeden bir çözüm bulunamaz mı? Öncelikle, insanı “*hilkatte eş, dinde kardeş*” gören ve ontolojik bir ötekileştirmeyi reddeden İslâm'ın sûfî yorumunun çözüm için bir adres olabileceğı tarihi tecrübelerle sabittir. Sûfîler çok kültürlü ve çok dinli bir dünyada, özünde herşeyin hakîkatinin bir olduğunu müşâhede ettiklerinden bütün insanlığı birlik ve beraberliğe, sevgi, hoşgörü ve barışa çağırılmışlardır.¹ Ötekileştirme gayretlerinin hâkim olduğu günümüz dünyasında, sûfîlerin hoşgörü merkezli dünya görüşüne ne kadar muhtaç olduğumuz son derece açıktır. Kanaatimize göre çeşitli inançların sorunsuz bir şekilde birarada yaşayabilmeleri, İbn Arabî, Mevlânâ, Yunus

¹ Bkz. Osman Güner, “Dünya Barışına Bir Katkı Olarak Mevlânâ'da ‘Öteki’ Olgusu”, **O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 24-25, Samsun, 2007, s. 45.

Emre ve Hacı Bektaş-ı Velî gibi sûfî şahsiyetlerin kültür ve düşünce kodlarının egemen olmasına bağlıdır.²

Milâdî sekizinci asırdan itibaren fiilen kendilerini gösteren ve İslâmî değerler uğruna hayatlarını vakfetmiş olan sûfiler, ilk devirlerden itibaren İslâm'ı tebliğ görevini yerine getirmişlerdir. Nitekim pek çok meşhur sûfinin hayat hikâyesi incelendiğinde, her birinin birçok gayrimüslimin İslâm'la şereflenmesine vesile olduğuna şahit olunur.³ Bu açıdan sûfiler sadece kendi dindaşlarını ve çağdaşlarını etkilemekle kalmamış, farklı kültürlerin ve inançların birarada yaşayabileceğini ispatlamışlardır.⁴ Mevlânâ ve İbn Arabî gibi sûfilerin mesajının asırlar sonra bile müslim-gayrimüslim geniş kitleleri etkilediği aşîkârdır. Onlar, bütün insanlığa birarada barış ve huzur içinde yaşayabilme konusunda yol göstermişlerdir.⁵

İslâm'ın yayılma dönemlerinde öncü kuvvet görevini üstlenen sûfî dervişler, askeri fetihlerden önce gayrimüslim bölgelere giderek kendilerine has samimi üsluplarıyla İslâm'ı sevdirmişler ve halkın gönlünü fethetmeyi başarmışlardır. Böylece tasavvuf vasıtasıyla o bölgelerin İslâm topraklarına katılmasını kolaylaştırmışlardır.⁶ Nitekim İslâm'ın yayılma seyrine baktığımızda Hint Yarımadası, Orta Asya, İran, Kuzey Afrika, Kafkaslar, Balkanlar, Anadolu ve daha birçok bölgenin Müslümanlaşmasında öncülüğü daima sûfî dervişlerin yaptığını görürüz.⁷ “Hindistan, Afganistan, Doğu İran, Türkistan, Pakistan, Malezya, Endonezya, Uzak Doğu'nun diğer ülkeleri ve hatta Afrika'nın çok yerlerinde İslâm, çoğunlukla mutasavvıfların

² Batılı araştırmacılar, sûfilerin gayrimüslimlere karşı daha olumlu bir yaklaşım içinde olduklarına dikkat çekmişler ve sûfilerin farklı insan durumlarının olabilirliğini kabul eden açık düşünceli ve İslâmî inanç ve pratiklere karşı takındıkları göreceli, dogmatik olmayan tutumları nedeniyle “Sûfilik” üzerine çalışmalar yapmışlardır. William C. Chittick, **Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi**, Çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 14.

³ Osman Türer, “Türk Dünyasını Müslümanlaştıran Manevî Dinamik: Tasavvuf ve Tarikatlar”, **Yeni Türkiye Dergisi**, 2013, s. 523.

⁴ Mehmet Demirci, **Sorularla Tasavvuf ve Tarikatlar**, Damla Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 104.

⁵ Levent Bayraktar, “Dünya Sorunlarına Her Dem Taze Bir Cevap: Yunus Emre”, **Türk Dünyası Bilgeleri Zirvesi**, Eskişehir, 2014, s. 549-553 (<http://bilgelerzirvesi.org>).

⁶ Zamira Ahmedova, **Türkler Arasında İslâmiyet'in Yayılmasında Tasavvufun Rolü**, Ankara Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dan. Seyfettin Erşahin, Ankara, 2006, s. 29.

⁷ Bkz. T.W. Arnold, **İntişar-ı İslâm Tarihi I-III**, Çev. Hasan Gündüzler, Akçağ Yayınevi. Ankara, 1971.

çalışmaları ile yayılmıştır.”⁸ Sûfîlerin İslâm’ı tebliğdeki başarıları, değişken koşullara uyabilme yetenekleri ve içinde yaşadıkları toplumun dini ne olursa olsun insanları dinlerinden dolayı dışlamadan kalplerini fethetme gayreti içinde olmalarında yatmaktadır.

Anadolu’nun Müslümanlaşması, Türkistan ve Horasan bölgesinden tebliğ ve irşad düşüncesiyle Anadolu topraklarına gelip yerleşen tasavvuf erleri sayesinde mümkün olmuştur.⁹ Türklerin kitleler halinde Müslüman olmalarının en önemli nedeni, İslâm’ın kendilerine sûfî dervişler vasıtasıyla tanıtılmış olmasıdır. Türkler, daha çok tasavvufî yorumuyla tanıdıkları İslâm’ı kolaylıkla benimsemişlerdir.¹⁰ Muhammed Hamidullah’ın şu tespiti meseleyi özetler mahiyettedir:

*Bugün en azından Avrupa ve Afrika’da, İslâm’a hizmet edecek olan ne kılıç, ne de akıldır; fakat kalb ve tasavvuftur. Anladım ki, büyük İslâm mutasavvıflarının yolu ne kelimeler üzerinde uğraşmak, ne de mânâsız şeylerle meşgûl olmaktır: fakat insan ile Allah arasındaki en kısa yolda yürümektir, şahsiyetin geliştirilmesi yolunu aramaktır. Mânevi sâhada maddî izâhlar bizi pek uzağa götürmemektedir; ancak mânevi izâhlardır ki, insanı tatmin etmektedir.*¹¹

⁸ Muhammed İsmail Panipeti, **İslâm Yayılış Tarihi**, Çev. Ali Genceli, Toker Yayınları, İstanbul, 1971, Cilt: II. s. 912.

⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ömer Lütü Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devrinde Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, **Vakıflar Dergisi**, Cilt: I, Ankara, 1942; Fuad Köprülü, **Osmanlı Devletinin Kuruluşu**, Ankara, 1984; Mehmet Akkuş, “Tasavvufun Anadolu’ya Girişi ve İslâmlaşmada Rolü”, **Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1991; Kadir Özköse, “Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü”, **C.Ü.İ.F.D.**, Cilt: VII / 1, Haziran-2003, Sivas, ss. 249-279.

¹⁰ Türer, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 524.

¹¹ M. Aziz Lahbâbi, **İslâm Şahsiyetçiliği**, Çev. İ. Hakkı Akın, Yağmur Yay., İstanbul, 1972, s. 114-115, dipnot 8’den aktaran Mustafa Tahralı, “Batıdaki İhtida Hadiselerinde Tasavvufun Rolü”, **Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu**, İzmir, 1985. s. 141. (Bu dipnot kitabın mütercimine M. Hamîdullah tarafından yazılan 27 Eylül 1987 tarihli tasavvuf hakkındaki mektûbu ihtiva etmektedir). İdris Şah’a göre, tasavvufun Batıdaki etkisi yeni değildir. Örneğin İngiltere’de “derviş” kelimesi 1585, “fakir” 1609, “sûfî” 1653 yılından, “tasavvuf” kavramı ise ondokuzuncu asırdan beri kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İdris Şah, **Chercheur de Vérité, traduit de Vanglais par Jean Néaumet**, 7 Paris, 1984. Fransa’da tasavvuf ve tarikatlar vasıtasıyla ihtida edenlerin %80 olduğu hakkında bkz. Osman Türer, “Batının İslâm’ı Tanımasında Tasavvufun Rolü”, **Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf**, İstanbul, 1991, s. 163. Ayrıca 1986’da Paris’te yayınlanan bir anketin sonuçlarını içeren, “*Bir İmandan Diğere, Batıda İslâm’a Giriş Hareketleri*” isimli kitap tasavvuf vasıtasıyla Müslüman olan kimselerden söz etmektedir. Bu konuda ayrıca bkz. Ali Köse, **Neden İslâm’ı Seçiyorlar (Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme)**, İSAM Yayınları, İstanbul, 1997; Ahmet Yaşar Ocak, “Bazı Menakıbnamelere Göre XIII. ve XV. Yüzyıllardaki ihtidalarda Heteredox Şeyh ve Dervişlerin

Arnavutluk Müslümanları üzerine çalışması bulunan P. Bartl, dervişlerin dinî düşüncelerinin geleneksel İslâmiyet'e kıyasla insanları daha çok etkilediğini belirtmektedir.¹² A. Popovic'e göre, Sarı Saltuk ve Hacı Bektaş gibi alperenlerin önderliğindeki çeşitli sûfî tarikatlar, Arnavutluk'un İslâmlaşmasını sağlayan ve dinî hayatın canlı kalmasını temin eden unsurların başında gelmektedir.¹³ N. Malcolm, sûfîlerin İslâm'ın yayılmasında önemli bir rol oynadığına, Osmanlı topraklarında gayrimüslimlerin Müslümanlaşmasında çok büyük payları olduğuna dikkat çekerken, aynı zamanda bu sûfî tarikatların hem düşünce hayatına, hem de halk inançlarına muazzam bir katkı sağladığını belirtir.¹⁴

Batının tarihte olduğu gibi günümüzde de "İslâm'ın Gülen Yüzü" olarak gördüğü tasavvufun tarihî mirası açısından böyle bir potansiyele sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.¹⁵ Çünkü inananları güzel ahlâk sahibi yapmayı gaye edinen tasavvuf, zamanla Müslümanların varlığa, eşyaya ve insana bakışını şekillendirirken,¹⁶ gayrimüslimlere bakışını da şekillendirmiştir.

İslâm'a göre, her doğan kişi İslâm fitratı üzere doğmakta, daha sonra onu anne-babası Yahudi, Hristiyan veya Mecusî yapmaktadır.¹⁷ Burada, doğuşta her beşerî varlığa Allah hakkında yerleştirilen esaslı ve temel bir bilincin kabulü vardır. Beşeriyet

Rolü", **Osmanlı Araştırmaları**, İstanbul, 1981, Cilt: II, s. 31; Martin Lings, **Tasavvuf Nedir**, İstanbul, 1986, s. 25; Mehmet Demirci, "Balkan Müslümanlığında Gazi Dervişlerin Roller ve Sarı Saltuk Örneği", **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 61, Yaz-2000, s. 60-66.

¹² Peter Bartl, **Millî Bağımsızlık Hareketi Esnasında Arnavutluk Müslümanları**, 1878-1912, Çev. Ali Taner, İstanbul, 1998, s. 49.

¹³ Alexandre Popovic, **Balkanlarda İslâm**, Çev. Komisyon, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 17; Mustafa L. Bilge, "Arnavutluk", **D.İ.A.**, Cilt: 44, İstanbul, 1991, s. 388; Hamid Algar, "Some Notes on the Naqshbandî Tarîqat in Bosnia", **Die Welt des Islams**, New Series, Vol. 13, Issue 3/4 (1971), ss. 168-203, <http://www.jstor.org/stable/1569979>, 17.04.2018. Çevirisi için bkz. Hamid Algar, "Bosna'da Nakşibendî Tarikati Üzerine Notlar", Çev. Mehmed Değirmenci, **Diriliş**, Sayı: 12, 1975.

¹⁴ Noel Malcolm, **Kosova: Balkanları Anlamak İçin**, Çev. Özden Arıkan, İstanbul, 1999, s. 171-172; **Bosnia: A Short History**, Londra 1994, s. 104' den aktaran Reşat Öngören, "Balkanlar'ın İslâmlaşmasında Sufilerin Rolü", **Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri**, Sofya 21-23 Nisan, 2000, s. 47; Abdülbaki Gölpınarlı, **Mevlânâdan Sonra Mevlevilik**, İstanbul, 1983, s. 363; Mustafa Kara, **Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler**, Dergah Yay., İstanbul, 1999, s. 55-57, 61-63.

¹⁵ Himmet Konur, "Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Türkiye'de Tasavvuf ve Tarikatlar", **Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Girişinin Din Boyutu Sempozyumu (17-19 Eylül 2001)**, Ankara, 2003, s. 551.

¹⁶ Himmet Konur, **Tasavvuf Ahlâkı ve İlâhî Ahlâk - İnsana Yolculuk**, H Yay., İstanbul, 2009, s.107.

¹⁷ Buhârî, Muhammed b. İsmail, **el-Câmiu's-Sahîh**, Kahire, Matbaatü's-Selefiyye, 1400, Cenâiz, 92; Ebû Dâvut, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, **es-Sünen**, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997, Sünne, 17; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, **es-Sünen**, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, trs, Kader, 5.

bu bilinci takip etmeyi ya da görmezden gelmeyi seçebilir. Diğer bir deyişle, İslâm fitratı üzere doğdukları halde insanlar, kültürel çevrelerinden dolayı İslâm yerine başka dinlere intisab edebilir. Zira günümüzde, dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan birçok insanın İslamofobyaya faaliyetleri sonucunda İslâm algısının menfi olduğunu dikkate aldığımızda, din olarak İslâm'ı seçmemelerinin doğal olduğunu kabul etmek gerekir. Bu durumdaki insanlar, Müslümanlar tarafından nasıl algılanmalıdır? Müslümanların yaklaşımları nasıl olmalıdır? Bu sorulara cevap bulabilmek sadedinde, sûfîlerin diğer dinlere bakışlarının geniş bir perspektiften anlaşılmasının büyük bir katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Sûfîliğin dinlerin çeşitliliğine olumlu bakmasının nedenleri, sûfî ve sûfî olmayan ayrımının temelini teşkil eden Kur'ân ve Sünnet'in mesajlarının farklı yorumlanmasında yatmaktadır denilebilir. Dini, salt davranışlara yönelik bir değerler manzumesi olarak algıladığımızda Şeriat'ı kasetmiş ve Allah'a karşı kişisel ve toplumsal sorumlulukların önemine değinmiş oluruz. Bu yaklaşımın, insandan uzak, aşkın ve katı bir Allah düşüncesini doğuracağı açıktır. Batı'da yaygın olan İslâm'ın katı ve sert olduğu görüşü, bu anlayışın öğretilerinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan Müslümanlar, dinlerini sevgi ve merhamet gibi duygulara dayandırdığında ise “*rahmetim gazabımı aşmıştır*”¹⁸ hadîsinde dile getirilen ilkeyi öne çıkarmış olurlar. Böylece Allah'ın celâl sıfatları yerine cemâl sıfatları görünür.¹⁹ İşte bu temel farklı yaklaşım sebebiyledir ki sûfîler, diğer dinlere ve gayrimüslimlere daha hoşgörölü bir tutum içinde olmuşlardır.

Bu bağlamda, İslâm'ın dışındaki dinlerin nasıl değerlendirileceği hususunda, farklı iki kutup ve bu kutuplar arasında farklı noktalarda duranlar bulunmaktadır. Bu kutupların birinde, “Şeriat”ı ve “ilâhî gazab”ı merkeze alanlar vardır. Bunlar Müslüman olmayanları kâfir olarak görürken, zaman zaman kendileriyle aynı görüşte olmayan Müslümanları da aynı kategoriye koyabilmektedirler. Fikirlerini, kâfirlerin, putperestlerin, Yahudilerin ve Hristiyanların inanç ve pratiklerini eleştiren Kur'ân âyetleriyle takviye ederler. Diğer kutupta ise Allah-insan ilişkisinde “aşk”ı merkeze alanlar bulunmaktadır. Bunlar, bir dini takip eden insanların yargılanamayacağını ve

¹⁸ Bkz. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, **Keşfü'l-Hafâ**, Mektebetü'l-Kudsi, Kahire, 1351, Cilt: I, s. 448.

¹⁹ Chittick, **Hayal Âlemleri**, s.14.

herhangi bir şeyle suçlamak için elde yeterli delil olmadığını savunurlar. Durumlarını, Allah'ın peygamberlerini ve bu peygamberlerin yolundan gidenleri övdüğü Kur'ân âyetleriyle desteklerler. Bunların bir kısmı, gayrimüslimlerden iyi olanların da iyi Müslümanlar gibi âhirette kurtuluşa erişeceğine ve Allah'ın bağışlamasına şahit olacaklarına inanırlar.²⁰

Bu açıklamalar çerçevesinde, bu çalışmada ikinci yaklaşımı incelemek ve temellendirmek amacı güdülmektedir. Zira birinci yaklaşım milel-nihal geleneği içinde yer aldığından bu konuda kelâm âlimleri tarafından teferruatlı ve sistematik bir şekilde yazılmış çalışmalar mevcuttur. Ancak ikinci yaklaşım hakkında küçük çaplı birkaç çalışmadan başka konuyu enine boyuna inceleyen bir araştırma mevcut değildir.

I. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Ulaşım ve iletişim araçlarının hızla gelişmesiyle küreselleşen dünyamızda ülkeler, milletler ve kültürler arasındaki sınırların kalktığı, birarada yaşamının gerçek ve sanal ortamlarda kaçınılmaz olduğu bir çağı yaşıyoruz. Doğuda ve Batıda ilim adamları ötekinin kimliğini yok saymadan birarada yaşamının imkânını araştırmaya ve ilkeleri üzerine kafa yormaya başlamışlardır. Bu konuda Batıda kültürel ve dinî çoğulculuk, tolerans ve diyalog gibi kavramlar çerçevesinde eserler kaleme alınmış, Doğuda ise hoşgörü kavramı çerçevesinde Kur'ân ve sünnet incelenmeye ve Hz. Peygamber'den bu yana tarihî tecrübelerle İslâm'ın gayrimüslimlere bakışı araştırılmaya başlanmıştır. Neticede İslâmın ötekini yok saymadan, dinî, sosyal ve kültürel alanda hiçbir baskıya maruz bırakmadan tarih boyunca birçok örneklerle birarada yaşamayı başardığı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Birarada yaşamının kaçınılmaz olduğu çağımızda, soğuk savaşın sona ermesinden sonra egemen güçlerin medeniyetler çatışması tezi üzerine bina ettikleri politikaların bir ürünü olarak İslâm düşman seçilmiş ve Müslüman halklara savaş ilan edilmiştir. Demokrasi, özgürlük, hürriyet gibi sihirli kavramların içinde Müslüman coğrafyalara kan, gözyaşı, acı ve keder ihraç edilmeye başlanmıştır. İslâmofobyanın bir endüstri haline geldiği günümüzde barış, adalet ve merhamet dini olan İslâm, terörün bütün dünyadaki kaynağı olarak gösterilmeye çalışılmaktadır. İşte tam da bu

²⁰ Chittick, **Hayal Âlemleri**, s. 14-15.

noktada İslâm'ın emrettiği ilkeler ve Hz. Peygamber'den itibaren yaşanan tarihî tecrübeler insanlığın güven ve huzur içinde birarada yaşayabilmesine katkı sağlayabilecekken, bu imkân, aleyhine yürütülen kara propaganda sayesinde kaybolup gitmektedir.

Farklı inanç mensuplarının aynı ortamlarda bulundukları ve ilişkilerin son derece yoğunlaştığı çağımızda, dinlerin birbirlerini algılama şekilleri ve ötekinin konumu gibi hususların açıklığa kavuşturulmasının lüzumlu olduğu kuşkusuzdur. İslâm dininin diğer dinlere bakışı ile ilgili özellikle İslâm Hukuku alanında çok sayıda araştırma bulabilirken, sûfilerin diğer din mensuplarına bakışı ile ilgili aynı imkânlarla sahip olduğumuz söylenemez. Ayrıca kapsamlı bir akademik çalışmanın bulunmadığı bu sahada, bu araştırma tasavvufun gayrimüslimlere bakış açısını ortaya çıkarmaya katkı sağlaması bakımından önem taşımaktadır.

Ayrıca dinler ve kültürler arasındaki tarihsel ve toplumsal ilişkilerin gittikçe artan bir şekilde bilimsel bir ilgiye mazhar olduğu görülmektedir. Bu açıdan bizâtihi sadece dinler değil aynı zamanda bu dinlerin müntesiplerinin birbirleri hakkındaki görüşleri de araştırmaya değer konulardır. Özellikle kimilerinin hakkında kulaktan dolma çok az bilgiye sahip oldukları sûfilere, popüler bir tavırla yaklaştıkları göz önünde bulundurulduğunda, hem birarada yaşamaya mecbur olan dünya halklarının huzur ve güven içinde yaşayabilme sorunlarına çare olması, hem de İslâm'ın bir terör dini değil aksine hoşgörü ve merhamet dini olduğunun güçlü bir şekilde vurgulanması için bu tür çalışmaların faydalı olacağı ortadadır. İbn Arabî, Mevlânâ, Yunus ve Hacı Bektaş gibi hoşgörünün en güçlü temsilcileri olan '*Sûfilerin Gayrimüslimlere Bakışı*'nı ortaya koymak ise bu mânâda çok anlamlı ve faydalı olacaktır. Zira tasavvuf, İslâm toplumuna ve kültürüne büyük değerler katmış, dini ve inancı ne olursa olsun cemiyetin bütün fertlerini kardeşlik anlayışı etrafında birleştirmeyi başarmış bir düşünce akımıdır.²¹

Sûfilerin İslâm'ın güleryüzü ve hoşgörünün temsilcileri oldukları konusunda doğulu ve batılı toplumlarda genel bir kanaatin varlığından söz etmek mümkündür. Ne var ki, sûfilerin davranışlarında hoşgörüyü esas aldığına inananlar bile bir ölçü belirlemeden bu hoşgörüyü, ya olduğundan daha fazla veya daha az

²¹ Süleyman Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, Dergâh Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 1999, s. 155.

gösterebilmektedirler. Örneğin Mevlânâ'ya atfedilen “*Gel! Ne olursa ol, yine gel!*” sözleri bile maksadını aşan bir şekilde yorumlanmakta, iyi ile kötünün, güzel ile çirkinin, doğru ile yanlışın, övülen ile zemmedilenin arasında fark yoktur mânâsında söylenmiş sözlermiş gibi lanse edilmektedir.

Gerek İbn Arabî'nin kullandığı sembolik ve ağır dil, gerek Mevlânâ'nın metaforik anlatımı, gerekse sûfîlerin “herşeyin özünün ve hakîkatinin bir olduğu, dolayısıyla dinlerin ve inançların da hakîkatinin bir olduğu” gibi varlık ve metafizik anlayışlarından neşet eden sözleri, çoğu zaman yanlış anlaşılmış ve sûfîlerin İslâmın hakîkat iddiasından vazgeçerek İslâm dışında kurtuluşa götüren evrensel bir din önerdikleri şeklinde yorumlara sebep olmuştur.

Müslümanların, İslâm dininin diğer dinler karşısındaki konumu ve bu konumun gayrimüslimlerle ilişkilerde nasıl bir tavır içinde olmaları gerektiğini salık veren bir anlayış birliği içinde olduklarını söylemek zor görünmektedir.²² Dolayısıyla bu çalışmadaki amacımız, müfessir, muhaddis, fakih ve kelâmcılara nazaran İslam düşüncesinin gönül merkezli yorumunu üreten sûfîlerin kendi düşünce bütünlükleri içerisinde gayrimüslimlere daha hoşgörülü yaklaştıkları hipotezinden hareketle, bu hoşgörünün felsefî ve dinî alt yapısını ve boyutlarını belirleyerek, toplumda ve hatta akademik çevrelerde bile kabul görmüş olan bu kanaatin temellerini ortaya koymak ve konuyu etraflıca analiz etmektir.

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE SINIRLILIKLARI

“Sûfîlerin Gayrimüslimlere Bakışı” konusunu incelemenin bizi oldukça geniş ve kapsamlı bir araştırmayla karşı karşıya getireceğinin farkında olarak incelemeye aldığımız eserler sınırlandırılmış ve belirli bir kapsam içerisinde değerlendirilmiştir. Bu bilimsel çalışmanın isminden hareketle akla gelebilecek şu sorulara cevap aranması gerekmektedir. Hangi sûfîler? Bu konuda zühed, tasavvuf ve tarikat dönemi gibi akademik çevrelerce kabul görmüş dönemsel bir sınırlamaya gidilmediği gibi belirli asırlar arasında da bir kısıtlama tercih edilmemiş, zaman bakımından bir tahdit

²² Ahmet Hikmet Eroğlu, “Kapsayıcılık Açısından İslâm'ın Diğer Dinlere Bakışı”, **Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları: Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar**, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yay., Ankara, 2004, s. 328.

konulmamıştır. Anadolu, Afrika, Horasan, Balkanlar gibi bölge veya coğrafya bazında da bir daraltma söz konusu değildir.

Ayrıca “Gayrimüslimler” ifadesi ile de sadece Yahudi, Hristiyan veya ikisi birlikte Ehl-i kitap sınırlaması yapılmadığı gibi Kur’ân’da geçen kâfir, münafık, müşrik, Mecûsî ve Sâbiî gibi inanç kategorileri ile de tahdit edilmemiş, en geniş mânâsıyla Müslüman olmayan, İslâm inancı dışında bir inanca mensup herkes kastedilmiştir. Gayrimüslimler ele alınırken, en azından Kur’ân’ın değindiği, Hz. Peygamber ve daha sonraki dönemlerde Müslümanların temas kurduğu diğer din mensuplarıyla ilgili olarak sûfîlerin varsa yazdıkları görüşleri yoksa tabakat türü eserlerde geçen hadiseler üzerinden yaklaşımları tesbit edilmeye çalışılmıştır.

Son olarak “Bakışı” ifadesinin kapsam alanına hoşgörü, tolerans, müsâmaha, diyalog, beraber yaşama gibi gayrimüslimlerle ilişkileri çağrıştıracak bütün kavramların girebileceği herkesin malumlarıdır. Bu bağlamda belli bir kavrama bağlı kalmaksızın sûfîlerin gayrimüslimlere bakışı incelenmeye çalışılmıştır.

Durum böyle olunca, “Kur’ân’da Hoşgörü”, “Kuranda Yahudîler / Hristiyanlar / Sâbiîler” veya “Hz. Peygamber’in Hristiyanlarla Münasebeti” gibi çalışılmış doktora tezleri göz önüne alındığında çalışmamızın ne kadar geniş kapsamlı olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Bu itibarla tabii olarak araştırmamızın sınırlandırılması zorunluluk arz etmiştir. Konu, bir doktora tezinin makul sınırları içinde araştırma başlığına sadık kalınarak, sûfîlerin gayrimüslimlere yaklaşımları çerçevesinde ayrıntılı olarak incelenmeye çalışılmıştır. Araştırmamız esnasında Müslümanların diğer dinlerle derinden yaklaşım kurma girişimlerinin İbn Arabî, Yunus Emre ve Mevlânâ Celâleddin Rumî’nin attığı zengin temellere dayandığı²³ görülmüştür. Bu nedenle bu çalışmada, tasavvufun Anadolu’lu denilebilecek üç büyük mutasavvıfının düşünceleri merkeze alınarak, sûfîlerin gayrimüslimlere bakışı konusunda genel bir kanaate varılmaya çalışılmıştır.

Çalışmamız genel olarak İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre etrafında şekillendiği için, en azından felsefi altyapı bağlamında, mesele incelenirken kronolojik

²³ S. Hüseyin Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, Çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, s. 130. Bu eser, İslam düşüncesinin tarihteki üç okulunu temsil eden üç büyük âlimi konu edinir: İbn Sina (Meşşâîlik), Sührevedî (İşrakîlik) ve İbn Arabî (Tasavvuf).

ve coğrafi bir tasnife, başlık bazında olmasa bile konu akışı içerisinde mümkün olduğunca dikkat edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamız esnasında diyalog kavramından, “dinlerarası diyalog” projesi çerçevesinde yeterince yıprandığı ve anlam kayması yaşadığı için özellikle uzak durmaya çalışılmış ve dinlerarası diyalog çerçevesinde yapılmış olan çalışmaları kullanmaktan imtina edilmiştir.

Ayrıca Kur’ân âyetlerinin, Hz. Peygamber’in hadîslerinin ve İslâm büyüklerinin yaklaşımlarının pluralist, inclusivist ve exclusivist gibi Batılı kavramlarla kategorize edilmesini doğru ve yerli bulmadığımız gibi kompleksli ve kolaycı bir yaklaşım tarzı olarak gördüğümüzden, sûfîlerin gayrimüslimlere karşı hoşgörülü yaklaşımlarını incelerken çoğulcu veya kapsayıcı gibi kavramların kullanımından uzak durulmaya gayret edilmiştir. Ancak yer yer lüzum dâhilinde kıyaslama yapmak amacıyla az da olsa kullanılmıştır.

Sûfîlerin gayrimüslimlere bakışı incelenirken bir dinler tarihçisi ya da milel-nihal yazarı gibi sûfîlerin tek tek her bir din için ne düşündüklerini aktarmaktan ziyade sûfîlerin diğer din mensuplarına yaklaşım tarzları ve altında yatan sebepler, varsa yaklaşım farklılıkları ilkesel olarak incelenmeye gayret edilmiştir. Bununla birlikte İslâm dininin iki temel kaynağı Kur’ân ve Sünnette gayrimüslimlerin durumu, İslâm hukukunda gayrimüslimlerin statüleri ve reddiye polemiği geleneği ile milel-nihal geleneği çerçevesinde gayrimüslimlerin konumu, kıyaslama yapabilmek ve sûfîlerin durduğu konumu belirlemek açısından anahatlarıyla tespit edilecektir.

Tezimizin yazımında “Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazımında Uyulması Gereken Kurallar” isimli kılavuz esas alınmıştır. Çalışmamızda “Hristiyan”, “gayrimüslim” gibi kelimeler yazılırken Türk Dil Kurumu sözlüğü temel alınmış olmakla birlikte burada bulamadığımız kelimeler için Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisinde tercih edilen imlâya uyulmuştur.

Araştırmamızda referans olarak kullandığımız eserler, ilk geçtiği yerde tüm künyesiyle zikredilmiştir. Daha sonraki kullanımlarda ise yazarın soyadı ve sayfa numarası verilmiştir. Eser adının tekrar verilmesinin gerektiği durumlarda, o eseri anımsatacak şekilde kısaltma kullanma yoluna gidilmiştir.

III. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Çalışma alanımızın oldukça geniş olması nedeniyle müracaat edilen kaynaklar sadece belli bir alana ait değildir. Çoğunluğu tasavvufi kaynaklar olmakla birlikte, bu çalışmada, tefsir, hadîs, fıkıh, tarih, dinler tarihi, felsefe ve sosyoloji ile ilgili kaynaklar, kültürel ve tarihî içeriğe sahip eser, makale ve tebliğlerden de istifade edilmeye çalışılmıştır.

Kaynakların incelenmesi esnasında ilk dönem tasavvuf klasiklerinde, gayrimüslimlerden ve diğer dinlerden hemen hemen hiç bahsedilmediği görülmüştür. Şakîk-i Belhî (ö. 194/810), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Seri es-Sakatî (ö. 251/867), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) ve özellikle de Cüneyd-i Bağdadî (ö.297/909) diğer dinlerden hemen hemen hiç bahsetmezler.²⁴

Daha önce zikredildiği üzere çalışmamızda İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre'nin görüşleri ana omurgayı oluşturduğu için haliyle adı geçen sûfilerin eserleri çoğunlukla kullanılmıştır. Meselenin felsefi kodları hakkında en çok istifade ettiğimiz İbn Arabî, karmaşık ve çok yönlü hatta bazı kimselerce oldukça çelişkili görünen bir şahsiyettir. Nitekim onun, “ibâdetlerde zâhirî, itikatta ise bâtinî görüşlü” olduğunu savunanlar bile olmuştur. Şahsiyetinin karmaşıklığının bir tezâhürü olarak eserlerinin çoğundaki üslûbu, kapalı ve çetrefillidir. Düşünceleri kolay anlaşılabilir değildir. Bu kapalılığın nedeni de, zâhir ve bâtin olarak çift yönlü bir dil ve yorum yöntemi kullanması ve bu ikisi arasında insanı hayrete düşürecek derecede sık sık geçişler yapmasıdır.²⁵

Claud Addas, İbn Arabî üzerine yapılan çalışmaların, ilk dönemlerde kaynak yetersizliğinden doğan eksiklikler başta olmak üzere, hata ve önyargılarla dolu çalışmalar olduğunu ya da menakıb ve tabakat kitapları yazarlarının onun hakkında çoğu zaman hayalî, tuttuğu tarafa göre renk alan yakıştırmalardan ibaret nakillerde

²⁴ Ayrıca bkz. Carl-A. Keller, “Perceptions of Other Religions in Sufism”, **Muslim Perceptions of Other Religions a Historical Survey**, Ed. Jacques Waardenburg, Oxford University Press, New York, 1999, s. 185; Hasan Er, **İlk Sûfilerin Diğer Dinlere Bakışı**, Uludağ Üniv. Sosyal Bil. Enst., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2005, s. 45.

²⁵ Ebu'l-A'lâ el-Affî, **İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2000, s. 277. İbn Arabî'nin eserleri ve üslûbu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, **İbn Arabî**, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1995, s. 61-91; Dilaver Gürer, **İbn Arabî'de Din ve İbadet**, Gelenek Yay., İstanbul, 2012, s. 57-60.

bulunduklarını savunur. Önyargılı ve düşmanca yaklaşımlar ya da aşırı yüceltici ve masallaştırıcı yaklaşımlar içeren çalışmalar arasında, İbn Arabî'nin hakkıyla takdir edilemeyeceğine işaret eden yazar, şeyhin yaşadığı dönemdeki sosyal, siyasî, kültürel duruma değinmeyen bütün kaynakların ciddi bir boşluk bıraktığını vurgular.²⁶

Araştırmamız esnasında “Sûfîlerin Gayrimüslimlere Bakışı”nı doktora seviyesinde konu alan akademik bir çalışmaya rastlamamış olmakla birlikte bu konuda yazılmış birkaç makaleden söz etmek yerinde olacaktır. Öncelikle Cafer Sadık Yaran'ın editörlüğünde yayınlanan “İslâm ve Öteki” adlı eser içinde yer alan “İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre'ye Göre Ötekinin Durumu”²⁷ isimli makale bu konuda yazılmış önemli bir çalışmadır. Bundan başka Jacques Waardenburg'un editörlüğünde basılan “Muslim Perceptions of Other Religions”²⁸ isimli çalışma, Batılı dinler tarihçileri tarafından yazılan makalelerden oluşmakta olup zikredilmeye değer bir eserdir. Bu çalışmada yer alan ve Carl-A. Keller tarafından yazılan “Perceptions of Other Religions in Sufism” isimli makale konumuzla doğrudan ilgilidir. Dilaver Gürer tarafından kaleme alınan “İbn Arabî'de Din ve İbadet” adlı çalışma ile Şefik Can'ın yazdığı “Mevlânâ'ya Göre Din, İman ve Küfür”, Ali Bolat'ın kaleme aldığı “Tasavvuf Geleneğinde ‘Öteki’ Algısı” ve Abdullah Kartal tarafından telif edilen “Abdülkerîm el-Cîlî'de Din ve İnanç: İmân ve İnkâr Üzerine Farklı Bir Yaklaşım” isimli makaleler de burada zikredilmeye değer çalışmalardır. Ayrıca Mehmet Demirkaya tarafından “Hayal Âlemleri” ismiyle Türkçeye çevrilen William C. Chittick'e ait “Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and The Problem of Religious Diversity” adlı çalışma, İbn Arabî'nin din algısı konusunda yazılmış önemli bir eserdir.

²⁶ Bkz. Claude Addas, **İbn Arabî, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde**, Çev. Atilla Ataman, Gelenek Yay., İstanbul, 2003, s. 19-27.

²⁷ Cafer Sadık Yaran, “İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre'ye Göre ‘Öteki’nin Durumu”, **İslâm ve Öteki**, Ed. C. Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.

²⁸ Bu eser Fuat Aydın tarafından “**Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı**” ismiyle tercüme edilmiş olup Ensar Neşriyat tarafından basılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂM LİTERATÜRÜNDE GAYRİMÜSLİMLERE BAKIŞ

Kur'ân ve sünnetten neşet etmiş olan tasavvufun diğer dinlere yaklaşımı ve sûfîlerin diğer din mensuplarına bakışı incelenirken bu iki kaynaktan bağımsız olarak ele alınması elbetteki düşünülemez. Bu nedenle Kur'ân ve Sünnet kaynaklı olan Tasavvufun diğer düşünce ekollerinden farklı olarak geliştirmiş olduğu hoşgörünün Kur'ânî ve Nebevî kodlarını ortaya koymak, çalışmamızın ilk adımını oluşturmaktadır.

Bütün insanlığa gönderilmiş son ilâhî din olan İslâmiyet, gayrimüslimlerin can ve mal güvenliğine önem verdiği kadar onların inanç hürriyetine de saygı duymuştur.¹ Kur'ân, önceki ilâhî dinleri kendi tarihsellikleri içinde hakikat, diğer dinleri ise sosyolojik bir vâkıa olarak tanımıştır. Esasen Kur'ân'ın bu tavrı, İslâm'ın öteki dinlere yaklaşımı konusunda teolojik bir temel oluşturmaktadır. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in, Medine'deki Müslümanların, müşriklerin ve Yahudîlerin haklarını Medine Vesikasıyla teminat altına aldığını, bu şekilde farklı dinlere inanan insanların birlikte yaşamasına imkân tanıyan ve tarih boyunca uygulanabilecek bir cemiyet modelinin ilk adımını attığını görüyoruz.²

Kur'ân, Allah'tan vahiy yoluyla geldiği için O'nun isteklerinin vücut bulmuş hâlidir. İnsana hayatın bütün yönleriyle ilgili kuralları ve temel prensipleri sunar. Kur'ân, İslâm'ın en temel kaynağı olduğundan onun diğer dinler hakkında ne söylediğini bilmek, genelde İslâm'ın ve özelde sûfîlerin gayrimüslimlere bakışını anlamak bakımından son derece önemlidir.³ Zira Kur'ân, inanç noktasında gayrimüslimlerin değerlendirilmeye tabi tutulacakları formel standartlar ve

¹ Mesela Endülüs, İslâm hâkimiyeti altında yaşayan Müslümanlar, Yahudîler ve Hristiyanlardan müteşekkil bir müsâmaha kültürü ve birlikte yaşama modelinin en güzel örneklerindendir. Bu tecrübe “*Dünyanın İncisi*” (Ornament of the World) deyimine tarihi kayıtlara geçmiştir. Bkz. Maria Rosa Menocal, **The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain**, Boston: Little Brown and Company, 2000. Bu kitabın çevirisi için bkz. İhsan Durdu, **Dünyanın İncisi**, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006; ayrıca bkz. Robert Hillenbrand, “The Ornament of the World: Medieval Cordoba as Cultural Centre”, **The Legacy of Muslim Spain**, ed. S.K. Jayyusi, E. J. Brill, Leiden 1994, s. 112-135. Bu tabirin X. asırda yaşamış Hroswitha adlı bir rahibeye ait olduğu konusunda bkz. Süleyman Sayar, “Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm Genel Bir Bakış”, **Milel ve Nihal**, Cilt: 6, Sayı: 3, Eylül – Aralık 2009, s. 45-46.

² Mustafa Fayda, “Zimmî”, **D.İ.A.**, Cilt: 44, Yıl: 2013, s. 428-434.

³ Şarkiyatçılarından Stanton, *Mukayeseli dinler (tarihi) açısından dünyadaki hiçbir metin Kur'ân kadar öğretici değildir*, demektedir. Bkz. H.U. Weitbrecht Stanton, **The Teaching of the Quran**, New York: The Macmillan Company, 1919, s. 71.

kategorileri sunmakla kalmaz; aynı zamanda, onların inançları hakkında da normatif bilgiler sunar. Bu nedenle, Kur'ân'ın diğer dinlere yaklaşımını bilmedikçe sûfîlerin diğer dinlere bakışını değerlendirmek bizi sağlıklı bir sonuca götürmeyecektir. Ancak, Kur'ân'ın gayrimüslimlere bakışını analiz etmeden önce, “din” ve “İslâm” kavramlarının semantik açıdan tahlil edilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1.1. DİN VE İSLÂM KELİMELERİNİN SEMANTİK TAHLİLİ

Birçok ilim dalının oluşmasında, tarih boyunca insanın âleme ve kendisine bakışında, hakîkatî arayışında dinin çok önemli bir yeri olmuştur. Ancak, geniş bir muhtevası bulunan din konusu; kelime, kavram, tarif ve tasnif yönlerinden topluca herhangi bir kaynakta, düşündüğümüz hacim ve çerçevede ele alınmamaktadır.⁴ Din kavramı, Kur'ân-ı Kerim'de hem zıt anlamlı hem de müşterek bir fiil olarak kullanıldığı için semantik olarak tahlil edilmesi en zor kavramlardan birisidir.⁵ Kur'ân'da “din” kelimesinin geçtiği sûrelerin nüzûl sıralarını inceleyen Yvonne Yazbeck'in tesbitine göre, içinde din kelimesi geçen âyetlerin hemen hemen yarısı

⁴ Günay Tümer, “Çeşitli Yönleriyle Din”, **A.Ü.İ.F.D.**, Cilt: 28, Ankara, 1986, s. 213. İslâm âlimleri ‘dini’ tanımlarken genellikle müesses/kurumlaşmış İslâm dini çerçevesinde bir tanım geliştirmişlerdir. Sözelimi Cürçânî, “*Din, akıl sahiplerini Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bildirdiği gerçekleri kabule çağıran İlâhî bir kanundur*” şeklinde bir tanım yapmış ve bu tanım sonraki dönemlere ait bazı kaynaklarda da tekrar edilmiştir (bkz. Cürçânî, Ali b. Muhammed, **et-Ta’rîfât**, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî, Dâru’l-Fadile, Kahire, trs, s. 92). Kur'ân'da İslâm hâricindeki inanç sistemlerinin, hatta müşriklerin inandıklarının bile din olarak isimlendirildiğine bakılacak olursa (Kâfirûn, 109/6) bu tanımların genel anlamda bir din tarifi olmaktan çok hak din için yapılmış dar kapsamlı tanımlar olduğu görülecektir. Bkz. Günay Tümer, “Din (Genel Olarak Din)”, **D.İ.A.**, Cilt: 9, s. 312-315. Dini, klasik tanımlardan farklı ve daha kapsamlı bir biçimde tanımlayanlar da bulunmaktadır. Bkz. S. Hüseyin Nasr, **İslâm İdealler ve Gerçekler**, Çev. Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul, 1996, s. 17. Gelenekselcilerin din anlayışı için bkz. Hüseyin Yılmaz, **Ezelî Hikmet ve Dinler**, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 129-150.

⁵ Toshihiko Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, Çev. S. Ateş, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1975, s. 207-217; Ebu'l-Ala el-Mevdudî, **Kur'an'a Göre Dört Terim**, Çev. O. Cilacı ve İsmail Kaya, Beyan Yay., İstanbul, 1991, s. 102-109. Kur'an, din için üç kelime kullanır: *dîn*, *millet* ve *ümme*. Bu terimlerin Kur'an'daki kullanılışlarına bakıldığında tek bir kelimeyle anlatılamayacak kadar zengin ve anlam yüklü oldukları görülür. Buna karşın bu terimlerin genellikle aşağıdaki anlamları taşıdıkları müşahade edilir: *Dîn* terimi genel anlamda dini ifade eder; *millet*, dinî gelenek diye ifade ettiğimiz kavrama karşılık gelir; *ümme* ise dinî-ahlâkî ve sosyo-politik toplum anlamında kullanılır. Şu belirtilmelidir ki, bu üç terim de gerçek anlamda İslâm'la tanımlanabilirler, yani İslâm, “din” “son millet” ve “en iyi örnek olan ümmet”tir. Bkz. Gulam Haydar Asi, **İslâmın Diğer Dinlere Bakışı**, Çev. İ. Hakan Karataş, İnsan Yay., 2005, s. 26.

Mekkî, yarısı ise Medenî'dir.⁶ Mekke devrinde “din” kelimesi, zamana hükmeden, kâinatı yöneten, hesap gününün sahibi olan Allah'ın otoritesi şeklinde bir anlam içerirken, Medine döneminde bu içerik genişleyerek kişinin Allah'ın emirlerine uygun yaşaması, Müslümanlara karşı görevlerini yerine getirmesi gibi anlamlar kazanmıştır.⁷

Diğer taraftan her iki dönemde “din” terimi yalnızca İslâm için değil diğer inanç sistemleri için de kullanılmıştır. Meselâ Mekke döneminde müşrikleri muhatap alan, “*Sizin dininiz size, benim dinim bana*”⁸ âyetiyle, müşriklerin ahlâkî değer sistemleri ve pratik yaşam biçimleri bir “din” olarak kabul edilmiştir. Medine döneminde ise tüm insanlara hitaben, “*Bütün dinlere üstün kılmak üzere peygamberini doğruluk rehberi olan Kur'ân ve Hak din ile gönderen O'dur*” ifadesiyle Kur'ânî öğretinin hâricindeki tüm yaşam formları da farklı birer din olarak takdim edilmiştir.⁹

Şûra sûresinin 13. âyetinin klasik tefsirlerdeki izâhlarına baktığımızda, bütün peygamberlere aynı genel prensiplerin vahyedildiği yorumuyla karşılaşmaktayız.¹⁰ Burada ikamesi istenen din, Hz. Âdem'den Hz. Peygambere kadar bütün peygamberlere gönderilen İslâm dinidir. Zira “din” terimi, Kur'ân'da “dinler” şeklinde çoğul kullanılmamakta, aksine “ed-Dîn” biçiminde tekil kullanılmakta ve târih boyunca bir tek dînin geçerli olduğuna vurgu yapılmaktadır.¹¹ Milletlerin içinde bulundukları duruma göre şeriatların zaman içerisinde farklılık göstermesinin altında yatan sebepler bu açıdan değerlendirilmelidir.¹²

⁶ Günay Tümer, “**Din**”, Cilt: 9, s. 312.

⁷ Bakara 2/193; Enfâl 8/39. Bkz. Yvonne Yazbeck Haddad, “**The Conception of the Term Din in the Qur'an**”, MW, LXIV, 1974, s. 114-123'ten aktaran Günay Tümer, “**Din**”, Cilt: 9, s. 313.

⁸ Kâfirûn, 109/6.

⁹ Feth, 48/28; Yûsuf, 12/76.

¹⁰ Ömer Faruk Harman, “İslâm”, **D.İ.A.**, İstanbul, 2001, Cilt: 23, s. 3.

¹¹ 95 âyette din kelimesi tekil kullanılmıştır. Bkz. Abdurrahman Küçük, “Kur'ân'da Din ve Din Anlayışı”, **Dinler Târihi Araştırmaları Sempozyumu II**, Ankara, 2000, s. 10.

¹² Nitekim Allah, bu gerçeğin ifadesi sadedinde: “*Sizden her biriniz için bir şeriat ve yol belirledik*” buyurmuştur. (Mâide, 5/4.) Müfessirlerin genelini dile getirdiği bu anlayış, Endülüslü müfessir İbn Cüzeyy (ö. 741/1340) tarafından şu şekilde özetlenmiştir: *İnanç ilkeleri hususunda Hz. Muhammed'in dini ile diğer bütün peygamberlerin dini müşterektir. İşte âyette kastedilen de budur. Nitekim Allah Teâlâ bu gerçeği, dini 'ed-dîn' yani Allah'ın birlenmesi, O'na boyun eğilmesi ve elçilerine, kitaplarına ve âhiret gününe iman edilmesi anlamına gelen İslâmî ikame edin sözüyle ortaya koymuştur.* bkz. İbn Cüzeyy, Muhammed b. Ahmed, **Kitâbü't-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl**, Haz.: Ebû Bekr Abdullah Sedâvî, Şârika, 1433/2012, Cilt: I, s. 225.

Dolayısıyla, âyette geçen “din”, peşpeşe gelen her şeriatte farklı hususiyetler kazanan dinî kanunlar anlamındaki “din”i ifade etmez. Buradaki “din” kelimesi, daha çok dinin iman ve itikat bölümüne denk gelmektedir.¹³ Buna göre, “Allah’ın Hz. Nuh’tan itibaren ikamesini istediği ‘din’; iman, ibadet ve ahlâk üçgeninde şekillenen ve bütün zamanlara hitap eden ‘ed-din’dir. Bundan dolayı, zaman ve mekâna bağlı müesses yapılar olan vahiy, kitap, peygamber, ümmet, hukuk vs. bizzat ‘din’ değil, orijinal ve aslî dinin tarih içerisindeki farklı tezâhürleridir.”¹⁴

İzutsu, “*Bugün size dininizi ikmâl ettim*”¹⁵ âyetindeki dinin yukarıda açıkladığımız şekliyle “orjinal din” anlamında kullanıldığını ifade eder. Diğer bir ifadeyle, dinin bir ilk vahyedilmiş şekli, bir de insanlar tarafından algılanıp uygulanmış hali vardır. Eğer dinin ilk vahyedilmiş şeklinden uzaklaşarak toplumsal pratiklerde ileri gidilecek olursa, “din” kavramı “millet” kavramına dönüşür.¹⁶ Buradan hareketle, bugünkü Yahudiliğin Hz. Musa’nın, Hristiyanlığın da Hz. İsa’nın tebliğ ettiği “İslâm”ın Yahudiler ve Hristiyanlarca değiştirilmiş ve kendi milletlerine uyarlanmış biçimi olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷

Bu anlamda “din” sabit, evrensel ve değişmezken; vahiy ya da şeriat, yani bu evrensel dinin değişik zamanlarda farklı toplumlara peygamberler aracılığıyla tebliğ edilmesi ise değişmektedir. Diğer bir deyişle din, şeriat’ın değişmeyen kısmıdır.¹⁸ İmam Mâtürîdî bunu biraz daha ileri taşıyarak şu tespiti yapar:

¹³ Muhammed Esed, **Kur’ân Mesajı: Meal-Tefsir**, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul, 1999, Cilt: III, s. 986 (12. not).

¹⁴ Bkz. Mehmet Okuyan ve Mustafa Öztürk, “Kuran Verilerine Göre Öteki’nin Konumu”, **İslâm ve Öteki**, ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001, s. 167-168; İlhami Güler, “Din, İslâm ve Şeriat”, **İslâmiyât (Şeriat Dosyası) I**, 1998, Sayı: 4, Ankara, 1998, s. 55-56.

¹⁵ Mâide, 5/3.

¹⁶ Bkz. Dilaver Gürer, **İbn Arabî’de “Dinlerin (Aşkın) Birliği” ve “İbâdet” Meselesi’ Hakkında Bir Değerlendirme**, s. 5, http://www.islamvetasavvuf.org/dosya/e-kitab/Tasavvuf-Kitaplari/IBN_ARABIDE_DINLERIN_ASKIN_BIRLIGI_VE-IBADET.pdf. (Erişim Tarihi: 12.03.2018). Kur’ân’ın, Yahudilerden ve Hristiyanlardan söz ederken, “din” yerine “millet” kelimesini kullanmasının nedeni bu açıdan bakıldığında daha iyi anlaşılmaktadır. “*Sen dinlerine (مِلَّتِهِمْ) uymadıkça, ne Yahudiler ve ne de Hristiyanlar asla senden razı olmazlar.*” (**Bakara, 2/120**). Bkz. İzutsu, **Kur’ân’da Allah ve İnsan**, s. 216.

¹⁷ Hz. İbrahim’in dininin Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm şeriatına dönüşmesi ile ilgili bkz. Frithjof Schuon, **Dinlerin Aşkın Birliği**, Çev. Yavuz Keskin, İstanbul, 1992, s. 103-106.

¹⁸ Bkz. Maide, 5/48.

*İlâhî din mensupları arasında din birliğinin de ötesinde bir iman birliği vardır. Ancak, bu iman birliğinin günlük hayata yansımına şeriatler engel olur. Dolayısıyla, din birleştirici iken, şeriatler ayırıcı bir özelliğe sâhiptir.*¹⁹

Diğer taraftan, çok dinli bir yapının hakim olduğu Medine döneminde nâzil olan “Şüphesiz, Allah katında din İslâm’dır”²⁰; “Kim İslâm’dan başka bir din ararsa, (bilsin ki o din) ondan kabul edilmeyecek ve o âhirette kaybedenlerden olacaktır”²¹ mealindeki âyetlerde, bir anlamda “din” ile “İslâm” birbiriyle özdeşleştirilmiştir. İsmi Allâh’a teslimiyetten alan İslâm, hem Hz. Muhammed’in tebliğ ettiği dinin hususî adı,²² hem de bütün peygamberlerin tebliğ etmekle görevlendirildikleri dinin adıdır.²³ Her ne kadar detaylarda, değişmeler ve farklılıklar olduysa da insanlığın var olmasından bu yana, peygamberlere uyanların dini, İslâm’dır.²⁴ Yani Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar tüm dinler bozulmamış şekilleriyle “İslâm” kabul edilmiştir.²⁵ Zira Kur’ân-ı Kerîm, bütün milletlere uyarıcı ve yol gösterici gönderildiğini²⁶ ve Allah’ın elçi göndermedikçe hiçbir millete azap etmeyeceğini bildirmektedir.²⁷ M. Hamdi Yazır’ın ifadesiyle, “Din-i İslâm, din-i cedit değildir, din-i ezelîdir.”²⁸ Diğer bir deyişle “İslâm, hem ilk hem de son dindir.”²⁹ Böylece Yüce Allah, tüm insanlığa din olarak İslâm’ı göndermiş, ondan razı olmuş³⁰ ve onun dışında kalan dinleri ve uzantılarını da geçersiz saymıştır.³¹

¹⁹ Hanifi Özcan, **Mâtürîdî’de Dinî Çoğulculuk**, İstanbul, 1995, s. 23.

²⁰ Âl-i İmrân, 3/19.

²¹ Âl-i İmrân, 3/85. Süleyman Ateş’in yorumu için bkz. Süleyman Ateş, **Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri**, İstanbul, 1989, Cilt: 2, s.75.

²² Mâide, 5/3.

²³ Nisâ, 4/125; Mâide, 5/3; Şûra, 42/1. Bkz. Muhammed el-Gazzâlî, **et-Taassub ve’t-Tesâmuha Beyne’l-Mesîhiyye ve’l-İslâm**, Mısır, Dâru’l-Kütübi’l-Arabiyye, trs, s. 71.

²⁴ Muhammed Kutub, **İslâm İnancı**, Çev. Nureddin Yıldız, Risale Yay., İstanbul, 2005, s. 11.

²⁵ Dinleri mutlak ve mukayyet şeklinde ikiye ayıran Fahreddîn er-Râzî bu bağlamda, Mutlak dinin İslâm, diğerlerinin ise mukayyet olduğunu ifade eder. Hidâyet Işık, “Fahreddîn Râzî’nin Din Anlayışı”, **Dinler Târihi Araştırmaları Sempozyumu II**, Ankara, 2000, s. 37.

²⁶ Fâtır, 35/24.

²⁷ Şuarâ, 26/208. Ayrıca Allah, her topluluğa kendileriyle aynı dili konuşan peygamberler göndermiş ve insanlar düşünsünler diye Kur’ân’ı Arapça indirmiştir. (**Yusuf, 12/2**).

²⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Makaleler**, Kitabevi, İstanbul, 1997, Cilt: 1, s. 23.

²⁹ Bu sebeple Yunus Emre Allah tarafından gönderilen tüm elçilerin aynı hakîkati tebliğ etmekle görevlendirildiklerini şu sözlerle vurgular: “*Tevrât’ıla İncil’i Zebûr’ıla Furkân’ı, Bunlardaki beyânı cümle vücûdda bulduk.*” L. Bayraktar, **Taze Bir Cevap**, s. 549-553’den naklen.

³⁰ Mâide, 5/3.

³¹ Âl-i İmrân, 3/85.

Kur’ân çerçevesinde İslâm’ın bir tanımı yapılacak olursa, “bütün nebilerin ortak dinidir ve her hangi bir şirk karışmaksızın hâlis bir itaatle âlemlerin Rabbi olan Allâh’a yönelmektir”³² şeklinde târif edebiliriz. Bu din vahye dayalı tüm dinlerin özünü oluşturan tevhid dînidir.³³ Kur’ân’ın hükmüne göre gerçek Müslüman hangi dinden olursa olsun, hangi zamanda ya da hangi mekânda bulunursa bulunsun, Allah’a eş koşma konusunda her türlü şirk şaibesinden arınmış, imanla birlikte amellerini sadece ona has kılmış kişidir.³⁴

Kur’ân’da söz konusu edilen “İslâm”, terim olarak Hz. Peygamber’in getirdiği şeriata değil; itaat, ibadet, teslimiyet anlamı içeren, giderek bir inançlar ve ahlâkî değerler sistemine dönüşen “ed-Din”e tekabül eder.³⁵ Allah Kur’ân-ı Kerim’de bu değerlere inananları “Müslümanlar” olarak nitelemiştir.³⁶

Bütün bunların yanında Kur’ân, İslâm’ı herkesin iman etmesi gereken yegâne din olarak sunmakla birlikte, gökteki ve yerdeki bütün mahlûkatın da dîni olduğunu vurgular.³⁷ Bu çerçevede yaratılmış olan bütün varlıklar, Allah’a ve kanunlarına teslim olarak itaatte bulundukları için “Müslüman”dır.³⁸ Bu zâviyeden, Hakk’a boyun eğmek anlamına gelen “Müslümanlık”, yalnızca insanoğlunun değil, bütün varlıkların fitratında mevcuttur. İslâm kavramının Kur’ân-ı Kerim’deki kullanımına bakılacak olursa, en geniş anlamıyla “evrensel bir teslimiyeti” ifade ettiği görülür. Örneğin Âl-i

³² İdris Şengül, “İslâm’ın Evrenselliği”, **Tasavvuf**, Sayı: 1, Ankara, 1999, s. 45.

³³ Özcan, **Mâtürîdî’de Dînî Çoğulculuk**, s. 49.

³⁴ Güler, **Din, İslâm ve Şeriat**, s. 52.

³⁵ Âl-i İmran, 3/19; Maide, 5/3.

³⁶ Hacc, 22/78. Hz. İbrahim’in ‘Müslüman’ olarak zikredilmesi için bkz. Âl-i İmran, 3/67. İlhami Güler, “Şaffî’nin Sünnete Yaklaşımının Kelamî (Teolojik) Anlamı ve Din’in Lahutiliği ve Nasutiliği Sorunu”, **İslâm ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi**, İ.B.B. Yayınları, 22-23 Şubat 1997, s. 272-273. Seyyid Kutup’un, tevhîd inancına sahip tüm milletleri “Müslümanlar” olarak kabul etmesi hakkında bkz. İbrâhîm Azûzî, “Kur’ân-ı Kerîm’de İbrâhîmî Tevhid’e Çağrı”, **Hazret-i İbrâhîm’in İzinde**, İstanbul, 2001, s. 55.

³⁷ Âl-i İmrân, 3/83.

³⁸ Şengül, s. 47. W. Chittick itaat konusunda şunları söylemektedir: “Kur’ân’da geçen ‘yük yükleme / teklif’ (Bakara, 2/233, 286; Enam, 6/152) durumu, kişinin gücüne, imkân ve şartlarına göre değişkenlik göstereceğinden şerî emirler her birey ve toplum için aynı ve mutlak değildir. Dolayısıyla önemli olan her ne şekilde olursa olsun ilâhî emre kişinin gücü veya doğası nispetinde itaat etmesidir. İtaat iki türlü de olabilir: ontolojik-zorunlu itaat ve şerî-gönüllü itaat. Kurtuluşu ve saadeti ikinci tür itaat ile kısıtlamak birçok İslâm âliminin genel eğilimidir ve onların temel dayanağı son din olan İslâm’ın önceki dinleri neshettiği varsayımdır.” William C. Chittick, “The Ambiguity of the Qur’anic Command”, Ed. Mohammad Hassan Khalil, **Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others**, New York: Oxford University Press, 2013, s. 78.

İmrân 83. âyetinde geçen “İslâm” kelimesiyle son din İslâm değil, yerde ve gökte var olan bütün mahlûkatın zorunlu bir şekilde Allah’a boyun eğmesi kastedilmektedir.³⁹ Dolayısıyla, kişi ya isteyerek şer’î emirlere uyar ve Hakk’a itaat eder ya da ontolojik emirle Allah’a zorunlu olarak boyun eğer.⁴⁰ Bu nedenle bu iki anlamdan her biri doğru kabul edilebilir; ancak, Zümer Sûresi’nin 53. âyetinde bütün kulları muhatap alan, “*De ki: Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir*” ifadelerini, sadece gönüllü bir şekilde teslimiyet gösterenlere hasretmek doğru değildir.⁴¹

Allah’a teslim olan anlamındaki *Müslim* kavramı Kur’ân-ı Kerim’de, Hz. İbrahim,⁴² Hz. Yakub’un oğulları⁴³ ve Hz. İsa’nın havârîleri için kullanıldığı⁴⁴ gibi Hz. Muhammed’den önceki peygamberlerin ümmetlerinden Hakk’a teslim olanlara da isim olarak verilmiştir.⁴⁵ Hatta boğulma esnasında iman ettiğini söyleyen ve teslimiyetini ifade eden Firavun’a da nispet edilmiştir.⁴⁶ Bütün bu mülâhazalardan şu sonuca varmak mümkündür: Kur’ân-ı Kerim’de geçen *İslâm* ve *Müslim* kelimeleri, nüzûl döneminin ardından İslâmî gelenekte şekillenen *müesses İslâm* ve *Müslüman* anlamında değil, mutlak mânâda Allah’ın irâdesine boyun eğme ve teslimiyeti ifade etmektedir.⁴⁷ Dahası, Kur’ân’da, “müslim kavramıyla, Allah’ın isteğine yanıt olarak oğlunu kurban etmeyi kabul eden İbrahim’in bu tavrından örnekle aşka dayalı bir itaate atıfta bulunuyorsa ve yine onun ne Yahudî ve ne de Hristiyan olduğu söyleniyorsa,

³⁹ Âli İmrân, 3/83. Bu noktada, “*Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti (hükmetti)*” (İsrâ Sûresi 17/23) âyeti İslâm hukukçuları ve kelâmcıları tarafından şer’î bir emir olarak değerlendirilmekle birlikte pekâlâ ontolojik bir emir olarak da değerlendirilebilir. Bkz. Muhyiddin İbn Arabî, **Fusûs ül-Hikem**, Çev. Nuri Gençosman, M.E.B. Yay., İstanbul, 1992, s. 105-113. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye (Tr)**, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2006, Cilt: 3, s. 279; William C., Chittick, **The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination**, Albany: State University of New York Press, 1989, s. 342; **The Qur’anic Command**, s. 79.

⁴⁰ Emrah Kaya, “İbn Arabî’nin Din ve İnançlara Yaklaşımının William Chittick Ve Reza Shah-Kazemi Perspektifiyle Evrenselci Yorumu”, **S.Ü.İ.F.D.**, Cilt: XVIII, Sayı: 33, Haziran 2016, s. 61.

⁴¹ Bkz. Chittick, **The Qur’anic Command**, s. 80-81.

⁴² Al-i İmrân, 3/67.

⁴³ Bakara, 2/133.

⁴⁴ Âl-i İmrân, 3/52.

⁴⁵ Hac, 22/78.

⁴⁶ Yûnus, 10/90.

⁴⁷ Reşid Rıza, Muhammed, **Tefsîru’l-Menâr**, Kahire, 1366/1947, Cilt: I, s. 477.

burada söz konusu olan İslâm'ın, kelâmcıların ve fıkıhçıların tanımladıkları İslâm olmadığı kesindir.”⁴⁸

Allâh'ın tüm peygamberlerden diğer peygamberleri doğrulamaları hususunda söz alması,⁴⁹ ilâhî “din/ler”in birliği ve İslâm'ın evrenselliğine bir delil niteliğindedir.⁵⁰ Böylelikle İslâm, Allah'ın tüm peygamberlere gönderdiği ve inanç esaslarında farklılık bulunmayan bütün dinlerin ortak adı olmaktadır. Bununla birlikte, bazı konularda zaman ve şartlara bağlı olarak birtakım değişiklikler vuku bulmuştur; ancak değişmeye konu olan hükümler, dinin muamelât alanıyla sınırlı kalmıştır. Bu itibarla, kısmî değişikliklerin gerçekleştiği konulara bakarak dinlerin temelde farklılık arzettikleri ya da dinlerin birbirlerini neshettiği şeklindeki görüşler, Kur'ân ışığında yeniden değerlendirilmesi gereken görüşlerdir.⁵¹

Nüzûl sürecindeki olgusal gerçeklik bu şekilde tezâhür etmesine karşın, Müslümanlar, zaman içinde, Hz. Muhammed ve Kur'ân vasıtasıyla somutlaşan şeriatı *ed-dîn* olarak algılayıp bu şeriatın adını ‘İslâm dini’ koymuşlardır.⁵² Böylece evrensel nitelikli din Kur'ân'daki şeriata, Kur'ân'daki şeriat da İslâm'a eşitlenmiştir. Bu eşitlemeler sonucunda, *ed-dîn*, *İslâm* ve *şeriat* aynı şeyi ifade eder hale gelmiştir. Hal böyle olunca, *din* ve *İslâm* terimleri de, en doğruyu, en mükemmeli temsil eden müesses dini, yani Allah'ın Hz. Nuh'tan ve hatta Hz. Âdem'den bu yana tüm insanlara gönderdiği ortak ilâhî mesajın adını değil, sadece Hz. Muhammed'in takipçilerini

⁴⁸ Muhammed Arkoun, **İslâm Üzerine Düşünceler**, Çev. Hakan Yücel, İstanbul, 1994, s. 25. Buna karşın Fazlur Rahman ve Toshihiko Izutsu, kelimenin *el-islâm* şeklindeki kullanımının -özellikle de Medine dönemindeki kullanımının- Hz. Muhammed'in ve takipçilerinin tâbi oldukları dinin özel ismini ifade ettiğini savunmaktadır. Bkz. Fazlur Rahman, “Kur'ân'ın Bazı Temel Kavramları”, **Allah'ın Elçisi ve Mesajı (Makaleler I)**, Çev. Adil Çiftçi, Ankara, 1997, s. 6; Toshihiko Izutsu, **Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar**, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, 2003, s. 289. Bu görüş, bizzat Kur'ân'ın kendisinden değil, büyük olasılıkla Medine döneminde Müslümanlarla Ehl-i kitap arasında yaşanan gerginliklere atıfta bulunan tarihsel verilerden hareketle formüle edilmiştir. Bkz. Okuyan ve Öztürk, **Kuran Verilerine Göre Öteki'nin Konumu**, s. 171.

⁴⁹ Âl-i İmrân, 3/81.

⁵⁰ Şengül, s. 46.

⁵¹ Zira Mâide Sûresi 48. âyetinde “*Sana da kendinden önceki Kitab'ı doğrulayıcı ve onu kollayıp koruyucu olarak bu Kitab'ı gerçeğe indirdik*” şeklinde bir bildirimde bulunmaktadır. Bu bildirimde göre, kitapların gönderilme nedeni, birbirlerinin hükümlerini ortadan kaldırmak değil, teyit etmektir. Bkz. Okuyan ve Öztürk, **Kuran Verilerine Göre Öteki'nin Konumu**, s. 173.

⁵² Güner, **Din ve İbadet**, s. 29.

niteleyen dar bir anlamsal içerik kazanmıştır.⁵³ Nihâyetinde, “Kur’ân’ın ‘Allah katındaki din İslâm’dır’, ‘Allah size din olarak İslâm’ı seçti’ şeklindeki ifadeleri, kurumsallaşan İslâm’a atfedilmiş ve tabiatıyla bu atfın mantıksal uzantısı da anılan kategori dışında kalan tüm insanların peşinen kâfir sayılmasını zorunlu kılmıştır. Bu toptan dışlamacı yaklaşım nedeniyledir ki diğer dinlere ve onların taraftarlarına ait Kur’ân’daki övgü ifadeleri ya te’vil edilmiş veya Hz. Peygamber zamanındaki Ehl-i kitap’tan Müslüman olan bazı kişilere hasredilmiş veya bu âyetler mensûh kabul edilmiştir.”⁵⁴

Gayrimüslimlere bakışı biçimlendiren bu dışlamacı tavır, sadece İslâm dairesi dışındakilere yönelik değildir. Zira bu yaklaşım, tarih boyunca değişik Müslüman gruplar arasında da kendini göstermiştir. Öyle ki geçmişte, itikâdî mezhepler arasında meydana gelen karşılıklı polemikler çerçevesinde salt kendisi gibi düşünmediği ya da nassları kendisi gibi anlayıp yorumlamadığı için, karşısındaki kişileri kâfirlikle itham etme adeta bir gelenek haline gelmiştir. Bir kimsenin Müslüman ve ehl-i kiblede olması, onun kurtuluşu için yeterli görülmemiş; dahası, kurtuluşa giden yolun sadece bir fırkaya intisap etmekten geçtiği düşüncesi bir dogma haline getirilmiştir. Sözgelimi, Sünnî düşünceyi temsil eden bazı âlimler, “İslâm ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı”⁵⁵ bildiren bir hadîsin literal anlamından hareketle, bu sayının pratikteki karşılıklarını tek tek belirlemişler ve bu çerçevede kurtuluşa eren fırka-i nâciyeyi de (kurtuluşa eren grup) Ehl-i sünnet’e eşitlemişlerdir. Bu anlayışın doğal bir sonucu olarak başta Şia ve Mu’tezile olmak üzere, Ehl-i sünnet hârici fırkaların pek çoğu, her ne kadar teorik düzeyde İslâm dairesi içinde gösterilseler bile yine de bid’at ehli olmaktan kurtulamamışlardır. Böylece Allah’ın razı olduğu dinin müntesipleri, mutlak doğrunun temsilcisi sıfatını taşıyan Ehl-i sünnete mensup Müslümanlara indirgenmiştir. İlk bakışta, bütün bu anlatılanların birer âfâkî iddiadan ibaret olduğu

⁵³ Muhammed Esed, “İslâm” kelimesinin Kur’ân’ın nüzûl döneminde Araplar tarafından “teslimiyet” olarak anlaşıldığını, daha sonraları Hz. Muhammed’e indirilen son dinle özdeşleştiğini belirtir. Bkz. Esed, **Kur’ân Mesajı**, Cilt: III, s. 986 (14. not). Ayrıca bkz. Reza Shah-Kazemi, “The Metaphysics of Interfaith Dialogue: Sufi Perspectives on the Universality of the Qur’anic Message”, **Paths to the Heart: Sufism and the Christian East**, ed. James S. Cutsinger, Bloomington, IN: World Wisdom, 2002, s. 143-144.

⁵⁴ Okuyan ve Öztürk, **Kuran Verilerine Göre Öteki’nin Konumu**, s. 174.

⁵⁵ **Ebu Dâvud**, Sünnet, 1; **Tirmizî**, İman, 18; İbn Mâce, **es-Sünen**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, Kâhire, 1918, Fiten, 17.

zannedilebilir. Ne var ki bunlar, müesses İslâm tarihinde asırlar boyu yaşanan ve hâlen de yaşanmaya devam eden pratik tecrübelerin tâ kendisidir.⁵⁶

İşte tam bu noktada şu soruların sorulması gerekmektedir: Dün olduğu gibi bugün de egemenliğini muhafaza eden bu anlayışın beslendiği kaynak nedir? Acaba Kur’ân’ın öğretisi, bu şekil bir dışlamacı anlayışı mı, yoksa daha geniş ve kuşatıcı bir mesajı mı içermektedir? Kur’ân’ın sözünü ettiği kurtuluş, müesses bir dine ve hatta bu dinin bir tek fırkasına mı mahsustur; yoksa birtakım evrensel ortak paydalarda birleşilmesi durumunda, “öteki”nin de kurtuluşundan söz etmek mümkün müdür? Diğer taraftan, Kur’ân, muhatap aldığı diğer din mensuplarını doğrudan dışlama yönünde bir yaklaşım mı sergilemiş, yoksa onların Hz. Nuh’tan beri süregelen tevhîd inancını benimsemelerine yönelik davetkâr bir üslup mu kullanmıştır?⁵⁷

Dini tamamen sabit ve değişmez kurallarından ibaret bir olgu şeklinde algılama eğiliminde olanların karşısında sûfilerin, başta insan olmak üzere, tüm varlığa ve dolayısıyla en geniş anlamıyla din fenomenine, dinî öğretilere ve hatta diğer din mensuplarına bakış noktasında özü kabuğa, anlamı lafza öncelediklerine şahit olmaktayız. Böylece üzerinde pekâlâ değişiklik yapılması mümkün bir olgu olarak

⁵⁶ Nitekim Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037)’nin **el-Fark Beyne’l-Fırak** adlı eseri, bu pratik tecrübelerin teorik düzeydeki en somut kanıtlarından biridir. Giriş bölümündeki ifadelerinden de açıkça anlaşılacağı gibi, Bağdâdî bu eserini, sayılarının yetmiş iki olduğunu söylediği fırkaları reddetmek ve kurtuluşa eren yetmiş üçüncü ve tek fırkanın Ehl-i sünnet ve’l-Cemaate denk düştüğünü ispat etmek amacıyla kaleme almıştır (bkz. Abdulkâhir b. Tâhir Bağdâdî, **el-Fark Beyne’l-Fırak**, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, trs., s. 3). Bağdâdî, dini İslâm’a, İslâm’ı Sünnîliğe ve tabiatıyla Müslümanlığı da yine aynı mezhebe eşitledikten sonra cehennemlik fırkaları tek tek saymaya geçer. Bu sayımda Zeydiyye, İmâmiyye ve daha birçok Şîî fırka ile Hâricîler’in ve Mu’tezile’nin hemen bütün kolları cehennemden kurtulamayanlar kategorisine dâhil edilir. Bağdâdî, İslâm dışı oldukları halde İslâm’a nisbet edilen fırkalar adı altında pek çok fırkayı zikrettikten sonra da Ehl-i sünnet ve’l-Cemaat’ın kurtuluşunu izahla sonucu bağlar ve burada diğer fırkaların -kendi ifadesiyle- sapıklılıklarını bir kez daha özetler. İslâm’ı ve dolayısıyla insanlığın yegâne kurtuluş yolunu tek bir fırkanın itikadî görüşlerini kabule indirgeyen bu dışlayıcı anlayış, maalesef, müesses İslâm tarihine damgasını vuran anlayıştır. Zira inanç esaslarının ele alındığı Sünnî akaid kitaplarının hemen hepsinde Ehl-i Sünnet’in dışındaki mezheplerin tamamının bâtıl olduğuna inanmak, bir anlamda cennete girebilmenin koşullarından biri olarak takdim edilmektedir. Buna karşın, diğer İslâm mezheplerinin görüş ve kanaatleri polemikçi bir üslupla ele alınıp değerlendirildiği için, bu mezheplerin Ehl-i sünnet’e yönelik gerçek bakış açısının nasıllığı sorunu tam anlamıyla çözülememekte ve meseleye tek taraflı bakma eksikliği, Kur’ân’ın kuşatıcı öğretisinin kavranmasına engel teşkil etmektedir. (Okuyan ve Öztürk, **Kuran Verilerine Göre Öteki’nin Konumu**, s. 175-176.)

⁵⁷ Okuyan ve Öztürk, **Kuran Verilerine Göre Öteki’nin Konumu**, s. 177.

telakki ettikleri şeriatın karşısına da, Hz. Âdem'den kıyamete kadar hükmü geçerli olan zaman ve mekân üstü “evrensel hakikat”i ikame ettiklerini görmekteyiz.⁵⁸

Şems-i Tebrizî'nin bütün dinlerin aynı kaynaktan, yani tevhîdden neşet ettiğini beyan eden, “*Kim dalı tuttu ise dal kırıldı, yere düştü. Kim kökü tuttu ise bütün dallar onun oldu*” sözü, şeriatlar belli bir dönem için hükmünü icrâ ederken, tevhîdin hükmü ezelden ebede geçerlidir şeklinde yorumlanabilir.⁵⁹ Hallac-ı Mansur'un (ö. 309/922) “*Tevhid duraklarına varamayan, şeriat yaygısı üzerinde dikilir*” sözü de bu düşüncenin açık bir ifadesidir.⁶⁰

İbn Arabî'ye göre, vahyin bireysel yorumları evrensel olmamakla birlikte, yine de her yorum Kur'ân'ın evrenselliğini oluşturan bir parça olduğu için değerlidir.⁶¹ Bu nedenle, İbn Arabî düşüncesinde “İslâm” terimini Allah'a teslimiyet şeklinde yorumlamak, sadece son din İslâm'la sınırlandırmaktan daha doğrudur.⁶² Ayrıca, Âl-i İmrân 67. âyette geçen “hanif” terimi, Hz. İbrahim'in bütün şeklî ve müesses din ve inançlardan uzak olduğuna vurgu yapmaktadır.⁶³

İbn Arabî için İslâm, evliyânın tecrübesindeki Öz'den başka bir şey değildir. Farklı ilâhî kânunların (şeraitin) tümü, bu özün birer tecellisidir. Aynı zamanda İbn Arabî, Hz. Peygamber'in İslâm'ın son şekli olarak getirdiğinin, hakîkatın en mükemmel hâli olduğuna inanır.⁶⁴ Dolayısıyla bir taraftan din tektir; diğer taraftan şeriatler çeşitlidir. İslâm'ın temel prensibi olan kelime-i tevhîd dikkatlice incelenecek olursa, Kelime-i tevhîdin “*Allah'tan başka ilâh yoktur*” ilk kısmı, ontolojik ve

⁵⁸ Okuyan ve Öztürk, **Kuran Verilerine Göre Öteki'nin Konumu**, s. 203.

⁵⁹ Mehmet Necmettin Bardakçı, “Mevlânâ'nın Tasavvufi Düşüncesinin Kaynakları”, **Tasavvuf**, Sayı: 19, 2007, s. 69.

⁶⁰ Yaşar Nuri Öztürk, **Hak ve Aşk Şehidi Hallac-ı Mansur ve Eseri**, Yeni Boyut, İstanbul, 1997, s. 401.

⁶¹ “...Bununla beraber [herhangi bir kutsal kitap yorumunu] onaylamak veya uygulamak yorumun sahibi ve onun takipçileri dışındaki kimseler için zorunlu değildir.” İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiye (Ar) I-IV**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübra, Kahire, 1911, Cilt: 2, s. 119.

⁶² Shah-Kazemi, **The Universality of the Qur'an**, s. 71.

⁶³ Reza Shah-Kazemi, **The Spirit of Tolerance in Islam**, IB Tauris Publishers, London, 2012, s. 81-82.

⁶⁴ Austin R.W.J., **Translation and Introduction on Ibn al'Arabî, The Bezels of Wisdom**, Lahore, Suheil Academy, 1988, s. 37-88'den aktaran Ghasem Kakaie, “Dinler arası Diyalog: İbn-i Arabî ve Meister Eckhart”, **Modern Çağ ve İbn-i Arabî Uluslararası Sempozyumu**, 2008, s.108; Chittick, **The Sufi Path of Knowledge**, s. 229. Ayrıca bkz. Nasr, **İslâm İdealler ve Gerçekler**, s. 42-43; Frithjof Schuon, **İslâm'ın Metafizik Boyutları**, İz Yayıncılık, 1996, s. 126-127.

değişmeyen bir hakîkati vurgularken; “Muhammed Allah’ın resûlüdür” ikinci kısmı da şerî bir hakîkati beyan etmektedir.⁶⁵

Bu yüzden, Enbiya sûresinin 25. âyet-i kerîmesini açıklarken, İbn Arabî şöyle demektedir:

Bu âyette, Allah, ‘ibâdet edin’ buyurmuş, ancak belli bir ibâdet şekli belirtmemiştir. Çünkü Allah aynı zamanda “Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol tâyin ettik” yâni her peygamber için belli bir uygulama belirledik buyurmaktadır. İbadet şeklinin uygulanabilirliği sona erebilir, buna Şeriatta ‘ilga/yürürlükten kaldırma’ denir. Hiçbir dinde tek bir uygulama yoktur, dinin uygulanması bir bütün olarak, Tevhîd anlayışı içinde ele alınır. Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: “Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin diye Nuh’a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim’e, Musa’ya ve İsa’ya tavsiye ettiğimizi Allah size de din kıldı.”⁶⁶ Buhârî, Peygamberlerin Dinin tek olduğu hususunda bir risale yazmıştır ve burada dinin tevhîd’ten başka bir şey olmadığını anlatmıştır.”⁶⁷

İbn Arabî’ye göre, Peygamberlerin getirdiği dinin farklı şeriatlar şeklinde kendini göstermesi, milletlerin anlayış, yaratılış, yapı ve kapasite açısından farklı olmalarından ileri gelmektedir:

Allah insanı, tek bir yapı üzerine yaratmamıştır. Aksine, terkip bakımından birbirlerinden farklı yaratmıştır.⁶⁸ Tüm insanların tek bir yapıda olması mümkün değildir. Bu farklılık nedeniyle de dünyada, bilen, daha çok bilen, faziletli ve daha faziletli insanlar vardır. Bu yüzden bâzı insanlar, Allah’ı sınırsız olarak bilirken, bazıları O’na sıfatları ile hudut koymakta, bir kısmı ise sıfatlarıyla bile sınırlamayıp O’nu, zaman, mekân ve nicelik gibi sınırlar içine almadan bilememektedirler. Allah’ın dünya ve yaradılışın kaynağı ile ilgili yaptığı iş bu farklı doğal yapılarla uyum içinde olduğundan, O İlâhî rahmetin tüm insanlığı kucaklayabilmesi için şeriatları da bu düzene göre vahyetmiştir.⁶⁹

Chittick’e göre, kelâmcılar ve müfessirler kurtuluşa götüren bu yolu tarif etmeye çalırken, maalesef tarihî ve kültürel şartlara göre değişebilen şerî emirle tesis

⁶⁵ “Şerî ve ontolojik hakîkatin farkına değinecek olursak öncelikle şeriat, gidilen yol, takip edilen metod demektir. Allah, ‘Her birinize bir şeriat ve bir yol verdik’ (Mâide, 5/48) derken yolların çeşitliliğine işaret etmektedir. Bu farklılığın Allah’ın bir rahmeti olduğu açıktır. ‘Allah dileseydi sizleri tek bir ümmet yapardı’ (Mâide, 5/48) denilerek de Allah’ın dilemesinin şeriatların farklılığına yönelik olduğu ifade edilmektedir.” Bkz. Chittick, **The Qur’anic Command**, s. 67-74.

⁶⁶ Şura, 42/13.

⁶⁷ Bkz. İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 2, s. 414; **Fütûhât (Tr)**, Cilt: 9, s. 29; Cilt: 13, s. 302; Cilt: 18, s. 180.

⁶⁸ İbn Arabî, **Fütûhât (Tr)**, Cilt: 3, s. 56.

⁶⁹ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 2, s. 219.

edilmiş ilâhî yolları, ontolojik emirle hükme bağlanmış mutlak yol olarak telakki etmişlerdir.⁷⁰ Bunun neticesinde ise Müslümanlar, kendi dinî geleneklerini mutlak hakikat olarak görmeye, bunun dışında kalanları ise ötekileştirmeye başlamışlardır.⁷¹

1.2. KUR'ÂN'IN GAYRİMÜSLİMLERE BAKIŞI

İslâm düşünce tarihinde diğer dinlerden ilk defa Kur'ân bahseder. Kur'ân'ın yer verdiği dinler, bizâtihi Hz. Peygamber'in muhatap olduğu ve o dönemde Arap yarımadasında bilinen müşrikler, Yahudîler, Hristiyanlar, Sabîiler ve Mecusîiler gibi çeşitli inanç gruplarıyla sınırlıdır. Bu inanç grupları hakkında tevhîd eksenli bazı değerlendirmelerde bulunan Kur'ân, bütüncül bir yaklaşımla incelendiğinde, bir ulûhiyet perspektifi çizerek mutlak ve ekmel bir ilâh anlayışını ortaya koyduğu görülecek,⁷² buna mukâbil paganizm ve politeizme varan yanlışlıkları ve sapkınlıkları da insanın idrâkine sunduğu gözlemlenecektir. Bu anlamda Kur'ân, müşriklerin, Yahudîlerin, Hristiyanların ve Dehrîilerin⁷³ ulûhiyet anlayışlarını şiddetle reddetmektedir.⁷⁴

Allah'ın insanlara rehberlik etmek için muhtelif zamanlarda gönderdiği mesajın son halkası ve en mükemmel merhalesi olan İslâmiyet,⁷⁵ evrensel⁷⁶ bir din olma özelliğiyle hiçbir ayırım yapmadan tüm insanlığı ilâhî vahye muhatap ve insanlık ailesinin birer üyesi kabul eder. İnsanların Hz. Âdem'den geldiğini vurgulayarak Allah katındaki yegâne üstünlük ölçüsünü takva ile sınırlandırır.⁷⁷ İslâm'da insanlar arasında

⁷⁰ William C. Chittick, **Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity**, Suny Press, 1994, s. 134. Bu konuda İbn Arabî şunları söylemektedir: “*Değişik zamanlarda ve farklı koşullarda gönderilen Rasullerin her biri diğerinin doğruluğunu tasdik etmiştir. Getirdikleri emirler farklı olsa bile dayandıkları öz bakımından hiçbirisi diğerinden farklı değildir... Şer’î farklılık zaman ve şartlara göredir. Özde ise bir ayırım yoktur.*” İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 1, s. 324.

⁷¹ Chittick, **The Qur’anic Command**, s. 77.

⁷² İsra, 17/111.

⁷³ Dehrî: Âlemin ezeli olduğuna ancak bir yaratıcısının bulunmadığına inananlara verilen isimdir. Bkz. Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, **D.İ.A.**, Cilt: 9, ss. 107-109.

⁷⁴ M. Şükrü Kılıç, **İlk Dönem Sünnî Kelamında Ulûhiyet Anlayışı: Tahâvî ve Mâtürîdî Örneği**, (Basılmamış Doktora Tezi), S.Ü.S.B.E., Konya, 2011, s. 46.

⁷⁵ Mâide, 5/3.

⁷⁶ Enbiyâ, 21/107; Sebe, 34/28.

⁷⁷ Hristiyanlığın “*Kilise dışında kurtuluş yoktur*”; Yahudiliğin “*seçkin millet*”; Hinduizmin “*kast sistemi*” inancı doğal olarak öteki-beriki ayrışmasını öngörürken, Kur'ân vasıfsal üstünlüğe dikkat çekmekte ve bunu, “*Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.*”

sadece iman esaslı bir ayırım söz konusu olup kişinin tercihi doğrultusunda âhirette mükâfatlandırılacağı veya cezaya maruz kalacağı, Allah nezdinde inananlarla inanmayanların aynı muâameleyi görmeyecekleri değişik âyetlerde belirtilmiştir.⁷⁸

“Kur’ân’da ve hadîs-i şeriflerde *mü’min* ve *müslim* kelimeleriyle *îmân* ve *İslâm* köklerinin çeşitli fiil kalıpları çokça geçer. İslâm dinine inanmayan bütün grupları kapsayan *gayrimüslim* karşılığında ise Kur’ân’da ve hadîslerde *kâfir* kelimesiyle *küfr* kökünün çeşitli türevleri kullanılmış, kâfirler içinde de bazı gruplar kendi özel adlarıyla anılmıştır.”⁷⁹ Bunlar arasında Yahudîler ‘yehüd’⁸⁰ kelimesiyle; Hristiyanlar ‘nasrânî’⁸¹ ve ‘nasârâ’⁸² şeklinde; her ikisi ‘Ehl-i kitâb’⁸³ tamlamasıyla; ateşe tapanlar ‘mecûs’;⁸⁴ yıldızlara tapanlar da ‘sâbiûn’⁸⁵ diye anılmışlardır.⁸⁶ Kur’ân, putperestliği ortak koşuculuk anlamına gelen şirk, ilgili kişileri de “ortak koşanlar” anlamına gelen *müşrikûn* olarak isimlendirmiştir.⁸⁷ Bu kişiler Allah’ın yanısıra *şürekâ/ortaklar* kabul ettikleri için muhtemel en büyük günahı işlemektedirler.⁸⁸

Kur’ân’a göre gayrimüslimlerin bir kısmı tek ve benzersiz olan Allah’ı tanımazken, diğer bir kısmı Allah’a inanmakla birlikte Hz. Muhammed’i ve Kur’ân’ı son ve bütün insanlığa gönderilmiş bir peygamber ve vahiy olarak kabul etmezler. Bu açıdan Kur’ân, gayrimüslimleri vahye muhatap olanlar ve olmayanlar şeklinde iki farklı kategoriye ayırır. Vahye muhatap olanlar, ister bu vahyi tahrif etmiş olsun veya olmasın diğer gayrimüslimlerden farklı tutulmuşlardır. Bu nedenle, Ehl-i kitap olarak isimlendirilen Yahudîler ve Hristiyanlar, müşrikler ve kâfirlerden farklı değerlendirilmiştir. Bütün bunlara ek olarak Kur’ân tek ve benzersiz Tanrı’ya inanan

(Hucurât, 49/13) şeklinde takdim etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Aslan, **Kur’an ve Hoşgörü**, (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri, 2002.

⁷⁸ Hûd, 11/15-24; Fussilet, 41/40; Câsiye, 45/20-35.

⁷⁹ Ahmet Özel, “Gayri Müslim”, **D.İ.A.**, Cilt: 13, Yıl: 1996, s. 418.

⁸⁰ Bakara, 2/113, 120; Mâide, 5/18, 51.

⁸¹ Âl-i İmrân, 3/67.

⁸² Bakara, 2/62, 111, 113; Mâide, 5/14, 18.

⁸³ Bakara, 2/101, 121, 144-146; Âl-i İmrân, 3/19-20.

⁸⁴ Hac, 22/17.

⁸⁵ Bakara, 2/62; Mâide, 5/69; Hac, 22/17.

⁸⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, **Gayri Müslim**, ss. 418-427.

⁸⁷ Bakara, 2/221; Tevbe, 9/ 1, 3-7; Nûr, 24/3.

⁸⁸ Allah’a ortaklar atfetme, tasavvur edilebilir en büyük günahdır (ismun azîmun). Nisâ 4/48.

monoteistler ve birden çok tanrıya inanan politeistler arasında da bir ayrım yapar.⁸⁹ Kur'ân'ın gayrimüslimlere karşı bütün bu farklı yaklaşımlarından da anlıyoruz ki küfür tek millet olmakla birlikte hepsi de aynı ve eşit değildir.

Kur'ân'ın gayrimüslimlere bakışında bazı temel ilkeler ve kriterler vardır. Öncelikle, evrensel olması sebebiyle İslâm ısrarlı bir şekilde “ontolojik öteki”yi dayatan bütün inançlara karşı, vasıfsal ötekiye vurgu yapmaktadır. Başka bir deyişle İslâm'da “ontolojik öteki”den çok,⁹⁰ inanç farklılıklarını merkeze alan bir “ötekilik” söz konusudur. Bu itibarla İslâmiyet, insanlara Yaratıcı karşısında “gerçek bir öteki” olarak değil, sadece iman ve amel gibi eylemleri bakımından farklılaşan bireyler olarak yaklaşmaktadır. İslâm'da Müslümanların farklı milletlerle ilişkisinin, ilgili âyet doğrultusunda “karşılıklı tanışma”⁹¹ biçiminde şekillenmesi, ontolojik ötekinin mevcut olmadığına, farklılaşmanın fiiller seviyesinde gerçekleştiğine işaret etmektedir.⁹²

İnsanları ötekileştirmenin bizzat Kur'ân tarafından men edildiğini söyleyen Şah Kazemi, “gayrimüslimlere hoşgörüyle yaklaşma ve uhrevî kurtuluşa dâhil etme şeklindeki bir evrenselciliğin İncil ve Tevrat'ın metninden çıkarılması mümkün değilken, Kur'ân'da ise tam tersi bir durum söz konusu olup diğer din ve inançları kurtuluşa dâhil etmemek için Kur'ân'ın zâhirî anlamını bir tarafa bırakarak ciddi ve zorlayıcı tevillere ihtiyaç vardır.”⁹³ demektedir.

Allah'ın insanları doğru yola iletmesi için gönderdiği tüm ilâhî mesajların merkezinde tevhid ilkesi bulunmaktadır.⁹⁴ “Kur'ân tüm peygamberlerin din konusunda müttetik olduklarını ve onun iki aslı üzerinde birleştiklerini beyan etmektedir. Bu asıllardan ilki, tevhîd ve her türlü şirkten arınmayı ifade eden aklı temel; diğeri de Allah'a teslimiyet ve her davranışı Allah'a has kılmayı ifade eden kalbi temeldir.”⁹⁵ Dolayısıyla *ötekinin* benimsediği Tanrı inancının *doğru* olarak kabul

⁸⁹ Bkz. Jacques Waardenburg, “Erken Dönem 610-650”, **Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları**, Ed. Jacques Waardenburg, Çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 58.

⁹⁰ Burhanettin Tatar, “Gerçek ile Kurgu Arasındaki Öteki”, **Milel ve Nihal**, Sayı: 2, 2005, s. 8-9.

⁹¹ Hucurât, 49/13.

⁹² Güner, **Mevlânâ'da ‘Öteki’ Olgusu**, s. 35.

⁹³ Shah-Kazemi, **The Universal Message**, s. 89; **Tolerance in Islam**, s. 75.

⁹⁴ Enbiyâ, 21/25. Ayrıca bkz. Zuhruf, 43/45; Nahl, 16/36.

⁹⁵ Reşid Rıza, **Tefsîru'l-Menâr**, Cilt: I, s. 477.

edilebilmesi için, tevhd ilkesine uygun ve ondan sapmamış olması gerekir.⁹⁶

İslâm, tarih boyunca insanlığın tek bir dine mensup bulunduğunu ve bütün dinlerin ise vahyin bir ürünü olduğunu kabul eder.⁹⁷ Yüce Allah, her topluma bir peygamber göndermiş ve peygamberleri vasıtasıyla insanlara rehberlik etmiştir.⁹⁸ Bunun için insanları hak dine çağıran tüm elçilerin getirdiği iman esaslarına topyekün inanmak ve tefrikaya düşmemek temel ilke olmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in Allah'ın elçisi olduğunu reddeden Yahudilerin ve Hristiyanların sadece kendi ümmetlerini Allah'ın dininin temsilcileri saymaları, Kur'ân-ı Kerim'de kınanmalarına sebep olmuştur.⁹⁹

İslâm'ın yüce kitabı Kur'ân'ın, “*Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekün iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mü'min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?*”¹⁰⁰ âyeti, dinî çeşitliliğin ilâhî hikmetin bir parçası olduğu gerçeğini hatırlatırken, aynı zamanda gayrimüslimleri iman etme hususunda zorlamayı da yasaklamaktadır. Muhammed Esed'in “*Dinde zorlama yoktur*” mealindeki Bakara, 2/256. âyeti ekseninde söyledikleri kayda değerdir:

*İnanç veya din ile ilgili her konuda zorlamanın (ikrâh) kesin olarak yasaklanmasına dayanan bütün İslâm hukukçuları, istisnasız olarak, zorla din değiştirmenin her şart altında geçersiz ve temelsiz olduğu ve inanmayan bir kişiyi İslâm'ı kabule zorlamanın büyük bir günah teşkil ettiği görüşünü benimsemişlerdir. Bu, İslâm'ın, inanmayanların önüne “ya İslâm ya kılıç” alternatifi koyduğu şeklindeki yaygın anlayışı geçersiz kılan bir hükümdür.*¹⁰¹

⁹⁶ Şah Velîyullâh Dehlevî, **Huccetullâhî'l-Bâliğa I-II**, thk. Seyyid Sabık, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 2005, Cilt: I, s. 120. Bkz. Osman Güner, “Hz. Peygamber'in Öteki'ne Bakışı”, **İslâm ve Öteki**, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, s. 266; Sachiko Murata ve William Chittick, **İslâm'ın Vizyonu**, Çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 257.

⁹⁷ Bkz. Ahmet Hikmet Eroğlu, **Kapsayıcılık Açısından İslâm'ın Diğer Dinlere Bakışı**, s. 329. Bkz. Bakara, 2/213; Yûnus, 10/19; Nisa, 4/164. Ayrıca hadîs-i şerifte 124 bin peygamber gönderildiğinden bahsedilmektedir. Bu doğrultuda, Hz. Peygamber'den önce insanlara doğruyu, güzel ahlakı ve iyi işler yapmayı tavsiye eden birçok insanın peygamber olabileceği muhtemeldir.

⁹⁸ “*Hiçbir toplum yoktur ki aralarında bir uyarıcı gelip geçmiş olmasın.*” (**Fâtır, 35/24**). Ayrıca bkz. Rad, 13/7. Bkz. İsmail Karagöz, “Birlikte Yaşamının Hukukî Arka Planı”, **İslâm Medeniyetinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi 2008 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara, 2009, s. 32.

⁹⁹ Bakara, 2/111-112, 135-136, 140; Al-i İmrân, 3/67; Mâ'ide, 5/17-18.

¹⁰⁰ Yunus, 10/99.

¹⁰¹ Esed, **Kur'ân Mesajı**, Cilt: I, s. 78 (249. not).

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah, gayrimüslimlerin kutsallarına dil uzatılmasını ve saygısızlık yapılmasını da yasaklamıştır. Bu durum,

*Onların Allah’ın dışında çağırdıklarına sövmeyin ki, onlar da düşmanlıklarından dolayı bilmeden Allah’a sövmesinler; çünkü biz, her topluma yaptıkları işleri güzel göstermişizdir. Ancak, daha sonra onların dönüşleri Rablerine olacaktır, O zaman Rableri, onlara yaptıklarını bildirecektir.*¹⁰² âyetiyle açıkça ifade edilmiştir.

Bunlardan başka, her platformda karşılıklı hoşgörüyü temel alan; her türlü inanç ve kültür farklılıklarına açık bir ümmet modeli tasvir eden İslâmiyet, İslâm’a yönelik düşmâne tavırlar içinde bulunmadıkça gayrimüslimlerle ilişkilerde barışı esas almıştır.¹⁰³ Ancak yeryüzünde bozgunculuk yapacak, kan dökerek haksızlıkta bulunacak topluluklar her zaman varlığını sürdüreceğinden zâlimleri de menetmek gerekmektedir. Bu amaçla Kur’ân, “Eğer Allah insanların bir kısmını diğerleriyle önleyip savmasaydı yeryüzü elbette altüst olurdu. Fakat Allah bütün âlemlere karşı lutûf sahibidir”¹⁰⁴ ifadeleriyle barış ve huzurun hedeflendiğine, savaşın ise bozgunculuk yaparak barışa mâni olmaya çalışanlara karşı bir tedbir olduğuna işaret etmektedir. Bu mânâda İslâm, eşyanın doğasında var olan çatışma ve savaşı inkâr etmektense varlığını kabul ederek, tahribatını sınırlamak amacıyla kurallar ve kâideler koymuştur.¹⁰⁵ Şah Kazemi gayrimüslimlere yaklaşım konusunu, altı temel soru ve Kur’ân-ı Kerim’den verilecek altı cevapla açıklamaya çalışır:

Müslüman olarak temel inanç esasın nedir sorusuna, Bakara Sûresi’nin 285. âyetiyle cevap vererek vahye dayanan tüm inançların Müslümanlar tarafından kabul edilmesi gerektiğini; inancına göre kimler kurtuluşa erecek sorusuna, Bakara Sûresi’nin 62. âyetiyle cevap vererek inanan ve erdemli olanların kurtuluşa ereceğini; inançların neden farklı olduğu sorusuna ise, Mâide Sûresi’nin 48. âyeti ile cevap vererek din ve inanç farklılıklarının Allah’ın takdiri olduğunu vurgularım. Ayrıca, Kur’ân mesajının özü nedir sorusuna ise, Enbiyâ Sûresi’nin 25. âyetini referans göstererek ‘tevhîd’ cevabını veririm. Kur’ân mesajının muhatabı kimdir sorusuna, Yûnus Sûresi’nin 47. âyetine istinaden tüm insanlıktır; dinde mücadele ve cihadın amacı nedir sorusunu da,

¹⁰² En’am, 6/108.

¹⁰³ Mümtetine 60/8-9.

¹⁰⁴ Bakara, 2/251.

¹⁰⁵ Ahmet Özel, **Gayri Müslim**, s. 419-423.

*Hac Sûresi'nin 40. âyeti ile cevap vererek amaç, mazlumlari ve Allah'ın adının anıldığı tüm ibadethaneleri korumaktır, şeklinde yanıtlarım.*¹⁰⁶

Sonuç olarak, Kur'an'a göre, mahlûkatın yaratılmasındaki amaç Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, O'nun hâkimiyetine boyun eğmek ve buyruklarına uygun yaşamaktır.¹⁰⁷ Kur'an kendisine yüklenen bu sorumluluğun¹⁰⁸ bilincinde olarak emaneti kabul veya reddetme açısından insanları mü'min ve kâfir olmak üzere tefrik eder.¹⁰⁹ Bu temel ayrım hâricinde İslâmiyet insanlar arasında etnik, kültürel vb. hiçbir bir farklılık gözetmez. Kur'an'ın vazettiği bu temel prensipler, sûfîlerin gayrimüslim tasavvurlarını anlamak açısından önem arz etmektedir.

1.2.1. Ehl-i Kitap

Kur'an'da Ehl-i kitap kavramının Hristiyanlar ve Yahudîler hakkında kullanıldığı görülmektedir.¹¹⁰ Yine Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarında Ehl-i kitap kapsamında sadece bu iki din mensuplarının değerlendirildiği anlaşılmaktadır.¹¹¹

¹⁰⁶ Bkz. Shah-Kazemi, **The Universal Message**, s. 90-91.

¹⁰⁷ Bakara, 2/21; Zâriyât, 51/56; Mülk, 67/2.

¹⁰⁸ Ahzâb, 33/72.

¹⁰⁹ A'râf, 7/87; Kehf, 18/29; Teğâbü'n, 64/2.

¹¹⁰ Remzi Kaya, "Ehl-i Kitap", **D.İ.A.**, Cilt: 10, 1994, s. 516-519. Kur'an'ın Ehl-i kitapla diyalogu konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Can, **Kur'an'da Ehl-i Kitap'la Diyalog**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2010, s. 144.

¹¹¹ Kur'an'da en çok dikkat çeken kavramlardan Ehl-i kitap, saadet asrından günümüze, Müslümanların diğer semavî din mensuplarıyla ilişki ve diyaloglarında, ötekini tanımlama adına anahtar bir terim olagelmıştır. Bu çerçevede Kur'an, kendi içerisinde otuz bir defa yer verdiği (bkz. Muhammed Fuad Abdülbâkî, **el-Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm bi-Hâşiyeti'l-Mushafü's-Şerîf**, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1994, s. 121-22) ve terimleştirdiği bu kavrama, muhatap olarak Yahudi ve Hristiyanları görmüştür. Kur'an'ın bütünselliği içerisinde değerlendirildiğinde, Ehl-i kitap kavramının özel ve genel anlama gelebilecek bir kullanım alanına sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Özel ve literal manası itibariyle, Kur'an'da Ehl-i kitap terimi, Yahudi ve Hristiyanları içine alan temel bir anlama sahiptir. Bu temel düşünce etrafında müfessirlerin, fakihlerin ve hadîşçilerin icma ettikleri ifade edilmektedir. (bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, **Ahkâmu Ehli'z-Zimme**, Ramâdâ li'n-Neşr, 1997, Cilt: 2, s. 813). Özellikle "Ehl-i kitap" lafzının geçtiği ayetlerin pek çoğunda, hitabın Yahudilere mahsus olduğu ise gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. (Mustafa Öztürk, "İslâm Tefsir Geleneğinde Ehl-i Kitap'la İlgili Bazı Telakkilerin Epistemik Değeri", **Kur'an'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı**, Konya, 2007, s. 24). Genel anlamda Ehl-i kitap terimi ise, herhangi bir peygambere iman eden her ümmeti içine almaktadır. Hatta kitap ve Ehl-i kitap ifadelerinin anlam zenginliği ve Kur'an'da bulundukları bağlama göre kullanılış şekilleri göz önünde bulundurulduğunda, Ehl-i kitap teriminin çerçevesini ve kapsamını daha da genişletmek

İslâm inancına göre tahrif edilmiş olsalar da semavî kitaplara sahip olmaları onlara diğer dinlere göre ayrıcalıklı bir konum kazandırmıştır. Kestiklerinin yenmesi, kadınlarıyla evlenmenin helal oluşu gibi pek çok hükümde Ehl-i kitap olanların diğer gayrimüslimlerden ayrı tutulduğu görülmektedir.¹¹² Bazı hukukî düzenlemeler dışında İslâm, Ehl-i kitaba Müslümanlar gibi muâmele etmiştir. Bu küçük farklılıklar da İslâm akaidini ve toplumu korumaya yönelik bazı maslahatlar sebebiyle olmuştur.¹¹³

Kur'ân'ın nüzûl sürecinde Mekke'de az da olsa bir Yahudi ve Hristiyan varlığından söz edilmekle birlikte, Hz. Peygamber'in Ehl-i kitaptan olan Yahudi ve Hristiyanlarla doğrudan temasları nüzûl sürecinin Medine döneminde vuku bulmuştur. Hz. Peygamber, nüfusunun hemen hemen yarısı Yahudilerden oluşan Medine'ye hicret ettiğinde, yaptığı ilk işlerden biri, Medine vesikasını¹¹⁴ düzenleyip uygulamaya koymak olmuş ve bu vesika metninin 2. ve 25. maddesinde Yahudilerle Müslümanlar, vatandaşlık ya da siyasal birlik temelinde tek bir toplum (ümme) kabul edilmiş; herkesin dininin kendine olduğu belirtilmiştir.¹¹⁵

mümkün olmaktadır. Ehl-i kitap kavramının kapsamı hakkında geniş bilgi için bkz. A. Can, **Kur'ân'da Ehl-i Kitap'la Diyalog**, s. 42-52.

¹¹² Mâide, 5/6.

¹¹³ Ahmet Bostancı, **İslâm Kamu Hukukunda Gayri Müslimler**, Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 1999, s.33.

¹¹⁴ Bu Vesikayı tarihçilerden ilk olarak isnatsız bir şekilde İbn İshak (ö.151/768) rivayet etmiştir. Bkz. Bostancı, **İslâm Kamu Hukukunda Gayri Müslimler**, s. 16. Medine Vesikası özellikle fıkıh kaynaklarında kendisine bağlı olarak hükümler çıkarılan bir metin olarak görülmemiştir. Bunda muhtemelen Vesikanın bütün olarak hadîs kaynaklarında yer almamış olmasının etkili olduğu düşünülebilir. Vesikanın tekrar gündeme gelmesi Welhausen gibi bazı müsteşrikler tarafından gerçekleştirilen araştırmalar neticesinde olmuştur. Ülkemizde tanınması ise genelde Muhammed Hamidullah'ın Türkiye'de bulunduğu esnada verdiği konferanslar ve tercüme edilen eserleri sayesinde gerçekleşmiştir denebilir. Bkz. Bostancı, **İslâm Kamu Hukukunda Gayri Müslimler**, s. 22. Hamidullah'a göre elimizdeki Vesikanın mevsûkiyeti konusunda zerre kadar şüphe yoktur. Gerek bu eseri ilk defa Almanca neşreden Welhausen ve gerekse İtalyan müsteşriklerden Caetani, eserlerinde vesikanın mevsukiyetine leke sürececek hiçbir delil bulamadıklarını itiraf etmektedirler. Caetani, İbn İshâk'ın kaynak belirtmemiş olmasına rağmen Vesikanın şifâhen nakledilmediğini, çünkü şifâhen nakledilseydi değişikliğe uğramış olması gerektiğini söylemektedir. Bkz. Leone Caetani, **İslâm Tarihi**, Çev. Hüseyin Cahit, Tanin Matbaası, İstanbul, 1924, Cilt: III, s. 120-122; Muhammed Hamidullah, "Medine'de Kurulan İlk İslâm Devletinin Esas Teşkilat Yapısı ve Hz. Peygamber'in Vazettiği Yeryüzündeki İlk Yazılı Anayasa", **İslâm Anayasa Hukuku**, İstanbul, 1998, s. 103.

¹¹⁵ Muhammed Hamidullah, **el-Vesâiku's-Siyâsiyye**, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, Kahire, 1941, s. 4, no: 1.

Vahiy sürecinde Ehl-i kitapla ilgili olarak inen ilk âyetler incelendiğinde, hitabın oldukça yumuşak olduğu görülür.¹¹⁶ Ne var ki Medine vesikasına imza koyan Yahudîlerin zaman içinde, başta bu sözleşme olmak üzere verdikleri sözleri tutmamaları; dahası, Müslümanlar aleyhine Mekke müşrikleriyle işbirliği yapmaları ve çeşitli ihanetlerde bulunmaları Kur'ân'ın kendilerine yönelik hitabında gözle görülür bir sertleşmenin gerçekleşmesine neden olmuştur. Muhtemelen bu üslup sertleşmesini önceleyen süreçte, genellikle “*Ey Ehl-i kitap niçin...*” şeklinde başlayan bir dizi sitemde bulunulurken,¹¹⁷ Ehl-i kitap sonraları lanetlemeye varan çok sert ifadelerle muhatap olmuştur.¹¹⁸

Medine’de yaşanan siyasi ve toplumsal olaylara bağlı olarak resmedilen bu olumsuz Ehl-i kitap imajına rağmen Kur'ân, bu zümrenin hepsini aynı kategoride değerlendirmez¹¹⁹ ve içlerinden bir kısmının inananlardan olduğunu söyleyerek ahlâkî olgunluğa sahip olduklarını belirtir. Ehl-i kitap'ın bir kısmına atfedilen bu güzel niteliklerin, genellikle şimdiki zaman kalıbıyla (muzarî) ifade edilmesi oldukça anlamlıdır. Buna göre onlar, övgüye konu olan bu güzel vasıflara geçmiş zamanda değil, “şimdi” yani Hz. Peygamber’in yaşadığı dönem içerisinde sahiptirler ve Kur'ân

¹¹⁶ Okuyan ve Öztürk, **Kuran Verilerine Göre Öteki'nin Konumu**, s. 177.

¹¹⁷ Âl-i İmrân, 3/65, 66, 70, 71, 98, 99.

¹¹⁸ Yahudîler, gerek Hz. Musa ve sonraki peygamberler gerekse Hz. Peygamber'in döneminde sergiledikleri çeşitli olumsuz tutumlarından ötürü Kur'an tarafından kınanmaya maruz kalmışlardır. Nüzul dönemi açısından bakıldığında, bu sert ve suçlayıcı ifadeler, genelde Medine döneminin ikinci yarısında inmiştir. Zira bu dönemde, Yahudîlerin gerek doğrudan Müslümanlara yönelik düşmanca tavırları, gerekse dinî ve teolojik düzlemdeki “Allah'ın oğulları ve sevgilileri olmak, cennete kendilerinden başkasının giremeyeceğini iddia etmek” gibi aşırılıkları, Kur'ân'ın onlarla ortak bir paydada buluşmaya yönelik beklentisini boşa çıkarmış ve tabiatıyla bu etaptan sonra inen âyetlerdeki Ehl-i kitap imajı, dosttan çok bir düşman görüntüsünü yansıtmıştır. Okuyan ve Öztürk, **Kuran Verilerine Göre Öteki'nin Konumu**, s. 178-179. Kur'an'a bakıldığında Hz. Peygamberin Yahudilerle olan münâsebetlerinde daha ziyade toplumsal ve siyasi anlaşmazlıklar ve sonrasında vuku bulan hasmâne münasebetler mevcut iken, Hristiyanlar söz konusu olunca ilişkinin itikadî ve kelâmî tartışmalar üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Güner, **H. Peygamber'in Öteki'ne Bakışı**, s. 220.

¹¹⁹ Zira muhtelif âyetlerde, hepsinin bir olmadığını, çoğunlukla fasık olmakla birlikte içlerinde gerçekten inanan insanların da bulunduğunu (Âl-i İmrân, 3/11), bunların hem Müslümanlara indirilene (Kur'ân'a) hem de kendilerine indirilene inandıklarını (Âl-i İmrân, 3/199; Nisâ, 4/16), Allah'a ve âhiret gününe iman ettiklerini, bu kimselerin salih insanlar olduklarını, iyiliği emredip kötülükten sakındırdıklarını, hayır işlerine koştuklarını, geceleri Allah'ın âyetlerini okuyarak secdeye kapandıklarını (Âl-i İmrân, 3/113) ve kendilerine teslim edilen emanete kesinlikle hıyanet etmediklerini (Âl-i İmrân, 3/75) ifade eder.

da bu durumdan hareketle onları övmektedir. Esasen bu övgü üslubu, bu nitelikteki insanların, nüzûl döneminde olduğu gibi bugün de pekâlâ mevcut olacaklarına işaret etmektedir.¹²⁰

Ne var ki Kur'ân-ı Kerim, Ehl-i kitap içerisinde övgüye layık davranışlar sergileyenler bulunduğunu beyan etmesine rağmen, bazı müfessirler, bu tür âyetlerdeki 'min' edatıyla ayrıştırılan bu bir kısım kitap ehlini, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti sırasında Müslüman olduğu rivâyet edilen Yahudî asıllı Abdullah b. Selâm (ö. 43/663) ve onun genellikle isimleri zikredilmeyen birkaç arkadaşıyla sınırlandırma yoluna gitmişler¹²¹ ve bu tür insanların her zaman için varolabileceklerine ilişkin en ufak bir atıfta dahi bulunmamışlardır.

Ancak başta Taberî ve daha birçok müfessir, ayetteki Ehl-i kitap'ı, Müslüman olmayıp kendi dinlerinde kalmayı tercih eden Yahudi ve Hristiyanlar olarak yorumlamışlardır.¹²² Bu görüş birçok açıdan daha tutarlı gözükmektedir. Zira bu âyet-i kerîme, Mekke döneminde inmiştir.¹²³ Buna mukabil İslâmî kaynaklarda Abdullah b. Selam ve arkadaşlarının, Medine döneminde Müslüman olduğu bilgisi yer almaktadır.¹²⁴ Şu halde ayetteki Ehl-i kitabı, Abdullah b. Selam ve arkadaşları şeklinde yorumlamak tarihî açıdan hatalı gözükmektedir.¹²⁵

Başta İbn Abbas, Katâde ve Mücâhid olmak üzere birçok müfessir, klasik nesh mekanizmasını devreye sokmak sûretiyle, Ehl-i kitapla güzel mücadele edilmesini öğütleyen,¹²⁶ Ehl-i kitap'a ve müşriklere yönelik afv ve safh'ı emreden ayetlerin seyf ve kıtal ayetleriyle¹²⁷ nesh edildiğini ileri sürmüşlerdir.¹²⁸ Böylece Kur'ân'daki tüm

¹²⁰ Okuyan ve Öztürk, **Kuran Verilerine Göre Öteki'nin Konumu**, s. 179-180.

¹²¹ Bkz. Mukâtil b. Süleymân, **Tefsîru Mukâtil b. Süleymân**, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb, Kâhire, 1979, Cilt: 3, s. 385; Kurtubî, **el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1427/2006, Cilt: 16, s. 371.

¹²² Taberî, **Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1984, 21/1.

¹²³ Ebu'l-Fadl Şihâbüddin el-Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm**, Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, tsz., Cilt: 21, s. 2.

¹²⁴ Muhammed et-Tahir İbn Âşûr, **Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus, 1984, Cilt: 21, s. 7.

¹²⁵ Bkz. Okuyan ve Öztürk, **Kuran Verilerine Göre Öteki'nin Konumu**, s. 184-186; A. Can, **Kur'ân'da Ehl-i Kitap'la Diyalog**, s. 214-215.

¹²⁶ Ankebût, 29/46.

¹²⁷ Tevbe, 9/5, 29.

¹²⁸ Onlara göre kâfirlerin, böyle davranışlarına göz yummak ve onları affetmek, küfre rıza göstermeye götürdüğü için doğru değildir. Bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, Cilt: 2, s. 423-424; Beğavî, **Tefsîru'l-**

hoşgörü âyetlerinin işlevselliklerine de son vermiş ve bu âyetlerin tümü hüküm yönünden geçersiz sayılmıştır.¹²⁹ “Allah, Hz. Musa ve Hz. Harun’a, Firavun’a bile yumuşak bir üslupla yaklaşımlarını emrederken¹³⁰, müfessirler Seyf âyetiyle hoşgörü döneminin artık ebediyyen sona erdiğini söyleyebilmişlerdir. Çünkü nesh, klasik tefsir usûlünde önceki bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir delille ebediyyen ortadan kaldırılması anlamına geldiği için doğal olarak Müslümanlara *ya İslâm, ya cizye, ya da kılıç* dışında gayrimüslimlere sunacağı başka bir alternatif bırakmamıştır. Müfessirler, bir taraftan Kur’ân’ın bütünüyle evrensel ve her çağa hitap eden ilâhî bir mesaj olduğunu söyleyip, diğer taraftan nesh mekanizmasını devreye sokmak sûretiyle yüzlerce âyetin işlerliğine ebediyen son vermiş ve bu âyetleri âdetâ nüzûl dönemine ait birer hâtıra haline getirmişlerdir.”¹³¹ Bu çerçevede, Bakara Sûresi 256. âyette ortaya konan “*Dinde Zorlama Yoktur!*” prensibini de aynı şekilde nesh mekanizmasını işletmek sûretiyle Seyf âyeti ile neshetmişlerdir.¹³²

Tamamen nüzûl ortamının şartlarıyla sınırlı bulunan bu emir, ne yazık ki birçok müfessir tarafından zamandan ve mekândan bağımsız genel bir kural gibi algılanmış ve bu çerçevede Kur’ân’daki, gayrimüslim topluluklarla ilişkide sabır ve hoşgörü ile muâmele edilmesini tavsiye eden âyetlerin hükmü, nesh doktrini çerçevesinde ilelebet kaldırılmıştır. Nitekim tefsirlere baktığımızda, “Seyf âyeti” olarak bilinen bu âyetin,

Beğavî: Meâlimu’t- Tenzîl, thk. Hâlid Abdurrahmân el-Ak, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1987, Cilt: 1, s. 105; İbnu’l-Cevzî, **Zâdu’l-Mesîr fi ilmi’t-Tefsîr**, el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrut, 1987, Cilt: 4, s. 41. Diğer bir grup müfessir ise bu âyetin mensuh olmadığını söylemişlerdir. Bkz. Fahrüddin er-Râzî, **Tefsîru’l-Kebîr: Mefâtihu’l-Gayb**, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1990, Cilt: 19, s. 164; Ebû’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, **Lübâbü’t-Te’vîl fi Me’âni’t-Tenzîl (Tefsîru’l- Hâzin)**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1995, Cilt: 3, s. 61.

¹²⁹ İbn Kesîr’in (ö. 774/1372), Ehl-i kitap’la güzelce mücadele edilmesini öğütleyen Ankebût Sûresi 46. âyetin neshi konusunda Katâde’ye (ö.118/736) nispet ettiği şu görüş bunun en somut göstergesidir: “*Bu âyet, Seyf âyetiyle (Tevbe, 9/5) mensuktur. Artık onlarla, ya Müslüman olmaları veya cizye vermeleri ya da kılıçtan geçirilmeleri dışında bir mücadele söz konusu değildir.*” İbn Kesîr, **Muhtasar Tefsîru İbn Kesîr**, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 2001, Cilt: III, s. 37.

¹³⁰ “Firavun’a gidin; çünkü o azdı. [Ancak] ona yumuşak söz söyleyin; belki ibret alır yahut korkar” Tâhâ, 20/43, 44.

¹³¹ Okuyan ve Öztürk, **Kuran Verilerine Göre Öteki’nin Konumu**, s. 186.

¹³² Bu âyetin nesh edilmediğini savunanlarsa bu müsâmahanın yalnızca cizyeye tâbi olmak şartıyla Ehli kitap için geçerli olabileceğini savunmuşlardır. Örneğin Katâde ve Dahhâk’a göre putperest müşrikler, ‘Ya Müslüman olmak ya da kılıçtan geçirilmek’ şeklinde iki seçeneğe sahiptir. Bkz. Ebu Hayyan el-Endülûsî, **el-Bahru’l-Muhît**, Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd., Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993, Cilt: 2, s. 292. Ayrıca bkz. Bkz. Okuyan ve Öztürk, **Kuran Verilerine Göre Öteki’nin Konumu**, s. 187.

yüzlerce hoşgörü âyetini neshettiği kaydedilmektedir.¹³³ Bu anlayış çerçevesinde, bütün hoşgörü âyetleri hükümsüz bırakılmış ve savaşmayı emreden âyetler ebediyen uyulması icâbeden temel bir hüküm olarak algılanmıştır. Müslümanların asırlar boyu “öteki”ne bakış açısını şekillendiren bu egemen anlayışta İslâm dairesinde yer almayan herkes kendisiyle savaşılması gereken potansiyel bir düşman olarak kabul edilmiştir.¹³⁴

Bu itibarla, Allah’ın yoluna hikmetle, güzel öğütle davet etmeyi,¹³⁵ Allah’a eş koşmama ortak paydasında birleşmek için Ehl-i kitab’a çağrıda bulunmayı,¹³⁶ sadece saldıranlara karşılık vermeyi ama asla saldırganlık yapmamayı emreden âyetlerle,¹³⁷ Müslümanlarla savaşmayan ve onları yurtlarından çıkarmayan, saldırgan bir tutum takınmayan ve barış içinde yaşamak isteyenlere iyilik yapılmasını Allah’ın yasaklamadığını, aksine bu nitelikteki insanlara iyilik yapıp onlara adaletle davrananların İlâhî övgü ve sevgiye mazhar olacaklarını bildiren âyetin de¹³⁸ bu anlayışa göre hiçbir hükmü yoktur. Zira bu anlayışa göre evrensel ve geçerli olan hüküm: Düşman müşrikse kısırıldığı yerde öldürülecek; şâyet Ehl-i kitapsa cizye vermeye rıza gösterinceye kadar onlarla savaşılacaktır.¹³⁹

Kur’ân-ı Kerim’deki bütün savaş âyetlerinin savaş ortamında indiği gerçeği bir tarafa bırakılıp, Müslümanlarla savaşan veya düşmanla beraber hareket edenlere karşı savunma savaşı yapmayı meşru gören sözkonusu âyetleri, Kur’ân-ı Kerim’in yegâne evrensel hükmüymüş gibi sunmak, Kur’ân’ın rûhunu ve bütünlüğünü gözden kaçırmak anlamına gelmektedir.¹⁴⁰

¹³³ Beğavî, Hüseyin b. Fadl’ın “Bu âyet, düşmanların eziyetlerine karşı umursamama ve sabrı ifade eden tüm Kuran ayetlerini nesh etmiştir” dediğini nakletmektedir. Yine Mâlikî fıkıhçılarından Ebû Bekr İbnü’l-Arabî’nin, sözkonusu âyetle 114 ayetin neshedildiğini ileri sürmesi oldukça düşündürücüdür. Bkz. Okuyan ve Öztürk, **Kuran Verilerine Göre Öteki’nin Konumu**, s. 190’dan naklen.

¹³⁴ Bkz. Okuyan ve Öztürk, **Kuran Verilerine Göre Öteki’nin Konumu**, s. 191.

¹³⁵ Nahl, 16/125.

¹³⁶ Âl-i İmrân, 3/47.

¹³⁷ Bakara, 2/190.

¹³⁸ Mümtehhine, 60/8.

¹³⁹ Okuyan ve Öztürk, **Kuran Verilerine Göre Öteki’nin Konumu**, s. 192.

¹⁴⁰ Mehmet Bilici, **İncil’de ve Kur’an’da İnsan Sevgisi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, F.Ü.S.B.E., Elazığ 2007. Nitekim Kur’an, nefs-i müdafaa dışında hiç kimseye kötülük yapılmamasını ve zarara uğratılmamasını emretmektedir. Bkz. Mümtehhine, 60/8; Şûra, 42/40.

Zira Kur’ân, ilk Hristiyanların inançları yüzünden mâruz kaldıkları baskı ve işkencelerden bahsetmiş; Ashâb-ı uhdûd¹⁴¹ ve Ashâb-ı kehf’e¹⁴² yapılanları kınamıştır. Antik Mısır ve Mezopotamya’daki örnekleri ile birlikte ilk Hristiyanlara yapılan din ve vicdan hürriyeti temelli hak ihlallerini konu edinen ve bu haksızlıkları eleştiren Kur’ân-ı Kerim, “dinde zorlamayı (ikrâh) yasaklayarak”¹⁴³ din ve vicdan özgürlüğünü teminat altına almayı hedeflemiştir. İlâveten “dileyenin imân veya inkâr edebileceğini”¹⁴⁴ belirtmiş, “Hz. Peygamber’e inanç konusunda zorlama yapmamayı”¹⁴⁵ emretmiş ve “herkesin dininin kendisine olduğu”¹⁴⁶ düsturunu inananlara salık vermiştir. “Filhakika, Müslümanların tarihî pratikleri bir yana, Kur’ân, inanç özgürlüğünü teorik düzlemde garanti altına almayı en üst amaç olarak belirlemiştir.”¹⁴⁷

Hâsılı Yüce Allah’ın Hz. Peygamber’e; inanç esaslarında sapma içerisinde olan insanlara, hatta inanmayanlara karşı bile afv ve müsâmaha yolunu göstermesi,¹⁴⁸ Kur’ân’ın müsâmaha anlayışını yansıtmaktadır.¹⁴⁹

¹⁴¹ Buruc, 85/4.

¹⁴² Kehf, 18/9-25.

¹⁴³ Bakara, 2/256.

¹⁴⁴ Kehf, 18/ 29.

¹⁴⁵ Yunus: 10/ 99; Ğaşiye 88/21-22. İnanç hürriyetinin kapsamı hakkında bkz. Abdurrahman Ateş, **Kur’ân’a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu**, İstanbul, 2002, s. 80.

¹⁴⁶ Kafirûn, 109/6.

¹⁴⁷ Ahmet İnan, “Kur’ân Verileri Açısından İnsan Hakları”, **İnsan Hakları ve Din (Sempozyum) Bildiriler 15-17 Mayıs 2009**, Çanakkale, 2010, s. 49.

¹⁴⁸ Bakara, 2/109; Mâide, 5/13; Zuhuf, 43/89.

¹⁴⁹ Bakara suresinin 109. âyetinde Yüce Allah kitap ehlinin, Müslümanları küfre çevirmek istemelerine mukabil Hz. Peygamber’den onları affetmesini ve hoşgörmesini istemektedir. Aynı şekilde Mâide sûresinin 13. âyetinde, kitap ehlinden kalpleri katılaşmış, tahrifte bulunan ve çoğunluğu itibariyle de hâinlik ve düşmanlık yapan kimselere bile afv yolunun seçilmesi ve onlara karşı hoşgörülü davranılması emredilmektedir. Bu âyetler ışığında özellikle vurgulanması gereken bir husus şudur: Hoş görme manasına gelen “safh” kelimesinin, “afv” kelimesiyle birlikte geçmesi (Bakara, 2/109; Mâide, 5/13; Teğâbün, 64/14; Nûr, 24/22) muhatapların sadece affedilmesini değil aynı zamanda kin ve nefreti, azarlama ve kınamayı, sert tavır ve kabalığı terk ederek onlara karşı hoşgörüyü muamele yapılacağını göstermektedir. Bkz. A. Can, **Kur’ân’da Ehl-i Kitap’la Diyalog**, s. 62-69.

1.2.2. Ehl-i Kitap Dışındaki İnanç Sahipleri

Kur’ân-ı Kerim’de inanç bakımından altı gruptan sözedilir.¹⁵⁰ Aslında Kur’ân açısından inanca dayalı ayrımın temel belirleyicisi sahih imandır. Taraflar ise en genel tasnifle, mümin-kâfir veya müslim-gayrimüslim olarak isimlendirilmektedir. Yani Kur’ân-ı Kerim, dinlere göre değil, kişinin dinî inanç ve tavırları açısından konumunu belirlemektedir. Bu açıdan bakıldığında Kur’ân’ın, Yahudi, Hristiyan, müşrik, kâfir ve münafıklar hakkında hüküm verici ifadelerde bulunduğu görülmektedir. Haklarında doğrudan ve açık hitap bulunmayan Sâbiîler ve Mecûsîleri de buraya dâhil edebiliriz. “Kur’ân’ın bu yaklaşımı, nüzûlünden sonra ortaya çıkabilecek bütün dinî inançları ve onların mensuplarını da bu çerçeveye yerleştirme kolaylığı sağlamaktadır. Bu bakış açısı, çağdaş koşullarda İslâm’ın diğer dinlere yaklaşımında teolojik temel”¹⁵¹ olarak alınabilir.

Saf tevhid dininin yaşanmasını sağlamak amacıyla insanların itikâdlarında yer edinmiş olan şirkin ve küfrün temizlenmesi, târih boyunca İslâmiyetin en mühim hedefi olmuştur.¹⁵² Çünkü “İslâm inancında küfür ya da şirk, ilâhî hakîkatten veya gerçeklikten yoksunluk anlamında bir bilinçsizliğe tekâbül etmektedir.”¹⁵³

Bu nedenle tevhid, gayrimüslimlerle olan münasbetlerde bütünüyle bir kenara bırakılmamış, Hristiyan ve Yahudilerin muharref dinleri ile şirk ve küfr karşısında İslâm’ın saf imân esaslarının galip geleceği müjdelenmiştir.¹⁵⁴ Şu âyetin hikmeti üzerinde bu çerçevede durmakta fayda vardır: “*Onlar, sana vahyettiğimizden başkasını bize karşı uydurman için az kalsın seni ondan şaşırtacaklardı. (Eğer böyle yapabilselerdi) işte o zaman seni dost edinirlerdi.*”¹⁵⁵ Hz. Peygamberin orta yol öneren müşriklere yönelik, net, kararlı ve mesaj yüklü şu cevabının önemli olduğu

¹⁵⁰ “Şüphesiz, iman edenler, Yahudiler, Sabiîler, Hristiyanlar, Mecûsiler ve Allah’a ortak koşanlar var ya, Allah kıyamet günü onların aralarında mutlaka hüküm verecektir. Çünkü Allah her şeye şâhittir.” (Hac, 22/17). Bakara suresi 62. ayette Mecûsîlere, Maide suresi 69. ayette de Müşriklere ve Mecûsîlere yer verilmemiştir. Bu âyete dayanarak müfessirler, dinin altı tane olduğunu söylemişlerdir. Bkz. Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, Cilt: 23, s. 19.

¹⁵¹ İsmail Çalışkan, “Dinî Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur’anî Temelleri”, **C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: XI/1, 2007, s. 8-9.

¹⁵² Gürer, **Dinlerin Aşkın Birliği**, s. 7.

¹⁵³ Tatar, s. 3.

¹⁵⁴ Tevbe, 9/33; Fetih, 48/ 28; Saf, 61/9. Günay Tümer, “**Din**”, Cilt: 9, s. 313.

¹⁵⁵ İsra, 17/73.

kanaatindeyiz; “*Resulullah (s) göğe doğru baktı ve Kureyşlilere dedi ki: ‘Siz bu güneşi görüyor musunuz?’ Onlar ‘evet’ dediler. Resulullah (s) buyurdu ki; nasıl ki bu güneş size göndermekte olduğu ışınlarını durdurmaya kâdir değildir, ben de kendi işimi bırakmaya kâdir değilim.*”¹⁵⁶

Kur’ân-ı Kerim’in nüzûl döneminde Hicaz bölgesinde yaşayanların, Hristiyan ve Yahudiler hariç, çoğunlukla müşriklerden oluştuğu bilinmektedir. “Putperestler için kullanılan ‘müşrik’¹⁵⁷ kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de değişik sigalarıyla kırk dokuz kez geçmektedir.”¹⁵⁸ Özellikle Lat, Uzza ve Menat gibi putlara¹⁵⁹ tapmakta olan müşrikler,¹⁶⁰ Allah’a inandıklarını da iddia ediyorlardı.¹⁶¹ Kur’ân’da âhirete inanmadıkları belirtilen¹⁶² müşrikler, taptıkları ilâhların kendilerini Allah’a yaklaştırmalarını¹⁶³ ya da onların kendilerine şefaâtçi olmalarını¹⁶⁴ umdukları için Allah’ın kudretini ve büyüklüğünü kabul ettikleri halde başka tanrılar edindiklerini söylüyorlardı.¹⁶⁵

Kur’ân-ı Kerim itikâdî hususlarda müşrikleri putlardan medet ummak,¹⁶⁶ Allah’ın âyetlerini inkâr etmek,¹⁶⁷ elçilerine ve meleklerine düşmanlık etmek,¹⁶⁸

¹⁵⁶ Mevdudi, **Tevhid Mücadelesi**, Çev. Ahmed Asrar, İstanbul, Pınar Yay. 1985, Cilt: 3, s. 190-191.

¹⁵⁷ “Şirk kavramı, ‘şerike’ fiilinden türemiştir. ‘Ortak koştı’ anlamına gelir. Müşrik ise bu fiilin, if’al babındaki ism-i fâilidir.” Firûzâbâdî, Necmuddîn Muhammed b. Yahyâ, **el-Kâmûsu’l-Muhît**, Mısır, 1301, Cilt: III, s. 308. Müşrik “Allah’a ortak koşan ve onu inkâr eden” kimsedir. Isfahânî, Ebû’l-Kâsım Huseyn Muhammed, **el-Mufredât fî Ğaribi’l-Kur’ân**, Beyrut, trs, s. 259; İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, Beyrut, Dâru’s-Sadîr, trs. Cilt: 11, s. 362-363.

¹⁵⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muhammed Fuad Abdülbâkî, **el-Mu’cemu’l-Mufehres li-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm bi-Hâşiyeti’l-Mushafü’s-Şerîf**, Dâru’l-Hadîs, Kâhire, 1991.

¹⁵⁹ Ebu’l-Munzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib el-Kelbî, **Putlar Kitabı: Kitâbu’l-Esnâm**, Çev. Beyza Düşüngen, Ankara, 1969, s. 49.

¹⁶⁰ Furkân, 25/3. Cahiliye devri şiiirlerinden de cahiliye dönemi Araplarının politeist bir inanç geleneğine sahip olduklarını görüyoruz. Cevad Ali, **el-Mufasssal fî Tarihi’l-Arab Kable’l-İslâm**, Beyrut, 1993, Cilt: VI, s. 229.

¹⁶¹ Müşriklerin Tanrı inancı hakkında bkz. Mü’minûn, 23/84-89; Ankebût, 29/61; Zuhuruf, 43/9.

¹⁶² Mü’minûn, 23/82-83; Neml, 27/67-68.

¹⁶³ Zümer, 39/3.

¹⁶⁴ Yûnus, 10/18.

¹⁶⁵ A. Can, **Kur’ân’da Ehl-i Kitap’la Diyalog**, s. 182; Osman Kaya, **Kur’an’ın Nüzulu Sürecinde Müslümanlarla Diğer Dini Gruplar Arasındaki İlişkilerin Kur’an’a Yansıması**, (Kur’an’da Diğer Dini Gruplar), Basılmamış Doktora Tezi, 2004, s. 18.

¹⁶⁶ Ra’d, 13/14.

¹⁶⁷ A’raf, 7/37.

¹⁶⁸ Bakara, 2/93; Hac, 22/44.

kıyamet gününü yalanlamak¹⁶⁹ gibi özelliklerle tavsif ederken; amelî bakımdan insanların mallarına haksız bir şekilde el koydukları,¹⁷⁰ sözlerinde durmadıkları,¹⁷¹ Hakk'ın sesine karşı sağır kesildikleri,¹⁷² zâlim, yalancı¹⁷³ ve hâin¹⁷⁴ gibi vasıflarla nitelemektedir. Bu nedenle Müslamanlar, müşriklerle dostluk ve onlardan yardım bekleme¹⁷⁵ konusunda uyarılmıştır.

Kur'ân'da üç yerde¹⁷⁶ Müslümanlarla beraber zikredilen Sâbiîlerin kimlikleri ise tartışma konusudur.¹⁷⁷ Söz konusu âyetlerde Sâbiîlerin Yahudi, Hristiyan ve Müslümanlarla birlikte anılması Sâbiîlik'in vahye dayalı bir din olabileceğini düşündürmektedir.¹⁷⁸ Yahudi ve Hristiyanların, asılları itibariyle semavî kaynaklı bir dine sahip oldukları aşikârdır. Sâbiîlere gelince, tefsirlerin bir kısmında onlar hakkında, özellikle Mecûsîlik, Yahudilik ve Hristiyanlık arası bir yapıya sahip oldukları ya da Zebur okuyan kitap ehlinde bir grup oldukları söylenmiştir.¹⁷⁹ Sâbiîler ise kutsal kitaplarının Hz. Âdem'den geldiğine inanmaktadırlar.¹⁸⁰ Bundan başka, Sâbiîlerin inançlarıyla ilgili çokça geçen bir diğer yaklaşım da onların, "Allah'tan başka ilâh yoktur" diyen; fakat herhangi bir peygamberi ve kitabı olmayan bir grup

¹⁶⁹ İsrâ, 17/98.

¹⁷⁰ Bakara, 2/160-161.

¹⁷¹ Tevbe, 9/12.

¹⁷² Bakara, 2/19.

¹⁷³ İnşikâk, 84/22.

¹⁷⁴ Hac, 22/38.

¹⁷⁵ Nisâ, 4/89.

¹⁷⁶ Bakara, 2/62; Mâide, 5/69; Hacc, 22/17.

¹⁷⁷ İsmail Cerrahoğlu, "Kur'ân-ı Kerîm ve Sâbiîler", **A.Ü.İ.F.D.**, Ankara, 1962, s. 103. "Bugün Irak'ta Bağdat'ın güneyinde ve Kerbela bölgesinde yaşayan, dinî inançları ve giyim kuşamlarıyla diğer insanlardan ayrı bir zümre oluşturan Sâbiîler, içine kapalı bir cemaat durumundadır." Lady Drower, **es-Sabietu Mendeiyyun**, Çev. Nuaym Bedvi-Gasan Rûmî, Bağdat, 1969, s. 4; Hayrettin Karaman ve diğerleri, **Kur'an Yolu**, DİB Yay., Ankara, 2006, s. 134-135. Sâbiîler hakkında daha geniş mâlûmât için bkz. Şinasi Gündüz, **Sâbiîler Son Gnostikler**, Vadi Yay., Ankara, 1996.

¹⁷⁸ **Kur'ân Yolu**, Cilt: 1, s. 135.

¹⁷⁹ İbn Kesîr, **Muhtasar Tefsîru İbn Kesîr**, Cilt: 1, s. 71.

¹⁸⁰ Sâbiîlerin *Ginza* denilen mukaddes kitapları vardır ki bu kitapların temeli Sasanilere kadar gitmektedir. *Ginza*'da onlara *Nazural* ismi verilmektedir. (Şemseddin Günlaltay, Mustafa Hizmetli, M. Mahfuz Söylemez, **İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri**, Ankara Okulu Yay., 1997, s. 84) Ancak, Sâbiîlerin ellerindeki kitaplar, yazılı bir metin halinde matbu değildir. Hepsini elle yazılmış ve okuma işini de sadece kâhinler üstlenmiştir. Bu kitaplar sayesinde günahlardan arınacaklarına inanırlar. Bununla beraber Sâbiîlerin ellerinde bulunan kitaplar incelendiği zaman görülecektir ki, bu kitaplar sadece Sâbiî âdet ve gelenekler ile bazı dinî merasimlerden ibarettir. Drower, **es-Sabietu'l-Mendeiyyun**, s. 18-20. Bu yüzden ellerindeki kitabın vahiy mahsulü olduğunu söylemek çok zordur. M. Fatih Kesler, **Kur'ân'da Yahudiler ve Hristiyanlar**, TDV Yay., Ankara, 1993, s. 49.

olduklarıdır. Bu durumda onların da asılları itibariyle monoteist bir inanca sahip dînî bir grup oldukları düşünülebilir.¹⁸¹

Arabistan sınırında yaşayan Sasaniler Mecûsî olmasına rağmen,¹⁸² Kur'ânda Mecûsîlerin inançlarından bahsedilmemiş olması kayda değer bir konu olmakla birlikte, ismen zikredilmeleri¹⁸³ ise Mecûsîlik'in müstakil bir din olarak kabul edildiğine işaret etmektedir. Hz. Muhammed'in, bir taraftan Mecûsîlere kitap ehli gibi muâmele edilmesini istediği, diğer taraftan komutanlarına onları İslâm'a davet etmelerini, kabul etmedikleri takdirde cizye ile yükümlü tutmalarını, onların kestiklerini yememelerini ve kadınlarıyla evlenmemelerini emrettiği rivayet edilmektedir.¹⁸⁴ Mecûsîler hakkında kaynaklarda, onların ateşe tapan, yakın akraba (anne, hala, teyze ve kardeş) ile evlenmeyi meşru kabul eden, ateş, su ve toprağın mukaddes olduğuna inanan insanlar oldukları bilgisi yer almaktadır.¹⁸⁵

Kur'ân, âyetlerde bahsi geçen inanç grupları¹⁸⁶ arasında bazı ortak noktaların bulunduğuna vurgu yaparak inanmayanların karşısında inananları birlikte hareket etmeye davet etmektedir. Aksi takdirde bu inanç grupları arasında mevcut bulunan farklı yönlerin öne çıkarılması, zamanla inanç mensupları arasında ilişkilerin negatif yönde ilerlemesine sebep olabileceği gibi yaşamı kâbusa çeviren çatışmalara da zemin hazırlayabilecektir. Bu açıdan söz konusu ayetler çerçevesinde Yüce Allah, tefrikaya, savaşa ve çatışmaya giden yolun değil, müşterek değerlerden hareketle birlik ve beraberliğe, barış ve huzura giden yolun haritasını ve ilkelerini sunmaktadır.¹⁸⁷

¹⁸¹ A. Can, **Kur'ân'da Ehl-i Kitap'la Diyalog**, s. 211.

¹⁸² Yemen, Umman ve Bahreyn'e gönderilen komutanlardan Mecûsîlerden cizye alınmasının istenmesi, o mıntikalarda da Mecûsî varlığına delâlet etmektedir. Belâzûrî, **Futûhu'l-Buldân**, thk. Abdullah Enis et-Tabba', Beyrut, 1987, s. 92-118.

¹⁸³ Hac, 22/17.

¹⁸⁴ Hamidullâh, **el-Vesâiku's-Siyâsiyye**, s. 72, no: 61.

¹⁸⁵ Abdulkahir b. Tahir el-Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Firak**, thk. Muhammed Osman el-Hasen, Mektebetü İbn Sina, Kahire, trs, s. 306.

¹⁸⁶ Bakara, 2/62; Mâide, 5/69; Hacc, 22/17.

¹⁸⁷ Bayraktar Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri**, Bayraklı Yay., İstanbul, 2001, Cilt: 1, s. 470-474.

1.2.3. Kur'ân-ı Kerim'de Kurtuluş

Gayrimüslimlere yaklaşımın en önemli yönlerinden birisi, uhrevî kurtuluş meselesinde Hz. Peygambere ve onun getirdiğine inanmayanların da cennete girip giremeyeceği meselesidir. Her din mensubunun mutlak doğruyu sadece kendi inancının temsil ettiğini düşünmesi, inancın doğası gereği olgusal bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.¹⁸⁸ Kur'ân'ın,

*Bir de; “Yahudi ve Hristiyanlardan başkası Cennet’e girmeyecek” dediler. Bu, onların kuruntuları! De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz (iddianızı ispat edecek) delilinizi getirin.” Hayır, öyle değil! Kim ihsan derecesine yükselerek özünü Allah’a teslim ederse, onun mükâfatı Rabbinin katındadır. Artık onlara korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir.”*¹⁸⁹

şeklindeki ifadesi de bu gerçeğin, Medine döneminde Müslümanlar ile Ehl-i kitap arasındaki polemiğe dönüşen formunu yansıtmaktadır. Nitekim Kur'ân, iki taraf arasındaki bu polemiğe atıfta bulunarak, cennete girme iddiasının salt bir kuruntu olduğu gerçeğinin sadece Ehl-i kitap için değil, aynı zamanda Müslümanlar için de geçerli olduğunu ifade etmek maksadıyla Nisâ Sûresinde, “(Kurtuluş) ne sizin kuruntunuza ve ne de Ehl-i kitab'ın kuruntularına göre olacaktır”¹⁹⁰ buyurmakta ve böylece, seçkin ümmet olma ya da cenneti sadece kendi dininin müntesiplerine tahsis etme şeklindeki anlayışın, aşkın boyutta hiçbir değer taşımadığını beyan etmiş olmaktadır.¹⁹¹

İlahi hitaba muhatap olma bakımından insanlar arasında hiçbir ayrım gözetmeyen¹⁹² Kur'ân'ın, kurtuluş konusundaki duruşu nettir. Âhirette kimlerin kurtuluşa ereceği Allah'ın irâdesi ve takdiri dâhilindedir. Ayrıca O, müşrikler hariç

¹⁸⁸ Zira herhangi bir din mensubunun, kendisinin bâtıl bir dine inandığını kabul etmesine rağmen yine de o dinin müntesibi olarak hayatını sürdürmesi, esas itibarıyla insanoğlunun doğasına aykırı bir olgudur. Bu itibarla, nasıl ki bir mü'min açısından dünya ve âhiret saadetinin yegâne yolu, İslâm'ın öğretilerine tâbi olup pratik yaşama aktarmaktan geçiyorsa, bir Yahudî ve Hristiyan için de kurtuluş, pek tabii ki Tevrat ve İncil öğretilerine bağlılıkla eşdeğer anlam ifade edecektir. Bkz. Okuyan ve Öztürk, **Kuran Verilerine Göre Öteki'nin Konumu**, s. 163.

¹⁸⁹ Bakara, 2/111-112. Ayrıca bkz. Bakara, 2/62, 94, 135; Maide, 5/18, 69; Cuma, 62/6.

¹⁹⁰ Nisa, 4/123.

¹⁹¹ Okuyan ve Öztürk, **Kuran Verilerine Göre Öteki'nin Konumu**, s.163-164.

¹⁹² Sebe 34/28.

kullarından dilediğini bağışlar ve mükâfatlandırır.¹⁹³ Bu dünyada gerçek mümini ve inkârcıyı bilen de sadece O’dur.

Bu bağlamda, özellikle mü’min, Yahudi, Hristiyan ve Sâbiîler arasından Allah’a ve âhirete inanıp, güzel işler yapanlar için korku ve hüznün olmadığını dile getiren iki ayet konumuz açısından özel bir önem taşımaktadır. Bunlardan ilki, Bakara suresinin 62. ayeti olup mealen şöyledir:

*Şüphesiz, inananlar (Müslümanlar) ile Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiîlerden “Allah’a ve âhiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için Rableri katında mükâfat vardır; onlar korkuya uğramayacaklar, mahzun da olmayacaklardır” (diye hükmedilmiştir).*¹⁹⁴

Birçok müfessir bu âyette bahsedilen gayrimüslimlerin, Hz. Muhammed’in risâletine ve Kur’ân-ı Kerim’e iman edip İslâm’ı din olarak kabul etmedikçe âhirette mükâfata nâil olamayacaklarını ve ebedî olarak cehennemde kalacaklarını savunmaktadır.¹⁹⁵ “Ancak âyetin açık anlamından da anlaşılacağı üzere, başka hiçbir itikatta benzeri olmayan bir görüş zenginliği ile ‘kurtuluş’ fikri, burada üç şarta bağlanmıştır: Allah’a iman, hesap gününe iman ve hayatta doğru ve yararlı işler yapmak.”¹⁹⁶ Bahse konu olan ayetteki ifadeler, hemen hemen aynıyla Mâide suresinin 69. ayetinde de tekrar edilmiştir:

*Şüphesiz inananlar (Müslümanlar) ile Yahudiler, Sabiîler ve Hristiyanlardan “Allah’a ve âhiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için hiçbir korku yoktur. Onlar mahzun da olmayacaklardır” (diye hükmedilmiştir).*¹⁹⁷

¹⁹³ Nisa 4/48.

¹⁹⁴ Tefsir kitaplarında bu âyetin nüzûl sebebi olarak şu hâdise nakledilmektedir: İslâm’dan önce Hristiyan olmuş ve bir süre Hristiyanlarla birlikte yaşamış olan Sahâbeden Selmân-ı Fârisî, arkadaşlık etmiş olduğu Hristiyanları ve onların amellerini Hz. Peygamber’e anlatmış, Hz. Peygamber de “*Onlar İslâm dini üzere ölmediler*” buyurmuşlardır. Hz. Peygamber böyle buyurunca dünyası kararan Selmân, Hristiyanların dinî gayretlerini de anlatmış, bunun üzerine bu âyet inmiştir. Ardından Hz. Peygamber Selmân’ı çağırıp şöyle buyurmuştur: “*Bu âyet senin arkadaşların hakkında indi. Kim benim peygamber olarak geldiğimi işitmeden önce İsa’nın dini ve İslâm üzere ölürse o hayırdadır. Ama bugün kim beni işitir de bana iman etmezse o da helâk olmuştur*”. Bkz. **Kur’an Yolu**, s. 135.

¹⁹⁵ Bu ayetin farklı yorumları için bkz. Reşîd Rızâ, **Menâr**, Cilt: 1, s. 334-336; S. Ateş, **Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri**, Cilt: 1, s. 174-175.

¹⁹⁶ M. Esed, **Kur’an Mesajı**, Cilt: 1, s. 19-20 (50. not). Bkz. Bakara, 2/111, 112; Nisa, 4/122-124.

¹⁹⁷ Burada da “kurtuluş” için aynı şekilde üç şart zikredilmiştir. Ancak çoğu müfessir âyetlerde, *hangi gruba ait olursa olsun, Allah’a ve âhiret gününe inanan ve iyi işler yapan her insan kurtulur*, şeklinde ifade edilen yalın anlamı kabul etmemek adına, Fazlur Rahman’ın ifadesiyle, her türlü

Bu iki âyet, Allah'ın Yahudi, Hristiyan ve Sabîfler gibi bir peygambere, özellikle de vahye inanan tüm din mensuplarına yönelik tutumunu açıkça ortaya koymaktadır. Şu halde, âhiretteki kurtuluş, herhangi bir dinî kimliğe sahip olmakla değil, nefse hâkim olan sahih bir iman ve faydalı işler yapmakla mümkün olmaktadır. Bu yüzden, Müslümanların ya da Ehl-i kitabın cennet konusundaki kuruntuları Allah katında olumsuzlanmış, bunun yerine iman ve salih amel konulmuştur.¹⁹⁸ Bu bağlamda, ünlü sûfî müfessir Kuşeyrî'nin (ö.465/1072), bahse konu olan ayetlere ilişkin şu yorumu zikredilmeye değer niteliktedir:

*Asıl kaynağın aynı; yolların ayrı olması, [ayrı olan bu yolların] hüsn-i kabul görmesine engel değildir. Her kim, Hak Teâlâ'yı ayetlerindeki gibi tasdik eder; zâtı ve sıfatları hakkında bildirdiklerine iman ederse, bu durumda şeriatların farklı olması, farklı isimlerle anılması, ilâhî rızayı kazanma hususunda bir sakınca teşkil etmez. Bu yüzden ki Allah "İman edenlerden [mü'minler] ve Yahudilerden" buyurmasının ardından "Her kim iman ederse..." buyurmuştur. Yani bu zümreler Allah'ı bilmeye götüren hususlarda birleştiklerinde, tümü için güzel bir akibet ve bol sevap olduğunu beyan etmiştir. Mü'min, Hak Teâlâ'nın güvencesi altına giren kişidir. Kim O'nun güvencesi altında olursa, pek tabii ki onun için ne korku ve ne de hüzn söz konusudur.*¹⁹⁹

Şu halde diyebiliriz ki Kur'ân, insanın bireysel kurtuluşunu esas alır. Diğer bir deyişle, uhrevî kurtuluş peşin bir hüküm olarak değil, iman ve salih amel şartına bağlı bir imkân olarak her insan için söz konusudur. Kurtuluş, Muhammed ümmeti de dâhil olmak üzere bir ümmetin üyesi olmakla elde edilebilecek bir şey olmamakla birlikte, bir ümmetin tamamının topluca kurtulacağına dair bir delil de mevcut değildir. Muhammed ümmetinin *en hayırlı* olarak nitelendirilmesi,²⁰⁰ hükmî bir övme ve üstün görme değil, toplumu ıslah etme ve insanları iyiye davet görevini yerine getirdikleri

çabayı sarfetmişlerdir. Bkz. Fazlurrahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, Çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara, 1987, s. 317.

¹⁹⁸ İsmail Çalışkan, **Dinî Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur'anî Temelleri**, s. 17-20; Reşid Rıza, **Menâr**, Cilt: I, s. 278-279. Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için ayrıca bkz. S. Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, Cilt: 4, s. 489-529.

¹⁹⁹ Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, thk. İbrâhim Besyuni, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 2000, Cilt. 1, s. 96. Kuşeyrî dışındaki sûfî müfessirler bu âyet hakkında ya yorum yapmamışlar (Sülemî, Tüsterî ve Baklî gibi) ya da İsmail Hakkı Bursevî gibi klasik tefsirlerdeki yorumu tekrarlamışlardır.

²⁰⁰ Al-i İmran, 3/110.

sürece *en iyi* olacaklarına dair bir ölçüdür. Eğer aynı görevi Ehl-i kitap da üstlenecek olursa onlar da övülmeyi hak edeceklerdir.²⁰¹

Kur’ân-ı Kerim’in ifadelerinden Allah’a ve âhiret gününe inanan, doğru ve faydalı işler yapan başka ümmetlere mensup insanların da kurtulabileceği anlaşılmaktadır.²⁰² Kendisine Kur’ân ve onun mesajı sahih bir şekilde ulaşmamış kişiler, bir yüce yaratıcı fikrini taşımakla birlikte şirke ve zulme bulaşmadıkları ve haddi aşmadıkları sürece uhrevî kurtuluşa ulaşabilirler. Hristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm, Budizm gibi yaygın dinlerin müntesibi olup, İslâm hakkında herhangi bir mâlûmata sahip olmayanları da onlara kıyaslayabiliriz.²⁰³ Gazali de kurtuluşu, Allah’ın rahmetinin kuşatıcılığı ve İslâm’ın insanlara ulaşması çerçevesinde değerlendirmiş ve tebliğin ulaşmadığı insanların kurtulacağını ifade etmiştir.²⁰⁴ Bu bağlamda İslâm’dan haberdar olmayan kimseler fetret ehli sayılacağı için özel hükümlere tâbidirler.²⁰⁵

Sonuç olarak, kimlerin uhrevî kurtuluşa ereceği konusunun sadece Allah’ın ilmi ve salâhiyeti dâhilinde bulunduğu ve bu konuda kat’î bir kanaat bildirmek yerine

²⁰¹ Bkz. Casiye, 45/16. Bkz. İsmail Çalışkan, **Dinî Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur’anî Temelleri**, s. 17-20.

²⁰² Bakara, 2/62, 112, 262, 274; Maide, 5/69; Enam, 6/48; Araf, 7/35; Yûnus, 10/62; Ahkaf, 46/13.

²⁰³ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Burhanettin Tatar, “Kelam’a Göre Öteki Dinlerin Durumu”, **İslâm ve Öteki**, Ed. C. Sadık Yaran, Kaknûs Yayınları, İstanbul, 2001, s. 290-91; Karen Armstrong, **Tanrı’nın Tarihi**, Çev. O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, Ankara, 1998; Süleyman Ateş, “Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir”, **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: 3, Sayı: 1, Ocak-1989, ss. 7-24; “Cennet Tekelcisi mi?”, **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: 4, Sayı: 1, Ocak-1990, ss. 29-37; Talat Koçyiğit “Cennet Müminlerin Tekelindedir”, **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: 3, Sayı: 3, Temmuz-1989, ss. 85-94; Adnan Aslan, “Quran liberation and Pluralism (Farid Esack)”, (Kitap tanıtımı), **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 5, İstanbul, 2005, ss. 175-197; “Dini Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 4, İstanbul, 2000, ss. 17-30; Mahmut Aydın, “Yahudi ve Hristiyanlarla İlgili Öğretisi Bağlamında Kur’an’ın ‘Dini Öteki’ ile Diyalogu” (Yayınlanmamış tebliğ), **Kur’an’ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı Sempozyumu**, Konya, 12-13 Mayıs-2006; Murata ve Chittick, s. 256.

²⁰⁴ Ebu Hâmid Muhammed el-Gazâlî, **Faysalû’t- Tefrika beyne’l-İslâm ve’z-Zendeka**, Thk. S. Duğaymir, Beyrut, 1993, s. 85-87.

²⁰⁵ Said Nursî, “Fakat zaman-ı fetrette رُسُلًا حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا” sırrıyla; ehl-i fetret, ehl-i necattırlar. Bilittifak, teferruatları hatiatlarından muahezeleri yoktur. İmam-ı Şâfiî ve İmam-ı Eşarîce; küfre de girse, usûl-i imanîde bulunmazsa, yine ehl-i necattır. Çünkü teklif-i ilâhî irsal ile olur ve irsal dahi, ıttıla ile teklif takarrur eder. Madem gaflet ve mürur-u zaman, enbiya-i salifenin dinlerini setretmiş; o ehl-i fetret zamanına hüccet olamaz. İtaat etse sevap görür, etmezse azap görmez. Çünkü mahfî kaldığı için hüccet olamaz.” demektedir. Bkz. Said Nursî, **Mektubat**, Yirmi Sekizinci Mektup, Sekizinci Risale. <http://www.erisale.com/#content.tr.2.549>, erişim tarihi: 18.02.2017.

ihtiyatlı davranmanın herkesçe kabul edilebilecek daha mâkul bir yaklaşım olduğu açıktır.

1.3. HZ. PEYGAMBER'İN GAYRİMÜSLİMLERE BAKIŞI

Hayatın her alanında en güzel model olma vasfını taşıyan Hz. Muhammed'in, Ehl-i kitap ve diğer tüm gayrimüslimlerle kurduğu ilişkiler, Müslümanlar için en güzel örnekleri oluşturmaktadır. Genelde Müslümanların, özelde ise sûfîlerin gayrimüslimlere bakışının sağlıklı bir zemine oturması için Hz. Peygamber'in hayatının çok iyi irdelenmesi gerekmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in gayrimüslimlerle kurduğu ilişkiler ve yaklaşım tarzının belirlenmesinin gerekliliği son derece açıktır.

İslâm'ın ilk yıllarında Müslümanların gayrimüslimlerle ilişkileri Hz. Peygamber'in rehberliğinde şekillenmekteydi. Hz. Peygamber'in gayrimüslimlerle ilişkilerinde mensup oldukları dinin belirleyici bir rol oynadığı görülmektedir. Zira Ehl-i kitap, Kur'ân'ın yaklaşımına paralel olarak Hz. Peygamberin uygulamalarında müşriklere göre farklı bir konuma sahip olmuştur. Ayrıca gayrimüslimlerle ilişkileri hicret öncesi ve sonrası şeklinde başlıca iki döneme ayırmak mümkündür.²⁰⁶

İslâm'ın ilk dönemlerinde Mekke ve çevresinde putperestlik hâkim olup diğer dinî gruplar azınlıkta kalmaktaydı. Bu yüzden İslâm'ın geldiği dönemde Mekke ve çevresinde, Yahudi ve Hristiyanların bulunup bulunmadığı, eğer bulunuyorsa ne oranda var oldukları ve dinî tecrübelerinin keyfiyeti konusunda tam bir ittifak yoktur.²⁰⁷ Ancak kaynaklarda az da olsa Mekke şehrindeki farklı din mensupları arasında Yahudi ve Hristiyanların da adı geçmektedir.²⁰⁸ Mekke toplumu içerisinde

²⁰⁶ Waardenburg, **Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları**, s. 26.

²⁰⁷ Fazlurrahman, **İslâmî Yenilenme: Makaleler IV**, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003, s. 29.

²⁰⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr, **Sîretü İbn İshâk**, thk. Muhammed Hamîdullâh, Hayra Hizmet Vakfı, Konya, 1981, s. 86, 94; Belâzurî, **Ensâbu'l-Eşrâf**, thk. Muhammed Hamîdullâh, Dâru'l-Ma'rife, Kâhire, 1959, Cilt:1, s. 72-73, 81. Hristiyanların Arap Yarımadası'nda MS. I. veya IV. yy. görülmeye başladıkları noktasında tarihçiler arasında bir anlaşmazlık vardır. "İmparator Justinien'in (MS. 527-565) hâkim olduğu dönemlerde kendi mezhebine mensup olmayan Hristiyanlara zulmettiği, bunun üzerine önemli sayıda monofizit Hristiyan'ın Necd bölgesine sığındığı şeklinde rivayetler bulunmaktadır. Bu görüşler, Hristiyanların İslâm öncesi dönemden önce Arap Yarımadası'na yerleştiklerini ve burada yaşayan topluluklar tarafından bilindiklerini

yaşayan bu Hristiyanların önemli bir kısmını, yarımada'nın diğer bölgelerinden gelen köleler oluşturmaktadır.²⁰⁹ Yahudilerin ticarî maksatlar için Mekke'ye geldikleri bilinmekle birlikte orada yaşadıklarına dair bir bilgi bulunmamaktadır.²¹⁰ Hz. Peygamber'in Ehl-i kitap'la ciddi anlamda münasebeti Medine döneminde başlamaktadır. Yine de Hz. Peygamber'in Mekke döneminde çok az da olsa Ehl-i kitap'tan bazı kişilerle temas kurduğu görülmektedir.²¹¹

Hicretten önce müşriklerle doğrudan ve gerilimli bir ilişki vardır. Bu dönemde Müslümanlar, müşriklerin zulüm ve işkencelerine maruz kalırken Hz. Peygamber yalancı, sahtekâr ve büyücü gibi iftiralarla dolu ithamlara muhatap olmuştur.²¹² Vahyin bu ilk dönemlerinde Mekke'deki pagan toplumun birçok ahlâki zaafına vurgu yapılmış, inanç ve davranışları uydurma ve gerçeğe aykırı olarak nitelendirilmiş ve eleştirilmiştir. Neticede Hak ile bâtıl ayrımı²¹³ yapılarak Müslümanlarla müşrikler arasındaki dinî çizgi netleştirilmiştir. On iki yıllık bu dönemde, “*sizin dininiz size benim dinim banadır*”²¹⁴ şeklindeki Kur’ânî ilke ile Allah’ın tanınmaması veya ona ortak koşulması durumunda kesin bir tepki olarak Allah’a ortak koşanlardan uzak durulması istenmiştir. Tam bu aşamada, Hz. Musa ve Harun’a, “*Firavun’a gidin, çünkü o haddi aştı. Ve ona yumuşak söz söyleyin, belki ibret alır yahut korkar*”²¹⁵ şeklinde tavsiyede bulunan ayetlerin inmesi, Hz. Peygambere ve Müslümanlara adeta, “*siz de böyle yapmalısınız*” mesajı verir gibidir.

Gayrimüslimlere bakış konusunda çalışmamıza esas teşkil edecek olaylar, Medine döneminde cereyan etmiştir. Zira burası Müslümanların çoğunluğu

ortaya koymaktadır. Diğer taraftan, Mute, Tebuk ve Dûmetu’l-Cendel seferleri yanında, Hz. Peygamberin Bizans’a, Mısır’a ve Habeşistan’a elçiler göndermesi ve yine ilk hicretin de Habeşistan’a yapılması göz önünde bulundurulduğunda, İslâm’ın ilk dönemlerinde Hristiyanlarla Müslümanların münasebet içinde oldukları açıkça görülmektedir.” Bkz. Hakkı Şah Yasdımân, “Yılan, Havva, Adem Arasında Geçen Olaylara İslâm ve Yahudiliğin Bakışı”, **D.E.Ü.İ.F.D.**, Cilt: 34, Yıl: 2011, s. 13.

²⁰⁹ Hamîdullâh, **İslâm Peygamberi**, s. 75.

²¹⁰ İsmail Hâmî Danişmend, **İzahlı İslâm Tarihi Kronolojisi**, Babıali Yayınevi, İstanbul, 1960, Cilt: 1, s. 301.

²¹¹ A. Can, **Kur’ân’da Ehl-i Kitap’la Diyalog**, s. 250.

²¹² Enâm, 6/7; İsrâ, 17/72-79, 90-93; Enbiya, 21/36; Furkan 25/7, 20, 30-31.

²¹³ İsrâ, 17/81; Kehf, 18/56; Enbiyâ, 21/18.

²¹⁴ Kâfirûn, 109/6.

²¹⁵ Taha, 20/43-44.

oluşturduğu, egemenliği ele geçirdiği bir döneme ve Kur'ân'ın ötekine yaklaşımını gösterebileceği çok dinli bir toplumsal yapıya sahiptir. Hz. Peygamber'in hicret ettiği dönemde, Medine toplumu dinî, etnik ve kültürel açıdan heterojen bir yapı arz etmektedir. Özellikle o dönemin Medine'sinde Müslümanlar, Yahudiler ve müşrik Araplar olmak üzere üç dinî grup vardır.²¹⁶ Medine sürecinde bir yandan müşriklerle ilişkinin en sert biçimi olan savaş ortamına girilmişken, diğer taraftan Yahudiler ve Hristiyanlar ile nispeten daha olumlu denebilecek bir sulh ortamının hâkim olduğu söylenebilir.

Bu çerçevede Hz. Peygamber'in bir kısım uygulamaları, Müslümanlarla kitap ehli arasında bir yakınlaşma ve sıcaklığın meydana gelmesini sağlamıştır. “Hz. Peygamber'in uygulamalarında Ehl-i kitab'ın bilhassa iki noktada özel bir yeri olduğunu görüyoruz: Onları inançlarında serbest bırakması (inanç ve ibâdet özgürlüğü) ve kendi şeriatı şekilleninceye kadar onların ibadetlerinden uygun gördüklerini uygulaması.”²¹⁷

Hz. Peygamber Medine'ye hicretten sonra şehirde yaşayan gayrimüslimlerle dinî, siyasî ve hukukî sahalarda olduğu kadar, beşerî ve sosyal alanda da bir takım ilişkilere girmiş ve bu konularda da Müslümanlara örneklik etmiştir. Mesela günlük hayatta Yahudilerle karşılaştığında onlarla selâmlaşmış ve onların selamına misliyle mukabelede bulunmuştur. Keza onların yediklerinden ve kestiklerinden de yemiştir. O yine, Kur'ân'ın verdiği bir ruhsat gereğince kitap ehli kadınlarla evliliğe mücade etmiş ve ashabdan bu şekilde evlilik yapanlara müdahale etmemiştir. Aynı şekilde Yahudilerle ticarî alanda da ilişkiler kurmuş; ancak Medine'de onların pazarına alternatif olmak üzere ayrı bir pazar yeri de inşâ etmiştir.²¹⁸ Sonuçta bütün bunlar, Müslümanların, farklı dinî, siyasî ve etnik zümrelerle karşılıklı hak ve özgürlüklere riayet etmek koşuluyla, hoşgörü ve barış içerisinde birarada yaşayabileceklerine ilişkin yeterli teorik ve pratik tecrübeye sahip olduklarını göstermektedir.²¹⁹

²¹⁶ Hamidullah, **İslâm Anayasa Hukuku**, s. 95; M. Tayyip Okiç, “İslâmiyet'te İlk Nüfus Sayımı”, **A.Ü.İ.F.**, Ankara, 1958-1959, Cilt: 7, ss. 11-20; Mustafa Baş, “İslam Tarihinde ve Tarihimizde Farklı Kültürlerle Birlikte Yaşama Tecrübesi”, **Dini Araştırmalar**, Ocak - Haziran 2011, Cilt: 14, Sayı: 38, s. 44.

²¹⁷ Gürer, **Dinlerin Aşkın Birliği**, s. 7.

²¹⁸ Yasdıman, **Yılan, Havva, Adem**, s. 12.

²¹⁹ Güner, **Hz. Peygamber'in Öteki'ne Bakışı**, s. 269-270.

Hiz. Muhammed İslâm şeriatı teşekkül edinceye kadar kitap ehlinin uygulamalarından yararlanmıştır. Onları, Kur'ân-ı Kerim'in delâletiyle müşterek bir kelimeye, "kelime-i tevhîde" çağırması; namazda Beytü'l-Makdis'e yönelerek kitap ehliyle aynı kıbleyi paylaşmış; Medine'ye hicret ettiğinde Yahudilerin oruç tuttuğunu görünce ashâbından oruç tutmalarını istemiştir.²²⁰ Bazı zamanlar İsrâîloğullarının kıssalarını aktarmış, müşriklerin girmesini menettiği Mescidi Nebevî'ye girmelerine ve içinde ibadet etmelerine müsaade etmiştir.²²¹ Ehl-i kitap içinden İslâm'ı seçenlerin, iki kat ecirle mükâfatlandırılacağını muştulamıştır.²²² Bunlardan başka, Hiz. Peygamber'in kendisine müracaat eden Yahudî ve Hristiyanlar hakkında, Tevrat ve İncil'de bulunan hükümlerle hükmetmesi, Ehl-i kitapla yakınlık kurulmasına ve onlarla ortak paydalar etrafında buluşulmasına zemin hazırlamıştır.

Hiz. Peygamber, Medine'de çeşitli dinlerden oluşan grupları eşit şartlarda bir tek hukukî nizam etrafında toplamıştır. Medine Sözleşmesi²²³ olarak bilinen antlaşma, Hiz. Peygamber'in gayrimüslim zümrelerle gerçekleştirdiği ilişkilerine de ışık tutmaktadır. Bu sözleşmeye imza atan Müslüman, Yahudi, Hristiyan, Medine'de yerleşik Araplar ve diğer milletler barış temeli üzerine çok dinli bir konfederasyon denilebilecek bir teşekkül kurmuşlardır.²²⁴ Böylece Hiz. Muhammed, dinî mensubiyetleri dikkate almadan onları bir şehir-devlet yapısı içinde kaynaştırmıştır. O

²²⁰ Hicretin ilk günlerinde Yahudilerin oruç tuttuğunu gören Hiz. Peygamber, onlara oruç tutma nedenlerini sormuştur. Onlar da, *bugün İsrailoğulları, Firavun'un zulmünden kurtarılmıştır. Hiz. Musa da bugün oruç tutmuştur*, şeklinde cevap verince Hiz. Peygamber, *biz Musa'ya sizden daha layıgız*, diyerek Müslümanlara aşure orucunu tutmayı emretmiştir. **Buhârî**, Savm, 69; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, **el-Câmiu's-Sahîh**, Beytü'l-Efkâr, Riyad, 1998, Sıyâm, 19; **Ebü Dâvûd**, Savm, 64.

²²¹ Necran Hristiyanlarının Mescid-i Nebevî'de ibadet etmelerine izin verilmesi hakkında bkz. İbn Hişam, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, Dâru't-Turâsi'l-Arabiyye, Beyrut, 1396/1971, Cilt: IV, s. 241-242.

²²² Nadir Özkuyumcu, "Asr-ı Saâdet'te Yahudilerle İlişkiler", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslâm**, Beyan Yay., İstanbul, 1995, Cilt: II, s. 435.

²²³ Medine Sözleşmesi, çeşitli dinlerden insanları "Medine vatandaşlığı" esasına dayalı olarak birleştirmiş, barış ve huzur içinde birlikte yaşamalarını temin etmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, s.166-184. Ayrıca bkz. Ahmet Güneş, "Medine Vesikasının İslâm Hukuku Açısından Kaynak Değeri", **EKEV Akademi Dergisi**, 2008, Cilt: 12, Sayı: 34, s. 211-222; "Medine Vesikası ve Ehl-i Kitab", **Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitab -Tartışmalı İlmî Toplantı-**İstanbul, 2007, s. 243-254.

²²⁴ Hüseyin Vehbi İmamoğlu, "Mevlânâ ve İslâm Tasavvuf Düşüncesinde Birlikte Yaşama Tecrübesi ile Savaş ve Barış Öğretisi". **Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi**, Eskişehir, 2014. s. 381-397 (<http://bilgelerzirvesi.org>).

zamanlarda Hicaz Yarımadasında kan bağına dayalı kabilevî bir sosyal yapı hâkim bulunuyordu.²²⁵ Buna göre bu vesika ahkâmını kabul etmiş olan fertler ve zümreler ümmet²²⁶ olarak adlandırılan yeni bir içtimaî yapıda âza sıfatıyla ister müslim ister gayrimüslim olsun bu yeni teşekküle üye olabiliyorlardı. Vesikada Müslümanlar ve Yahudiler olmak üzere iki ayrı dinî zümre kabul edilmekle birlikte, müslim-gayrimüslim ayrımı yapılmamaktadır. İki ayrı zümre, kendi dinî ve hukukî bütünlükleri ile birbirlerine karışmaksızın şehir devleti içinde müstakil gruplar oluşturmuşlardır.²²⁷

Medine Vesikasıyla inanç ve ibâdet özgürlüğü teminat altına alındığından Yahudîler²²⁸ ve Müslümanlar kendi dinî pratiklerini uygulayacaklardı. Vesikada, *“Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri kendilerinedir. Buna gerek mevlâları gerekse bizzat kendileri dâhildirler.”* şeklindeki 25. maddede, Yahudiler için dinî ve hukukî özerklik tanınmıştır.²²⁹ “Bu aynı zamanda İslâm’ın pratik alanda yabancılara tanıdığı din ve vicdan hürriyetinin yazılı bir belgesi mahiyetindedir.”²³⁰

²²⁵ Mücteba Uğur, **Hicrî Birinci Asırda İslâm Toplumu**, İstanbul, 1980, s. 101-103.

²²⁶ Ümmet kavramı için bkz. Halil İbrahim Bulut, “Ümmet”, **D.İ.A.**, 2012, Cilt:42, ss. 308-309.

²²⁷ Mustafa Fayda, **Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler**, İstanbul, 1989, s. 117.

²²⁸ İslâm’ın doğduğu Mekke’de Yahudiler bulunmamaktaydı. Ancak Müslümanların hicret ettiği Medine’de önemli sayıda Yahudinin yaşadığı bilinmektedir. Ana vatanları olan Filistin’den farklı tarihi dönemlerde göçmüş olan bu kitle, Medine’de on ayrı kabileye bölünmüştü. Hiz. Peygamber döneminde Müslümanlarla aralarında doğan problemler üzerine buradan, önce Hayber, Fedek ve Teyma’ya, oradan da Irak dolaylarına göç ettiler. Ebî’l-Hasan Ali b. Hüseyin Ali Mesudî, **Murucuz-Zehab ve Meâdinu’l- Cevher**, thk. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1988, Cilt. I, s. 386.

²²⁹ Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, s. 173.

²³⁰ Bazı rivâyetlerde Hiz. Peygamberin Benî Tağlip’le antlaşma yaptığı ve çocuklarını Hristiyanlaştırmamaları üzerine sözleşmeye madde koyduğu bildirilmektedir; ancak, Hamidullah, madde ile ilgili olarak; ‘antlaşmanın imtiyaz konusuyla ilgili maddesi hakkında ayrıntılı bilgi yoktur ve rivayet bazı kuşklar içermektedir. Zira Kur’ân, zimmî statüsündeki gayrimüslim ve Hristiyanlara karşı zaten hoşgörülü bir yaklaşım sergilemektedir ve Rasulullah (a.s.) da Yemen, Uman vesair bölgelerdeki Hristiyanlara karşı aynı tarzda davranmamıştır’ değerlendirmesinde bulunmaktadır. Bkz. Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, s. 332. Kinderman, “...Tağlipilerin cizye ödemekten kurtulmak için bu şartları bizzat kendilerinin teklif etmiş olmaları muhtemeldir; çünkü Peygamber, hiç bir Hristiyanı ihtidaya zorlamamıştır...” demek ve buna benzer şartların Hiz. Ömer devrinde gündeme gelmesinden hareketle Hiz. Peygamber devrine ait rivâyetin sonradan uydurulmuş olduğunu ifade etmektedir. (Kindermann, “Tağlip”, **İA**, Cilt: XI, s. 622). Caetani ise, Hiz. Peygamber’in cizye ve İslâmiyet şartlarından birini şart koştuğundan, bu şekilde bir isteğinin olamayacağını ifade ettikten sonra, “...pek muhtemeldir ki bu vak’ada, Tağlipilerin Hristiyan aileleri muahharan tasarruf ve iktisad mülahazasıyla, daha yüksek bir vergi vermemek için, çocuklarını vaftiz ettirmekten vazgeçmiş olacaklardır...” şeklinde bir değerlendirmeye gitmekte ve bu rivâyetin “uydurma” olduğu sonucuna varmaktadır. (Caetani, **İslâm Tarihi**, Cilt: VI, s. 335-336;

Buna ilaveten, Vesika'da bulunmamakla birlikte Kur'ân-ı Kerim'de, Yahudiler, Hristiyanlar ve diğer zümrelerin kendi dinî pratiklerini özgürce yaşayabilecekleri açık bir şekilde ifade edilmiştir.²³¹ Nitekim Hz. Peygamber'in sağlığında Yahudiler, kendi içlerinde anlaşmazlığa düştükleri durumlarda hahamlara müracaat ediyorlar ve Tevrat'a bakılarak verilen hükme göre amel ediyorlardı. Ancak Medine Sözleşmesine göre, Müslümanlar ve Yahudiler arasında vuku bulacak anlaşmazlıklarda çözüm için Allah ve Resûlü'ne müracat edileceği de karara bağlanmıştır.²³²

Hiç şüphesiz insanları İslâm'a davet etmek ve İslâm'ın yayılmasını sağlamaya çalışmak bir Müslüman için en temel görevlerden biridir. Hz. Peygamber de bu görevi, tıpkı Kur'ân'ın öngördüğü gibi, insanın aklına, fikrine ve gönlüne hitap ederek yerine getirmiştir. Hz. Peygamberin yaşadığı dönemde herhangi bir kimsenin İslâm'a girme konusunda dolaylı ya da doğrudan zorlandığını gösteren hiç bir olay mevcut değildir. Zira davet ne kadar meşrû ve arzu edilen bir görev ise insanları belli bir inancı kabule zorlamak da o derece gayr-i meşrû bir eylemdir. Kur'ân, "*Dinde zorlama yoktur*" ilkesi gereğince, inanç özgürlüğünü insanın doğuştan kazandığı en temel hak ve özgürlüklerden biri saymıştır. Peygamber (a.s.), Medine vesikasında olduğu gibi gayrimüslim topluluklarla yapılan bütün antlaşmalarda, din ve vicdan özgürlüğünü garanti etmiş ve insanların zorla dinlerinden döndürülmemeleri için vali ve kumandanlarına kesin talimatlar vermiştir.²³³ Medine Sözleşmesinde bulunan hükümlerin sadece o dönemle sınırlı olmadığı, din ve vicdan özgürlüğüne ilişkin hükümlerin daha sonraki dönemlerde gayrimüslim toplumlarla imzalanan başka antlaşmalarda ve Hz. Peygamber tarafından İslâm'ı öğretmek amacıyla farklı bölgelere vazifelendirdiği ashabına bu konuda kesin tâlimatlar vermesinden

Fayda, **H. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler**, s. 123). İbn Kayyim de kaynaklarda yer alan bu tür rivâyetlerin hadîşçiler tarafından hem metin hem de râvi kritiği yapılarak reddedildiğini söylemektedir. (Bostancı, **İslâm Kamu Hukukunda Gayri Müslimler**, s. 77.)

²³¹ Mâide, 5/43, 44, 47.

²³² Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, s. 173.

²³³ Güner, **H. Peygamber'in Öteki'ne Bakışı**, s. 240, 268. Bu konuda Shcimmel'in yorumu için bkz. Renate Beyer, "Hristiyanlık ve İslâm: Allah'a Giden Farklı Yolları: Anne Marie Schimmel'le Röportaj", **Tasavvuf**, Sayı: 17, 2006, s. 359.

anlaşılmaktadır.²³⁴ “Hz. Peygamber’in ve Râşid Halifelerin Hristiyan, Yahudî ve diğer dinî gruplarla yaptığı çok sayıda antlaşma metinleri bugün birer vesika olarak mevcuttur.”²³⁵

Medine’de Müslümanların dışında en büyük grubu oluşturan Yahudilerin antlaşmayı bozup Mekke müşrikleri ile ittifak kurmalarına kadar sorunsuz uygulanmış olan bu sistem, bir süre akamete uğramış görünse de, İslâm devletinin sınırlarının genişlemesi sonucunda Hayber, Fedek, Teyma, Necran ve Bahreyn gibi Yahudi, Hristiyan ve Mecusilerin yoğunlukta bulunduğu bölgelerin İslâm devletine dâhil olmalarıyla kısmen revize edilerek yeniden uygulanmıştır. Bilindiği gibi Medine’deki dinî gruplarla yapılan antlaşmaya göre Hz. Peygamberin devlet başkanı olmasına ve son sözü söyleme yetkisine sahip bulunmasına rağmen, Yahudiler ile diğer dinî gruplar Müslümanlarla eşit haklara sahip olmuşlardı. Oysa Necran Hristiyanları²³⁶ ve Bahreyn

²³⁴ Ahmet Bostancı, **Hiz. Peygamber’in Gayr-i Müslimlerle İlişkileri**, İstanbul, 2001, s. 112-113. Waardenburg, bu konuda şu tespitleri yapmaktadır: Hiz. Peygamber’in Medine şehir devletini kurmasıyla birlikte Yahudilerle antlaşması, Müslüman bölgedeki Hristiyanlar kadar Yahudilerle daha sonra yapılacak olan antlaşmalar için de bir emsal teşkil etmiştir. Kur’ân’da İsrailoğulları ve Yahudilere karşı yöneltilen eleştirilerle beraber Yahudilerin antlaşmayı bozmaları ve ihanetleri sonucu üç Yahudi kabilesi Medine’den çıkarılmıştır. Ancak, Yahudiler hakkındaki bu olumsuz tecrübeler, Avrupa’dakine benzer bir antisemitizme yol açmamıştır. Bkz. Waardenburg, **Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları**, s. 153

²³⁵ Gayrimüslim teba ile yapılan zimmet antlaşmaları bunun en güzel örneklerini oluşturmaktadır. “Cizye karşılığında onların yurt içinde ve dışında can, mal ve inanç hürriyetleri güvence altına alınmıştır. Nitekim Hiz. Peygamber, Eyle halkı ile imzaladığı zimmet antlaşmasıyla onların bu haklarını taahhüt etmiş, Teymâ’da yaşayan Yahudilerle yapılan antlaşmada ise, ‘Onları himaye etmek bizim vazifemiz, cizye ödemek de onların vazifesidir’ hükmünü muahede metnine yazdırmıştır”. (Fayda, “**Zimmî**”, s. 429). Hiz. Peygamber döneminde gayrimüslimlere tam anlamıyla din ve vicdan hürriyeti sağlanmış olmasına rağmen, daha sonraki dönemlerde fıkıh kitaplarında görülen din ve vicdan hürriyetiyle bağdaşmayan hükümlerin Hiz. Peygamber döneminden delilleri yoktur. Bu hükümler genellikle her dönemin kendine has siyasi, kültürel ve ekonomik şartları içinde şekillenen bölgesel durumları temsil etmektedir. Bu sebeple gayrimüslimlerle ilgili konularda nihai sonuçlara varılabilmesi için meseleler öncelikle Hiz. Peygamber (vahiy) devri açısından incelenmeli, fıkıh kitaplarındaki hükümler ise oluştukları ortamların şartları da dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Bkz. Bostancı, **İslâm Kamu Hukukunda Gayri Müslimler**, s. 110-111, 243-244.

²³⁶ Hiz. Peygamber, Necranlı Hristiyanlara yazdırdığı antlaşma metninde: “*Şarkta ve Garpta yaşayan tüm Hristiyanların dinleri, kiliseleri, canları, ırzları ve malları Allah’ın, Peygamber’in ve tüm müminlerin himayesindedir. Hristiyanlık üzere yaşayanlardan hiç kimse kerhen İslâm’a icbar edilmeyecektir. Hristiyanlardan birisi herhangi bir cinâyete veya haksızlığa maruz kalırsa Müslümanlar ona yardım etmek zorundadırlar. Hiçbir piskopos ya da keşiş kilisesinden ya da manastırından edilmeyecektir ve hiçbir papaz papazlık hayatını terk etmeye zorlanmayacaktır. Onlara hiçbir eza ya da aşağılama yapılmayacaktır ve toprakları ordumuz tarafından işgal*

Mecusileri ile yapılan antlaşmalarda yeni bir hukukî statü getirilmiştir.²³⁷ Bunlar daha önceki gruplardan farklı olarak Müslümanlarla eşit kabul edilmemiş, onlara Müslümanların hâkimiyetinde himaye edilen bir zümre statüsü verilmiştir. Zimmî olarak değerlendirilen bu insanlar her türlü saldırılardan korunmuş, kendilerine tam bir dinî hürriyet tanınmış, ancak cizye ödemeleri şart koşulmuştur. Zira Hz. Peygamber, “*Her kim antlaşmalı bir muâhide zulmeder veya gücünün üzerinde bir yükümlülük yüklerse, kıyamet gününde benim hasmım olur.*” buyurmuştur.²³⁸ Hz. Peygamber, bu zümrelerin korunmasını o kadar önemsiyordu ki, Veda Hutbesinde dahi hiç bir şekilde haksızlık yapılmamasını tavsiye etmiştir. Ancak “*Mecusilerin kestiğinin yenmemesi ve hanımları ile evlenilmemesini*” emrederek bu kitleyi Yahudi ve Hristiyanlardan farklı görmüş ve farklı tutulmalarını işaret etmiştir.²³⁹

Hz. Peygamber hayattayken, Mecusiler Arabistan’da bulunmaktaydı: Kuzeyde Temim kabile mensupları arasında, Hire’de, Bahreyn’de ve muhtemelen de bizâtihi Mekke’deki tüccarlar arasında. Kur’ân’ın yalnızca bir kez atıfta bulunduğu Mecusiler,²⁴⁰ Hz. Peygamberin Hajer Mecusîlerinden cizye kabul ettiği şeklinde nakledilen bir teamülü takiben, Ehl-i kitap olan Yahudîler ve Hristiyanlar kadar olmasa

edilmeyecektir.” Necran Sözleşmesi’nin tam metni için bkz. Belâzûrî, **Fütûhu’l-Buldân**, s. 87-88. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Fayda, “İslâmiyet’in Güney Arabistan’a Yayılışı”, Ankara, 1982, s. 30. İslâm dini savaş sırasında da gayrimüslimlerin mabedlerine, din adamlarına, ibadethânelere sığınmış olanlara ve kutsal kitaplara zarar verilmesini yasaklamıştır. Nitekim Hayber fethedilirken elde edilen Tevratlar Yahudî din adamlarına iade edilmiştir. Bkz. Mehmet Aydın, “Türk Toplumunda Dinî Hoşgörünün Temelleri”, **Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, Sayı: 8, Konya, 1999, s.16.

²³⁷ Hz. Peygamberin Bahreynlilere gönderdiği mektup aynen şöyledir: Bahreynlilere “*Allahu Teâla ’ya hamdu senadan sonra: Siz namazınızı kılar, zekâtınızı verir, Allaha ve Resulüne iman ve itaat eder, meyve mahsulünüzün öşrünü verir, çocuklarınızı Mecûsîleştirmezseniz, Müslüman olurken sahip bulunduğunuz şeyler size kalacak, ateşgede malları Allah ve Resulüne ait olarak bunun dışında tutulacaktır. Eğer buna yanaşmazsanız sizden cizye alınacaktır.*” Bkz. Belâzûrî, **Fütûhu’l- Buldân**, s. 107-108.

²³⁸ **Ebû Dâvud**, Kitâbu’l-Harac: 31-33. Ebû Yusuf, **Kitâb’ul-Harac**, Matbaatu’s-Selefiyye, Kahire, 1397, s. 135. Yine Hz. Peygamber bir başka hadîsinde “*Bir muahidi, haksız yere öldüren, cennetin kokusunu duymaz. Hâlbuki onun kokusu kırk yıllık yoldan duyulabilir*” buyurarak gayrimüslimlerin hayatlarını korumaya verdiği önemi göstermektedir. (**Buhârî**, Cizye, 5; **Ebû Dâvud**, Cihâd, 153 (2760).

²³⁹ Mehmet Mahfuz Söylemez, “İlk Dönem İslâm Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü”, **İ.Ü.İ.F.D.**, 2010, Sayı: 22, s. 100-101.

²⁴⁰ Hac, 22/17. Kur’ân’da Sâbiîlere temas edilmekle beraber Hz. Peygamberin Sâbiîlerle herhangi bir diyalogu tespit edilememiştir. Şüphesiz ki Hz. Peygamber sadece yaşadığı zaman ve coğrafyada mevcut olan inançlarla temas halinde olmuştur.

da nispeten ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuşlardır. Kutsal kitapları Avesta'ya saygı gösterilmiş, mabetlerine dokunulmamış ve ibadetlerini özgürce yerine getirebilmişlerdir.²⁴¹ Nitekim bu durumu doğrulayan İbn Havkal, kendi yaşadığı dönemde özellikle de Fars bölgesinde ateşgede olmayan hiçbir yerleşim biriminin bulunmadığını söylemektedir.²⁴²

Bahreyn, Irak ve İran'ın fethedilmesi sonucunda İslâm toplumunun bir parçası haline gelmiş olan Mecusiler'in dinî inançlarına göre, kendi öz kızları, kız kardeşleri ve anneleri ile evlenmeleri caiz idi. Bu ilişki biçimi Müslümanlarca sadece gayr-i dinî değil gayr-i insanî olarak da mütalaa edilmiş olmasına rağmen, söz konusu zümrenin yaşam biçimlerine müdahale edilmemiştir. Nitekim bunu bir türlü kabullenemeyen Adiy, bir gün Hasan el-Basri'ye (ö. 110/728) Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin döneminde Mecûsîlerin bu uygulamalarının neden yasaklanmadığını sormuştur. Hasan el-Basri, Bunun nedenini belirtmemekle beraber, Hz. Peygamber ve kendisinden sonra gelen Raşid halîfeler döneminde Mecusilerin bu uygulamalarının bilindiğini, ancak buna rağmen hiçbir müdahalede bulunulmadığını doğrulamıştır.²⁴³

Hz. Peygamber'in inanç konusundaki müsâmahalı tutumunun müşrikleri kapsamadığı dikkat çeken bir husustur. Zira putlar konusunda Hz. Peygamber'in oldukça sert bir tutum takındığı görülmektedir.²⁴⁴ Buna karşın beşerî münasebetlerde Hz. Peygamberin müşriklere karşı sert ve kaba davranış sergileme yerine hoşgörü ve tolerans gösterdiğine şahit oluyoruz. Rahmet peygamberi Hz. Muhammed'in Mekke'nin fethinde, uzun yıllar başta kendisi olmak üzere tüm inananlara her türlü işkence ve zulmü reva gören Mekkeli müşrikleri bağışlaması, Onun bir inanç olarak “şirk”i ve insan olarak “müşrik”i ayrı değerlendirdiği anlamına gelmektedir.

²⁴¹ Waardenburg, **Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları**, s. 98-100. Genelde antlaşma metinlerinde yer alan Ateşgedeler ile ilgili hükümlere örnek vermek gerekirse, Rey ve Kumis halkıyla yapılan antlaşmayı zikredebiliriz. Nitekim onlarla kimsenin öldürülmemesi, esir edilmemesi ve ateşgedelerin yıkılmaması ve yıllık beşyüzbin dirhem cizye ödemeleri koşulu ile antlaşma yapılmıştır. Bkz. Belâzûrî, **Futûhu'l- Buldân**, s. 444.

²⁴² Söylemez, **İlk Dönem İslâm Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri**, s. 106.

²⁴³ Bkz. Söylemez, **İlk Dönem İslâm Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri**, s. 104.

²⁴⁴ Hz. Peygamber'in birçok putun yıkılması için özel seriyyeler gönderdiğini biliyoruz. Bunlar arasında Halid b. Velid'in Uzzâ putunu ortadan kaldırmak için, Ali b. Ebî Talib'in de Tayy kabilesinin Fels putunu imha etmek için gönderilmesini sayabiliriz. Bostancı, **İslâm Kamu Hukukunda Gayri Müslimler**, s. 110.

Hız. Peygamber dönemindeki dinî hoşgörü, daha sonraki bütün İslâm devletlerine temel model görevi yapmıştır. Tarih boyunca gayrimüslimler, dinî, ekonomik, kültürel ve hatta hukukî imtiyazlara sahip olmuşlardır.²⁴⁵

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber, Mekke ve Medine döneminde gayrimüslimlerle hayatın değişik alanlarında beşerî, ticarî ve sosyal münasebetler kurmuş ve onları dışlamak yerine onlara karşı diyaloga açık bir tutum içerisinde olmuştur. Hz. Peygamber, gayrimüslimlerle birlikte yaşamış, yeri geldiğinde bir Yahudi'nin evine misafir olup yemeğine iştirak etmiş, yeri gelmiş onlardan borç istemiş, zamanı gelince bir Yahudi çocuğunu hizmetçi edinmiş ve gerektiğinde bir Yahudi'nin cenazesini yolcu etmiştir.²⁴⁶ Böylece Hz. Peygamber, kendisine ve Müslümanlara düşmanlık ve ihanet yapılmadığı sürece gayrimüslimlere karşı dostâne ve sıcak bir yaklaşım içinde olduğunu açıkça göstermiştir. Bu davranış şekli de esas itibarıyla üstün ahlâk üzere yaratılan ve âlemlere rahmet olarak gönderilen bir peygamberin temel karakteristik özelliğini yansıtmaktadır.

Bu çerçevede, diğer din mensuplarıyla barış içinde birarada yaşamaya herhangi bir engel söz konusu değildir. İslâm inanç ve ilkelerini gözeterek, temel hak ve hürriyetler ile temel ahlâki ilkeler esas alınarak diğer din ve kültürlerle mensup kişilerle iyi ilişkiler kurulabilir, barış ve hoşgörü içerisinde birlikte yaşanabilir. Ancak, İslâm'la birlikte mevcut halleriyle diğer dinlerin de tümüyle hakikat olduğu anlamını çıkarmak, pek çok bakımdan sorunlu bir anlayıştır. Zira aynı anda farklı inançların doğruluğuna inanmak her bakımdan çelişik bir durum arz ettiği gibi, Kuran'ın ve Hz. Peygamberin diğer din mensupları hakkındaki beyanları ve inançları bakımından onları eleştirmesiyle uyumlu değildir.²⁴⁷

²⁴⁵ Mehmet Aydın, **Türk Toplumunda Dinî Hoşgörünün Temelleri**, s. 11.

²⁴⁶ Hz. Peygamber'in, bir Yahudi cenazesine olan tutumu ise başlı başına O'nun kitap ehline ve tüm insanlara karşı muamelesini ve saygısını göstermeye yetecek ölçüdedir. Bir gün Hz. Peygamber'in yanından bir Yahudi cenazesi geçer. Bunun üzerine Hz. Peygamber, bu cenaze için ayağa kalkar. Yanında bulunan sahabe "*Ya Resûlallah! Bu bir Yahudi cenazesidir.*" diyerek ikaz edince, Hz. Peygamber, "*Bu da bir insan değil mi?*" şeklinde karşılık vererek insana ve insanlığa verdiği değeri ve saygıyı açıkça ortaya koymaktadır. **Buhârî**, Cenâiz, 49.

²⁴⁷ Hulusi Arslan, "Kadı Abdülcebbar'ın Hıristiyan İlahiyatına Yöneltiltiği Teolojik Eleştiriler", **Kelam Araştırmaları**, 8/1, Yıl: 2010, s. 43.

1.4. İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE GAYRİMÜSLİMLERE BAKIŞ

1.4.1. Reddiye/Polemik Geleneği Çerçevesinde Gayrimüslimlerle İlişkiler

Hız. Muhammed'in vefatının ardından ashâb arasında baş gösteren fikir ayrılıkları İslâm tarihinde reddiye yazma geleneğinin başlamasına sebep olmuş ve bu ihtilâflar nedeniyle mezheplerin oluşmasıyla da reddiyeler yaygınlık kazanmıştır. Daha sonra fetihler neticesinde çeşitli inanç ve felsefelerle bağlı toplumların yaşadığı bölgelerde mühtedilerin yavaş yavaş artmasıyla birlikte yeni düşünce ve fikirler de İslâm düşünce hayatına girmeye başlamıştır.²⁴⁸ İslâm toplumu içinde yayılan bu farklı düşünce ve inançlara karşı oluşan reddiye kültürü zamanla diğer dinleri de içine alacak şekilde genişlemiştir.²⁴⁹ İslâm dışındaki diğer dinleri ve inanç gruplarını en geniş anlamda ele alan ve bunlar hakkında kapsamlı bilgiler veren metinler, bu inanç gruplarına karşı yazılan reddiyeler ve mühtedilerin İslâm'dan önceki dinleri hakkında telif etmiş oldukları eleştirel eserler olmuştur. Söz konusu metinler İslâm reddiye geleneği olarak bilinen edebiyatı oluşturmuş ve bu gelenek canlılığını sürekli koruyarak günümüze kadar gelmiştir.²⁵⁰

²⁴⁸ Hakkı Şah Yasdımın, "İslâmî Literatürde İsrailiyyat İzleri: Cennet'in Kaybı", **D.E.Ü.İ.F.D.**, Cilt: 34, Yıl: 2011, s. 58.

²⁴⁹ Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", **D.İ.A.**, Cilt: 34, İstanbul, 2007, s. 516. "7. yüzyılda başlayan çalışmalar, 8. ve 9. yüzyıllarda yoğun bir kelâmî ilginin ifadesi olan reddiyelerin, sonra *makâlât*, *diyânât* ve *edyân* tarzı kitapların yazılmasına; 10. yüzyıldan itibaren *makâlât* yanında diğer dinlere dair bilgi veren, dolayısıyla İslâm mezheplerinin çerçevesini hayli aşan *fırak*, *milel* ve *nihal* türü eserlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Önce Mutezilî, sonra Sünnî kelâmcıların kaleme aldığı *reddiye* ve *makâlât* kitaplarının çoğu kaybolmuş, fakat yine de belli sayıda eser günümüze ulaşmıştır." Bkz. Süleyman Sayar, "Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm: Genel Bir Bakış", **Milel ve Nihal**, Cilt: 6, Sayı: 3, Eylül – Aralık 2009, s. 50; Günay Tümer, "Din (Din Bilimleri)", **D.İ.A.**, Cilt: 9, s. 334-335. İlk reddiye ve makâlât yazarları için bkz. Mes'ûdî, "**Kitâbu't-Tenbîh ve'l-İşrâf**", Leiden, 1893. Fuad Sezgin, "**Ma'hadü Târîhi'l-Ulûmi'l-Arabiyye**", Frankfurt, 1992. Abdülmecîd eş-Şarfi'nin de 11. yy. kadar Hristiyanlara karşı kaleme alınmış reddiyeler hakkında "**el-Fikru'l-İslâmî fi'r-Redd ale'n-Nesârâ ilâ Nihâyeti'l-Karni'r-Râbi'/el-Âşir**, ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, Tunus/Cezayir, 1986" isimli bir araştırması bulunmaktadır.

²⁵⁰ Jacques Waardenburg, **Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları**, Çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 14. Hız. Peygamber sonrasında yirminci yüzyılın ilk yıllarına kadar çok sayıda reddiye yazılmıştır. Reddiye geleneğinin öne çıkan eserleri olarak Ali b. Rabben et-Taberî (ö.855)'nin "**Kitâbu'r-Redd Ale'n-Nasârâ**"sını, el-Cahız'ın "**Kitâbu'r-Redd Ale'n-Nasârâ**"sını, İbn Hazm'ın (ö.1063) "**Kitâbu'l Fasl**"ını, Cüveynî'nin (ö.1085) "**Şifau'l-Galil**"ini, Gazalî'nin (ö.1111) "**er-Reddu'l-Cemil**"ini sayabiliriz. Bu eser Türkçeye çevirilmiştir bkz. "Gazali, **Hristiyanlık Üzerine Değerlendirmeler**, Haz. Abdullah Şarkavi, Çev. Osman Cilacı, Beyan Yay., İstanbul, 1998". Bkz. Jean – Marie Gaudeul, "**Encounters and Clashes, Islam and Christianity**

İslâm coğrafyasının genişlemesiyle yaşanan kitlesel İslâmlaşma hâdiseleri beraberinde uyumsuzluk ve bölgede mevcut olan inançlarla düşünce alanında çatışmalar doğurmuştur. İlk Müslümanlar açısından en önemli sorun Tanrı'nın ne olduğunun açıklanması iken, yeni coğrafyaların İslâmlaşması ile birlikte bu sorun Tanrı'nın ne olmadığına açıklanmasını da içerisine alacak şekilde genişlemiştir. Bu aşamada insanların anlayabileceği bir ulûhiyet inancı geliştirmek ve tevhîd prensibine zarar verecek anlayışların önünü alabilmek için İslâm dışı inanç ve düşüncelerin savundukları iddiaların bertaraf edilmesi bir mecburiyet halini almıştır.²⁵¹

Özellikle kelâmcıların kullandığı bu reddiye/polemik yöntemiyle diğer inançlar eleştirilmek sûretiyle bu dinlerin hakîkati temsil ettikleri savı çürütülmeye gayret edilmiştir. Yazılan bu reddiyelere, muhataplar kendini savunarak veya reddiye türü eserler kaleme alarak mukabele etmişlerdir.²⁵² Çoğunlukla Hristiyanlara karşı yazılan polemik türü metinlerin karşısında muhataplar, tanımlayıcı ve yargılayıcı bu çaba karşısında kendilerini konumlandırmak mecburiyetinde kalmışlardır. Bu yöntem bir çeşit karşıdakinin açıklarını, zayıf noktalarını, çelişkilerini bildiğini gösterip zor durumda bırakma yöntemi olarak görülebilir. “Öteki dinleri tanımlamak üzere kullanılan reddiye tarzı metinler aynı zamanda metinsel şiddet içeren yazılardır. Bu, biraz da kullanılan tarzın, tartışma/polemik yönteminin doğası gereğidir. Hele bu metinlerin bir kısmının siyasi iktidarlar tarafından gayrimüslimlere yönelik politik baskılarını desteklemek için kullanıldığını düşünürsek metinsel şiddetin de ötesine geçtiği görülür.”²⁵³

in History”, Rome: Pontificio Istituto di Studi Arabie Islamici, 1990, Cilt:1, s. 28-33; Cilt: 2, s. 9-13; Bkz. Mehmet Aydın, “**Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiler ve Tartışma Konuları**”, Selçuk Üniv. Basımevi, Konya, 1989, s. 41-109.

²⁵¹ İbrahim Kaplan, “Hristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâmı”, **Kelam Araştırmaları**, Sayı: 6/2, Yıl: 2008, s. 141-142. Mutezilî reddiye literatürü için bkz. Niyazi Kahveci, “Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma”, **Dinî Araştırmalar**, Cilt: 8, Sayı: 23, s. 69-91.

²⁵² Cengiz Batuk, “Dinleri Anlamada Öykünün Rolü: Mevlânâ'nın Yahudî Padişah Hikâyesi Bağlamında Hristiyanlığa Bakışı”, **Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu**, Şanlıurfa, 2007, s. 133.

²⁵³ Batuk, **Dinleri Anlamada Öykünün Rolü**, s. 134. Bahsedilen bu savunmacı ve saldırgan yöntemin dışında tamamen entelektüel kaygılarla hareket eden, inaçları nesnel bir tarzda betimleyici ve tasvir edici metod kullanan Birûnî ve Şehristânî gibi müellifler de yok değildir. Bkz. Waardenburg, **Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları**, s. 79-83.

Kelâmcıların gayrimüslimlere olan ilgisi neticesinde oluşan *Makâlat* ve *Milel-Nihâl* türü kitaplardaki tartışmalar genellikle “hak” ve “hakikat” kavramları etrafında döner.²⁵⁴ Fevzi Bedevî’ye göre bu tartışmaların gerisindeki en temel varsayım şudur: “*Hakikat bir, bâtil ise çoktur.*” Metafiziksel hakikat bağlamında tartışılan konuların başında İslâm’ın evrenselliği ve nihaîliği, Hz. Peygamber’in son peygamber oluşu ile Tevrat ve İncil’in tahrifi yer alır.²⁵⁵

Bu bağlamda, Kur’ân’da geçen “*hak din, fitrat ve hanif dini, dosdoğru din, halis din ve dinde samimi olma ya da dini Allah’a has kılma*” gibi kavramlar,²⁵⁶ kelâmcılara göre “*Mutlak Din ve İslâm*” özdeşliğini vurgulamaktadır. Ayrıca, “din” mefhûmunu tanımlayan bu ifadeler, İslâm ve diğer inançlar arasında bir ayrıma vurgu yapmaktadır. Nitekim Kur’ân, Ehl-i kitap ve doğru-yanlış bütün inançları ifade etmek için “din” kelimesine yer verse de²⁵⁷ söz konusu ifadeleri sadece “İslâm”²⁵⁸ için sarfeder. Diğer bir deyişle, “*hak din*” zorunlu bir şekilde mefhûm-i muhâlîfi olan bâtil dinleri, “*hâlis din*” ise zıttı olan tahrif edilmiş veya orjinalitesini yitirmiş din kavramlarını çağrıştırmaktadır.²⁵⁹

Hz. Peygamber risaleti boyunca Yahudî, Hristiyan, putperest, Sâbiî, Mecusî gibi birçok dinî zümre ile diyalojik ya da polemiksel tarzlarda münasebette bulunmuştur. Özellikle Hz. Peygamber döneminde çoğunlukla diyalojik tarzda olan bu münasebetler, sonraları Kelâm vb. ilim dallarının ortaya çıkmasıyla polemiksel bir hüviyet kazanmıştır. Yine de Necran Hristiyanlarıyla Hz. Muhammed arasında vuku bulan hâdiseler bir anlamda ilk polemik olması hasebiyle önem arz etmektedir.²⁶⁰

²⁵⁴ Jacques Waardenburg, bütün polemik literatürü boyunca hakikat hakkındaki ifadelerin, çoğunlukla entelektüel olarak teknik ve detaylandırılmış, manevi olarak oldukça kuru ve dar, ancak polemiksel maksatlar için kullanışlı olduklarını söyler. Bkz. Waardenburg, **Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları**, s. 70.

²⁵⁵ Tatar, **Kelâm’a Göre Öteki Dinlerin Durumu**, s. 294.

²⁵⁶ Fetih, 48/28; Saf, 61/9; Tevbe, 9/36; Rûm, 30/30, 43; Beyyine, 98/5; Zümer, 39/3; Âraf, 7/29; Yunus, 10/22; Ankebut, 29/65.

²⁵⁷ “Dinini bütün dinlere üstün kılmak üzere rasulünü hidayet ve hak ile gönderen O’dur.” (Tevbe, 9/33)

²⁵⁸ İlerleyen sayfalarda Kur’ân’da geçen “İslâm” ve “din” kavramları hakkındaki farklı yorumlar ayrıntılı olarak incelenecektir.

²⁵⁹ İbrahim Kaplan, “Erken Dönem Müslüman-Hristiyan Polemik Geleneği”, **Hikmet Yurdu**, Yıl: 3, Sayı: 5, Ocak-Haziran 2010, s. 157.

²⁶⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, Çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul, 2017, s. 515-521. “Genel olarak Hz. Meryem’in bakire olarak doğum yapması, İsa’nın Tanrısallığı ve Tanrının oğlu olduğu iddiası, Hz. İsa’nın gösterdiği mucizeler ve Hz.

Medine şehir devletinde Müslümanlar Yahudilik, Hristiyanlık, Mecusilik²⁶¹, Sabiilik gibi bazı dinî inançlardan haberdar idiler. Fetihlerle birlikte birçok din, kültür ve inancı içinde barındıran Suriye, İran, Irak ve Mısır gibi devletlerin İslâm ülkesine dâhil olması, haliyle yeni inanç ve kültürle tanışan Müslümanların doğrudan ya da dolaylı olarak düşünce hayatını da etkilemiştir. Ancak zaman içerisinde Müslümanlar, özellikle Hristiyanlığın çeşitli disiplinleri, Mezdekiyye,²⁶² Seneviyye,²⁶³ Zerdüştlük ve bâtinî karakterli birçok düşünce, inanç ve fikir akımıyla aynı coğrafyayı, aynı şehri ve mahalleyi paylaşmak durumunda kalmışlardır.²⁶⁴ Bunlardan bazıları her ne kadar yeni dine karşı açıktan muhalefet etmeseler de itiraz hareketlerine girişenler olmuştur. Bu itiraz hareketleri zaman içerisinde güçlenerek İslâm cemaatini içten çözmeye varacak kadar kuvvet kazanmıştır.²⁶⁵ Örneğin teşbih ve tecsimle ilgili meselelerin Müslüman halk içinde yayılmasında Yahudiliğin etkili olduğunu düşündüren deliller bulunmaktadır. “Nitekim Yahudilerin teşbih inancı konusunda hadîs uydurdıkları,

Peygamber’in risaletine Tevrat ve İncil’de işaret edilmesi konuları üzerinde yapılan bu tartışma, Al-i İmran suresinde inen ayetlerle (31-61) cevap verilmesi ve Hz. Peygamber’in mübâhale teklifi üzerine Necran heyetinin geri çekilmesiyle sona ermiştir.” Cengiz Batuk, “Reddiye/Polemik Geleneği ve Mevlânâ’nın Hristiyanlık Algısı”, **Tasavvuf, (Mevlânâ’ya Armağan Sayısı)**, Sayı: 20, 2007, s. 41-42.

²⁶¹ “Mecûs kavramı Farsça ‘meğos/maghos’ kelimesinin Arapçalaşmış halidir. Literal olarak ‘ateşe ibadet eden’ anlamına gelen mecûs, teknik olarak Ari kökenli olduğu söylenen bir dinin mensuplarına verilen addır. Bu dine, tanrısı Ahura Mazda’dan dolayı Mazdaizm veya Mazdayisna, ya da kurucusundan dolayı Zerdüştilik de denilmektedir. En eski dinlerden biri olarak kabul edilen Mecûsiliğin, Milattan önce 570 ile 1000 tarihleri arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Dualizmi savunan Mazdaizm, İran, Irak, Afganistan, Bahreyn ve Türkistan bölgelerinin resmi dini idi. Hicrî ilk asırlarda bu yöre sakinlerinin çoğunluğunu Mecûsiler oluşturmaktaydı.” Geniş bilgi için bkz. Mery Boyce, **“Textual Sources for The Study of Zoroastrionism”**, Manchester Universty Press, USA 1994; **Zoroastrianism Its Antiquity and Cnstant Vigour**, Mazda Publisher and Bibliotheca Persica, Newyork 1992; **A History of Zoroastrianism**, Brill, 1975; Abbas Kadıyanî, **Tarih-i Mezahib ve Edyan der İran**, Tahran, 1374.

²⁶² Milâttan sonra V. yüzyılda İran’da ortaya çıkan düalist ve gnostik karakterli reformist dinî hareketin adıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kenan Has, “Mezdekiyye”, **D.İ.A.**, Cilt: 29, ss. 523-524.

²⁶³ “Seneviyye, âlemi birbirine zıt iki kadîm aslın yarattığına inanan din veya mezheplere verilen genel bir isimdir. Âlemi nur ve zulmet olmak üzere iki ezeli aslın yaratıp yönettiğine inanan din veya mezhepler İslâm kaynaklarında Seneviyye diye anılmıştır.” Bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye”, **D.İ.A.**, Cilt: 36, ss. 521-522.

²⁶⁴ Örneğin “Horasan’da Nasturilik, Zerdüştilik (Mecûsilik), Maniheizm, Budizm ve Şamanizm gibi din ve mezheplerin bulunduğu bahsedilirken Hicaz Yarımadasında bu sayılan dinlerden sadece mecûsilik bilinmekteydi.” Bkz. Himmet Konur, “Horasan’ın İslâm ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V. Asırlar)”, **D.E.Ü.İ.F.D.**, Sayı: 21, İzmir, 2005, ss. 3-27.

²⁶⁵ M. Şükrü Kılıç, s. 35.

Müslümanlar arasında Sebeiyye²⁶⁶ ve Gâliyye²⁶⁷ gibi aşırı fırkaların ortaya çıkıp taraftar bulmasında bizzat rol aldıklarına dair rivayetler de bulunmaktadır.”²⁶⁸ Bundan başka Senevîlik, Mecûsîlik, Deysânîlik,²⁶⁹ Brahmanizm²⁷⁰ vb. Doğu dinlerine mensup kişilerin ileri sürmüş olduğu tenâsüh vb. fikirler İslâm toplumunu etkilemiştir. ²⁷¹

Ulûhiyet ve nübüvvet ekseninde diğer inançları eleştiren kelâmcılar öncelikle, Allah'ı ve âhiret hayatını inkâr eden, âlemin ezeli ve tabiatın fâil olduğunu savunan Dehriyyeyi hedef almışlardır. Bu konudaki ilk reddiyeleri Mutezilî âlimler yazmıştır.²⁷² Ayrıca Mâtürîdî (ö. 333) “Kitâbü't-Tevhîd”de, Bâkılânî (ö. 403) “et-Temhîd”inde, İbn Hazm (ö. 456) “el-Fasl” ve Şehristânî (ö. 548) “el-Milel ve'n-Nihâl” isimli kitaplarında Sofistler, Dehriyyûn, Seneviyyûn, Tabiyyûn, Mecûsîler, Yahudîler ve Hristiyanların Allah ve kâinatla ilgili inançlarını kelâmî açıdan eleştirmişlerdir. İslâmî eserlerde “Berâhime” veya “Berhemiyye” şeklinde geçen Brahmanizm mensupları da nübüvveti inkâr etmeleri ve birden çok tanrıya inanmaları nedeniyle tenkit edilmiştir.²⁷³

Klasik kelâm eserleri incelendiğinde kelâmcıların Berahime ve Dehriyye gibi peygamberliği veya yaratıcı Tanrı fikrini inkâr eden gruplara karşı tutumlarıyla Hristiyan ve Yahudîlere karşı tutumlarının farklı olduğu görülecektir. Zira bu gruplar ile ortak denebilecek bir alan veya metin söz konusu olmadığı için eleştiriler tavizsiz

²⁶⁶ “Abdullah b. Sebe'ye nisbet edilen ve Hz. Ali'nin ilâhlığı, ölümsüzlüğü, Hz. Peygamber tarafından vasi tayin edildiği, ölmeyip geri döneceği gibi düşünceler ileri süren aşırı bir fırkadır.” Bkz. “Sebeiyye”, **D.İ.A.**, Cilt: 36, s. 244; E. Ruhi Fırlalı, “Abdullah b. Sebe”, **D.İ.A.**, Cilt: 1, İstanbul, 1988, ss. 133-134.

²⁶⁷ “Mezhepler tarihiyle ilgili olarak eser yazan Sünni ve Şii müellifleri, Gâliyye terimini genellikle imamet konusunda aşırı görüşler benimseyen ve Şia'ya bağlılık (teşeyyu') iddia eden gruplar için kullanmışlardır.” Bkz. Mustafa Öz, “Gâliyye”, **D.İ.A.**, Cilt: 13, ss. 333-337.

²⁶⁸ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Kelam”, **D.İ.A.**, Cilt: 25, İstanbul, 2002, s. 198.

²⁶⁹ “Deysânîlik, Milâdî II. yüzyılın sonu ile III. yüzyılın başlarında İbn Deysân (ö. 222) tarafından kurulan ve nur ile zulmet esasına dayalı âlem görüşünü benimseyen gnostik fırkadır.” Bkz. Mustafa Öz, “Deysânîlik”, **D.İ.A.**, Cilt: 9, ss. 270-272.

²⁷⁰ “Hindistan'da kutsal metin kabul edilen Vedalar'ın yorumu mahiyetindeki Brahmanalar'da yer alan ve kast sisteminin en üst tabakasını oluşturan Brahmanlar'ca temsil edilen dinî yapıdır.” Bkz. Günay Tümer, “Brahmanizm”, **D.İ.A.**, Cilt: 6, ss. 329-333.

²⁷¹ Yavuz, **Kelam**” Cilt: 25, s. 198.

²⁷² Dokuzuncu yüzyılda Nazzâm'ın, Dehriyyenin ve çok tanrılı inançların reddiyle ilgili olarak ortaya koyduğu görüşler günümüze ulaşmıştır. Bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Reddiye”, **D.İ.A.**, Cilt: 34, 2007, s. 519.

²⁷³ Brahmanizm'e karşı ilk reddiyeyi “**Tashîhu'n-Nübüvve ve'r-Red 'ale'l-Berâhime**” adıyla İmam Şâfi kaleme almıştır. Bkz. M. Sinanoğlu, **Reddiye**, Cilt: 34, s. 519.

bir “ya ...ya da” mantığı içinde yapılır. Üçüncü bir alternatif yoktur. Kişi ya İslâm’ı kabul eder, ebedî kurtuluşa erer ya da etmez, ebedî azâba maruz kalır. Ancak Hristiyanlar ve Yahudîler söz konusu olduğunda “ya ...ya da” mantığına belli ölçülerde esneklik kazandırılır. Ancak bu esneklik Yahudî ve Hristiyanların kelâmcılar tarafından “kâfirler” grubuna dâhil edilmesini engellemez.²⁷⁴ İslâm, tevhîd ve Hz. Muhammed’in son peygamber oluşunu bir inanç ilkesi olarak şart koştuğu için bu ilkeyi reddeden bütün tutumlar, kelâmcılar tarafından İslâm dairesi dışında kabul edilmiştir.²⁷⁵

Fethedilen bölgelerde Hristiyanların çoğunluğu teşkil etmesi, erken dönemlerde daha ziyâde Hristiyanlarla dinî içerikli tartışma ve münazaraların gerçekleşmesine zemin hazırlamıştır. Müslüman-Hristiyan polemiğinin en eski belgeleri Hristiyanlarca yazılmış olanlardır.²⁷⁶ Hristiyanlar, Kur’ân’da kendileri hakkında verilen bilgileri polemik konusu yaparak reddiye yazma çabası içine girmişlerdir. Müslümanların bu saha ile ilgili çalışmaları ise hicrî üçüncü asırda ortaya çıkmıştır. Bu şekilde başlayan teolojik ilişkiler karşılıklı davet mektuplarıyla devam etmiş, daha sonraları tarafların kendi inanç sistemlerine yöneltilen eleştirileri cevaplamak üzere yazdığı metinlerin zamanla artmasıyla da reddiye literatürü oluşmuştur.²⁷⁷ Kelâmcılar, daha çok Hristiyanlığın tevhîdle uyuşmayan hususiyetlerini eleştirmiş, bilhassa Hz. İsa’nın tanrılığı, çarmıha gerilmesi, teslis inancı vb. konularda reddiyeler yazmışlardır. Müslüman ilâhiyatçılar Hristiyanlığa hükmü kaldırılmış bir din olarak baktıkları gibi, derinlemesine bir araştırmayı lüzumlu görmeksizin Kur’ân’ın bu din hakkında bilinmesi gereken her şeyi içerdiğine de inanmışlardır.

²⁷⁴ Tatar, “Kelâm’a Göre Öteki Dinlerin Durumu”, s. 288.

²⁷⁵ “Şehristânî Allah inancının tevkifi olduğuna ancak onu tevhid akaidine göre oluşturmanın ise teklifi olduğuna dikkat çeker. Teklifi olan bir konuda da insanların farklı görüşler sergileyecekleri muhakkaktır.” Bkz. İbrahim Coşkun, “Muhyiddin İbn Arabî’nin Felsefesinde ‘Allah’ Mefhumi”, **Tasavvuf (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-1)**, Yıl: 2008/9, Sayı: 21, s.141.

²⁷⁶ “Hristiyanlara ait en eski yazılı belge, Antakya Yakubî Patriği I. John’un (635-648) Mezopotamya Hristiyanlarına yazdığı Süryanice mektuptur. Mektup, I. John ile Müslüman ordu komutanı arasında yapılan dinî tartışma hakkında diğer Hristiyanları bilgilendirmektedir.” Bkz. F. Nau, “Dialogue between the Patriarch John I and the Amir of the Hagarenes”, **“The Early Christian-Muslim Dialogue; A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 AD) Translation with Commentary”**, ed. N.A. Newman, Interdisciplinary Biblical Research Institute, Hatfield, Pennsylvania, 1993, ss. 11-46.

²⁷⁷ Kaplan, **Hristiyan-Müslüman Polemik Geleneği**, s. 162; **Erken Dönem Kelâmı**, s.132.

Hristiyanlar ise Hz. Peygamber'i, "Ariusçu bir keşişten aldığı bilgilerle yeni bir din oluşturan sahte bir peygamber olarak görmüş, Kur'ân'ın vahiy mahsûlü olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır. İlk olarak, Yuhanna ed-Dımeşkî (ö. 753) tarafından ileri sürülmüş olan bu iddialar, Hristiyanlar tarafından daha sonraki dönemlerde yazılan reddiyelerde de farklı bir üslupla tekrarlanmıştır."²⁷⁸

Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki polemiksel tartışmaları üç safhada ele almak mümkündür. İlk olarak her iki taraf önceleri kendi kutsal kitaplarından iktibaslar yaparak inançlarını savunma yoluna gitmişler; ancak, bu diyalog denemesi kısa süre sonra başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Çünkü Müslümanlar İncil'in tahrif edilmiş ve mensûh olduğuna inanırken, Hristiyanlar Kur'ân-ı Kerim'in Allah tarafından vahyedildiğini asla kabul etmemişlerdir.²⁷⁹ Polemiğin bir sonraki aşaması, Arap yarımadası, Suriye, Mezopotamya, İran, Kuzey Afrika ve İber yarımadasının İslâm coğrafyasına katılmasıyla başlamıştır. Bu dönemde kendi kutsal kitaplarından iktibaslar yapmanın yanında, taraflar kendi inancını savunmak ve muhalifini altetmek adına muhatabının kutsal metinlerinden de alıntılar yapmaya başlamışlardır. Polemiksel tartışmaların üçüncü aşaması ise Dârü'l-hikme'nin kurulmasından sonra başlamıştır. Böylece Aristo'nun felsefesi ve mantığı çerçevesinde Hristiyan ve Müslüman reddiye yazarları, felsefecilerle birlikte ortak bir tartışma zemini bulmuşlardır.²⁸⁰

Diğer taraftan, Hz. Peygamber ve Kur'ân-ı Kerim'in bütün gayrimüslimlere yöneltmiş olduğu eleştirileri, Hz. Peygamberden sonraki dönemlerde gelişerek bir gelenek halini alan münazaralardan ayrı tutmak gerekmektedir. Tartışma konuları temelde aynı olmakla birlikte amaç ve yöntem farklılık arz etmektedir. Kur'ân'ın gayrimüslimlere ve İslâm dışı inanç sistemlerine yönelik ifadeleri kelâmcılar tarafından kavramlaştırılmıştır. Her kavramlaştırma ameliyesi kaçınılmaz olarak

²⁷⁸ Kaplan, **Erken Dönem Kelâmı**, s.131-134.

²⁷⁹ Wadi Z. Haddad, "A Tenth-Century Speculative Theologian's Refutation of the Basic Doctrines of Christianity: Al-Bâqillânî (d. A:D.1013)", **Christian-Muslim Encounters**, University of Florida, 1995, s. 82-94, Çev. Süleyman Akkuş, "Bâkıllânî: Bir Onuncu Asır Spekülatif Kelâmcısının Hristiyanlık Temel Doktrinlerine Reddiyesi", **Usûl İslâm Araştırmaları**, Sayı: 9, Ocak-Haziran 2008, s. 213. Kelâmcıların Hristiyanlığa yönelik eleştirileri için bkz. Fadıl Aygân, "Matürîdî Kelamcı Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Hristiyanlık Eleştirisi", **Marmara Üniv. İlâhiyat Fak. Dergisi**, Sayı: 46, Nisan, 2014, s. 128.

²⁸⁰ Haddad, **Bâkıllânî: Hristiyanlık Temel Doktrinlerine Reddiyesi**, s. 214-216.

sonunda bir anlam fazlalığına veya anlam yabancılaşmasına neden olmuştur. Bu yüzden de diyalog, yerini karşılıklı güç ve gövde gösterilerine bırakmış, muhatabı anlamaktan ziyade ezmeye yönelik metinler oluşturulmuştur.²⁸¹

Nitekim Jacques Waardenburg'un dediği gibi, genel olarak İslâm dışındaki dinler için kullanılan Sümeniyye,²⁸² Sabî, Berâhime, Mecûsî, Seneviyye gibi isimler yargılayıcı ve hatta normatif kavramlar olmakla birlikte diğer dinleri sınıflandırmaya yarayan kategorik açıdan elverişli terimlerdir. Bu dinlerin müntesipleri için kullanılan *ehl-i kitap*, *ehl-i zimme*, *müşrikûn* ve *küffâr* gibi temel kavramlar için de aynı şey geçerlidir. Bir kısmı Kur'ân'dan alınan normatif karakterli bu kavramlar, gayrimüslim dindarlığını ayırdetme, nitelendirme ve değerlendirme hizmeti görmüştür. Esas olarak söz konusu bu terimler, diğer dinlerin bir ilk dinden sapmalar oldukları şeklindeki temel İslâmî görüşü yansıtır. Diğer dinî inançların ve uygulamaların fiili gerçekliği ise a priori bir takım temel kavramlar ve kategorilerin altına yerleştirilmiştir: Budistler septiklerdir; Brahminler peygamberliği inkâr eden rasyonalistlerdir; Câhiliyye saf putperestliktir; Hristiyanlar üçlü bir tanrıya ibadet ederler; Zerdüşter ve Maniheizter ise dualisttir. Bu isimler ve kavramlar, realiteyi nitelendirirler ama onu bilmeye ve anlamaya hizmet etmezler. Ancak, bu dinler hakkında daha fazla şey bilinir hale geldiğinde, isimlerin ve kavramların anlamı açıklanabilmiş ya da daraltılmış ve böylece de ortaya konulan hükümlerde farklılıklar ortaya çıkmaya başlamıştır. Yine de onlar, İslâmî normlara dayanan değer yargıları olarak kalmaya devam etmiştir.²⁸³

Fârâbî'ye (ö. 339/950) göre kelâm, “*dinin kurucusunun açıkça belirtmiş olduğu belli inanç ve fiilleri muzaffer kılmaya ve bu fiillere ve inançlara aykırı olan her şeyi sözle çürütmeye (tazyif) muktedir kılan bir yetidir*”. Gazali (ö. 505/1111) ise Kelâmı *el-Munkız*'da, Ehl-i sünnet inancını korumak ve bu inancı karıştırmak isteyenlere karşı

²⁸¹ Burhanettin Tatar, “Klasik İslâm Düşüncesinde Gayri Müslimleri Temsil Sorunu”, **Milel ve Nihal**, Cilt: 4, Sayı: 1, İstanbul, 2007, s. 18-19.

²⁸² İslâmî kaynaklarda bazan şümeniyye biçiminde de yer alan bu kelime, genellikle “Sümna'ya/Sumenat'a mensup olanlar” ya da “Sümen ehli” anlamlarında kullanılmıştır. “Sümenât (Somnât, bugünkü adıyla Somrat-Patan), Hindistan'ın Gucerat bölgesinde deniz kıyısında yer alan bir şehrin ve burada bulunan tapınakla putun adıdır. Müslüman yazarlar tarafından Budist inancını benimseyenler için kullanılmıştır.” Geniş bilgi için bkz. Ahmet Güç, “Sümeniyye”, **D.İ.A.**, Cilt: 38, yıl: 2010, s. 132-133.

²⁸³ Jacques Waardenburg, “Ortaçağ Dönemi 650-1500”, **Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları**, s. 97, 155.

koymak için ortaya çıkmış bir ilim olarak tanımlar.²⁸⁴ D. Gimaret’in belirttiği gibi, eğer İslâm’da teoloji “*el-İlmu’l-Kelâm/konuşma*” ilmi olarak biliniyorsa, bu isim bile onun doğası gereği polemikçi ve savunmacı olduğunu ispat eder.²⁸⁵

Bu savunmacı karakteriyle kelâm daima İslâm kültürünün dışındaki kültürlerle mücadele halinde bulunmuştur. Kelâm’ın geçirmiş olduğu sürecin tabii bir sonucu olarak polemiksel izâhlara ve tartışmalara ihtiyaç duyulmuş, savunma ve saldırı üzerine kurulu bir yol takip edilmek zorunda kalınmıştır.²⁸⁶

Yazılış formu bakımından çoğunlukla kurgusal olan bu polemikler, çoğu zaman her iki taraf için de gerçek bir tartışma olmaktan ziyade klişe argümanlarla doludur. Bu tür argümanlar esas itibariyle gayrimüslimlere karşı İslâm toplumunu konumlandırma ve güçlendirme işlevi görmekle birlikte bir diyalog sözkonusu değildir. Bu türden polemik literatürü, genel olarak negatif bir diyalogu temsil eder; ancak kültürel ve toplumsal iklimi aydınlattıkları için de faydalıdır. Bu iklim kesinlikle, tartışma ve mücadele boyunca Müslümanların hakikat anlayışı ve öz kimliği açısından önemli bir rol oynar.²⁸⁷

Sonuç olarak, kelâm ekolünün diğer dinler hakkındaki normatif yargıları, İslâm toplumunun hakikat ve temel normlar hakkındaki duygularını canlı tutmuş; savunmacı ve reddiyeci çabalar ise, manevî cihadın bir parçası olarak algılanmıştır. Bu cihetle diğer dinleri yargılayan herkes İslâm davası için *mücahit* görevi yüklenmiş olmaktadır. Zira bir mücahit İslâm ümmetini sadece savaşarak müdafaa etmemeli aynı zamanda dinin fikrî ve kültürel temellerini de savunmalıdır. Aslında farkında olmadan “ümmet-i davet” olan gayrimüslimler bir bakıma “ümmet-i adâvet” olarak algılanmaya başlanmıştır.

²⁸⁴ Bkz. Rahmi Karakuş, “Kelâm İle İman Etmek”, **Uluslararası İmam Maturidî Sempozyumu**, Eskişehir, 28-30 Nisan 2014.

²⁸⁵ D. Gimaret, “Radd”, **Encyclopaedia of Islam**, Vol. 8, E. J. Brill Leiden, Netherlands, 1995, s. 363.

²⁸⁶ “Kelâmcıların delil getirme de güçlü oluşlarının ve münazaralardaki üstünlüklerinin bu konularda mücadele içinde olanların seslerini kestiğini düşünen Nedvî, yüreklere sükûnet, iman, kabullenme ve ikna veremediklerini söyler. Oysa Mevlânâ gibi sûfiler, felsefeciler ya da kelâmcılar gibi uzun uzadıya deliller vermekle, sonu gelmez önermeler sunmakla uğraşmaz. Bunun yerine sözlerini bir kalbin hakikat olarak kabul edeceği şekilde sunarlar.” Ebü’l-Hasan Nedvî, “**Duygu ve Düşüncede Tazelik: Hz. Mevlânâ**”, Çev. Mehmet Eminoglu, Hizmet Kitabevi, Konya, 1986, s. 50, 83.

²⁸⁷ Waardenburg, **Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları**, s. 70-71.

1.4.2. İslâm Hukuk Geleneğinde Gayrimüslimlerin Statüsü

İslâm hukukçularının gayrimüslimlere bakışı, din farklılığı ve İslâm devleti ile aralarındaki siyasal ve hukuksal ilişkiler etrafında şekillenmiştir.²⁸⁸ Irk birliği yerine inanç birliğini esas alan İslâm toplumunda Müslüman olmayanlar yabancı kabul edilmelerine rağmen, ırk, renk ve dil gibi ârızî farklılıkları tanışmanın bir vasıtası olarak gören İslâm,²⁸⁹ gerek evrensel dâveti gerekse dinde zorlamayı yasaklaması²⁹⁰ bakımından Müslümanlarla gayrimüslimlerin birarada yaşayabileceği bir dünyanın var olabileceğini tarihi süreç içerisinde ıspatlamıştır.²⁹¹

Bu çerçevede İslâm hukuk geleneğinin gayrimüslimlere bakışını anlamak için öncelikle “dârü’l-islâm” ve “dârü’l-harb” kavramlarına değinmek icap etmektedir. Bir ülkenin İslâm veya küfre nisbet edilmesindeki temel ölçü yönetim ve hâkimiyettir. İslâm devletinin hâkimiyeti altındaki topraklara “dârü’l-islâm”,²⁹² bu hâkimiyetin dışında kalan ülkelere de “dârü’l-harb” adı verilmiştir. İslâm hukukçularının yabancı ülkelere bu adı vermelerinin başlıca sebebi, o dönemlerde milletlerarası alanda hâkim olan ilişki biçiminin savaş ekseninde şekillenmesinden kaynaklanmaktadır. Dârü’l-harb, klasik İslâm hukuku kaynaklarında “*kâfir liderin emir ve idaresinin yürürlükte olduğu ülke*” şeklinde tarif edilmiştir. Bu anlamda, İslâm siyasî hâkimiyetinin sınırları dışında kalan, yönetim ve hukuk düzeni İslâm esaslarına uymayan her ülke dârü’l-harptir.²⁹³ Dârü’l-harb terkibi her ne kadar ilk bakışta kendisiyle dârü’l-islâm arasında savaş halinin mevcut olduğu ülke mânasını ifade ediyorsa da, İslâm hukuku

²⁸⁸ Ahmet Özel, “Gayri Müslim”, **D.İ.A.**, 1996, Cilt: 13, s. 418; Hamidullah, “İslâm’a Giriş”, Çev. Cemal Aydın, T.D.V. Yay., Ankara, 2015, s. 273-290.

²⁸⁹ Rûm, 30/22; Hucurât, 49/13.

²⁹⁰ Bakara, 2/256; Kehf, 18/29.

²⁹¹ Bkz. Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, s. 166-184.

²⁹² “Dârü’l-islâmın kavram olarak ortaya çıkışı Hz. Peygamber’in Medine dönemine rastlar. Çünkü Müslümanlar Mekke döneminde henüz müstakil bir idareye ve siyasi teşkilata sahip değildiler. Ancak hicretten sonra Medinede İslâm devletinin teşekkülüyle kendilerine ait bir ülkeye ve bu ülkede müstakil bir yönetime kavuştular. Böylece ilk dârü’l-islâm, bazı hadislerde (**İbn Mace**, Cihad, 38; **Ebu Davûd**, Cihad, 90) ‘dârü’l-hicre’ veya ‘dârü’l-muhâcirîn’ şeklinde zikredilen Medine olmuştur.” Bkz. Ahmet Özel, “Dârü’lislâm”, **D.İ.A.**, Cilt: 8, Yıl: 1993, s. 542.

²⁹³ Ahmet Özel, “Dârülharb”, **D.İ.A.**, , Cilt: 8, Yıl: 1993, s. 536-537.

kaynaklarında *dârü'l-islâm dışındaki ülkeler* anlamında ve bugünkü *yabancı ülke* tabirinin karşılığı olarak kullanılmıştır.²⁹⁴

İslâm hukuk geleneğinde, günümüz ulus-devlet anlayışında olduğu gibi “vatandaş-yabancı” şeklindeki ayırmadan ziyâde din temeline dayalı Müslim-gayrimüslim ayrımının benimsendiği görülmektedir.²⁹⁵ Bu anlayışta devletin aslî unsuru Müslümanlardan oluşurken, gayrimüslimler ise inançlarına ve İslâm devleti ile aralarındaki siyasî ve hukukî bağlarına göre çeşitli sınıflara ayrılmışlardır. Gayrimüslimler inanç açısından Ehl-i kitap, kitap ehli olduklarında şüphe olanlar ve diğerleri şeklinde üç kategoriye ayrılmıştır. Klasik fıkıh literatüründe inanca dayalı bu ayırım yanında İslâm devleti ile siyasî ve hukukî ilişkileri açısından gayrimüslimler dört grup olarak mütalaa edilmektedir. “İslâm devletiyle savaş halinde bulunan gayrimüslim bir devletin vatandaşı olanlara *harbî*,²⁹⁶ belli bir süre barış antlaşması yapılan gayrimüslim devletin vatandaşı olanlara *muâhid*, eman alarak İslâm ülkesine giren ve burada belli bir süre ikametine izin verilenlere *müste'men*, İslâm devletinin tebaası olanlara da *zimmî* denir.”²⁹⁷ Bunlar arasında İslâm devletinin vatandaşı olması bakımından ötekilerden ayrılan ve *zimmî* olarak adlandırılan toplulukların konumları, “tarihte ilk defa İslâm devletlerinin idaresi altında, muktedir olanın bir lütfu olarak

²⁹⁴ “İslâm hukukçularının ülkeleri bu şekilde ikiye ayırmalarını ve yabancı ülkeleri *dârü'l-harp* şeklinde adlandırmalarını delil olarak kullanan bazı Batılı müelliflerin (bkz. Jacques Waardenburg, s. 60), Müslümanların gayrimüslimlere karşı sürekli savaş hali içinde bulundukları ve dolayısıyla *dârü'l-islâm*ın diğer ülkelerle münasebetinin savaş esasına dayandığı” şeklindeki iddialarının gerçeği yansıtmadığı konusunda bkz. Ahmet Özel, “*Dârü'l-harp*”, s. 536.

²⁹⁵ Hâlbuki Medine Vesikası'na bakıldığında din unsurunun birinci derecede ön plana çıkarılmadığı görülmektedir. Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 166-184.

²⁹⁶ İslâm ülkesine izin almaksızın, bir başka ifadeyle *zimmî* ya da *müstemen* statüsüne sahip olmaksızın girmiş bulunan kişileri ifade eden “*harbî*” tabiri, bu şekliyle Hz. Peygamber devrinde yer almaz. Terim muhtemelen “*dârü'l-İslâm*” ve “*dârü'l-harp*” tabirlerinin netleşmesiyle beraber ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber devrinde sınırları net olarak belirlenmiş bir devletin varlığından ve gümrük denetiminden söz etmenin imkânı olmadığından *harbî* statüsündeki kişilerin her zaman net olarak tespit edebildiğini söylememiz de mümkün değildir. Ancak bu tür kişilerin diğerlerinden farklı değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bkz. Bostancı, *İslâm Kamu Hukukunda Gayri Müslimler*, s. 238.

²⁹⁷ Ahmet Özel, *Gayri Müslim*, Cilt: 13, s. 418. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Kayyim, “*Ahkâmu Ehli'z-Zimme*”, Ramâda li'n-Neşr, Suûdi Arabistan, 1997; Abdülkerim Zeydan, “*Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'minin fi Dârü'l-İslâm*”, Bağdad, 1963; Claude Cahen, “*Dhimma*”, *The Encyclopaedia Of Islam*, Leiden E.J. Brill, 1991, Vol. II, ss. 227-231.

değil, hukukî anlamda esasları belirlenmiş bir statüye kavuşturulmuş olmaktadır.”²⁹⁸ Zimmîlik ya da zimmet kavramı, hukuk literatüründe, “*andlaşma gereği İslâm devletinin vatandaşı olma hakkını kazanmış olma*” diye tanımlanmıştır.²⁹⁹

Hz. Peygamber döneminde İslâm devletinde yaşayan gayrimüslimlere malî yükümlülük karşılığında “zimmî statüsü” verilmesi, hicretin dokuzuncu yılında nâzil olan “cizye âyeti”ne dayanmaktadır. Âyette Allah (c.c) “*Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve âhiret gününe iman etmeyen, Allah’ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm’ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın*”³⁰⁰ buyrulmaktadır. Bu âyetle müşrikler ile Ehl-i kitabın hukukî statüleri tefrik edilmiş, Ehl-i kitaba mensup olanlar cizye ödemek koşuluyla zimmîlik statüsü kazanmıştır. Bu âyet ve Hz. Peygamber’in Arap yarımadasında yaşayan Hristiyan, Yahudî ve Mecûsîlerle arasındaki münasebetler, ilerleyen dönemlerde Müslümanlara diğer din mensuplarıyla ilişkiler konusunda yol gösterici olmuştur. Diğer din mensupları ile Müslümanların birarada yaşamalarını düzenleyen ilkeler nispeten bu âyet ve Hz. Peygamber’in hadîsleri ekseninde gelişmiş ve kurumsallaşmıştır.³⁰¹

Temelleri Kur’ân’da atılan ve Hz. Peygamber tarafından fiili örnekleri ortaya konulan zimmî hukuku, gayrimüslimlerin toplumdaki varlıklarını meşru hale getirmenin bir yolu olmuştur. Bu hukukun temelini oluşturan Ehl-i kitap kavramının kapsamı, başlangıçta yalnızca Yahudîlik ve Hristiyanlık mensubu kimseleri içine alırken daha sonra Arap müşrikleri dışındaki bütün İslâm dışı dinleri içerecek şekilde genişlemiştir.³⁰² Putperest olan müşrikler ise Müslüman olma ya da savaşma arasında

²⁹⁸ M. Macit Kenanoğlu, “İslâm-Osmanlı Hukukunda Zimmîler”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 5, 2005, ss. 553-574.

²⁹⁹ Es-Serahsî, **Şerhu Siyeri’l-Kebîr**, Kahire, 1971, Cilt: 1, s. 252; Zeydan, **Ahkâmü’z-Zimmiyyîn**, s.22. “İslâm bilginleri, gayrimüslimlere hukukî mânâda belli bir statü tayin eden zimmet akdinin, Mekke’nin fethinden sonra gerçekleştiğini belirtirler.” İbn Kayyım el-Cevziyye, **Zâdu’l-Me’âd**, Beyrut, 1994, Cilt: 3, s. 154.

³⁰⁰ Tevbe, 9/29.

³⁰¹ Mustafa Demirci, “İslâm Zimmî Hukuku ve Dini Kimliklerin Korunması”, **Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu 20-22 Nisan 2007**, İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, Çorum, 2007, ss. 373-381.

³⁰² “Gayrimüslimlerden kimlerin zimmî konumunu kazanabileceği hususu fakihler arasında tartışmalıdır. Ehl-i kitabın ve cizye konusunda Ehl-i kitap hükmünde sayılan Mecûsîler’in bu hakka sahip olduğunda görüş birliği bulunmakla birlikte diğer din mensupları ve ateistler hakkında ihtilâf

seçme zorunluluğu olan, yani kendi dininde kalma özgürlüğü olmayan kişilerdir. Hz. Peygamber devrinde müşriklerin cizye ödemek sûretiyle İslâm ülkesinin tebası olma hakkı tanınmamıştır. Ancak bunun Arap yarımadasındaki müşriklerle ilgili özel bir durum olduğu görülmektedir.³⁰³ Hz. Peygamber devrinde bu istisna dışında diğer dinlere karşı son derece müsâmahalı bir yaklaşım söz konusudur.³⁰⁴

Zimmîlerin İslâm devletine karşı en önemli görevleri, kanunlara uymak, kamusal düzene ve genel ahlâk kurallarına aykırı tavırlardan kaçınmak ve bunun yanında mali yükümlülük bağlamında cizye,³⁰⁵ toprak vergisi olarak haraç ve bir tür ticaret vergisi olan öşürü ödemektir.³⁰⁶ İslâm devleti ise, cizye karşılığında zimmîlerin hayatını, din ve vicdan hürriyetini, mallarını her türlü tehlikeye karşı korumayı garanti etmiştir.

Zimmîlerin mâbedlerine dokunulmadığı, âteşgedelerin, kiliselerin ve havraların koruma altına alındığı ve zarar verilmediği tarihî delillerle sabittir. Tarih boyunca kurulmuş İslâm devletlerinin bu husustaki davranışı, Kur'ân-ı Kerîm'in buyruğu³⁰⁷ ve Hz. Peygamber'in Necranlı Hristiyanlarla akdettiği antlaşma metninde bulunan hükümlere uygun şekilde cereyan etmiştir. İslâm fetihlerinin ulaştığı coğrafyalarda gayrimüslim nüfusun ve mâbedlerinin varlıklarını koruyarak bugüne

edilmiştir.” Bkz. İbn Kayyim, **Ahkâmü Ehli’z-Zimme**, Cilt: 1, s. 87; Waardenburg, **Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları**, s. 13; Ahmet Yaman, “Zimmî (Fıkıh)”, **D.İ.A.**, Cilt: 44, Yıl: 2013, s. 434-438; Güner, **H. Peygamber’in Öteki’ne Bakışı**, s. 235. “Hangi dinî zümrelerle zimmet antlaşması yapılabileceği hususu fakihlerce tartışılmış olmakla birlikte, İslâm tarihi boyunca Müslümanlar fethettikleri ülkelerde kalıp kendileriyle beraber yaşamayı kabul eden Hindular, Budistler ve Kuzey Afrika’daki putperest Berberîler gibi farklı din mensuplarıyla cizye antlaşması yapmışlardır.” Bkz. Fayda, **Zimmî**, s. 428.

³⁰³ Fayda, **Zimmî**, s. 428.

³⁰⁴ Bostancı, **İslâm Kamu Hukukunda Gayri Müslimler**, s.75-76.

³⁰⁵ “Zimmet akdinin zorunlu şartı kabul edilen cizye, bazı âlimlerce gayrimüslimlerin küfür üzere kalmaları karşılığında ceza olarak, diğer birçok âlim ve çağdaş müellife göre can ve mal güvenliğinin sağlanması veya ülke savunmasından muafiyetleri karşılığında tahsil edilmiştir. Cizyenin sadece ergin ve malî gücü yerinde olan erkeklerden alınmış olması, savaşma gücüne sahip olmayan kadın, çocuk, yaşlı ve özürlü kimselerden tahsil edilmemesi ve askerlik hizmetinde bulunanların bu vergiden muaf tutulması bu görüşü desteklemektedir.” Bostancı, **İslâm Kamu Hukukunda Gayri Müslimler**, s. 160; Mehmet Erkal, “Cizye”, **D.İ.A.**, Cilt: 8, Yıl: 1993, s. 42-45; Halil İnalcık, “Osmanlılarda Cizye”, **D.İ.A.**, Cilt: 8, Yıl: 1993, s. 45-48.

³⁰⁶ Ahmet Özel, “**Gayri Müslim**”, s. 422.

³⁰⁷ Hac, 22/40.

kadar gelmiş olmaları, Müslümanların sergilemiş olduğu müsâmanın açık bir delilidir.³⁰⁸

Aynı şekilde, muvakkat bir ikamet hakkına sahip olan müste'menlerin de din ve vicdan hürriyetleri, can ve mal güvenlikleri teminat altına alınmak sûretiyle İslâm ülkesinde yaşamalarına imkân tanınmıştır. Tanınan bu haklar, milletlerarası hukuk ve müteakabiliyet prensibinin bir gereği olarak değil, birer insan olmaları ve İslâm devletinin himâyesine girmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Yani, başka devletler Müslümanlara farklı davransa da İslâm devleti müste'menlere bu hakları tanımıştır.³⁰⁹

Tarihin değişik dönemlerinde devletlerin siyasal birlikteliği için ırk, renk ve dil gibi özellikler esas alınırken bugün ulus-devletlerce kan bağı ve toprak gibi unsurlar esas kabul edilmektedir. Buna karşın İslâm, vatandaşlık konusunda mukadder farklılıkları değil insanların hür irâdeleriyle tercihlerini önemsemektedir. Kur'ân'daki mümin ve kâfir kavramları iki ayrı dinî yaklaşımın varlığına vurgu yapmakla birlikte belirli bir yaşam biçimi ile sosyo-politik kimlik tercihi de ifade etmektedir. İslâm'ı din olarak benimseyenler İslâm toplumunun doğal bir üyesi olurken, bu inancı benimsemeyenler ise İslâm devletinin siyasî hâkimiyetini kabul ederek çoğulcu bir hukukî yapı içinde tercih ettikleri hayat tarzını yaşama imkânına sahip olurlar. Bu mânâda klasik İslâm hukukçularının İslâm devletinin tebaasını ifade etmek üzere, hem Müslümanlar hem gayrimüslimler (zimmî) için, *dârü'l-islâm ehli* tabirini kullanmaları dikkat çekicidir.³¹⁰

İslâmiyetin gayrimüslimlerin İslâm toplumu içerisinde kendi inançlarını özgürce yaşamalarına imkân tanıdığı ve Hz. Peygamber'in hicretten sonra Medine'deki müşriklerle ve Yahudîlerle *Medine vesikası*³¹¹ olarak isimlendirilen bir sözleşme imzalayarak öncülük ettiği daha önce kaydedilmişti. Böylece o zamana kadar örneği mevcut olmayan bu siyasal yapı, farklı din ve kültürlerden zümrelerin birlikte

³⁰⁸ Hz. Ömer'in Kudüs'te namaz kılmak için Kıyâme kilisesine girmeyerek dışarıda namaz kılmayı tercih etmesinin, sonraki nesillerin kiliseleri kendi ibadet yerleri haline getirme endişesini taşıdığı; ayrıca, Mısır'ın fethine şahit olan Nikou Piskoposu Jean'ın, Amr b. Âs için, '*O kiliselerden bir şey almadı ve yağma etmedi, kiliselerin emlakine de el koymadı*' demesi hakkında bkz. Fayda, "**Zimmî**", s. 430.

³⁰⁹ Ahmet Özel, "Müste'men", **D.İ.A.**, Cilt: 32, 2006, s. 140-143.

³¹⁰ Ahmet Özel, "**Gayri Müslim**", s. 420.

³¹¹ Bkz. Mehmet Âkif Aydın, "Anayasa (İslâm Tarihinde Anayasa)", **D.İ.A.**, Cilt: 3, ss. 153-164.

yaşamalarına imkân tanıyan bir toplum modeline örneklik oluşturmuştur.³¹² Öyle ki, İslâmiyet Müslümanların Ehl-i kitap kadınlarla evlenebilmesine bile müsaade etmiştir. Aynı inancı paylaşmanın doğurduğu kardeşlik bağı bir tarafa bırakılacak olursa, eşler arasında bulunan karşılıklı sevgiye dayalı yakınlık kadar kuvvetli bir bağ yoktur. Bu bağ, sadece kadınla sınırlı kalmayıp onun akrabaları ile de bir sıhriyet bağı oluşturmaktadır. Bu durum din farkı bulunmasına rağmen İslâmiyetin gayrimüslimlere bakışındaki müsâmahayı yansıtmayı bakımından önem arz etmektedir.³¹³

İslâm tarihine baktığımızda İslâm toplumunda yaşayan gayrimüslimlerin Hz. Peygamber zamanından itibaren hukukî muhtariyete sahip olduklarını görmekteyiz.³¹⁴ İslâmiyetin gayrimüslim tebaaya verdiği inanç özgürlüğü çerçevesinde aile, miras ve borçlar hukuku gibi konularda kendilerine adlî ve hukukî muhtariyet tanınmıştır. “İslâm’ın getirdiği bu hukukî çoğulculuk, dinî-kültürel çoğulculuğu koruyarak gayrimüslimlerin asırlar boyunca İslâm toplumu içinde varlıklarını sürdürmelerine imkân sağlamıştır.”³¹⁵ Bu durumun, gayrimüslimlerin Müslümanlarla yapmış oldukları zimmet antlaşmasıyla sahip oldukları din ve vicdan özgürlüğüne, hukukî özgürlüğün de dâhil edilmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.³¹⁶ Joseph Schacht’ın ifâdesiyle,

*İslâm hukuku, gayrimüslimlere pek seyrek olarak sadece Müslümanları ilgilendiren hususlarda müdahale etmiştir. Bunun dışında gayrimüslimlere, Müslümanları ilgilendirmemek şartıyla tam bir hukukî hürriyet sağlanmıştır. Dinî hususlarda hürriyet, açık bir şekilde güvence altına alınmıştır ki, işte bu Ortaçağlarda yaygın olan ve kısmen bugüne kadar hâkimiyetini sürdüren kazaî yetkileri de dâhil olmak üzere gayrimüslimlerin gerçek hukukî muhtariyetinin temelini teşkil eder.*³¹⁷

³¹² O devirlerde Eski Yunan ve Roma’daki durum için bkz. Ahmet Özel, “Gayri Müslim”, s. 420.

³¹³ Mâide, 5/5.

³¹⁴ Mehmet Akif Aydın, “Din (Din ve Vicdan Hürriyeti/İslâm’da/Gayri Müslimler)”, **D.İ.A.**, Cilt: 9, s. 327.

³¹⁵ Ahmet Özel, “Gayri Müslim”, s. 422.

³¹⁶ Abdurrahman Yazıcı, “İslâm Hukukuna Göre Gayrimüslimlerle İlişkiler: Hukukî Muhtariyet”, **Süreklilik ve Değişim Arasında Düşünce ve Hayat, Genç Akademisyenler Buluşması III**, Yedirenk, İstanbul, 2010, s.122. Zimmet akdi ve zimmî tabirleri Hz. Peygamber devrinde değil daha sonra ortaya çıkmış terimlerdir. Hz. Peygamber’in hadislerinde genellikle zimmî statüsündeki gayrimüslimleri ifade etmek için “muâhid” kelimesi kullanılmaktadır. Bkz. Bostancı, **İslâm Kamu Hukukunda Gayri Müslimler**, s. 235-236.

³¹⁷ Bahaeddin Yediyıldız, “İslâm Hukukunda Zimmîlerin Yeri”, **Türk Kültürü Dergisi**, Sayı: 290, Yıl: 25/ Haziran 1987, s. 339.

Kur’ân-ı Kerim, dinî ve kültürel çeşitliliğin yaratılışın bir hikmeti olduğuna açık bir şekilde vurgu yapmaktadır.³¹⁸ Bu bakımdan Kur’ân-ı Kerim ve Hz. Peygamberin inanç özgürlüğünü temin etmek üzere tedbirler aldığı görülmektedir. Medine Vesikası’ndaki taahhütler bir yana Hz. Peygamber, İslâm devletinin hâkimiyetinin dışında kalan yerlerdeki gayrimüslimlerin hukukunu koruyan hamleler yapmıştır. Hz. Peygamber Himyer Krallığına ilettiği bir mektubunda, dinlerini değiştirmek istemeyen Yahudî ve Hristiyanlara müdahale edilmemesini istemiştir. Necran Hristiyanları hakkında ise onların malları, canları, ibadetleri ve mâbedleri hakkında güvence vermiş³¹⁹ ve bizzat kendisinin kefil olduğunu ifade etmiştir.

Hiz. Peygamber gayrimüslimlere iyi davranılması, onların haklarına dikkat edilmesi konusunda zaman zaman da ashabını uyarmıştır. Bu mânâda Hiz. Peygamber, *“Bir muahidi, haksız yere öldüren, cennetin kokusunu duyamaz. Hâlbuki onun kokusu kırk yıllık yoldan duyulabilir”*³²⁰ buyurmuşlardır. Çünkü onların canları, malları ve ırzları Allah ve Resûlünün himayesindedir.³²¹

Bu minvalde zimmîler konusuna büyük hassasiyet gösteren Hiz. Ömer döneminde fakirlerden, körlerden, cüzzamlılardan ve çalışmaktan âciz ihtiyarlardan cizye alınmamıştır.³²² Ömer b. Abdülazîz, Basra valisi Adiyy b. Ertat’a bir mektup yazarak, zimmîlerden yaşlanmış ve çalışamaz duruma düşmüş olanlara bakmasını ve beytûlmalden yardım etmesini istemiştir.³²³ İslâm devletinin zimmîlere verdiği bu güvencenin en önemli vesikalarından biri Hâlid b. Velid’in Hire halkı ile yaptığı antlaşmadır. Söz konusu antlaşmada, *“Onlardan yaşlanan, zayıflayıp çalışamaz duruma düşen veya başına bir bela gelen yahut zengin iken fakirleşen, dindaşlarının sadakasına muhtaç olandan cizye almam. Hicret edip geldiği takdirde veya İslâm ülkesinde oturduğu müddetçe ona Müslümanların beytûlmalinden nafaka verilir.”* hükmü yer almaktadır.³²⁴

³¹⁸ Mâide, 5/48; Yûnus 10/99.

³¹⁹ Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, s. 518-519. Ayrıca bkz. Yaman, **“Zimmî (Fıkıh)”**, s. 436; M. Macit Kenanoğlu, **“Zimmî (Osmanlılar’da)”**, **D.İ.A.**, Cilt: 44, 2013, ss. 438-440.

³²⁰ **Buhârî**, Cizye, 5; **Ebû Dâvud**, Cihâd, 153 (2760).

³²¹ Fuad Guliyev, **İslâm Hukukunda Müslüman Olmayanlara Yönelik Kısıtlamalar**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 2006, s. 90.

³²² Bkz. Fayda, **“Zimmî”**, s. 429.

³²³ Abdülkerim Zeydan, **“İslâm Hukukuna Göre Zimmîler”**, Çev. Hasan Güleç, **D.E.Ü.İ.F.D.**, İzmir, 1994, s. 437-438.

³²⁴ Ebû Yusuf, **Kitâb’ul-Harac**, s. 149-158.

Ne var ki, ilk dönemlerde gayrimüslimlerle güvene dayalı olarak kurulan hoşgörü ortamının, tarihin akışı içinde toplumsal çalkantıların yaşandığı, siyasal anlaşmazlıkların baş gösterdiği devirlerde yara aldığı gözlenmektedir. Böylesi zamanlardaki mevcut şartlar devlet yöneticilerinin gayrimüslimlere karşı tavrını etkilediği gibi İslâm hukukçularının içtihatlarını da etkilemiştir. Bu dönemlerde İslâm hukukçularının İslâm'ın gayrimüslimlere yaklaşımını, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetinin bütünü çerçevesinde değil de Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki çatışma ve düşmanlık ortamının etkisi altında münferit âyet veya hadîsler üzerinden ele alıp değerlendirdikleri görülmektedir. Söz gelimi, Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ilişkileri tartışırken hukukçular, Tevbe Sûresi 29. Âyette geçen “*yenilmiş ve boyun eğmiş*” anlamına gelen “*sâğîrûn*” kelimesinden hareketle zimmîlerin zelîl olmalarının bir işareti olarak cizye ödemeleri ya da inançsızlıklarından dolayı bir cezaya çarptırılmaları gerektiği yorumunu çıkarmışlardır. Zira dârü'l-islâm'da bulunmaları bir suç olduğundan zimmîler aşağılanmayı hak etmişlerdir.³²⁵ Aslında bu hukukçular “*sâğîrûn*” kelimesini yorumlarken Kur'ân'ın savaşma ve düşmanlık hakkındaki temel yaklaşımını gözden kaçırdıkları gibi Hz. Peygamber ve Necran Hristiyanları arasındaki zimmet antlaşması ile Medine'deki Yahudî kabileleri arasındaki antlaşmanın rûhunu da anlamamış gözükmektedirler. Bu yaklaşımın dinde hiçbir delili olmadığı gibi âyetin vurguladığı husus da bu değildir. Rasûlullah ve ashâbının bu şekilde bir uygulaması da bulunmamaktadır.³²⁶ İmam Nevevî de (ö. 676/1277), cizye verenin küçük düşürülmesini, itilip kakılmasını ve ona hakâret edilmesini şiddetle reddetmiş, bunun çok kötü ve yanlış bir davranış olduğunu belirtmiş ve bu tür bir yaklaşımın İslâm'ın müsâmahe anlayışı ile bağdaşmadığını ifade etmiştir.³²⁷

Şunu da belirtmek gerekmektedir ki, gayrimüslimlerle ilgili yasakların kapsamı, birçoğu Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetinde bulunmadığı için devrin

³²⁵ Cizyeyi bir ceza olarak yorumlayan fakihlere göre, gayrimüslimler cizye öderken bir tahkir ifadesi olarak binek üstünde değil yaya olarak gelmeli; ödeme esnasında kendileri ayakta iken alan kişi oturur vaziyette olmalı; sakallarından tutulup “cizyeyi öde” diye emredilmelidir. Bkz. Ziauddin Ahmed, “The Concept of Jizya in Early Islam”, *Islamic Studies*, Vol: 14.4, 1975, s. 293.

³²⁶ Bkz. Abdülhamid Ahmed, “İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı”, Çev. Fehmi Kuru, İstanbul, 1985, s. 42-43.

³²⁷ Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, Cilt: 8, s. 3108.

koşullarına ve Halifenin tutumuna uygun olarak zaman zaman genişletilmiş ya da daraltılmıştır. Tarih boyunca bu tür farklı tutum ve davranışlar, hukukçuları zimmîlerin statüleri konusunda farklı görüşler ileri sürmeye iterken, üzerinde icmâ edilen meselelerde olduğu gibi zimmîlere uygulanan hukuk kurallarının da objektif olarak belirlenmesini zorlaştırmıştır. Bu nedenle zimmîler hakkında tüm devirler için geçerli olacak genel bir hükme varmak son derece güçtür.³²⁸ Söz gelimi, İslâm hukukçuları zimmîlere zaman içerisinde sosyal hayatla ilgili Hz. Peygamber döneminde bulunmayan başka bazı yükümlülükler de yüklemişlerdir. Bu yükümlülüklerin başında, zimmîlerin ata veya cins develere binmemeleri, elbise ve başlıklarının Müslümanlarınkinden farklı olması, sakal bırakmamaları, Müslümanların kullandığı lakap ve künyeleri kullanmamaları, boyunlarına gayrimüslim olduklarını gösteren kolye takmaları, zünnâr³²⁹ kuşanmaları, evlerini Müslümanlarınkinden daha yüksek yapmamaları gibi hususlar gelmektedir.³³⁰

Bu konuda klasik fıkıh eserlerinde yer alan ve yasaklama anlamı taşıyan içtihatların nassa değil kamu yararı prensibine dayalı olduğu ifade edilmektedir.³³¹ Zira bu tür kısıtlamaların ne zaman ortaya çıktığı tartışmalı olmakla birlikte Hz. Peygamber dönemine ait olmadıkları kesindir. Bu, mezkûr uygulamaların her zaman ve mekânda izlenmesi gereken şer’î birer nas olmadıkları, belli şartlara ve gerekçelere matuf tarihî birer düzenleme oldukları mânâsına gelmektedir.³³² Ancak, bu yasakların bir kısmının farklı din mensuplarının aidiyetlerini belirlemeye yönelik olması ve dinî vasfından ziyâde sosyal yönünün ağır basması yanında ata ve cins develere

³²⁸ Gülnihal Bozkurt, **İslâm Hukukunda Zimmîlerin Hukukî Statüleri**, 1987, s. 126.

³²⁹ “Zünnâr, İslâm literatüründe dârü’l-islâm’da yaşayan gayrimüslimlerin dinî alâmetleri olarak takmakla yükümlü oldukları parmak kalınlığındaki kuşak veya kemeri ifade eder.” Yusuf Şevki Yavuz, “Zünnâr”, **D.İ.A.**, Cilt: 44, ss. 572-74.

³³⁰ Yaman, “**Zimmî (Fıkıh)**”, s. 437-438.

³³¹ Hayrettin Karaman, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, Cilt: 3, İstanbul, 1982, s. 265; Tibawi, bu tür kısıtlamaların asr-ı saadetten sonraki bazı hoşgörüsüz dönemlerin atmosferini yansıttığını ifade etmektedir. Tibawi, A. L. “Christians under Muhammad and his First Two Caliphs.” **Islamic Quarterly** 6.1:30, London, 1961, s. 43-44.

³³² Bkz. Metin Yiğit, “İslâm Toplumunda Gayri Müslimlerin Hukukî Statüsü”, **I. Uluslararası Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Diyarbakır Sempozyumu- 25-27 Mayıs 2009**, TDV Yayınları, Ankara, 2010, s. 217.

binmemeleri, evlerini Müslümanlarınkinden daha yüksek yapmamaları³³³ gibi kısıtlamaların ise zimmîlerin İslâm devletinin aslî unsurları olmadığını ihsas ettirmeye ve Müslümanların üstünlüğünü perçinlemeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Bu kısıtlamaların dayanağı olarak Hz. Ömer’e aidiyeti tartışmalı olmakla birlikte, “eş-Şurûtü’l-Ömeriyye”³³⁴ adıyla meşhur bir antlaşmanın hükümleri gösterilmektedir. Bu şartların Hz. Ömer’e ait olması ile ilgili olarak “Şarkiyatçı Tritton, başta Beytülmağdis antlaşması olmak üzere bu şartların antlaşma metinlerinde yer almadığını, kıyafetlerle ilgili şartların en eski kaynağının yalnızca Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İbn Abdülhakem (ö. 214/829) olduğunu söylemektedir. Ardından da bu şartların Hz. Ömer’e değil Ömer b. Abdülazîz’e ait olduğunu ileri sürmekte, görüşünü teyit için de zimmîlerle yapılan antlaşmalara geniş yer veren Belâzürî ve Taberî gibi müelliflerin bunları zikretmediklerine dikkat çekmektedir.”³³⁵ “İlk defa İbn Ebû Rendeke et-Turtûşî (ö. 520/1126) ve Ebû’l-Kâsım İbn Asâkir (ö. 571/1176) gibi müellifler tarafından zikredilen bu metin, Râşid Halifeler döneminde gayrimüslimlerle imzalanan antlaşmaların üslûp ve muhtevâsından farklı olarak kiminle düzenlendiğinin belirtilmemesi, galip değil mağlûp tarafça tanzim edilmesi, Hz. Ömer zamanında gerçekleşen diğer antlaşmalarda yer almayan hükümler içermesi gibi nedenlerle çağdaş Müslüman ve Batılı araştırmacıların büyük bir çoğunluğu tarafından

³³³ “Bu tür ictihadî kısıtlamalar dönemsel ve hatta bazı yerlerle sınırlı olmakla beraber Osmanlı Devleti’nde uzun bir süre zimmî evlerinin Müslüman evlerine göre daha yüksek yapılmaması esası benimsenmiştir. XVIII. yüzyıla ait kayıtlarda Müslüman evlerinin 12, zimmî evlerinin 9 zirâ yükseklikte olacağı ifade edilmektedir. Ebüssuûd Efendi’nin bir fetvasında, Müslümanlarla birlikte yaşayan zimmîleri yüksek ve gösterişli evler yapmaktan, şehir içinde beygire binmekten, kıymetli elbiseler ve yakalı kaftanlar giymekten, ince tülbent, kürk ve sarık sarmaktan meneden hâkimin ecir alacağından bahsedilir.” Bkz. M. Macit Kenanoğlu, “Zimmî (Osmanlılar’da)”, s. 439.

³³⁴ Ebû Bekir Muhammed et-Turtûşî, *Sirâcul-Mülûk*, Kahire, 1354/1935, s. 202-216’aktaran Giuseppe Scattolin, “İslâm’da Tasavvuf ve Hukuk: Zimmîler Hakkında İbn Arabî’nin (560/1165-638/1240) Bir Metni”, Çev. Ercan Alkan, *Tasavvuf*, Sayı:27, 2011, s. 337-339. Metin, Ebû Bekir Muhammed et-Turtûşî’nin (1059-1126) melikler için tavsiyeler içeren bir tür rehber kitap niteliğindeki *Sirâcul-Mülûk* adlı eserinden iktibas olunmuştur. et-Turtûşî, metni Hz. Peygamber’in sahabelerinden birisinin oğlu Abdurrahman b. Ganm el-Eş’arî’ye nispet etmektedir. Abdurrahman, Halîfe Hz. Ömer tarafından Suriye’ye gönderilmiştir. Söz konusu metin, Suriye Hristiyanlarıncâ Hz. Ömer’e hitaben yazılan bir mektuptur. Mektupta onlar, Halîfe tarafından zimmîler için yürürlüğe konulan şartları gönüllü bir şekilde kabul ettiklerini belirtmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. André Ferré: “**Protégés ou citoyens?**” *Islamochristiana*, 22, 1996, Rome: PISAI, s. 79-117.

³³⁵ A. S. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of ‘Umar*, Oxford University Press, London, 1930, s. 116-126. Bu şartların Ömer b. Abdulaziz’e aidiyetinin de tartışmalı olduğu ile ilgili bkz. Fayda, “Zimmî”, s. 431.

güvenilir bulunmamış ve daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan kısıtlamaların Hz. Ömer’e nisbetle teyit edilme gayretinden doğduğu ileri sürülmüştür.”³³⁶

Ne var ki, bu metnin Hz. Ömer’e nisbeti tartışmalı da olsa zaman içerisinde bu metinde yer alan kısıtlamaların uygulandığı tarihî bir gerçektir. Bu çerçevede başvuru kısıtlamalar bazı dönemlerde gayrimüslimleri rencide edici bir hüviyet kazanabilmiştir. Ancak bu durumun, gayrimüslimlerin devlet bürokrasisindeki ve ticarî yaşamdaki etkin konumlarını, Müslümanların aleyhine kullandıkları dönemlere rastladığını gözardı etmemek gerekmektedir. Bu nedenle bu durumun dinî olmaktan çok tarihî, sosyal ve siyasal koşulların bir yansıması olduğu ve dönemin koşulları içerisinde değerlendirilmesinin isabetli olacağı âşikârdır.³³⁷

İslâm hukukçularının gayrimüslimlere bakışlarına ışık tutacak bir diğer konu ise gayrimüslimlerin şahitlikleri meselesine yaklaşımlarıdır. Fakihlerin bu konudaki olumsuz tutumları, gayrimüslimlerin Müslümanlara karşı adil olamayacakları düşüncesinden kaynaklı bir güvensizliğe dayanmaktadır. Bu husus Serahsî’nin (ö. 483/1090) gayrimüslimlerin şahitliği konusundaki şu sözlerinde açıkça görülür: *“Onlar yok yere Müslümanlara düşmanlık ederler. Bu da onları Müslümanlar aleyhine yalan uydurmaya zorlar. İşte bu sebeplerden dolayı Müslümanlar aleyhine yaptıkları şahitlik kabul edilmez”*.³³⁸ Ancak, gayrimüslimlerin her konuda güvenilirmez, yalancı ve Müslümanlara karşı kin ve düşmanlık hisleriyle dolu oldukları düşüncesi dayanaktan yoksundur. İslâm hukukunda geçerli olan *“beraat-i zimmet asıldır”* kaidesine göre bir kişi aksi ispatlanana kadar mâsumdur. Nitekim Kur’ân’da da kitap ehlinin tamamının güvenilirmez olarak nitelendirilmediği, aksine bir kısmının kantar kantar mal emanet edilecek kadar güvenilir olduğu ifade edilmektedir.³³⁹ İster Müslüman olsun ister gayrimüslim, yalan veya doğru söylemeleri mümkündür. Ayrıca, bir Müslüman da Müslümanlara karşı düşmanlık hisleri içinde olabilir.³⁴⁰ Ancak bu durum, delillerle ispatlanana kadar onun şahitliğine zarar vermezken hangi gerekçe ile gayrimüslimlerin şahitliklerini ortadan kaldırabilir?

³³⁶ Ahmet Özel, “Gayri Müslim”, s. 426.

³³⁷ Ahmet Özel, “Gayri Müslim”, s. 426.

³³⁸ Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, **Kitabu’l-Mebsût**, Matbaatü’s-Seâde, Mısır, h.1324 [1906], Cilt: 16, s. 134-35.

³³⁹ Âl-i İmrân, 3/75.

³⁴⁰ Bostancı, **İslâm Kamu Hukukunda Gayri Müslimler**, s. 200.

Son tahlilde, bazı dönemlerde yaşanan ve arzu edilmeyen hâdiselere rağmen, Tevbe süresinin 29. âyeti ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına bağlı olarak kurumsallaşan "Zimmî hukuku", onbeş asırlık İslâm tarihinde İslâm devletlerinin tebaası olarak yaşayan gayrimüslimler için bir garanti olmuş ve yüz yıllar boyunca baskı görmeden inançlarını özgürce yaşayabilmelerini temin eden koruyucu bir kalkan vazifesi görmüştür. Tarihte konjonktüre bağlı olarak görülen lokal bazı olumsuzluklar dışında Müslümanlar fethettikleri hiçbir yerde, farklı olanı ortadan kaldırmaya ve zorlayarak kendilerine benzetmeye çalışmamışlardır. Bu anlayış, İslâm kültürünün inanç köklerinde ve geleneklerinde daima canlı ve etkin olmuştur. Bu sayededir ki yaklaşık on dört asır boyunca, İslâm coğrafyasındaki farklı kültür ve inançlar asimile olmadan ve her hangi bir baskıya mâruz kalmadan günümüze kadar varlıklarını devam ettirebilmişlerdir.³⁴¹ Öyle ki, İslâm devletlerinde bulunan hürriyet ve müsâmaha ortamı sayesinde gayrimüslimler, kendi dindaşları içinde bulamadıkları bir güven ve huzurla Müslümanlar arasında yaşamışlardır.³⁴²

³⁴¹ Bkz. Fernand Braudel, **Akdeniz**, Çev. M. Ali Kılıçbay, İstanbul, 1993, Cilt: II, s. 151'den nakleden Mustafa Demirci, **İslâm Zimmî Hukuku ve Dini Kimliklerin Korunması**, s. 379.

³⁴² Ahmet Özel, "**Gayri Müslim**", s. 424.

İKİNCİ BÖLÜM

SÛFİLERİN GAYRİMÜSLİMLERE BAKIŞI

Sûfiler, başlangıçta bir nazariye olmaktan çok, zühd ve ahlâk hareketi şeklinde ortaya çıkan tasavvufu, sapkın akımlara karşı korumak için bilimsel bir disiplin olarak tescil etmek istemişler ve ilk tasavvuf eserlerini bu çerçevede ortaya koymuşlardır.¹ Farklı aşamalardan geçerek Gazâlî'ye kadar ulaşan bu süreç, tasavvufun onun tarafından hakîkate ulaştırıcı bir yol olarak görülmesi ve Râzî tarafından ilk kez bir ilim olarak zikredilmesiyle farklı bir boyut kazanmıştır.² Bu sırada olgunluk dönemine ulaşan tasavvuf, tarikatlar aracılığıyla İslâm âleminin her köşesine yayılırken, başta İbn Arabî, Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Müeyyidüddin el-Cendî (ö. 691/1292), Saîdüddin el-Ferganî (ö. 699/1300), Dâvud-i Kayserî (ö. 751/1350) ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi mutasavvıf yazarlar tarafından teorik ve felsefî düzeyde zenginleştirilme sürecine girmiştir.³

On birinci ve on üçüncü yüzyıllar İslâm dünyasında tasavvuf ve tarikat faaliyetlerinin en yoğun olduğu, sonraki asırlarda tasavvufî düşünceye büyük ölçüde tesir eden Yeseviyye, Kadiriyye, Rifâiyye, Mevleviyye, Ekberiyye ve Kübreviyye gibi önemli tarikatların ortaya çıktığı dönemlerdir. Özellikle tasavvufun âdâp, erkân ve ıstılâhları bu dönemde doğup gelişmiş; sonraki asırlarda ise tasavvuf düşüncesi yeni hamleler gerçekleştirememiştir.⁴ Bu tarikatlar arasından Ekberiyye tarikatının kurucusu İbn Arabî vahdet-i vücûd anlayışı ile felsefî tasavvufu sistemleştirmiş ve kendisinden sonraki tasavvuf hareketine yön vermiştir. “Başta Anadolu ve İran olmak üzere, İslâm dünyasının önemli bir kısmında İbn Arabî en önemli ve etkin düşünür

¹ Tasavvufun bu süreci öncelikle Ebû Tâlib el-Mekkî, ardından Ebû Nasr es-Serrâc, Abdülkerîm el-Kuşeyrî ve Kelâbâzî tarafından ikmâl edilmiştir. Bkz. Ekrem Demirli, “Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı:18, 2007, s. 30-31; Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, İz Yay., İstanbul, 2005, s. 35-36.

² Bkz. Fahrreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, **İ’tikadâtü Fırâki’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn**, Nşr. Muhammed Mu’tasım Billah el-Bağdâdî, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1986, s. 97. Ayrıca bkz. Süleyman Gökbulut, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, **Tasavvuf**, Sayı: 19, 2007, ss. 245-264.

³ Demirli, “**Varlık Olmak Bakımından Varlık**”, s. 30. Ayrıca tasavvuf terminolojisinin oluşum süreci için bkz. Himmet Konur, “Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 19, Sayı: 2, 2006, ss. 313-317.

⁴ Kadir Özköse, “Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü”, **C.Ü.İ.F.D.**, Cilt: 7/1, Sivas, Haziran-2003, s. 249.

olarak bilinmiştir.”⁵ Zira İbn Arabî, İslâm’da tasavvufî düşüncenin gelişerek ulaştığı en son nokta olarak görülmektedir. Bu, daha sonra gelen mutasavvıfların tasavvuf düşüncesine yeni bir şey katmadıkları ve yeni bir boyut getiremedikleri anlamına da gelmektedir.⁶

Yine “Sevânihu’l-Uşşâk”⁷ isimli eseriyle Senâî, Rûzbihân-ı Baklî, Attâr ve Fahreddîn-i Irâkî gibi büyük mutasavvıflara tesir ederek bu vadide çığır açmış olan Ahmed el-Gazzâlî’nin (ö. 520/1126) aşk merkezli tasavvuf anlayışını en üst mertebeye ulaştıran Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî⁸ ve Yunus Emre bahsettiğimiz bu döneme damgasını vuran önemli mutasavvıflardan olmuştur. Bu nedenle, sûfîlerin gayrimüslimlere bakışını belirleme noktasında, bütün bir tasavvuf tarihinin tetkik edilmesinin en azından bir doktora çalışmasının sınırları içerisindeki imkânsızlığını göz önünde bulundurarak, bu bölümde daha çok İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre üzerinde yoğunlaşmanın daha sağlıklı bir sonuca ulaştıracağı kanaatindeyiz. Bu, bir bakıma sûfîlerin gayrimüslimlere bakışının, çalışmamızda Anadolu sûfîliği ekseninde ele alınacağı anlamına da gelmektedir.

Anadolu irfan geleneğinin tohumlarının İbn Arabî,⁹ Mevlânâ ve Hoca Ahmed Yesevî erenlerinden oluşan Türk dervişleri tarafından atıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Mevlânâ gibi şehirlerde yaşayan sûfîler yanında, kırsal alanda bulunan ve tasavvufî karaktere sahip babaların bu noktada çok büyük rolü olduğunu görmektediriz. Türkmen geleneklerine sadık kalarak İslâmiyetin çok basit bir şeklini serhat boylarında ve yeni fethedilen memleketlerde halkın arasında yayan bu babalar esasen Anadolu’nun her köşesine yayılmışlardı.¹⁰ Alperen olarak bilinen bu zümre, yeni yurtlarında şiir, sanat, edeb, terbiye, fazilet ve ahlâk yoluyla İslâm’ın

⁵ İbn Arabî, **Fütûhât (Tr)**, Cilt: 1, s. 11 (çevirmenin önsözü içinde).

⁶ Himmet Konur, **İbrahim Gülşenî**, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s. 151.

⁷ Bu eser ilk defa Helmut Ritter tarafından tahkik edilerek 1943 yılında İstanbul’da basılmıştır. Eser Turan Koç ve Mehmet Çetinkaya tarafından Türkçeye çevrilerek 2008 yılında yayımlanmıştır. Bkz. Ahmed Gazâlî, **Âşıkların Halleri (Sevânihu’l-Uşşâk)**, Çev. Turan Koç ve Mehmet Çetinkaya, Hece Yay., 2008, s. 8.

⁸ Süleyman Uludağ, “Ahmed el-Gazzâlî”, **D.İ.A.**, Cilt: 2, s. 70.

⁹ Mahmut Erol Kılıç, **Muhyiddîn İbnu’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri**, Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 1995, s. 58.

¹⁰ Babinger Franz, Fuad Köprülü ve diğerleri, **Anadolu’da İslâmiyet**, Çev. Ragıp Hulusi, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 69.

prensiplerinin yerleştirilmesi konusunda büyük hizmetler ifa etmişlerdir.¹¹ Osmanlı Devleti kurulmadan önce Anadolu’da “Kolonizatör Türk dervişleri”¹² ya da “Horasan Erenleri”¹³ olarak da bilinen alperenlerin, kurulmakta olan devlete önemli katkılarda bulunduğu bilinmektedir. Anadolu’da İslâm’ın yerleşip yayılması ve sağlam bir şekilde kök salmasında, sûfîlerin büyük bir fonksiyon icra ettikleri inkâr edilemez bir tarihî gerçektir. Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Veli ve Yunus Emre’nin engin hoşgörüler ve kardeşlik çağrılarının sayesinde Anadolu halkı, kültürel ve dinî bakımdan farklılıkları kavgaya dönüştürmeden barış ve huzur içinde yaşamıştır. Bütün inanç mensuplarının Anadolu’da huzur içinde yaşamalarından dolayı İbn Battûta; “*Bereket Şam’da, şefkât ise Anadolu’dadır*”¹⁴ demiştir.

Ayrıca sûfîliğin bu en parlak dönemi İslâm coğrafyasının Haçlı seferleri ve Moğol istilasına uğradığı asırlara denk gelmektedir.¹⁵ O dönemlerde Anadolu, İslâm’la Hristiyanlığın karşılaştığı ve aynı zamanda İslâm toplumunun Moğol paganizmiyle mücadele etmek zorunda olduğu bir yerdir.¹⁶ Farklı inançlardaki toplumların aynı topraklarda biraraya gelmelerine sebep olan bu karşılaşmalar, mücadele ve çatışma savaş meydanlarında tüm şiddeti ile sürse bile şehirlerde farklı münasebetlerin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu şartlar içinde İslâmiyeti özellikle katı kural ve kalıplar içinde değil, daha esnek bir yaklaşımla yorumlayarak temsil eden sufi dervişler, Anadolu topraklarının İslâmlaşmasında önemli rol oynamışlardır.¹⁷ Özellikle Haçlılara ve Moğollara karşı savaşmak zorunda kalan Anadolu halkının

¹¹ Abdulkadir Yuvalı, “Moğol Harekâtının Anadolu’nun Demografik ve Dini Yapısı Üzerindeki Etkileri”, **Erdem**, 1994, s. 1292.

¹² Bkz. Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devrinde Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, **Vakıflar Dergisi**, Cilt: I, Ankara, 1942, s. 282.

¹³ Bkz. Ali Bolat, **Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik**, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 13-14; ayrıca bkz. Konur, **Horasan**, ss. 3-27; Mürsel Öztürk, **Anadolu Erenlerinin Kaynağı Olarak Horasan**, Ankara, 2001.

¹⁴ İbnu Battûta, **Seyahatname-i İbnu Battûta**, Çev. Mehmed Şerif, İstanbul, 1333-1335, Cilt: I, s. 310.

¹⁵ Franz, **Anadolu’da İslâmiyet**, s. 48.

¹⁶ Sezai Karakoç’un ifadesiyle “Anadolu, Doğu’yla Batı’nın kalkan kalkana çarpıştığı; Doğu’yla Batı’nın fikir fikire, göğüs göğüse geldiği bir yerdi.” (Sezai Karakoç, **Mevlânâ**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 1996, s. 8.)

¹⁷ M. Necmettin Bardakçı, **Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf**, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2000, s. 211-216.

arasında farklı bir duruş sergilemişlerdir. Onlar, zaman zaman silâhlı mücadelenin yanında, târumâr olan bir coğrafyada inanan bir kalbe sahip insanı inşâ etme işini de ihmal etmemişlerdir.¹⁸

Zira inanç, doğası gereği zorlama ile husûle gelmeyecek bir gönül işidir. “Dinde zorlama yoktur”,¹⁹ “(Resulüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!”²⁰ âyetlerinden ilham alan tasavvuf, hoşgörülü karakteri sayesinde tarih boyunca gayrimüslimleri İslâm’a çekmede temel bir unsur olmuş ve olmaya devam etmektedir.²¹ İslâm’ın diğer dinlere yaklaşımı söz konusu olduğunda sûfîlerin her zaman daha hoşgörülü bir eğilime sahip oldukları söylenebilir. Öteki inanç ve kültürlerle hoşgörü ve özgüven ile yaklaşma konusunda özellikle Mevlânâ ve İbn Arabî ciddi etkileri olan iki isimdir. S. Hüseyin Nasr’ın da dediği gibi, “Bugün Müslümanların diğer dinlerle İslâm arasında derinden yaklaşım kurma girişimleri İbn Arabî ve Rûmî’nin attığı zengin temellere dayanabilir ve dayanmalıdır da.”²² Yine bu meyanda Carlo Carretto’nun “ilâhiyat bölse bile, mistisizm bütün dinlerin mensuplarını birleştirir ve varlığın (rûhî kemâlin) belli bir seviyesine erişildiğinde de, bütün inananlar aynı tecrübeyi yaşarlar”²³ sözünü hatırlatmak isabetli olacaktır.

Bu anlatılanlar ışığında sûfîlerin gayrimüslimlere bakışının altında yatan temel sebepleri incelemeye geçmeden önce onların bu yaklaşımlarının kaynağının İslâm dışı olmadığını göstermek amacıyla, sûfîlerin Kur’ân ve Sünnete bağlılıkları konusunda bir başlık açmak yerinde olacaktır.

¹⁸ Batuk, **Dinleri Anlamada Öykünün Rolü**, s. 133.

¹⁹ Bakara. 2/256.

²⁰ Nahl, 16/125.

²¹ Bkz. Hülya Küçük, “Batı’da Sûfizm Meselesine Toplu Bakış”, **Tasavvuf**, Sayı:13, Ankara, 2004, ss. 231-263.

²² Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, s. 130. Bkz. Cafer Sadık Yaran, “İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre’ye Göre ‘Öteki’nin Durumu”, **İslâm ve Öteki**, Ed. C. Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, s. 308.

²³ Eva De Vitray-Meyerovitch, **İslâm’ın Güler yüzü**, Çev. Cemal Aydın, ŞuleYay., İstanbul, 2011, s. 11.

2.1. SÛFİLERİN KUR'ÂN VE SÜNNETE BAĞLILIĞI

Hız. Peygamber, tüm Müslümanlar için her konuda bir rehber ve en güzel örnek şahsiyettir.²⁴ İslâm'a gönül veren sûfîler de Hız. Peygamber'in örnek hayatını rehber edinmişlerdir. Sahabeden bazıları yaşayışlarında daha çok Hız. Peygamber'in ibadet, zühd ve takva yönüne önem vermişlerdir. İşte bu zahitlik anlayışı ileride doğacak tasavvufun nüvesini oluşturmuştur.²⁵

Sûfîlerin genellikle Hız. Peygamber'e ittiba konusunda hassasiyet gösterdikleri, bu anlamda bazı zamanlar ibâdetlerde aşırı gitmekle suçlandıkları tarihî bir gerçektir. "Necmeddin Kübrâ şeriatı gemiye, tarikatı denize, hakîkatı de denizin dibindeki inciye benzetirken,"²⁶ Mevlânâ ise "şeriatı ışık saçan muma, tarikatı mum ışığında yol almaya, hakîkatı ise hedefe varmaya" benzetir. "Tıpla ilgili bilgileri öğrenmek şeriat, doktorun tavsiye ettiği ilaçları almak tarikat, şifa bulmak da hakikattir" diyen Mevlânâ'ya göre, "şeriat ilimdir, tarikat bildiğinle amel etmektir, hakikat ise Allah'a vâsıl olmaktır".²⁷

Kuşeyrî'nin Risâle'sinde geçen şu tarif bu çerçevede önem arz etmektedir: "Şeriat kulluğa sımsıkı sarılmak, hakikat ise rubûbiyyeti müşâhededir. Ne var ki, hakikat tarafından teyid edilmeyen hiçbir şeriat; şeriat tarafından desteklenmeyen hiçbir hakikat makbul değildir."²⁸ "Hakikat mevcut olmadan şeriatın yerine getirilmesi imkânsızdır; şeriat muhafaza edilmeden hakikate ulaşılması da mümkün değildir" diyen Hucvirî bu anlamda Kuşeyrî'yi destekler görünmektedir.²⁹ Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdadî, "*Kuranı ezberlemeyen ve hadîs yazmayan kimselere tasavvuf yolunda tabi olunamaz. Çünkü bizim ilmimiz Kitap ve Sünnetle mukayyettir*"

²⁴ Ahzab, 33/21.

²⁵ Cemal Sofuoğlu, Avni İlhan, **Alevîlik Bektaşîlik Tartışmaları**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2006, s. 84-85.

²⁶ Necmeddin Kübrâ, **Tasavvufî Hayat (Usûlu Aşere, Risâle İle'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl)**, haz. Mustafa Kara, Dergah yay., İstanbul, 1996, s. 18; Gökbulut, **Necmeddin Kübrâ ve Kübrevîlik**, s. 189; "Necmeddin Kübrâ'nın Risâle-i Sefine'si ve Tesviyetü'l-İmâd Adlı Şerhi", **Tasavvuf**, Sayı: 28 2011, s. 63.

²⁷ Bardakçı, **Mevlânâ'nın Tasavvufî Düşüncesinin Kaynakları**, s. 65-66.

²⁸ Abdülkerim Kuşeyrî, **Risâle**, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1978, s. 177.

²⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Hucvirî, **Keşfü'l-Mahcûb**, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1996, s. 534.

demoştir.³⁰ Aynı Şekilde Ebu Hafs Haddâd (ö.264/878) “kim ki iŐlerini, sözlerini ve hallerini Kitap ve Sünnet terazisine koyup ölçmezse biz onu erler zümresinden saymayız” demoştir.³¹

Ayrıca, nefis terbiyesi konusunda İslâm’ın ana kaynakları olan Kur’ân ve sünnetin dışına çıkmadıkları görölmektedir. Ebu Osman el-Hîrî’nin (ö. 298/910) “Allah Teâlâ’ya yakınlık, güzel edeb, devamlı murakabe ve heybetle; Peygamber’e yakınlık ise sünnetine uymak ve zâhir ilmine sıkı bir Şekilde sarılmakla olur”³² sözü buna bir delil mahiyetindedir.³³

Bâyezid-i Bistâmî’nin Şu sözleri de sûfilerin Kur’ân ve sünnete ne kadar önem verdiklerini göstermektedir: “Bir adamın havada bağdaŐ kurup oturacak kadar kerametlere sahip olduğunu gözlerinizle görseniz, o adamın Allah’ın emirlerini, nehiylerini ve hudutlarını muhafaza ve Şeriata riayet hususunda nasıl hareket ettiğini tetkik edene kadar ona aldanmayınız”.³⁴ Bu çerçevede Ebu Süleyman Dârânî’nin Şu ifadeleri de kayda değerdir: “Nice defalar sûfiler taifesine mahsus bir nükte ve bir hikmet kalbime düşer de Kitap ve sünnetten iki âdil Şâhit bunun doğruluğuna Şâhitlik etmedikçe, bunları günlerce kabul etmem”.³⁵

Gazâlî, “sûfilerin zâhir ve bâtınlarındaki duyguların hepsi nübüvvet kandilinin ıŐıĐından alınmıştır”³⁶ derken tasavvufu doğrudan nübüvvete ve sûfilere de Hz. Peygamber’e nisbet etmektedir. Bu görüş, ilimlerinin nûru nübüvvet kandilinden gelen mutasavvıfların, imân ve İslâm’ı, diğer Müslümanlara nisbetle daha saf ve öz olarak temsil ve tebliğ edebileceği mânâsına gelmektedir. Tarihte olduğu gibi günümüzde de ihtidâ hâdiselerinde sûfilerin daha etkin olmasını açıklamaktadır.³⁷

³⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 104; Hayrani Altıntaş, **Tasavvuf Tarihi**, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1986, s.141.

³¹ Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü’l-Üns Evliyâ Menkıbeleri**, Haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul, 2005, s.185; bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 99.

³² Abdurrahman İbnü’l-Cevzî, **Sıfatı’s-Safve**, thk. Mahmud Fâhûrî-Muhammed Kal’acî, Dâru’l-Hadîs, Beyrut, 1979, Cilt: II, s. 302.

³³ Ali Bolat, “Tasavvuf Geleneğinde ‘Öteki’ Algısı”, **O.M.Ü.İ.F.D.**, 2014, Sayı: 37, s. 51.

³⁴ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 92.

³⁵ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 94.

³⁶ Gazâlî, Ebu Hamid, **el-Munkız mine’d-Dalâl**, Umran Yay. İstanbul, 1996, s. 75.

³⁷ Bkz. Mustafa Tahralı, **Ahmad al-Rifâi, sa Via, son Oeuvre et sa Tariqa**, Doktora tezi, daktilo nüsha, Paris III, 1973, s.38-43’den aktaran Mustafa Tahralı, “Batıdaki İhtida Hadiselerinde

İbn Arabî'nin şeriat hükümlerine çok sıkı bağlı, katı bir mutasavvıf olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.³⁸ “Allah’a hamd olsun, bu kitaba dince belirlenmiş olandan başka hiçbir şey koymadık. Sözü uzatmamak için kanıtları sunmaya fırsat bulamadık. Fakat Allah’a hamd olsun, Cüneyd-i Bağdadi’nin ‘bizim ilmimiz Kitap ve Sünnet ile sınırlıdır’ demesi gibi, Kitap ve Sünnet’in dışına çıkmadık”³⁹ diyen İbn Arabî’ye göre, her şeyden önce, din kemâle ermiştir. Bu nedenle dinde bir ilâve veya eksiltme yapmak doğru değildir.⁴⁰

İbn Arabî, Kur’ân ve Hz. Muhammed’in sünnetini, insan imkânının gelişmesi isteniyorsa, izlenmesi gerekli rehberler olarak görür.⁴¹ Hatta bazılarına göre, sûfiler arasında şeriat’a uymanın mutlak gerekliliğini, İbn Arabî’den daha katı ve kesin bir şekilde ilân eden de yoktur.⁴² Bütün bunlar birlikte analiz edildiğinde onun İslâm’ı saadete götüren tek yol olarak gördüğü, gayrimüslimlerin siyâsî ve dinî faaliyetlerine karşı sert tedbirler alınması gerektiğine inandığı açıkça görülecektir.⁴³

Michel Chodkiewicz, “Şeriat ve Sünnetin getirdikleriyle Allah’a ibadet etmen senin görevindir”⁴⁴ diyen İbn Arabî’nin Kur’ân metni ve hadîslerin zâhirine ilişkin titiz dikkatini şu sözlerle ifade eder:

İbn Arabî’nin temel gayesi, şeriata bağlı samimî bir Müslüman olmaktan ibârettir. Bu nedenle İbn Arabî’nin tasavvufu, temel kaynakları Kur’ân ve sünnet olan şeriattan bağımsız olarak düşünülemez. Aslında İbn Arabî’nin maksadı, şeriatın “gerçek ve nihâî kavrayışını” yâni onun gerçek bâtnî anlam ve gâyesini, zerre miktârınca bile olsa zâhirinden saptırmamaya özen göstererek ortaya koymaktır. İbn Arabî’nin tasavvuf külliyyâtı olan el-Fütûhâtul-

Tasavvufun Rolü”, **First International Symposium on Islamic Studies**, 16 - 18 Eylül / September, 1985, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, s. 155.

³⁸ Süleyman Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara, 1974, s. 268. İbn Arabî kullandığı kavramlar için temel referans noktasını, tek mutlak kaynak olan Kur’an ve hadîsler ile bunlarda zikredilen ilâhî isimlerden alır. Chittick, **Hayal Âlemleri**, s. 60.

³⁹ İbn Arabî, **Fütûhât (Tr)**, Cilt: 3, s. 274-75.

⁴⁰ İbn Arabî, **el-Fütûhât’l-Mekkiyye**, tah. Osman Yahya, Mektebetü’l-Arabiyye, Kahire, 1985, Cilt: 5, s. 419.

⁴¹ Chittick, **Hayal Âlemleri**, s. 173.

⁴² Chittick, **Hayal Âlemleri**, s. 59; Yaran, **Öteki’nin Durumu**, s. 312.

⁴³ Uludağ, **İbn Arabî** s. 47-48; İbn Arabî’nin öteki inançları eleştirimesi hakkında bkz. Mahmûd Gurab, “Muhyiddin İbn Arabi Amidst Religions (adyân) and Schools of Thought”, **Madhâhibi Muhyiddin İbn Arabi: A Commerative Volume**, Londra, 1993, s. 200-227.

⁴⁴ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 311.

*Mekkiyye'si, esâsında gerek teorik dayanağı gerekse edebî yapısıyla şeriatın tasavvufî bir yorumudur.*⁴⁵

Serî es-Sakatî'nin, “*Kâmil sûfî, marifetin nûru, verâsının nûrunu söndürmeyen kimsedir*”⁴⁶ sözüne bağlı yaşayan İbn Arabî'nin öteki inançlara bakışının, en azından pratikte, geleneksel İslâmî anlayışın ötesine gitmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.⁴⁷ İbn Arabî, örneğin tevhîd konusunda diğer birçok Müslüman âlimin aksine, çeşitli dinî ve felsefî kaynaklara başvurarak daha geniş bir perspektiften konuyu anlamaya gayret etmektedir. Ancak onun bu çabasının vahyin ve şeriatın dışına çıkmadığını ifade etmek gerekmektedir. Zira İbn Arabî şeriata sıkı sıkıya bağlı bir sûfî olmasa,⁴⁸ sünni çevrenin kolaylıkla kabul edemeyeceği fikirlerini çok açık ve cesaretle söylemiş bir sûfî olarak

⁴⁵ Chodkiewicz, İbn Arabî'ye yöneltilen “ibâha” suçlamalarının asılsız olduğunu savunmaktadır. Bkz. Michel Chodkiewicz, **An Ocean without Shore: Ibn 'Arabî, the Book, and the Law**, Albany: State University of New York Press, 1993, s. 19-26.

⁴⁶ Gazâlî, **Mişkâtü'l-Envâr**, thk. Semih Dugaym, Dârü'l-Fikrîl-Lübnânî, 1994, s. 78. Serî es-Sakatî'den nakledilen bir söze göre: “*Tasavvuf üç mananın adıdır. Sûfinin marifet nuru, vera' nûrunu söndüremez. İrfanı arttıkça ameli fazlalaşır. Kitap ve sünnetin zâhirine aykırı düşecek bâtinî bir ilimden dem vurmaz. Kerametlere sahip oluşu Allah'ın mahremiyet sırlarını ifşa etmesine yol açmaz, sonum kötü olur diye daima endişe eder ve keramete itimad etmez*”. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 84.

⁴⁷ İbn Arabî, fikhî bir mezhebe bağlı olmadığını belirtse de büyüdüğü çevrede birçok Mâlikî ve Zâhirî âlimden ders almıştır. “Meşhur fıkıh âlimi Abdulhak el-Ezdî el-İşbîlî'den bâzı fıkıh kitaplarının yanı sıra özellikle zâhirî fikhına dâir İbn Hazm'ın kitaplarını okumuştur. Onun zâten zâhirî fikhîçisi İbn Hazm'a karşı özel bir sevgisi olduğu eserlerinde sıkça görülür. Zira o da İbn Hazm gibi *kıyâs*'ı kabul etmez ve bir mezhebi körü körüne taklid etmenin de doğru olmadığını inanır. Bu sebepten bazı kimseler onu Zâhiriyye'nin o esnada Endülüs'deki adı olan *Hazmiyye* (İbn Hazm'a nisbetle) mezhebinin takipçisi olarak gösterirlerse de buna karşı o şunları söyler: ‘*Beni İbn Hazm'a nispet ettiler. Gerçek şu ki, ben İbn Hazm şöyle diyor*’ diyen kimselerden değilim’ (İbn Arabî, **Dîvân**, Kaside no: 11772). Mekkarî de onun için ‘İbâdetlerde zâhirî mezheb, itikadda ise bâtinî meşreb’ olduğunu söyler. ‘*Şeriat ilimlerinden de hacetini görecektik kadar öğrenilmeli*’ diyen İbn Arabî, işine geldiği gibi hüküm tercih etmenin, ne kendisi için ne de kendisini tâkib eden müridleri için câiz olmadığını da belirtir.” Bkz. M. Erol Kılıç, **Varlık ve Mertebeleri**, s. 12-13. “İbn Arabî kendisinin Zâhirî mezhebine mensup gösterilmesini (Mahmud el-Gurab, **eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî**, Dımaşk, 1411/1991, s. 32) reddederse de, *Fütûhât*'ın içinde kaleme aldığı *usûl*'de Zâhirî mezhebinin açık tesiri görülür. Ayrıca 1334'de Beyrut'ta yayınlanan *Mecmuu'r-resâil fi usûli'l-fikh* adlı usûl eserlerinin derlendiği kitapta, İbn Arabî'nin bu eseri Zâhiriyye usulünden bir eser olarak gösterilir. Buna rağmen genel tavrı dikkate alındığında özgün bir çizgide bulunduğunu söylemek daha isabetli olur.” Bkz. Cağfer Karadaş, “Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi”, **U.Ü.İ.F.D.**, Cilt: 11, Sayı: 2, 2002 s. 89, dipnot 15.

⁴⁸ İbn Arabî, ne Zâhiriliğin ne de başka bir mezhebin takipçisi olmadığını belirtmiş olmasına rağmen, şeriata güçlü bir şekilde bağlı olmasından dolayı birçok kişi onun Zâhirî olduğunu söylemiştir. Bkz. Mohammed Rustom, “**Review of Michel Chodkiewicz's An Ocean without Shore: Ibn 'Arabî, the Book and the Law**.” Translator: David Streight, Cambridge: Islamic Texts Society, 1993. <http://www.muslimphilosophy.com/ip/MR-Chodkiewicz.pdf>, 09.12.2016; Scattolin, **Zimmîler Hakkında İbn Arabî'nin Bir Metni**, s. 345.

bu denli bir kabul görmesi ve özellikle Anadolu insanı üzerinde bu kadar etki bırakması mümkün olmaz, zındıklıkla itham edilen biri olurdu. Her ne kadar fikirlerine karşı çıkanlar olmuşsa da onu küfürle itham eden marjinal birkaç çıkış dışında böyle bir tepkiyle karşılaşmamıştır.

Mevlânâ ise mensubu bulunduğu İslâm'ın sınırları içinde kalarak tüm insanlığa kucak açan mesajlar verilebileceğini ispatlamıştır. Bu sebeple o, “*Bir ayağı sınıksız şeriatla duran, öbür ayağıyla yetmişiki milleti dolaşan bir pergel*” olduğunu söyler.⁴⁹ Bu sözler, “*Ayağının tozu*” olmakla iftihar ettiği Hz. Peygamber'in ve “*ölünceye kadar bendesi*” olmaya ahdettiği Kur'an'ın, kısaca İslâm'ın ve İslâm tasavvufunun bakış açısını yansıtan sözlerdir.⁵⁰

*Canım bedenimde oldukça Kur'an'ın kuluyum; Muhammed Muhtar'ın yolunun toprağıyım; birisi, sözlerimden, bundan başka bir söz naklederse, o nakledenden de bezmişim ben, bu sözden de bezmişim.*⁵¹

Mevlânâ, Mesnevî'yi Hz. Muhammed'in hakikat incileri, sırları ve hikmetleriyle bezenmiş mânâ denizindeki bir adaya benzetmek sûretiyle hakikati arayanların ondan faydalanmalarını tavsiye etmiştir.⁵² “Mesnevî”de 420’si lafzen, 272’si meâlen olmak üzere yaklaşık 700 kadar âyete yer vermiştir. Telmih ve işaret yoluyla zikrettikleri ile birlikte bu sayı 1500 âyete ulaşır ki, bu da Kur'an'ın dörtte birini oluşturmaktadır. 276 hadîse yer verdiği Mesnevî’de, tıpkı âyetlerde olduğu gibi 53 hadîsi başlık olarak seçmesi,⁵³ onun bu konudaki hassasiyetini göstermektedir.”⁵⁴

⁴⁹ Baba Kemal Hucendî de benzer sözler söylemiştir: “*Biz pergele benzeriz, bir ayağımız şeriatla sabit, öteki ayağımızın çizdiği daire içine ise yetmiş iki millet dâhildir*”. Bkz. İbrahim Agâh Çubukçu, “Tasavvuf ve Sevgi”, **Cogito**, Bahar 1995, s.106; Reşat Öngören, “Mevlânâ Celaleddin-i Rumi”, **D.İ.A.**, Cilt: 29, 2004, s. 445.

⁵⁰ Ahmet Yaşar Ocak, “Bir XIII. Yüzyıl Mutasavvıfı Ve Sûfisi Olarak Mevlânâ Celâlüddini Rûmî”, **4. Millî Mevlânâ Kongresi**, Konya, 1989, s. 145; Osman Cilacı, “Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Gayr-î Müslimlerle Münasebetine Dair Bir İnceleme”, **Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi**, İstanbul, 23-28 Eylül 1985 Tebliğler, II. Türk Edebiyatı, Cilt: 2, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1988, s. 319.

⁵¹ Mevlânâ, Celâleddin Rûmî, **Rubâiler**, Çev. Abdülbâkî Gölpınarlı, Remzi Kitabevi, Ankara, 1964, s. 152 (r. 112).

⁵² Bardakçı, **Mevlânâ'nın Tasavvufi Düşüncesinin Kaynakları**, s. 62.

⁵³ “Mesnevî'nin Şefik Can çevirisinde tekrarlarıyla birlikte 276 hadîs tespit edilmiş olup bunlardan 32 hadîs birinci; 39 hadîs ikinci; 79 hadîs üçüncü; 46 hadîs dördüncü; 29 hadîs beşinci; 51 hadîs de altıncı ciltte yer almaktadır.” Bardakçı, **Mevlânâ'nın Tasavvufi Düşüncesinin Kaynakları**, s. 62, dipnot 39'dan naklen.

⁵⁴ Hüseyin Güllüce, **Kur'an Tefsiri Açısından Mesnevî**, İstanbul, 1999, s. 61.

Mevlânâ'nın bütün eserlerinde çokça âyet ve hadîs kullanması, onun Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyyeyi tasavvuf düşüncesinin merkezine yerleştirdiğini göstermektedir. Nitekim sohbetlerinden müteşekkil *Fîhi Mâ Fîh* isimli eserde, 148 âyet ve 94 hadîs-i şerife yer vermiştir.⁵⁵

Mevlânâ, “*Vehimle akıl mehenk olmadıkça meydana çıkmaz. Her ikisini de hemen mehenge vur. Bu mehenk de Kur'ân'dır, Peygamber'in sünnetidir*”⁵⁶ demek sûretiyle Kur'ân ve Sünnet'in aydınlatıcı ve yol gösterici özelliğine vurgu yapmıştır.⁵⁷ O, “Kur'ân ve Sünnetle doğru yol ve ölümsüz gerçek açıkça insanlara bildirilmiş olmasına rağmen, boş arayışlarla birtakım aklî kıyaslarda bulunup Hak'tan ve hakîkatten yüz çevirenleri Kâbe'nin huzurunda kible arayan kimselere” benzeterek, tevhid inancını zedelemenin, sırât-ı müstakimden sapmanın ve mutlak hakîkati başka yerlerde aramanın yanlışlığını ifade etmiştir.⁵⁸

Eserlerinde zaman zaman bâtil inanışlara değinerek, onları eleştirmiş ve insanları onlardan uzak durmaya davet etmiştir.⁵⁹ “Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği aydınlık yoldan uzaklaşanları şeytanın dostları olarak gören Mevlânâ, kendisinde ilâhî nûr bulunmayan böyle kimseleri, sonbaharın darmadağın ettiği çöplük hâline dönen meyvesiz bir bağa benzetir. Kendini beğenip kibirlenen insan, sonunda değersiz bir diken yığını hâline döner.”⁶⁰

Mevlânâ'nın şiir ve fikirlerine tesir eden kaynakları belirleyen⁶¹ ve Batı'da Mevlânâ kadar tanınan başka bir mutasavvıf olmadığını dile getiren⁶² Schimmel'e göre, Mevlânâ'nın eserlerinin temelinde en belirleyici ilham kaynağı Kur'ân ve Hz.

⁵⁵ Mevlânâ Celaleddin Rumi, *Fîhi Mâ Fîh*, Çev. Ahmed Avni Konuk, Haz. Selçuk Eraydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 309-313.

⁵⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak, MEB Yay., İstanbul, 1995, Cilt: IV, s.186, (b. 2300-5).

⁵⁷ Bardakçı, *Mevlânâ'nın Tasavvufi Düşüncesinin Kaynakları*, s. 56.

⁵⁸ Erhan Yetik, “Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin Hayata Bakışı”, *Tasavvuf*, Sayı: 14, Ankara, 2005, s. 56.

⁵⁹ Musa Kaval, *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Dönemin Sosyo-Dini Yapısı ve Tasavvufi Hayatı*, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman Mustafa Aşkar, Ankara, 2011, s. 523.

⁶⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, Cilt: V, s. 82 (b. 975-980). Bkz. Bardakçı, *Mevlânâ'nın Evrensel Sevgi ve Hoşgörü Anlayışı*, s. 38.

⁶¹ William C. Chittick, “Rûmî ve Mevlevîlik”, Çev. Safi Arpaguş, *Tasavvuf*, Cilt: IV/14, Ankara, 2005, s. 716.

⁶² Schimmel, *Islam: An Introduction*, New York, 1992, s. 303.

Peygamberin hadîs-i şerifleridir.⁶³ Mesnevî’de Ku’rân-ı Kerîm’in buyurduğu hiçbir öğüde aykırı bir fikir barınmaz.⁶⁴

Ahmet Yesevi ile başlayan tasavvuf hareketinin Anadolu topraklarındaki güçlü temsilcilerinden Hacı Bektaş-ı Velî de tasavvufla ilgili düşüncelerini tamamen şeriat üzerine bina etmiştir. Hemen her konuyu bir âyet ve hadîsle delillendiren Hacı Bektaş-ı Velî,⁶⁵ hayatını Kur’ân ve Hz. Muhammed’in sünnetine göre tanzim etmiştir.⁶⁶

Yunus da her şeyden önce Kur’ân ve Hz. Muhammed aşığı bir sûfîdir. O, Kur’ân’ın kendisine mürşit olduğunu şu sözlerle dile getirmektedir:

*Kaf dağı zerrem değil ay u güneş bana kul
Hak’dur aslım şek değil mürşiddir Kur’ân bana*⁶⁷

Bütün bunlara karşın, Kur’ân ve sünnetin açık verilerine ters düşen düşünce ve pratiklerine rağmen kendilerini tasavvuf kisvesi altında saklayarak insanları istismar edenlerin bulunduğu da tarihî bir gerçektir. Bâtınîler bu konuda akla ilk gelen örneklerdendir. Bununla beraber, bazı söylem ve tavırlarda benzerlik olduğunu çağrıştıran durumlar nedeniyle hepsini aynı kefeye koyup peşin hükümlerle damgalamak, bir kuyumcunun şekilleri benzeşen altın paraları, gerçek ve sahte olanını ayırt etmeye gerek duymadan, bir mihenge vurmaksızın değerlendirmesinden farksızdır.⁶⁸ Sözkonusu mihengin Kur’ân ve sünnet olduğunu her vesileyle dile getiren Gazalî, İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus gibi hakikat ehli sûfîler, tevhîd kavramı etrafında bütün insanları kucaklayıcı bir dil kullanmışlardır. Kur’ân’da anlatıldığı şekilde tevhîd inancının evrenselliğine vurgu yaparak engin bir merhamet ve hoşgörü ile bütün insanları Hakk’a davet etmişlerdir.

Sûfîlerin gayrimüslimlere bakışını incelerken genel anlamda sûfîleri Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebu Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) ve Kuşeyrî gibi müteşerri sûfîler ile Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848), Hallâc-ı Mansur, İbn Arabî, Sadreddin Konevî,

⁶³ Schimmel, **İslâmın Mistik Boyutları**, s. 311.

⁶⁴ Fuat Boyacıoğlu ve Serap Erdağ, “Mevlânâ Celaleddin Rumi ve La Fontaine’de Hoşgörü Algısı”, **Turkish Studies**, Cilt: 8, 2013, Ankara, s. 335.

⁶⁵ Abdurrahman Güzel, “Hacı Bektaş Velî”, **Kadri Erogan Hacı Bektaş Velî Armağanı**, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi, Ankara, 1997, s. 65.

⁶⁶ Güzel, **Hacı Bektaş Velî ve Makâlât**, s.159.

⁶⁷ Yunus Emre, **Divân**, Haz. Mustafa Tatçı, Akçağ Yay., Ankara, 1991, s. 50/7.

⁶⁸ Hayri Kaplan ve İsmail Şık, “Ahmed er-Rifâ’î’nin İtikâdî ve Kelâmî Görüşleri”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı: 16, 2006, s. 104.

Mevlânâ ve Yunus Emre gibi vahdet ehli (muhakkik) mutasavvıflar olarak iki kategoriye ayırabiliriz. Müteşerri sûfîler, gayrimüslimlere bakış noktasında kelâmcılar ve hukukçularla aynı çizgide hareket etmiştir. Vahdet fikrine sahip hakikat ehli sûfîler ise bu konuda farklı bir duruş sergiledikleri için bu araştırmada muhakkik sûfîlerin gayrimüslimlere bakışının felsefî temellerini belirlemek önem arz etmektedir.

İslâm'ın daha çok mânevî, ahlâkî ve derûnî yönünü temsil eden sûfîlerin gayrimüslimlere yönelik hoşgörülü bakışının felsefî ve teolojik temellerini anlamadan salt örnekler üzerinden onların ne kadar müsâmahalı olduğundan bahsetmek, bu hoşgörünün kodlarını tespit etme noktasında beyhude bir çabadan ibaret kalacaktır. Sûfîlerin gayrimüslimlere bakışını sağlam bir zemine oturtmak için Kur'ân ve Sünnette gayrimüslimlerin konumunun bilinmesinin yanında, diğer dinlere ve mensuplarına olumlu yaklaşımlar konusunda tarihsel olarak oldukça özel bir yere ve öneme sahip olan sûfîlerin varlık anlayışını, insana ve dinlere bakışını, tevhîd ve aşk gibi meselelere yaklaşımını ortaya çıkarmak gerektiği kanaatindeyiz.

2.2. SÛFİLERİN VARLIK ANLAYIŞI ÇERÇEVESİNDE GAYRİMÜSLİMLERE BAKIŞI

Düşünce tarihinde en mühim tartışmalar “varlık” çerçevesinde cerayan etmiştir. Varlık sadece İslâm filozoflarının ve kelâmcılarının tartıştığı bir konu olmayıp varlık etrafında dönen felsefî tartışmaları Parmenides’e kadar götürmek mümkündür.⁶⁹ İslâm düşüncesinde varlıkla ilgili tartışmalarda ilk çağ filozoflarının görüşlerinin etkili olduğu bilinen bir husustur. İslâm filozofları ve kelâmcılar bu tartışmalarda Aristoteles’in mantık ilkelerinden faydalanırken,⁷⁰ sûfîler kendi müşâhedelerini ve keşiflerinden elde ettikleri bilgiyi kullanmışlardır. Bu mânâda

⁶⁹ Bkz. Hüsameddin Erdem, “İlkçağ Felsefesi Tarihi”, Konya, 1993, s. 62. Bu filozofların varlıkla ilgili görüşleri için Bkz. Şaban Ali Düzgün, “Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-âlem İlişkisi”, Akçağ Yay., Ankara, 1998, s. 11-23.

⁷⁰ Bkz. Düzgün, “Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-âlem İlişkisi”, s. 7; Takıyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul Matbaası, 1958, s. 141-142.

sûfîlerin varlık konusunda dile getirdikleri müşâhedelerin en önemlisi, ilk defa Muhyiddîn İbn Arabî tarafından sistemleştirilen vahdet-i vücûd nazariyesidir.⁷¹

İslâm düşüncesinde, varlık kavramının tanımlanıp tanımlanamayacağı konusunda ciddî görüş farklılıkları vardır. Varlık mefhûmunun tarifinin imkân dâhilinde olduğunu savunan kelâmcılarla; bu terimin tanımlamayı gerektirmeyecek ölçüde açık ve basit olduğunu düşünen filozoflar arasında büyük bir görüş farkının olduğu görülmektedir.⁷² Filozoflara göre “varlık, insan aklının ulaşabildiği en genel kavram olduğu ve düşünmeye gerek kalmadan akıl tarafından hemen anlaşıldığı için bedîhî bir kavram sayıldığından târifi yapılamaz. Örneğin Fârâbî’ye göre vücûb, vücûd ve imkân gibi kavramlar apaçık ve herkesin zihninde yer etmiş olduğundan, anlaşılması için mantıkî istidlâle veya diyalektiğe başvurmaya gerek yoktur. Bir kimsenin bu kavramları sözle açıklamaya çalışması zihne yönelik bir uyarıdan ibaret kalır ve daha iyi bilinen bir terimle bu kavramları açıklamış sayılmaz.”⁷³ Diğer bir deyişle, varlık ilk müşâhede edilen şeydir ve tasavvuru apaçıktır; bu nedenle de tanıma ihtiyacı yoktur.⁷⁴

İslâm filozoflarının felsefî problemlerinin temelinde ontoloji, ontolojinin temelinde ise Zorunlu Varlık kavramı yer almaktadır. “Var olan her şey zorunlu varlık (vâcibü’l-vücûd) ve mümkün varlık (mümkinü’l-vücûd) olmak üzere ikiye ayrılır.”⁷⁵ Zorunlu Varlık, özü itibariyle kendisiyle kâim olup, varlığının hiçbir sebebi yoktur ve başka bir varlığa ihtiyaç duymayandır. Var olan her şeyin ilk sebebi O’dur. Zorunlu Varlık’ı bir an için yok saymak mantıkî bakımdan imkânsızken zorunlu olmayan varlığın (mümkinü’l-vücûd) yokluğu da varlığı da düşünülebilir. Mümkün varlığın

⁷¹ Rifât Okudan, “18. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcı ve Mantıkçısı İsmâil Gelenbevî’nin Varlık Nazariyesi (Vahdet-i Vücûd Savunması)”, **Tasavvuf, (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)**, Sayı: 23, 2009, s. 242.

⁷² Bkz. Sadüddin Teftâzânî, **Şerhu’l-Mekâsıd**, Thk. Dr. Abdurrahman Umeyre, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1998, Cilt:1, s. 295-306; bkz. İsmail Şık, “Felsefî Kelâm Geleneğinde Varlık Kavramı, Şemsüddin es-Semerkindî Örneği”, **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, 2014.

⁷³ Mahmut Kaya, “Vücûd”, **D.İ.A.**, Cilt: 43, s. 140.

⁷⁴ Ali Durusoy, “Vücûd”, **D.İ.A.**, Cilt: 43, s. 138; “Varlık”ın tanımının yapılamayacağına dair bkz. Ferid Kam ve M. Ali Ayni, **İbn Arabî’de Varlık Düşüncesi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 78-86; Mustafa Bozkurt, “Fahreddin Râzî’nin Varlık Anlayışı”, **F.Ü.İ.F.D.**, Sayı: 14/2, Yıl: 2009, ss. 109-121.

⁷⁵ Abdülkerim Şehristânî, “Zorunlu Varlığın Birliği”, Çev: Aygün Akyol, Aytekin Özel, **Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2007/2, Cilt: 6, Sayı: 12, ss. 157-170.

mevcudiyeti bir sebebe dayanır ve sebeplilik zincirinin sonsuza kadar sürüp gitmesi imkânsızdır. O halde mümkün varlıkların var oluşlarının ilk sebebi zorunlu varlık olan Tanrı'dır.⁷⁶

Zorunlu varlığın özellikleri konusunda İslâm filozoflarıyla aynı fikirleri paylaşan kelâmcılara göre, “vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın varlığının üzerinden yokluk geçmediği için ‘var olduğunu’ söylemek dahi çelişki kabul edilir. Çünkü ‘var olmak’ ifadesi, varlığının öncesinde yokluğun bulunduğu îmâsını taşımaktadır ki bu yüzden O'nun varlığı için, ‘kendinden varlık’ ifadesi daha uygundur.”⁷⁷

Kelâm ve felsefe bilginleri, mutlak vücûdun hariçte bir vücûdunun bulunmadığını, varlığının zihnî olduğunu düşünürlerken; mutasavvıflar mutlak vücûdun hariçte mevcûd olduğunu ve hakîkatte ondan başkasının vücûd sahibi olmadığını savunmaktadırlar.⁷⁸ Vahdet ehline göre, Vücûd/varlık birdir, o da Hakk'ın vücûdudur; taaddüd, tecezzi ve inkısam kabul etmez. Âlemde ne varsa ona tâbidir, ona bağlı ve onunla kâimdir.⁷⁹ Hakk'ın varlığından başka varlık yoktur, olması da mümkün değildir.⁸⁰ Fakat bu sözden, “makûlat ve mahsûsattan (akıl ve duyuların sınırlarına giren) ne varsa hepsi Allahtır” anlamı çıkarılmamalıdır.⁸¹

Bu mânâda sûfilerin varlık anlayışı, “Tanrı merkezli bir âlem yorumudur” diyebiliriz. Bu anlayış, bir taraftan âlemin varlığını Allah'a dayandırarak yaratılış sorununu açıklamaya çalışırken, diğer yandan Allah, âlem ve insan ilişkisini izâh etmeye gayret eder. Diğer bir ifadeyle, sûfî varlık anlayışı öncelikle âlemin neden ve

⁷⁶ Kemal Sözen, “Behmenyâr'a Göre Zorunlu Varlık”, **S.D.Ü.İ.F.D.**, Yıl: 2004/1, Sayı:12, s. 4; Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s. 883.

⁷⁷ İsmail Şık, **Şemsüddin es-Semerikandî Örneği**, sayfa numarası yok.

⁷⁸ Rifat Okudan, **Gelenbevi'nin Vahdet-i Vücûd Savunması**, s. 243.

⁷⁹ Kam ve Ayni, **İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi**, s. 87.

⁸⁰ Kam ve Ayni, s. 77.

⁸¹ Abdülganî Nablusî, **Gerçek Varlık**, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 20. Ferid Kam, İmam Gazali'nin “Mecazın en aşağı derecesinden hakikat mertebesine yükselen arifler varlık âleminde Cenab-ı Hak'tan başka varlık (mevcud) olmadığını, Ondan başka ne varsa hepsinin yok olucu, yani ma'dum hükmünde bulunduğunu, apaçık iyanen görmüşlerdir. Eşyanın yokoluşu bir zamana bağlı değildir. Belki eşya ezelden ebede kadar ma'dumdur, yok hükmündedir” dediğini aktardıktan sonra “akıl, ilk bakışta Hz. İmam'ın ‘Cenab-ı Hakdan gayri mevcud yoktur’ sözünden bizim mevcud adını verdiğimiz ‘dışardaki eşyanın bütünü Allahtır’ gibi ters bir mana çıkarabilir. Hâlbuki Gazali'nin bu sözden maksadı şudur: Bizim mevcud varlık adını verdiğimiz şeylerin hepsi hakîkatte yok hükmündedir. Âlemde Cenab-ı Hak'tan başka hakiki mevcûd, hakiki varlık yoktur” demektedir. Bkz. Kam ve Ayni, **İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi**, s. 95.

ne şekilde varolduğunu, sonra da bununla ilişkili olarak Allah, âlem ve insan ilişkisini açıklamaya çabalar.⁸²

Bu bakımdan, muhakkik sûfîlerin gayrimüslimlere bakışında varlık kavramı merkezi bir yer işgal eder.⁸³ Kelâmî ve felsefî düşünce sistemlerinde yokluk kavramına bir tür varlık atfedilirken⁸⁴ irfânî teolojinin ontolojisi ve epistemolojisi yokluk ya da fenâ kavramı üzerine bina edilir. Bunun en iyi örneği sûfînin yaşadığı manevî tecrübelerin teorileşmiş formu olan vahdet-i vücûd'tur.⁸⁵ Bu nedenle sûfîlerin gayrimüslimlere bakışının altında yatan temel dinamikleri ortaya çıkarabilmek için “varlığın birliği” mânâsına gelen vahdet-i vücûd'un, sûfîlerin varlık felsefesindeki yerini anlamak gerekir.

2.2.1. Vahdet-i Vücûd Açısından Gayrimüslimler

Varlığın birliğini savunan vahdet-i vücûd düşüncesinin temelinde, bütün varolan, varolmuş ve var olacakların mutlak, sonsuz ve ezelî bir varlıktan türediği fikri yer almaktadır. Diğer bir ifadeyle “vahdet-i vücûd, varlık ve birlik sözcüklerinden oluşan, ‘*varlığın birliği*’ anlamında kullanılan ve Allah ve evren ilişkisini açıklamaya çalışan bir düşünce sistemidir.”⁸⁶ Takipçileri tarafından vahdet-i vücûd diye adlandırılan⁸⁷ bu düşünce sistemi, “vücûdda vahdeti müşâhade eden, tevhîdde istiğrak

⁸² Demirli, **Varlık Olmak Bakımından Varlık**, s. 35-36.

⁸³ Emrah Kaya, **İbn Arabî'nin Din ve İnançlara Yaklaşımı**, s. 54.

⁸⁴ Filozofların ve kelimcilerin yokluk hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Mahmut Ay, **Sadruşşeria'da Varlık**, Ankara, 2006, s.150-178.

⁸⁵ Mahmut Ay, “Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı”, **A.Ü.İ.F.D.**, XLIX, Sayı: 1, Yıl: 2008, s. 19.

⁸⁶ Coşkun, **Allah Mefhumu**, s. 122.

⁸⁷ Vahdet-i vücûd ifadesini ilk defa Sadreddin Konevi'nin kullandığını ileri süren araştırmacılar bulunmakla birlikte Ekrem Demirli, “delil olarak gösterilen metinlerin bir metafizik terimi olarak vahdet-i vücûd anlamında yorumlanmaya uygun olmadığını” söylemektedir. Bkz. Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, **D.İ.A.**, Cilt: 42, s. 431; İbn Arabî'nin “vahdet-i vücûd” terimini kullanmadığına ilişkin bkz. A. Avni Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Haz. M.Tahralı-S. Eraydın, İstanbul, 2005, Cilt: I, s. 50-51; Chittick, **The Sufi Path of Knowledge**, s. 79; Suad el-Hakîm, **İbnü'l Arabî Sözlüğü**, Çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005, s. 649. Suad el-Hakîm, bu kavramı ilk defa İbn Teymiyye'nin (ö. 727) kullanmış olabileceğini söylemektedir. Ayrıca, İbn Haldun'un (ö. 1406) “vahdet-i mutlaka/ mutlak vahdet” terimini kullanması hakkında bkz. İbn Haldûn, **Mukaddime**, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak, Ankara, 2004, Cilt: 2, s. 675.

bulmuş keşfi ve zevkî şuhûddan ibaret tasavvufî hakikatleri, aklî ve hissî olarak ifadelendirmiş sûfîlerin Allah ve vücûd hakkındaki yakînlerine verilen addır.”⁸⁸

İlk dönem sûfîlerinin tevhîd kavramıyla ifade ettikleri vahdet-i vücûd düşüncesi, hicrî üçüncü asırdan itibaren Muhâsibî (ö.243/857), Bâyezid-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr ve Hakîm Tirmizî (ö.320/932) ile yeni bir boyut kazanmıştır.⁸⁹ Sühreverdî Maktûl’un (ö. 587/1191) geliştirdiği bu düşünce İbn Arabî tarafından sistemleştirilerek ulaşabileceği son noktaya taşınmıştır.⁹⁰

Bu öğretinin temel ilkesi, varlığın birliğidir. Hakk, tek gerçek varlıktır. Gerçekte Allah ile âlem arasında ikilik yoktur. Akıl, zâhirî bir ikilik bulunduğunu zanneder; ancak bu ikilik, bağımsız iki varlık değil, “bir” olan varlığın iki yönüdür. Tasavvufî tecrübe, Allah’ın Gerçek Varlık olduğunda ısrar eder. Âlem ise sadece bir vehim ve hayalden ibarettir. Fakat bu aslâ, “hislerimiz aracılığıyla idrâk ettiğimiz âlemin büsbütün bir kuruntudan, tümüyle insan zihninin dışı doğru bir projeksiyonundan başka bir şey olmadığı anlamına gelmemektedir.”⁹¹ Âlem, Mutlak Gerçek’in yani Hakk’ın tecellîsinden ibarettir.⁹² Varlığı, birbirinden bağımsız çokluk olarak görmeyi câhillik sayan İbn Arabî, “hâlbuki varlık birdir” der.⁹³ Varlık, parçalanmamış ve kendi zâtında dağılıp ayrılmamıştır; sadece mertebelere ayrılmıştır.⁹⁴ Diğer bir deyişle varlık (vücûd), zamandan bağımsız bir şekilde kademeli vücûd mertebelerinden oluşmaktadır.

⁸⁸ Rifat Okudan, *Gelenbevî’nin Vahdet-i Vücûd Savunması*, s. 254.

⁸⁹ İbn Arabî’den önce Allah’ın varlığını ve varlığın birliğini dil, varlık felsefesi ve din açısından inceleyen ilk düşünür meşhur mutasavvıf Hakîm Tirmizî (ö.85/898)’dir. O, bu konuyu “**Kelâm alâ Lâ İlahe illâ Allah**” adlı eserinde ele alır. Gerçi Tirmizî’den de önce Tevhîd’den ilk bahsedenler Ma’rûf el-Kerhî (ö. 815-16?), Serî es-Sakâtî (ö. 865) ve onların talebesi Cüneyd-i Bağdâdî olmuştur. Bkz. Mehmet Bayraktar, “İbn Al-’Arabi’de ‘Varlığın Birliği’nin Onto-Lengustik Analizi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXV, s. 361.

⁹⁰ Bardakçı, *Mevlânâ’nın Tasavvufî Düşüncesinin Kaynakları*, s.74, dipnot 103.

⁹¹ Yaran, *Öteki’nin Durumu*, s. 320-321.

⁹² Chittick, *Hayâl Âlemleri*, s. 31; Affî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 59, 296; Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknûs Yay., İstanbul, 1998, s. 21-28; Süleyman Gökbulut, “Oğlan Şeyh İbrahim Efendi ve Bazı Tasavvufî Görüşleri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, Cilt: 11, Sayı: 22, s. 264.

⁹³ İbn Arabî, *Fusûs (Tr)*, s. 75-76, 278, 315.

⁹⁴ Bu mertebeler hakkında bkz. Izutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 28-29.

İbn Arabî'nin ulûhiyet düşüncesinde “Allah, varlığın ruhu, evren de onun zâhirî sûretidir. Onun tasavvur edilmesi ve hakîkatinin ifade edilmesi imkânsızdır.”⁹⁵ Ona göre, “Hak yegâne varlıktır, dolayısıyla onun dışında hiçbir şey yoktur. Onun dışındaki her şey, Onun bütün isim ve sıfatlarının toplamıdır. İbn Arabî, Hakkı zâtı itibariyle bilinemeyen tek varlık diye tanımlamaktadır. Hakk, sürekli tecellî konumunda olan, her şeyi bilen mutlak varlıktır.”⁹⁶

Vahdet-i Vücûd, gerçek anlamda yalnızca Hakk'ın var olduğunu, diğer tüm varlıkların O'nun isim ve sıfatlarının tecellîleri olduğunu, görünüşteki çokluğun ardında tek bir varlığın bulunduğunu savunur. Özellikle onikinci yüzyılda İbn Arabî tarafından felsefî⁹⁷ ve metafiziksel bir teori şeklinde sistematize edilen bu anlayış, İslâm'ın “Allah'tan başka ilâh yoktur” önermesi ile tasavvufun “Allah'tan başka hiçbir şey yoktur” önermesini uyumlu hale getirmeyi amaçlar.⁹⁸ “Lâ Mevcûde İllallah / Allah'tan başka varolan bir şey yoktur” şeklinde formüle edilen varlık hiyerarşisini açıklayan bu sûfî kozmolojiye göre, hakîkat nihai anlamda bir ve tektir. Diğer bir deyişle, duyular âleminde müşahade edilen çeşitli varlıklar, değişik varlık mertebelerinden, sûfîlerin deyişiyle birçok ilâhî tecellîlerden oluştuğundan dolayı esasta birdirler.⁹⁹

Vahdet-i vücûd, Allah dışında hiç bir hakîkî varlık kabul etmez. Tüm mevcûdâtı Mutlak vücûdun isim ve sıfatlarının tecellî ettiği mazharı kabul ederek gerçek vücûda nispetle onların ezeli ve ebedî yokluk olduklarını keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyar. Vahdet-i vücûd, tevhîd fikri üzerine kurulmuştur. Tevhid,

⁹⁵ Ebu'l-Ala Afîfî, **Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, İstanbul, 2002, s. 51.

⁹⁶ Coşkun, **Allah Mefhumu**, s. 131.

⁹⁷ İslâm düşünce tarihinde 12. yüzyıl, hem siyasi açıdan hem de felsefî entelektüalizm açısından tam anlamıyla bir kırılmaya sahne olmuştur. Bu kırılmanın sebepleri doğuda Moğollar'ın ve batıda Haçlılar'ın İslâm memleketlerini istila etmeleri ve Gazâlî'nin İslâm filozoflarına karşı aldığı tavrıdır. İşte bu kırılmadan sonra İslâm düşüncesinin Tasavvuf ve Kelâm disiplinleri felsefî düşünceye kapılarını açmıştır. Bu yeni yapılanma sonucu “Felsefî Kelâm” ve “Felsefî Tasavvuf” şeklinde adlandırabileceğimiz iki disiplin ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede İbn Arabî'nin düşüncesinde şekillenen “Varlığın Birliği”, İslâm düşünce tarihinde benzerine az rastlanabilecek en üst derecede entelektüel tartışmalara sebep olmuştur. Bkz. Nesim Doru, “İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup”, **D.Ü.İ.F.D.**, Cilt: IV, Sayı: 1, Diyarbakır, 2002, s. 100.

⁹⁸ Mahmut Ay, **Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı**, s. 19, dipnot 6.

⁹⁹ Abdurrahim Güzel, “Kelâm ve Tasavvuf Açısından Tevhîd”, **E.Ü.S.B.E.D.**, Sayı: 11, Yıl: 2001, s. 200.

Cüneyd-i Bağdadî'nin ifadesiyle, “*kadîm olanı, hâdis olandan ayırd etmektir.*”¹⁰⁰ Duyularla hissedilen evren, gerçek değil bir gölgeden ibarettir. Bu gölgenin sahibi Mutlak Vücûd olan Hakk'tır.¹⁰¹ Müstakil birer varlık zannedilenler aslında aynalardaki sûretler gibi hayal edilmiş birer mevhûmdan ibarettir.¹⁰²

Bu anlamda âleme atfedilen vücûd, hakiki olmayıp mecâzîdir. Görülen şey âlem değil, Zâhir ve Bâtın olan Hakk'ın vücûdudur. Bizim gördüğümüz de Bâtın oluşu yönünden değil Zâhir oluşu yönünden Hakk'tır. İbn Arabî düşüncesinde Mutlak Varlık'ın isim ve sıfatlarının görünen âleme çıkması, evrenin oluşmasını sağlamıştır. O, bu durumu şu şekilde izâh etmektedir:

*Zât-ı Mutlak'ta bilkuvve mevcut olan kudret ve nispetlerin bilfiil zuhûr âlemine çıkması, eşya ve kâinat dediğimiz şu âlemi doğurmuş, daha doğrusu Zât-ı Mutlak kendisini eşya ve kâinat sûretinde açığa vurmuştur. Zâhir, Bâtın, Evvel, Âhir hep O'dur ve O'ndan başka varlık yoktur. Eşya ve kâinat, Allah'ın zâhiri; Allah, eşya ve kâinat'ın bâtını ve ruhu mesabesindedir. Yaratan, yaratılan, Hâlik, Mahlûk hep O'dur. O'nun dışında, O'nun varlığı haricinde hiçbir varlık tasavvur edilemez. Çünkü Vücûd birdir.*¹⁰³

İbn Arabî'ye göre tek hakîkat söz konusudur. Ancak O, hakîkati iki açıdan görür: “Allah'ı bütün görünen şeylerin özü sayar ve *Hak* adını verir, ya da görünen eşya sayar ve *halk* olarak adlandırır. Vücûdî hakîkat özü itibariyle bir; sıfat ve isimleri açısından çoktur. Kadîm ve ezelîdir. Zâtı açısından Ona bakılırsa, O'nun *Hak* olduğu; mazharları itibariyle bakılırsa, *halk* olduğu görülür. Bu vücûdî hakîkat, Hak ve halktır, bir ve çoktur, kadîm ve hâdistir; evvel ve âhirdir, zâhir ve bâtındır. Bu hakîkat, bütün zıtları câmidir; ancak bu zıtlık, hakîkatte değil, itibarların farklılığı sebebiyledir.¹⁰⁴ Hak ve halk; bir ve çok, yalnızca bir hakîkatin iki ayrı ifadeleridir. Bu tek hakîkat, hakiki birliktir fakat dış evrende müşâhede edilen ise çeşitliliktir. Hak değişmeden kaldığı halde, halk o değişmeyen varlığın değişen ve sayılamayacak kadar çeşitlilik gösteren zuhûr ve tecellîsidir.”¹⁰⁵ İbn Arabî, Hakk'ın farklı şekillerde tecellî etmesini değişik örneklerle anlatmaya çalışır. Mesela “su; buz, kar, buhar, dolu, yağmur, dalga,

¹⁰⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 416.

¹⁰¹ Coşkun, **Allah Mefhumu**, s. 122.

¹⁰² Bkz. İbn Arabî, **Fütûhât (Tr)**, Cilt: 8, s. 145.

¹⁰³ İbn Arabî, **Fusûs (Tr)**, s. 13.

¹⁰⁴ Ebu'l-Ala Affî, “İbn Arabî İle İlgili Araştırma Serüvenim”, **U.Ü.İ.F.D.**, Sayı: 9, Cilt: 9, 2000.

¹⁰⁵ Abu'l-Âla Affî, **Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi**, Çev. Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999, s. 35.

ırmak, deniz gibi şekiller ve adlar almakla birlikte nihâyetinde hepsinin aslı sudur.”¹⁰⁶ Kısacası, vahdet-i vücûd anlayışında Allah’tan başka bütün herşey O’nun tecellîsi olup, canlı-cansız bütün varlıklar Allah ile zorunlu ontolojik bir ilişkiye sahiptir.¹⁰⁷

Muhakkik sûfîlerin varlık anlayışına dair yaptığımız tüm bu açıklamalar, onların öteki dinleri değerlendirmekte kullandıkları argümanlardan birisi olan ontolojik zemini netleştirmeyi amaçlamaktadır. Zira bu sûfîler, gayrimüslimlerin inançlarına vahdet-i vücûd perspektifinden bakmıştır. “Evrenin tek bir hakikat ve vücûddan oluştuğunu, Allah’ın mutlak ve tek hakikî varlık, mahlûkatın ise O’nun tecellîsi olduğunu savunan vahdet-i vücûd anlayışının doğal bir neticesi olarak bütün inançlar da belli ölçüde hakîkatin bir tecellîsinden ibarettir.”¹⁰⁸ Chittick’in belirttiği üzere, “Hatanın olmadığı ve bütün itikatların doğru olduğu düşüncesi mantık olarak vahdet-i vücûttan doğmaktadır”.¹⁰⁹ İbn Arabî’nin şu sözleri bu gerçeği ifade etmektedir:

Allah bütün inhisar ve tahdidi kaplayan Ulu varlıktır. Çünkü Allah, kendi hakkında ‘Hangi tarafa dönerseniz Hakk’ın Vech’i orada zâhirdir’ buyurdu.¹¹⁰ Şu halde Hakk’ın her yerde ve her tarafta olduğu Allah tarafından sana açıklandı. Bu hususta inanmaktan başka yol yoktur. Her inanan kimse isabet etmiştir. Her isabet eden için de ecir vardır.¹¹¹

Var olan bütün her şey gibi ibadet edilen mabûdlar da görünüşte çok olsa bile, hakiki varlık aslında tek olduğundan, çok gibi görünen mabûdlar da hakîkatte tektir. Ubudiyetten maksat teklik sırrıdır, ibadet edildiği zannedilen şeyin dış kabuğu, fizikî görünüşü ve cismi değildir. Kâbe’ye yönelip namaz kılan müminin durumu gibi, Allah’a ibadetten başka bir seçenek yoktur. Fark sadece neye ibadet ettiğini düşünmekle ilgilidir. Bu meyanda İbn Arabî’nin şu sözleri dikkat çekicidir:

Bir müşrik’in birliğe inanmadığı düşünülemez. Aksine, birliğe inanır ama uzak ve dolaylı bir mekândan. Bu yüzden uzaklık bedbahtlığına mahkûm olmuştur. Mümin ise birliği yakın bir mekândan ifade eder, bu yüzden yakınlıkla mutlu olur. Tıpkı yüzün Kâbe’ye kalbin ise Hakka yönelmesi gibi. Ancak Kâbe’ye yönelmeye ilişkin emir meşru olduğu için yakınlık olarak kabul edilmiştir ve

¹⁰⁶ Diğer örnekler için bkz. Süleyman Uludağ, **İbn Arabî**, s.124-125.

¹⁰⁷ Tasavvuftaki bu zorunlu-ontolojik ilişkinin panteist yaklaşımdan farklı olduğu hakkında bkz. Emrah Kaya, **İbn Arabî’nin Din ve İnançlara Yaklaşımı**, s. 58;

¹⁰⁸ Ali Bolat, **Tasavvuf Geleneğinde ‘Öteki’ Algısı**, s. 57.

¹⁰⁹ Chittick, **Hayal Âlemleri**, s. 176.

¹¹⁰ İbn Arabî, **Fusûs (Tr)**, s. 138.

¹¹¹ İbn Arabî, **Fusûs (Tr)**, s. 139.

*tıpkı meleklerin zâtlarının Âdem'e, sırlarının Âdem'in yaratıcısına secde etmesi gibi. Şu hâlde bir emirden dolayı yerine getirilen her ibadet övülmüş, bir emirden dolayı olmayan her ibadet de yerilmiş, övülmemiştir. Ancak emir dışı ibadet de meşiyetle kâimdir ki, teklik (ahadiyyet) zâtının düzeyidir.*¹¹²

İbn Arabî'ye göre, müşrikler taptıkları mâbudda ilâhî sır olduğunu tahayyül etmeselerdi, kesinlikle ona ibadet etmezlerdi. Dolayısıyla onlar açısından bu ilâhî sır, bizim açımızdan ilâhî emir konumundadır. Ancak Hak Teâla mutluluğu, meşiyet emrine, mutsuzluğu da meşiyet irâdesine bağlı kılmıştır. Şu hâlde her dilden, her halde ve her zamanda ibadet edilen mâbud birdir. İbadet eden her âbid de birdir.¹¹³

İbn Arabî'ye göre bütün ibadet edenler, görünürde kendi özel rablerine ibâdet etseler de, gerçekte Allah'a ibâdet etmektedirler.¹¹⁴ O, putperestin ibadet ettiği dağ, taş, ağaç vesaireyi Hak olarak değil, Hakk'ın kendisinde zuhûr ettiği birer mazhar olarak kabul eder.¹¹⁵ Nitekim O, “formları çoğalsa ve farklılaşsa bile bütün dinlerdeki mâbudun bir olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu sûretlerde ve biçimlerde tecellî eden Hak'tır.”¹¹⁶ Buna çeşitli ibadet biçimleri ve tapınma öğeleri de dâhildir. Çünkü Allah, çok ayrı ve çeşitli derecelerde ancak kendisine ibadet edilmesini dilemiştir.¹¹⁷

Vahdet-i vücûd anlayışının bir gereği olarak İbn Arabî, bu dünyada Allah'a tapmanın bir zorunluluk olduğunu, ondan başkasına tapmanın imkânsız olduğunu savunur. Bir putperest puta taptığını sanır ama aslında o Allah'a tapmaktadır. Çünkü diğer bütün varlıklar gibi o putun da gerçek bir varlığı yoktur, sadece Hakk'ın bir tecellîsinden ibarettir.¹¹⁸ O, bu düşüncesini Kur'ân'dan deliller de getirerek şu ifadelerle izâh eder;

Teklik bütün mahlûkatı kaplayacak genelliğe büründü, çünkü ilâhîlik onlara sirâyet etti, ancak Allah'ın dilediğinden başka kimse bu sirâyetin farkında

¹¹² Muhyiddin İbn Arabî, “Üçüncü Kitap Kitabı'l-Elif “Ahadiye”, **Resâilu İbn el-Arabî**, Çev. Vahdettin İnce, Cilt: 1, İstanbul, 2001, s. 39-45.

¹¹³ İbn Arabî, **Ahadiyye**, s. 41; **Fusûs (Tr)**, s. 60-61.

¹¹⁴ Afîfî, **İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler**, s. 60.

¹¹⁵ Afîfî, s. 256.

¹¹⁶ Afîfî, s. 297.

¹¹⁷ İbn Arabî, **Fusûs (Tr)**, s. 289-290.

¹¹⁸ Ayrıca İbn Arabî bu hususta şunları söylemektedir: “Ârif, insanlar tarafından ibadet edilen taş, ağaç, hayvan, insan, yıldız veya melek her mâbûdun aslında Allah'ın bir tecellisi olduğunu bilen kişidir. Her mâbud bu hususî isimlere sahip olsa bile, ulûhiyet, bu nesnelere ibadet eden kişinin o nesneyi mâbûd olarak düşünmesine neden olacak bir şekilde kendisini gösterir.” İbn Arabî, **Fusûsu'l-Hikem (Ar)**, Haz. Ebu'l-Alâ Afîfî, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Lübnan, ts., s. 195.

değildir. İşte şu âyette bu gerçeğe işaret edilir: “Ve kadâ rabbuke ellâ ta’budû illâ iyyâhu / Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, kesin bir şekilde emretti.” (İsrâ, 17/23) Allah’ın verdiği hükmü, bir mahlûkun geri çevirmesine imkân yoktur. Onun hükmü geçerlidir, uygulanır. Dolayısıyla kulluk eden hiç kimse O’ndan başkasına kulluk edemez. Şu halde ortak “tek”tir. Mabûd, dikilen heykel değildir; istenen, talep edilen sırdır. O da teklik sırrıdır. Ve o yakalanamayan bir sırdır. İbadet edilen Rabdir ve cem edici Allah’tır. Anlayış sahibi kimseler şu âyetin buna yönelik bir işaret olduğunu söylemişlerdir: “Ve lâ yuşrik bi-ibâdeti rabbihî ‘ahadâ / Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın.” (Kehf, 110) Çünkü “tek”, ortaklığı kabul etmez. Ortak koşulana ibadet etmek diye bir durum söz konusu değildir, ibadet ancak Rabbe yöneliktir.”¹¹⁹

Bu anlamda Mevlânâ da, var gibi görünenlerin hakîkatte varlıklarının bulunmadığını ve bütün mâbedlerde ibadet edilenin “bir” den başkası olmadığını ifade eder.

*Keşke varlığın bir dili olsaydı da, varlardan perdeyi kaldırsa, hakîkati anlatsaydı!*¹²⁰ Çünkü övülen bir kişiden fazla değildir ki! Bundan dolayı dinler, mezhepler, ancak tek bir mezhepten ibarettir.¹²¹

Mevlânâ kendisine ibadet edenlerin isteklerini cevaplayamayacak olan putlara tapmanın bile Allah tarafından irâde edildiğini şu sözlerle ifade eder:

*Taşlara ibadet eden, onlara saygı gösteren ve onları öven, ümitlerini ve arzularını, isteklerini, ihtiyaçlarını ve gözyaşlarını onlara arzeden kimseler! Taşlar bunları bilemedikleri gibi herhangi bir şey de hissetmezler. Ancak yüce Allah, taşları ve putları, insanlarda kendisine adanma için bir vasıta olsunlar diye yarattı. Ancak taşlar ve putlar, bütünüyle bundan habersizdir.*¹²²

Mevlânâ yağın aslının su olduğunu, su ile yoğrulduğunu ve dolayısıyla su ile çoğaldığını ifade ettikten sonra ikisinin zıt olduklarını; biri altta dururken diğerrinin yükseğe çıktığını söyler. Bu zıtlık ve çekişmenin hakikâtte mevcut olmaması¹²³ gibi,

¹¹⁹ İbn Arabî, **Ahadiyye**, s. 40. Aynı şekilde İbn Arabî Fusûs’ta şunları söyler; “Çünkü Hakk’ın her bir Mâbud’da bir vechi vardır. Onu bilen bilir, bilmeyen bilmez... Böyle olunca her bir Mâbud’da Allah’tan başkasına ibadet olunmadı. Şu hale göre kulluk eden insanların en bayağıları bu sûretlerde Tanrılık olduğu hayaline kapılanlardır. Eğer bu hayale kapılmak olmasaydı taş ve daha başka putlara ibadet olunmazdı... Hayale kapılan câhil kullar, bu sûretler, bizi Allah’a yaklaştırsınlar diye taparız derler”. Bkz. İbn Arabî, **Fusûs (Tr)**, s. 60-61.

¹²⁰ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: III, s. 387 (b. 4725-4726).

¹²¹ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: III, s. 173 (b. 2124).

¹²² A. J. Arberry, **Discourses of Rumi**, London, 1961, s. 168’den naklen.

¹²³ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: I, s. 198 (b. 2470-72).

Mevlânâ Mümin, Mecûsî ve Yahudî'nin ihtilâflarının da asli olmadığını söyler.¹²⁴ “*kandiller farklı, ama ışık aynı*”¹²⁵ diyen Mevlânâ'ya göre, dinlerin nihaî kaynağı Allah olduğu için değişik dönemlerde gelen peygamberler, değişen tarihî, sosyal ve kültürel koşullar sebebiyle teferruatta bir takım farklılıkları hayata geçirmiş olsalar bile, İlahî ışığın parıltısı kıyamete kadar bir ve aynı kalacaktır.¹²⁶

Varlığın, oluşun, dillerin ve dinlerin kaynağının bir olduğu, her şeyin tek bir kaynaktan, Bir'den çıktığını söyleyen Yunus Emre, bu düşüncesini şu beyitlerle açıkça ifade etmektedir:

*Onsekiz bin âlem halkı cümlesi bir içinde
Kimse yok birden artuk söylenür bir içinde
Cümle bir anı birler cümle ana giderler
Cümle dil anı söyler her bir menzil içinde.*¹²⁷

Bu mânâda Yunus Emre, bütün varlık Allah'ın tecellî ettiği mazharları olduğu için millet, mezhep ve din farkı gözetmeden bütün insanları sevmiştir.¹²⁸ Yunus, bu anlayış sebebiyle yetmiş iki millete bir gözle bakmakta ve hoş görmekte, hatta hoş görmenin ötesinde “hak” gördüğünü söyleyebilmektedir:

*Yetmişiki millete suçum budur hak dedim
Korku hiyânetedir ya ben niçin kızaram.*¹²⁹

İbn Arabî'den etkilenen Abdülkerim el-Cîlî'ye göre de insanlar, farklı inançlara sahip olsalar da, son tahlilde Allah'a ibadet etmektedirler. Zira ibadet edilen her nesne veya şey, Allah'ın şu ya da bu zuhûrundan ibarettir. Bu anlamda gerek imân, gerekse inkâr, yalnızca birer ibadet formudur.¹³⁰ Formların farklılığı insanları imân ve inkâr bakımından ayırsa da, bu durum, söz konusu gerçeği reddetmemizi gerektirmez.¹³¹ Cîlî, her türlü ibadet formunun gerçekte Allah'a ibadet olduğunu ispatlama sadedinde

¹²⁴ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: III, s. 101 (b. 1258).

¹²⁵ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: III, s. 101 (b. 1254-55).

¹²⁶ Yaran, **Öteki'nin Durumu**, s. 326.

¹²⁷ Yunus Emre, **Divân**, s. 211/14-15.

¹²⁸ Ahmet Kabaklı, **Yunus Emre**, Türk Edebiyat Vakfı Yay., 1991, s. 90.

¹²⁹ Yunus Emre, **Divân**, s. 136/2.

¹³⁰ Abdullah Kartal, “Abdülkerim el-Cîlî’de Din ve İnanç: İmân ve İnkâr Üzerine Farklı Bir Yaklaşım”, **U.Ü.İ.F.D.**, Cilt: 12, Sayı: 1, 2003, s. 220-221.

¹³¹ Kartal, **Abdülkerim el-Cîlî’de Din ve İnanç**, s. 221. Mevlânâ da, şair Senâî’den iktibas ettiği bir dize de “*Küfür ve din, sana doğru ilerliyorlar*” diyerek, gerçekte küfür ve imanın ubûdiyetin farklı birer boyutu olduğunu ilan eder. Bkz. Keller, **Perceptions of Other Religions in Sufism**, s. 186.

öncelikle kelime-i şehadet ve kelime-i tevhîdden hareket eder. Kelime-i şehadetteki “Allah’tan başka ilâh yoktur” ifadesinin anlamı, “Allah’tan başka bir şeyin varlığı yoktur” demektir.¹³² Ayrıca, Ona göre kelime-i şehadetteki “ilâh” lafzı ile halkın ibadet ettiği putlar kastedilmektedir. Allah’ın putları “ilâh” olarak isimlendirmesi, söz konusu putlara halkın “ilâh” demesinden dolayıdır. Halkın ilâh olarak isimlendirdiği putların hakîkatinde ise Allah vardır. Şu halde ibadet edilen putlar, hakîkatleri Allah olması açısından ilâhtır. Buna göre insanlar, görünüşte çeşitli şeylere ibadet etseler de, söz konusu şeylerin gerçekliği Allah’a dayandığı için aslında Allah’a ibadet etmektedirler. Cîlî’nin çok açıkça ifade ettiği gibi “Allah her nerede zâhir olursa, o mazhar ulûhiyeti hak eder”. Bu bağlamda “Allah’tan başka ilâh yoktur” sözünün, “neye ibadet ederseniz edin, aslında Allah’a ibadet etmektesiniz” anlamına geldiğini ifade etmek mümkündür.¹³³

Diğer bir deyişle, “buzağıya, putlara veya ateşe tapanların bu ibadetleri, dolaylı olarak Hakk’a rücû eder. Çünkü onlar ancak bu sûretlerde beliren mukayyet Hakk’a tapmakla yine Hakk’a ibadetten ayrılmış olmuyorlar. Mahmud Şebüsterî’nin dediği gibi, kâfir putta tecellî eden hakîkatini anlayabilseydi kendi dininde dalâlete düşer miydi? Maddi İlâhlara tapanlar da binnetice yine Hakk’a tapıyorlar. Çünkü Hakk’ın vücûdundan ayrı bir vücûd yoktur ki bu ibadetleri o muhayyel ilâh’a ait olsun. Ancak onlar mutlak olan Hakk’ı bir mazharda mukayyet görmekle hatâyâ düşmüşlerdir.”¹³⁴

Özetlemek gerekirse, Allah tek hakîki varlık ve bütün varlıklar da O’nun birer tecellisi olduğuna göre ateşe, yıldızla veya puta tapanlar bile gerçekte Allah’tan başkasına ibadet etmemektedirler. Çünkü Allah her şeyin aynı olduğuna göre ibadet edilen her şey, O’nun bir mazharıdır. Bu anlayışı savunan sûfîler bu görüşlerini, “Rabbim, sadece kendisine ibadet etmenizi emretti”¹³⁵ âyeti ile temellendirmektedirler. Sûfîlere göre bu âyet, Allah’tan başka hiçbir şeye fiilen ibadet edilemeyeceği mânâsını taşır ki, bu, ibadet edilen her varlığın gerçekte Allah olduğu anlamına gelir.

¹³² Gazali ve İbn Arabî de aynı şekilde kelime-i tevhid, yani “Allah’tan başka ilâh yoktur” cümlesini “Allah’tan başka vücûd yoktur” şeklinde yorumlamışlardır. Bkz. Chittick, **Hayâl Âlemleri**, s. 31.

¹³³ Kartal, **Abdülkerîm el-Cîlî’de Din ve İnanç**, s. 220.

¹³⁴ İbn Arabî, **Fusûs (Tr)**, s. 285-286.

¹³⁵ İsra, 17/23.

2.2.2. İlâhî İsim ve Sıfatların Tecellîsi Açısından Gayrimüslimler

Tecellî ortaya çıkmak, zuhûr etmek ve görünmek demektir. Tasavvufta ise Hakkın zât ve sıfatlarının zuhûru ve Allah'ın ârifin gönlünde zâhir olmasıdır.¹³⁶ Tecellî kavramı, sûfîler tarafından ilâhî kudretin eserinin eşyada görünmesi anlamında kullanıldığı gibi, Kâşânî ve Cürcânî tarafından “gaybdan gelen, kalpte zâhir olan nurlar” için de kullanılmıştır.¹³⁷

Muhakkik sûfîler ise, tecellî kavramını ilk dönem sûfîleriyle aynı şekilde, nefsin Allah'ın tecellîsini idrâk etmesi şeklinde kullandıkları gibi, İslâm filozoflarının feyiz ve sudûr nazariyeleriyle ilişkili bir tarzda metafizik ve kozmolojik çerçevede de kullanmışlardır. Onlara göre, “tecellî Hakk'ın yaratma eylemidir. Hak her şeyde, her yerde ve her zamanda tecellî eder.”¹³⁸ Yaratmayı tecellî fiiliyle izâh eden İbn Arabî'ye¹³⁹ göre; evren Allah'ın tecellî ve zuhûr mertebelerinden ibarettir. Onun tecellî anlayışı, varlık tecellîsi ve müşâhede tecellîsi olarak ikiye ayrılır. İlki, varlığın zuhûru, ikincisi ise rûhî tekâmül neticesinde varlığın idrâk edilmesiyle ilgilidir. Araştırmamıza konu olan varlık tecellîsi, mümkün varlıkların ilâhî ilimden başlayarak vücûd mertebelerinde ve dış dünyada var olmasına kadar geçen süreci içine alan Hakk'ın tecellîsidir. Bu anlayışa göre, gayb ve şehâdet âlemindeki her şey Hakk'ın zâtının isim ve sıfatlarıyla gerçekleşen tecellîsinin sûretleridir.¹⁴⁰ İbn Arabî'nin de sık sık tekrarladığı gibi, “*hakikat bir; sûretler farklıdır, vücûd zâtında bir, tecellîlerinde çoktur.*”¹⁴¹

¹³⁶ Selçuk Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, M.Ü.İ.F.V.Y., 5. Basım, İstanbul, 1997, s. 197; Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Anka Yayınları, İstanbul, 2005, s. 638; Mahmut Erol Kılıç, **Tasavvufa Giriş**, Sûfî Kitap, İstanbul, 2012, s.49.

¹³⁷ Bkz. H. Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 224; Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yay., İstanbul, 2001, s. 341. “Bir tasavvuf terimi olarak tecelliden bahseden ilk sûfî Riyâh b. Amr el-Kaysî'dir (ö. 180/796). O, tecelli kavramını ‘cennette Hakk'ın kullarına kendini göstermesi’ mânasında kullanır.” Semih Ceyhan, “Tecellî”, **D.İ.A.**, Cilt: 40, s. 241-243.

¹³⁸ Ceyhan, **Tecellî**, Cilt: 40, s. 241-242.

¹³⁹ Tecelli kavramı Muhyiddin İbn Arabî düşüncesinin temel dayanaklarından biridir. İbn Haldûn, İbn Arabî ekolüne mensup ârifler için *tecelli ehli* tabirini kullanır. Bkz. İbn Haldun, **Şifâü's-Sâil**, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s. 158.

¹⁴⁰ Ceyhan, **Tecellî**, Cilt: 40, s. 242.

¹⁴¹ İbn Arabî, **Fütûhât (Tr)**, Cilt: 8, s. 142.

İbn Arabî, varlığı Hakk'ın isimleri ve sıfatlarından ibaret kabul etmektedir; ancak, "Allah zâtı ile mutlak olup, diğer her şeyden ayrıdır. Allah varlığıyla diğer her şeye katılmakta ve onlarla aynı olmaktadır."¹⁴² Şu halde, Allah ne şekilde tecellî ederse etsin tüm kâinatın duyularla idrâk edilemez hakikati olmaktadır. İbn Arabî bunu şu şekilde ifade eder: "*Kendini görmende, Hak senin aynandır. Kendinden başkası olmayan isimlerinin ve hükümlerinin yansımaları görmesinde ise sen, Hakk'ın aynasıdır.*"¹⁴³

Tecellînin ne şekilde gerçekleştiğinin bilinmesi insanlar için sözkonusu değildir. Evren, tecellî esnasında mevcûd, hemen sonra aslına dönerek fânidir. Ancak bu süreç o kadar süratli ve dâimdir ki, iki tecellî arasında hiçbir fâsıla hissedilemez. Hareketsiz resimlerden oluşan film şeridinin oynatılmaya başlandığı anda iki resim arasındaki fâsılanın hissedilememesi ve hareketli bir görüntü zannedilmesi gibi, tecellî süreci boyunca mevcûdat dâimî zannedilir.¹⁴⁴ Bu mânâda ilâhî tecellî süreklidir. Hak daima tecellî halindeyken evren de sürekli yok oluş içindedir. Allah'ın her an tecellî etmesi âlemin daimi bir yaratılış içinde olmasını iktiza eder. İbn Arabî'ye göre, Hakk'ın zâtından başka her şey, berzahta bir hayal ve uçup giden bir gölge olmakla birlikte aynı zamanda hızlı ya da yavaş bir değişim halindedir. Bu, öyle bir değişimdir ki, ara vermeden sonsuza dek süren, sûretten sûrete bir değişimdir.¹⁴⁵

İbn Arabî'ye göre, her dâim meydana gelen bu değişim ve oluş süreci, ne mutlak yokluktan vara, ne vardan mutlak yokluğa geçiş değil, ancak varlığın vardan vara olan bir geçişi ve aynı varlığın değişimidir. Çünkü Vahdet-i Vücûd nazariyesine göre varlığın varlığa gelişi mutlak yoktan değil, ilâhî isimler ve sıfatlar vasıtasıyla bizzat İlâhî Varlığın kendisindendir. Nasıl geliş İlâhî Varlıktansa, dönüş de O'nadır. Oluş, asla mutlak mânâda yok olmayı ifade etmez; Allah'ın vücûdunun bilkuvve halindeki tek'lik ve çokluğundan bilfiil çokluğa geçmesi, sınırsızca ve sonsuzca tecellîsidir. O'nun taşması (*el-Feyzul-Mukaddes*) ile oluş, daima Varlık ve varlıklar sahasında bir ontolojik çeşitlenme ve başkalaşmadır.¹⁴⁶

¹⁴² Seyfullah Sevim, **İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî**, İnsan Yayınları, 1997, s. 151.

¹⁴³ İbn Arabî, **Fusûs (Tr)**, s. 43.

¹⁴⁴ H. Kâmil Yılmaz, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 224; İbn Arabî, **Fusûs (Tr)**, s. 160-161.

¹⁴⁵ İbn Arabî, **Fütûhât (Tr)**, Cilt: 8, s. 145.

¹⁴⁶ Mehmet Bayraktar, "İbn al-Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme", **A.Ü.İ.F.D.**, Sayı: 25, s. 352.

İbn Arabî'ye göre, oluş sadece basit bir değişme ve değişim süreci değildir. Varlıklar her an sonsuz ve sayısızca değişmekte, yeniden yaratılmaktadırlar. Şeyh vücûdun sonsuzluluğunu belirtmek için “*tecellî kendini tekrarlamaz*” sözünü zikreder. Allah sonsuz feyzinde hiçbir şeyle sınırlanamaz. Bu yüzden iki şey ve iki an tam olarak aynı olmaz. Yaratılış her an yenilenmekte ve varlıklar her an çeşitlenmektedirler. “*Allah her an yeni bir iştedir*”,¹⁴⁷ “...Doğrusu onlar, yeniden yaratılış konusunda şüphe içindedirler”¹⁴⁸ âyetlerini delil olarak gösteren İbn Arabî, buradaki “*yeni yaratılışı*” bütün varlıklara her an teşmil olacak şekilde te’vîl eder. Bu yenilemenin ve varlıksal çeşitlenmenin sebebi, yine hiç şüphesiz ilâhî isimler, sıfatlar ve bitmeyen-tükenmeyen tecellilerdir. Neticede isimlerin bu çeşitliliği ve yenileşmesi, tezâhürleri olan görünür varlıklar sahasında da yenileşmeyi ve ontolojik çeşitlenmeyi meydana getirir.¹⁴⁹

Aslında âlemdeki herşey ilâhî isimler için bir mazhar yeridir.¹⁵⁰ Sadece tek bir vücûd vardır. Herşeyin kendine ait bir vücûdu/varlığı olduğunu zannetmek bir yanılgıdır. Hangi sûrette görünürse görünsün, görünen Hakk’ın mutlak ve kayıtsız vücûdudur. Eşyayı sanki vücûd sahibiymiş gibi gösteren şey ise, Hakk’ın vücûdunun ilâhî isimler vasıtasıyla tezâhür etmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁵¹ Bu mânâda her ne kadar bütün mahlûkat Hakk’ın bir tecellîsi olsa da, asla Hakk’ın kendisi değildir.¹⁵²

Allah ile sonsuz sayıdaki mahlûkatın münasebetini, ilâhî isim ve sıfatlarla açıklayan İbn Arabî’nin bu yaklaşımı, “Allah’ın zâtı ve Allah’ın ulûhiyeti ayırımına dayanmakta olup Allah’ın zâtı tüm isim, sıfat, tanım ve idrâklerden uzak iken, O’nun ulûhiyeti ise tüm isim ve sıfatları haizdir.”¹⁵³ Bu nedenle bütün evren, görünür-

¹⁴⁷ Rahman, 55/29.

¹⁴⁸ Kaf, 50/15.

¹⁴⁹ M. Bayraktar, **Varoluşsal Çeşitlenme**, s. 356.

¹⁵⁰ Chittick, **Hayâl Âlemleri**, s. 38; Süleyman Gökbulut, “Gaybî’nin Sûfî Muhiti ve Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi”, **Kütahyalı Bilge Şair Sunullah-ı Gaybî ve Dönemi**, Emin Yay., Bursa, 2016, s.144.

¹⁵¹ Bkz. Chittick, **Hayâl Âlemleri**, s. 67.

¹⁵² Chittick, **Hayâl Âlemleri**, s. 205.

¹⁵³ Bkz. İbn Arabî, **Fütûhât (Tr)**, Cilt: 1, s. 106; Cilt: 2, s. 18.

görünmez tüm mahlûkat, bir biçimde Hakk’a ilâhî isim ve sıfatlar vasıtasıyla bağlıdır.¹⁵⁴

Bu itibarla âlemdeki hiçbir varlık, Allah’dan bağımsız bir varlık olarak düşünülemez. Çünkü her bir varlık, Allah’ın şu ya da bu mertebedeki tecellîsinden ibarettir. Allah ile âlemin ilişkisi su ile karın ilişkisi gibidir: Kar, suyun farklı bir yönüdür; su ise karın aslı ve özüdür ve gerçekte kar, sudur. Nitekim kar eridiğinde, su olacaktır. Bu analogide Hak suya, halk ise kara karşılık gelmektedir. Allah yani Hakk, âlemin bütün ferd ve parçalarında isim ve sıfatları ile zuhûr etmiştir. Bütün âlem Allah’ın tecellîsi olduğu için Allah’tan başka varlık yoktur. Âlemde görünen kesret, bir olan Allah’ın farklı isim ve sıfatlarının görünümünden ibarettir.¹⁵⁵

Zira Allah, “câmiu’l-ezdâd (zıtları birleştiren)”dır. Onun sayısız isim ve sıfatlarını kategorize ettiğimizde karşımıza ikili grupların çıktığını görmekteyiz. Mesela rahmet-gazab, celal-cemal gibi. Bütün isim ve sıfatlar, bu ikili gruplardan birine dâhildir.¹⁵⁶ Allah, Hâdî’dir ve bu O’nun rahmet yönüne işaret eder. Aynı zamanda Allah, Mudill’dir ve bu O’nun gazab yönünü gösterir. Allah, affedici olduğu gibi aynı zamanda azâb edicidir.¹⁵⁷ Nitekim insan bütün isim ve sıfatların tecellîlerine, yani cemâl ve celâle mazhar olmaktadır. Peygamberlerle velîler bu iki çeşit sıfat arasında mükemmel bir denge kurmaktadır. Ancak hadîs-i kudsîde de ifade edildiği gibi rahmet ve cemâl sıfatları diğer sıfatlara baskındır. Melekler, rahmet ve cemâl tecellîleri iken, şeytanlar gazap ve celâl tecellîleridir. Bu sebeple Mevlânâ, kâinatın yaratılmasında İblis’in ve kötülüğün kaçınılmaz bir şekilde var olması gerektiği görüşündedir. Fakat sürekli rahmet ve cemâl sıfatları galip geldiğinden, O, İblis’le Âdem’in eşit olduğunu asla kabul etmez.¹⁵⁸

Allah’ın zıtları birleştiren bir varlık olması, O’nu âlemdeki her türlü farklılığın yegâne sebebi yapmaktadır. Âlemde varolan her türlü zıtlığın kaynağı birbirine zıt ilâhî isim ve sıfatlardan ileri gelmektedir. Allah’ın birbirine zıt değişik isim ve sıfatları

¹⁵⁴ Ahmed er-Rifâî’nin, “Allah, bütün mahlûkatta sıfatlarıyla zâhir olmuştur. Bu O’nun zâtının değil, sıfat ve isimlerinin bir tecellîsidir” ifadeleri için bkz. Kaplan ve Şık, s. 95.

¹⁵⁵ Kartal, **Abdülkerîm el-Cîlî’de Din ve İnanç**, s. 218.

¹⁵⁶ Kâinâtı, Allah’ın isimlerinin ve sıfatlarının bir tecellîsi olarak gören Mevlânâ da, “Rahmetim gazabımı geçti” kudsî hadîsinden hareketle ilâhî sıfatları rahmet-gazap veya cemâl-celâl sıfatları olarak iki kategoriye ayırır. Bkz. Chittick, **Rûmî ve Mevlevîlik**, s. 720.

¹⁵⁷ Kartal, **Abdülkerîm el-Cîlî’de Din ve İnanç**, s. 221-222.

¹⁵⁸ Chittick, **Rûmî ve Mevlevîlik**, s. 720.

olduğuna göre, zorunlu olarak onların teâzahürlerinin de olması gerekir. Çünkü Allah, Hâdî ismiyle tecellî ettiği gibi Mudill ismiyle de tecellî eder; âlemde Mün'im isminin eseri olduğu gibi Muntakim isminin de eseri vardır. Şu halde her bir isim, kendi anlamını yansıtacak olan eserini de gerektirir. Zira eseri olmayan bir isimden bahsetmek imkânsızdır. Aksi düşünüldüğünde Allah'ın isimlerinin "etkisiz" ve "âtıl" olduğu sonucuna varılır ki bu, Allah için asla söz konusu olamaz. Mesela Allah'a Mudill ismini nisbet edip söz konusu ismin eserinin âlemde olmaması gerektiğini düşünmek, bu ismin gerçekte olmadığı anlamına gelir.¹⁵⁹ Mesela günahlar olmasaydı bağışlayıcılık ve affediciliğe ait ilâhî sıfatlar zâhir olamazdı. Bu açıdan günahlar, Allah'ın affediciliğine ait sıfatlarının bir gereğidir.¹⁶⁰ İbn Arabî bu hususu açıklamak için şöyle bir hikâye anlatır:

*Arkadaşlarımızdan birisi bir seyahatte Abdal'dan birisiyle karşılaşmış, ona hükümdarların, vali ve halkın nasıl bir bozukluk içinde olduklarından söz etmeye başlamış. Abdal sinirlenmiş ve şöyle demiş: 'Allah'ın kullarından sana ne? Efendi ile kulu arasına girme. Rahmet, ihsan ve mağfiret o insanları arar. Yoksa sen ulûhiyetin hükmünün işlevsiz kalmasını mı istersin? Sen kendinle ilgilen ve bu kimselerden yüz çevir. Allah'a bak ve Allah ile meşgul ol.'*¹⁶¹

Bu genel çerçeveden hareketle, Allah'ın Hâdî ve Mudill isimleri zorunlu olarak eserini gerektirdiğine göre, imân ve inkâr kaçınılmaz olmaktadır. Böylece Hâdî ismi imân edenlerde, Mudil ismi de isyan ve inkâr edenlerde tecellî etmiş olacaktır. Diğer bir deyişle farklı inançlara sahip olanlar, zorunlu olarak Allah'a ibadet etmektedirler. Çünkü imân ve inkâr tutumları, Allah'ın birbirine zıt isim ve sıfatlarının eseri ve sonucudur. Zira mü'minin Hâdî ismi itibarıyla, kâfirin de Mudill ismi itibarıyla Allah'a ibadet ettiği unutulmamalıdır. Ancak isim ve sıfatların delalet ettiği anlamlar, farklı olduğu için ibadetler de farklı olmuştur. Bu konuda İbn Arabî'nin şu ifadeleri dikkat çekicidir;

Herkes Allah'ın bir isminin mazharı olup onun tasarrufu altında bulunur. Celal, Cemal, Hâdî, Mudill; bunların hangisi olursa olsun, onun yolu doğru yoldur. İtikâd bahsinde de aynıdır. Bir kimsenin itikâdı diğer şahsa göre ayrılık

¹⁵⁹ Kartal, **Abdülkerîm el-Cîlî'de Din ve İnanç**, s. 222.

¹⁶⁰ Hz. Peygamber'in "Nefsîm elinde olana yemin ederim ki, hiç günah işlememiş olsaydınız Allah sizin yerinize, günah işleyip de affedicilik ve bağışlanma dileyen bir kavmi getirirdi" sözü bu fikri desteklemektedir. Bkz. **Müslim**, Tevbe, 11.

¹⁶¹ İbn Arabî, **Fütûhât (Tr)**, Cilt: 7, s.196.

*taşısa bile aslında mazharı olduğu isme binaen doğru yoldadır, onun müstakim sıfatı odur.*¹⁶²

Cîlî'ye göre de, imân bir ibadet şekli olduğu gibi inkâr da farklı açıdan bir ibadet tarzıdır: “*Rasullere tabi olan Hâdî ismi itibariyle ibadet etsin, onlara muhalefet eden de Mudil ismi itibariyle ibadet etsin diye Allah peygamberler göndermiştir. Allah Hâdî isminin zuhûr etmesini sevdiği gibi Mudil isminin de zuhûr etmesini sever.*”¹⁶³ Dolayısıyla imân, Hâdî isminin kaçınılmaz bir sonucu olduğu gibi inkâr ve küfür de Mudil isminin bir gereğidir.¹⁶⁴ Cîlî'ye göre, kâinatta meydâna gelen her şeyde Allâh'ın bir sıfatı vardır. Allâh'ın sıfatları ise çok çeşitli ve sonsuzdur. Ancak, O'nun sıfatları genel olarak cemal ve celal olmak üzere iki grupta toplanabilir. Buna göre, Cenâb-ı Hak *Hâdî/hidâyet edici* ismiyle mütecellî olduğu gibi, *Mudill/dalâlete düşürücü* ismiyle de mütecellî olur. Dinlerdeki ibâdetlerin muhtelif olmasının sebebi ilâhî sıfat ve isimlerin bir gereğidir. Var olan her şeyin her zerresinde Allah vardır, o her şeyde zâhirdir ve her cihette mütecellîdir.¹⁶⁵

Bu durumda iman ve inkâr ilâhî isimlerden Hâdî ve Mudil isimlerinin tezâhürünün zorunlu bir sonucu ise, kimin Hâdî ismine, kimin Mudil ismine tabi olacağı nasıl belirlenmektedir? İbn Arabî, bu soruya, IX. yüzyıl sûfîlerinden Cüneyd'in çok iyi bilinen bir sözü ile cevap verir: “*Suyun rengi, kabının rengidir.*”¹⁶⁶ Burada kap, hususi bir ismin a'yân-ı sâbitedeki¹⁶⁷ tecellîsine uygun olarak

¹⁶² İbn Arabî, **Lübbü'l-Lübb**, Çev. İsmail Hakkı Bursevî, Sad. Hatice Şekerci, Bahar Yay., İstanbul, 2007, s. 59. “Bu kitabın kime âit olduğu kesin değildir. Osmân Yahyâ İbn Arabî'nin eserleri arasında zikretmesine rağmen, eserin gerçek müellifinin İsmâîl Hakkı Bursevî olduğunu söyler. Ali Namî ise bu eserin üslûbunun Bursevî'ninkine benzemediğini, onun Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya âit olabileceğini kaydeder.” Bkz. Ali Namî, “İsmâîl Hakkı Bursevî”, **D.İ.A.**, Cilt: 23, ss. 102-106.

¹⁶³ Abdülkerîm el-Cîlî, **İnsân-ı Kâmil**, Çev. Abdülazîz Mecdî Tolun, Haz. Selçuk Eraydın ve diğerleri, İz Yay., İstanbul, 2002, s. 442.

¹⁶⁴ Bkz. Kartal, **Abdülkerîm el-Cîlî'de Din ve İnanç**, s. 222-223.

¹⁶⁵ Yûsuf Zeydân, **Abdülkerîm el-Cîlî, Feylesûfü's-Sûfiyye**, Mısır, 1988, s. 120-121. Bkz. Gürer, **Din ve İbadet**, s. 120-121.

¹⁶⁶ Bu söz aynı zamanda Bâyezid Bistâmî'ye atfedilmektedir. Bkz. Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî, **el-Luma'**, Çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul, 1996, s. 34.

¹⁶⁷ Varlıkların Allah'ın ilminde sabit olan ezeli hakikatlerine verilen isimdir. Çeşitli kaynaklardan derlemiş olsa bile ıstılâhî anlamda a'yân-ı sâbite fikrini ortaya atan ilk mutasavvıf İbn Arabî'dir. O, a'yân-ı sâbiteden bahsettiğinde “varlıkların şahıslarının bulunduğu duyulur ve hârici âlemin yanında eşyanın hakikatlerinin bulunduğu akledilir âlemi” ifade eder. Bkz. Suad el-Hakîm, **İbnü'l Arabî Sözlüğü**, s. 90; Abdürezzak Kâşânî, **Letâifu'l-'alâm fi İşarâtı Ehli'l-İlhâm**, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 406; Cebecioğlu, s. 69; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 55.

“renklenmiş” olan, kişinin doğuştan getirdiği yeteneğidir (*istidât*). Bu açıdan söz konusu kabın rengi “suyu”, yani inananın Tanrı tasavvurunu renklendirir. Böylece kişinin Tanrı tasavvuru, Yahudi, Hristiyanî, Zerdüşî ya da İslâmî olabilir.¹⁶⁸ Bu mânâda Mevlânâ, “*Okyanusu bir sûrahiye boşaltsan ne kadarını alır?*” diye sorarken, İbn Arabî de bu hususu, Hakk’ın kullarına, kullarının Hakk’a ait ilmine göre tecellî edeceğini, kulun sadece kendi nefsinin sûretine göre Hakk’ı görebileceğini ifade ederek açıklar.¹⁶⁹ Ariflerin, “*Hak, kulun istidâdı derecesine göre tecellî eder*”¹⁷⁰ sözüyle işaret ettikleri gerçek budur.

Cüneyd’in “*suyun rengi kabının rengidir*”¹⁷¹ sözü, inancın bireyin ontolojik imkânlarıyla sınırlı olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle kişiden kişiye farklılık gösteren inançların hepsinin de doğru ve eşit olduğu düşünülebilir. Ancak bir inancın gerçeği nereye kadar temsil ettiği sorgulandığında, inançların herbiri bir yönüyle doğru olsa bile, artık onların eşitliğinden söz etmemiz mümkün olmaz. Her ne kadar su, kabının rengini alsa da, az-çok şeffaf olan bazı kapların bulunabileceği ise bir vâkıdır. Bu bağlamda “inançlar, Sınırsız Varlığın sınırlanmış tezâhürleri olmaları bakımından hepsi de doğrudur; fakat insanın mutluluğu için gerekli olan insanî mükemmelliğe ulaştırma bakımından ise eşit değildir.”¹⁷²

Muhakkik sûfilere göre Allah’a ibadet iki şekilde olmaktadır; ya mutlak bir şekilde ya da Allah’ın kendisinde zuhûr ettiği hâdis bir varlıkla sınırlamak sûretiyle olur. Yani insanlar, ya doğrudan Allah’a ibadet ederler ya da O’nun herhangi bir tecellisine ibadet ederler. Bu bağlamda hâdis bir varlıkla sınırlayarak Allah’a ibadet edenler *müşrik*; doğrudan ibadet edenler ise *muvaḥhid*’dir.¹⁷³

Hakk’ın her mertebeyi kuşattığını savunan İbn Arabî, “*Ne yana dönerseniz, Allah’ın yüzü oradadır*”¹⁷⁴ âyetini delil göstererek, Allah’ın mazharı konumundaki

¹⁶⁸ Bkz. Keller, **Perceptions of Other Religions in Sufism**, s. 182.

¹⁶⁹ İbn Arabî, **Fusûs (Tr)**, s. 138.

¹⁷⁰ İbn Arabî, **Fusûs (Tr)**, s. 150.

¹⁷¹ Bu söz “Suyun rengi bulunduğu kaba göre değişir. Su beyaz bir kaptan beyaz, siyah bir kaptan siyah, sarı bir kaptan sarı, kırmızı bir kaptan kırmızı sanırsın” ifadeleriyle Bâyezîd Bistâmî’ye de atfedilmektedir. Bkz. Serrâc, **el-Luma’**, s. 34.

¹⁷² William Chittick, **Varolmanın Boyutları**, İnsan Yay., İstanbul, 2013, s. 128-130.

¹⁷³ Kartal, **Abdülkerîm el-Cîlî’de Din ve İnanç**, s. 225-226.

¹⁷⁴ Bakara, 2/115.

herhangi bir varlığı inkâr edenin Müslüman olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁷⁵

İşte tam bu noktada, inançlar arasında farklı mükemmellik dereceleri söz konusu olmaktadır. Sûfilere göre evrendeki her şey, yerli yerindedir. Bu açıdan bakıldığında ilâhî bir ismin tezâhürü olan her din de böyledir. Ancak bu, her dinin eşit ve aynı değerde olduğu anlamına gelmez. Allah'ın isim ve sıfatları arasında çeşitli açılardan üstünlük olduğu gibi O'nun tecellîleri arasında da üstünlük olması kaçınılmazdır. "Buna göre mertebeler hiyerarşisinde önce gelen mertebe veya isim, sonra gelen ve hükmü altındaki mertebe ve isimden daha üstündür. Söz gelimi, ulûhiyet, hüküm itibarıyla önce ve kapsayıcı olduğu için rubûbiyet ve rahmâniyetten; ya da Rab ismi, Melik isminden daha üstündür. Öte yandan isimler arasında taallukları yani delâlet ettikleri hakikat bakımından da üstünlük vardır. Söz gelimi zât isimleri, fiil isimlerinden daha üstündür. İşte bu nedenle Allah'ın âlemdeki tecellîleri arasında da hakikati yansıtmaları bakımından farklılıklar vardır. Mesela Rahmân isminin tecellî ettiği bir varlık ile Rahîm isminin tecellîsine mazhar olan bir varlık, hakikati temsil etmesi bakımından eşit değildir. Dolayısıyla Rahmân'ın mazharına ibadet etmek ile Rahîm'in tecellîsine ibadet etmek farklı olacaktır. Bu nedenle ateşe tapan ile yıldızlara tapan arasında, ibadet objesinin hakikati ne ölçüde yansıttığına paralel olarak farklılık bulunacaktır."¹⁷⁶ Netice itibarıyla, sûfiler farklı inançları, hakikati aynı derecede yansıtmadıklarından dolayı eşit seviyede görmezler.

İbn Arabî'ye göre de, "Herkes Allah'ın tecellîlerine göre Allah'a hizmet eder. Bu nedenle bütün itikatlar, kökenlerini hakikatte bulurlar ve hepsi doğrudur. Ne var

¹⁷⁵ Ancak İbn Arabî kendi inancı söz konusu olduğunda İslâm şeriatına bağlı olduğunu her fırsatta ifade etmektedir. Bkz. Ali Bolat, **Tasavvuf Geleneğinde 'Öteki' Algısı**, s. 60.

¹⁷⁶ Allah'ın isim ve sıfatlarının birbirlerinden üstün olmaları hakkında bkz. Cîlî, **İnsân-ı Kâmil**, s. 217. Cîlî, insanları inanç bakımından on gruba ayırır. Bunlar, 1-Küffâr, 2- Tabiiyyûn, 3- Felâsife, 4- Seneviyye, 5- Mecûsiyye, 6- Dehriyye, 7- Berahimiyye, 8- Yehûd, 9- Nasâra, 10- Müslümanlardır. Yukarıdaki izahlardan da anlaşıldığı gibi, bu gruplardan her birisi, her ne kadar farklı varlıklara ibadet etseler de, gerçekte bir olan Allah'a ibadet etmektedirler. Bu konuda Cîlî şöyle der: "*Bu ta'dâd olunan tâifelerin kâffesi lâıyk olduğu vechile Cenâb-ı Hakk'a ibâdettedirler. Çünkü Cenâb-ı Hak, onları kendileri için değil, belki kendisi için yaratmıştır. Binaenaleyh onlar, müstehak olduğu vecihle Cenâb-ı Hakk'ındır. Bundan başka Hak Subhânehu ve Teâlâ hazretleri bu milletlerden esmâ ve sıfâtının hakâyıkını izhâr etmiştir. Binaenaleyh kâffesinde bizâtihi tecellî eden Cenâb-ı Hak'tır. İşte bu sûretle mezkûr tâifelerin kâffesi, Cenâb-ı Hakk'a ibâdet etmiştir.*" Bkz. Cîlî, **İnsân-ı Kâmil**, s. 446.

ki, her itikat insan olma yolunda aynı etkiye sahip değildir ve bu husus itikatları birbirinden ayırt etmede önemli bir mihenk taşıdır.”¹⁷⁷ İbn Arabî, inançların değer ve üstünlük bakımından sıralandıklarını ve bir hiyerarşilerinin bulunduğunu vurgular. Tabi ki İslâm, bu hiyerarşinin en tepesinde yer alır:

...Hz. Peygamber'in şeriatının bütün şeriatları nesh etmesi, O'nun dininin önceki peygamberlere gelen dinlerden ve daha önce indirilmiş kitaplardan üstün olduğunu gösterir. Hz. Peygamber'in şeriatının onayladığının dışında her hangi bir dinin Allah katında hükmü kalmamıştır.¹⁷⁸

İbn Arabî'ye göre, bütün vahyedilmiş dinler, ışıktır. Bu dinler arasında, Muhammed'in vahyedilmiş dini, yıldızların ışıkları arasında güneş ışığı gibidir. Güneş ışımaya başladığında, yıldızların ışıkları güneşin ışığı içinde kaybolur.¹⁷⁹

İsra Sûresindeki; “De ki: Herkes kendi yapısına uygun işler görür. Rabbiniz, en doğru yolda olanı daha iyi bilir”¹⁸⁰ âyetinde işaret edildiği üzere her insan kendi yaratılışı mücibince işler yapmaktadır. Yani herkes kendi mizacına uygun bir yolda yürümektedir. Ancak, insan kendi yaratılışına uygun davranmakla veya kendi yolunda gitmekle doğru yolu tutmuş olmaz. Şefik Can'ın ifadesiyle;

Bir din ve mezhep, herhangi bir ferdin veya kavmin mizaç ve hissiyatına uygun gelmekle doğru yol oluvermez. En son Hak din, Allah'ın kitap ve elçisiyle bildirdiği dindir. Ne mutlu o kimseye ki, mizacına, karakterine uygun olan yol, Hak yoluna uygun ola, uygun düşer.¹⁸¹

Son tahlilde, kâinatta yaratılmış herşey gibi elbette ki bütün itikatlar da Allahın dilemesi ile zuhûra çıkmakta ve aynı hakîkate dayanmaktadır. Özleri birdir, bu bakımdan doğrudur, gerçek olması açısından hakikidir; ama bunun böyle olması, bütün itikatların aynı şekilde onaylandığı ve kabul gördüğü anlamına gelmez.

¹⁷⁷ Chittick, **Hayal Âlemleri**, s. 207.

¹⁷⁸ İbn Arabî, **Fütûhât (Tr)**, Cilt:1, s. 421.

¹⁷⁹ Bkz. İbn Arabî, **Fütûhât (Tr)**, Cilt:1, s.421.

¹⁸⁰ İsra, 17/84.

¹⁸¹ Şefik Can, “Mevlânâ'ya Göre Din, İman ve Küfür”, **5. Milli Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)**, Konya, Selçuk Üniversitesi Yay., 1992, s. 20; bkz. Rıfat Atay, “Dinsel Çoğulculuk Açısından Farklı Mevlânâ Okumaları: Bir Çözümleme Denemesi”, **H.Ü.İ.F.D.**, Sayı:16, 2006, s. 82.

2.2.3. Yaratılışın Gayesi Açısından Gayrimüslimler

Sûfîlere göre yaratılışın temelinde aşk ve muhabbet bulunmaktadır. Vâcibü'l-vücûd olan Hakk, ezelde kendi nefsini sevmiş, bilinmek için tezâhür etmeyi istemiş ve bu yüzden evreni yaratmıştır. “Allah, zamanın var edilmesinden önce ademde gizli bir hazine idi. Sonu olmayan bir ademin içinde kendisine bakacak bir göz, vecde gelecek bir gönül istemiş ve bu güzelliğin görülmeye olan eğilimi sonucu Allah evrende tecellî etmiştir.”¹⁸²

“Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve beni bilmeleri için mahlûkatı yarattım” kudsî hadîsini¹⁸³ yorumlayan muhakkik sûfîlere göre; “Hakk’ın tecellî etmesinin temel sebebi zâtının bilinmeyi istemesidir. İlâhî zâtta mevcut olan isim ve sıfatlar tecellî ettiği için Hak bilinmiştir. Eğer tecellî etmeseydi gizli kalacak, gizli kalacağından mükemmelliği ortaya çıkmayacak ve bundan dolayı bilinmeyecekti. ‘Eğer muhabbet olmasaydı tecellî, tecellî olmasaydı Allah bilinmezdi’ sözü bu yorumu desteklemektedir.”¹⁸⁴

Sûfîler insanları inanç bakımından değerlendirmeye tâbi tutarken, meseleyi, insanın yaratılış gayesinin ne olduğu noktasından da açıklamaya çalışırlar. Onlara göre Allah’ın isim ve sıfatlarının zuhûr etmesinin ve âlemin yaratılmasının başlıca nedeni, Allah’ın bilinmeyi istemesi olduğuna göre, genel anlamda âlem, özelde ise insan, Allah’ı bilmek için yaratılmıştır. İşte tam bu noktada sûfîler, “Ben cinleri ve insanları bana ibadet etmeleri için yarattım”¹⁸⁵ âyetinde geçen “لِيَعْبُدُونِ / ibadet etmeleri için” anlamındaki kelimeyi “لِيَعْرِفُونِ / bilmeleri için” şeklinde yorumlayarak¹⁸⁶ “ibadet” ile “bilme”yi aynı anlamda ele alırlar.¹⁸⁷

¹⁸² Hüseyin Özcan, “Asya Toplumlarını Etkileyen Alevî/Bektâşî Kültüründe İnsanın Değeri”, **I. Uluslararası Asya Felsefe Derneği Sempozyumu**, İstanbul, Ekim 2005.

¹⁸³ Aclûnî, **Keşfu'l-Hafâ**, Cilt: II, s. 132; Ali el-Kârî, **el-Mevzuâtü'l-Kübrâ**, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1987, s. 269.

¹⁸⁴ Ceyhan, **Tecellî**, Cilt: 40, s. 241-242.

¹⁸⁵ Zâriyât, 51/56.

¹⁸⁶ Sûfîlerin “لِيَعْرِفُونِ” şeklinde anlamaları hakkında Bkz. Rûzbihân el-Baklî, **Tefsiru Arâisü'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008/1429; Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, **Hakâiku't-tefsir**, thk. Seyyid Ümran, Dârul-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 2004; İsmâîl Hakkı Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, Dârü'l-fikr, Beyrut, trs, Cilt: 9, s. 175-180.

¹⁸⁷ Kartal, **Abdülkerîm el-Cîlî'de Din ve İnanç**, s. 219.

Bu anlamda, İbn Arabî'ye göre, insan tamamıyla yanılmış olamaz veya varoluşun temel nedeni olan “*Yaratıcının bilinme arzusunun*” gerçekleşmemiş olması düşünülemez. “Hakikat mutlaka kendisini gösterir ve insanlık hiçbir dönemde O’ndan bîhaber kalmış sayılamaz.”¹⁸⁸ Zira Allah’ın gizli bir hazine olduğu ve bilinmek için kâinatı yarattığı¹⁸⁹ hadîs-i kudsîsine göre her an O’nu bilen bulunması gerekir. Bu sebeple, eğer Mutlak Varlık bilinmek ve kendisine ibadet edilmek için mevcûdâtı yarattıysa O’nun tarafından yaratılmış ve varlık âlemine çıkarılmış olan mahlûkatın Hakk’tan habersiz olabileceğini kabul etmek yaratılış sırrıyla bağdaşmayacaktır.

İbn Arabî takipçilerinden Abdülkerîm el-Cîlî, kâinattaki her şeyin yaratılmasındaki hikmetin ibâdet olduğunu şu ifadelerle izâh eder:

Cenâb-ı Hak mevcûdatın kâffesini kendisine ibâdet için yaratmıştır. Mevcûdat mezkûr ibâdet hikmeti üzerine meşgul ve bil-asâle bunun için mahlûktur. Esasen bu ulu varlıkta hiçbir şey yoktur ki, Cenâb-ı Hakk’a hâliyle, makâliyle, ef’âliyle, belki zâtıyla ve sıfâtıyla da ibâdet etmesin! “İsteyerek veya istemeyerek geliniz” hitabına göklerin ve yerin “İtaatkar olarak geldik”¹⁹⁰ diye cevap vermeleri ve “Ben cinleri ve insanları başka bir şey için değil, ancak bana ibâdet etmeleri için yarattım”¹⁹¹ âyeti kâinattaki her şeyin sâdece ve sâdece ibâdet için yaratıldığını göstermektedir.¹⁹²

Cîlî’ye göre, gerek mevcut olan, gerekse insanın zihninde hayal ettiği şeyler, Allah’ın tecellîsi olması bakımından Allah’tan başka bir şey değildir. Çünkü Allah-âlem ayniyeti ya da Hak ve halkın, hakîkatin iki boyutu olması, zorunlu olarak insanın her türlü faaliyetinin ilâhî kaynaklı olduğu anlamına gelir. Bu temel bakış açısından imân ve inkâr da dâhil her türlü inanç, ilâhîdir ve farklı açılardan hakîkati temsil eder. Cîlî, bu hususu şu çarpıcı ifadelerle dile getirir:

Bütün bu gruplar (kâfirler, tabiatçılar, Müslümanlar, Hristiyanlar vb.), ibadet etmeleri gerektiği şekilde Allah’a ibadet etmektedirler. Çünkü Allah, onları kendileri için değil, kendisi için yaratmıştır. Şu da var ki, Allah Teâla, isim ve

¹⁸⁸ İbn Arabî, **Fütûhât (Tr)**, Cilt: I, s. 10.

¹⁸⁹ Aclûnî, **Keşfu’l-Hafâ**, Cilt: II, s. 132; İbn Arabî, **Tedbirat-ı İlahiyye**, Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı, İstanbul, 1992, s. 330.

¹⁹⁰ Fussilet, 41/11.

¹⁹¹ Zâriyât, 51/56.

¹⁹² Cîlî, **İnsân-ı Kâmil**, s. 441-442; Zeydân, **Abdülkerîm el-Cîlî**, s. 119-120.

*sıfatlarının hakikatlerini, söz konusu milletlerde izhar etmiş ve zâtıyla onlarda tecellî etmiştir. Bu nedenle onların hepsi Allah’a ibadet etmektedir.*¹⁹³

Yine Cîlî’ye göre, Allah herhangi bir şeyde zuhûr ettiğinde, bütününde zuhûr ettiği için o şeye ibadet etmek iktizâ eder. Bu prensibe bağlı olarak bazı insanlar yıldızlara, taşlara, ateşe, ağaca vb. ibadet etmişlerdir. Allah, söz konusu objelerin hakikati olduğu için gerçekte ibadet edilen Allah’tır.¹⁹⁴ Burada akla gelen, “hangi inanca sahip olursa olsun insanlar gerçekte Allah’a ibadet etmiş olduğuna göre, bu inançlar arasında hiçbir fark yok mudur?” sorusunun cevabı olarak Cîlî;

*Cenâb-ı Hak, zâtı nokta-i nazarından her hangi şeyde zâhir olursa, o şeye ibâdet olunmak iktizâ etmiştir. Hak da zerrât-ı vücûdun kâffesinde zâhirdir. Nâstan ba’zıları, âlemin aslı olan tabâyie ibâdet etmiş; bazıları kevâkibe; bazıları maâdine; bazıları da ateşe ibâdet etmiştir. Hâsılı vücûdda bu âlemde mevcûd olan eşyâdan her şeye ibâdet olunmuş ve ibâdet olunmamış hiç bir şey bâkî kalmamıştır. Yalnız Muhammedîler Cenâb-ı Hakk’a ibâdeti sûret-i mutlakada yaparak, eczâ-ı muhdesâtta hiç bir şey ile takyîd etmemişler ve kâffe-i mevcûdâta şumûl itibâriyle, Hakk’a ibâdet eylemişlerdir. Kezâ Muhammedîlerin ibâdeti, pek nezihdir. Çünkü ibâdetleri, bâtın veyâhud zâhire nisbetle bir veçhe müteallik olup yekdiğer vechi terk şeklinde değildir. Binâenaleyh Muhammedîlerin yolu, Cenab-ı Hakk’ın zâtına giden yoldur.*¹⁹⁵ demektedir.

Öte yandan İbn Arabî, “Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah’ı tesbih etmektedir.”¹⁹⁶ âyetlerine sık sık değinir. İbn Arabî’ye göre, “halk sahip olduğu Allah bilgisine göre O’nu tesbih eder. Çiçekler, Allah’ı güneşin, toprağın ve yağmurun Rabbi olarak tesbih ederlerken, arılar Allah’ı çiçeklerin Rabbi olarak tesbih ederler. Rezzak, Vâsi’, Muhyi, Cemil, Rahman ve diğer isimler hep Allah’ındır ve halk bu isimleri zikrederek O’nu tesbih eder. Sadece insan-ı kâmiller, Allah’ın tüm isimlerini zikrederek Allah’ı eksiksiz tesbih ederler.”¹⁹⁷

Bu çerçevede sûfiler, “Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah’ı tesbih ederler. Her şey O’nu hamd ile tesbih eder. Ancak, siz onların tesbihlerini

¹⁹³ Kartal, **Abdülkerîm el-Cîlî’de Din ve İnanç**, s. 219. “Allah -sırf kendisiyle ilgilensinler diye- onları öncelikli olarak kendileri ya da başka bir yaratık için yaratmadı. Onları sadece kendisi için yarattı. Böylelikle, yaratılış gayeleriyle ilgilenirler.” İbn Arabî, **Fütûhât (Tr)**, Cilt: 2, s. 71.

¹⁹⁴ Kartal, **Abdülkerîm el-Cîlî’de Din ve İnanç**, s. 225-226.

¹⁹⁵ Cîlî, **İnsân-ı Kâmil**, s. 450.

¹⁹⁶ Hadîd, 57/1; Haşr, 59/1.

¹⁹⁷ Chittick, **Hayâl Âlemleri**, s. 53-54.

anlamazsınız...”¹⁹⁸ âyetini, her bir varlık Allah’ı tesbih ettiğine göre, Allah’a ibadet ve itaat etmeyen hiçbir varlık bulunmaması gerekir şeklinde yorumlarlar. Peki, bu bağlamda inkâr ve isyanın yeri ne olacaktır? Cîlî’ye göre Allah’a isyan, muhalefet ve O’nu inkâr etmek de bir çeşit tesbîhtir. Öyleyse ister Allah’ı inkâr etsin isterse imân etsin, gerçekte insanın O’nu tesbih etmiş olduğu söylenebilir.¹⁹⁹

2.3. SÛFİLERİN DİN ANLAYIŞI

Muhakkik sûfîlerin gayrimüslimlere bakışını farklı kılan temel etkenlerden birisi de onların din algısıdır. Öyle zannedildiği gibi bütün dinleri aynı ve eşit gören bir anlayışta olmayıp İslâmın üstünlüğünü ve mükemmelliğini her vesile ile ihsas eden sûfîlerin düşünce sistemi vahdet-i vücûd üzerine kurulu olduğundan dini, vahdet-i vücûd merkezli izâh etmeleri de kaçınılmaz olmuştur. Diğer bir deyişle, her meselede olduğu gibi din olgusuna da varlığın birliği penceresinden baktıkları için bu konuda İslâm düşünce geleneğinde farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Onların varlık anlayışına göre, varolan herşey Tek olanın tezâhürü olduğu için tüm dinler ve inançlar da O’nun, zaman ve mekân icaplarına uygun düşen tezâhürleridir. “Dinlerin şekli yönü değişik renklere benzer. Her renk karanlığı inkâr ve ışığı ikrar etmek sûretiyle, kendisini görünür hale getiren ışık kaynağına ulaşmayı nasıl mümkün kılmakta ise, aynı şekilde her form, her sembol ve her din de bâtilı red ve hakîkati ikrar etmek sûretiyle, vahiy ışığını ilâhî kaynağına kadar izlemeyi mümkün kılmaktadır.”²⁰⁰

Örneğin İbni Arabî, din olgusunu sadece Müslümanlık çerçevesinde değil, bütün dinleri içine alacak bir genellikte incelemiştir.²⁰¹ Ona göre din iki kısma ayrılmaktadır: Allah katındaki din ve halk katındaki din.²⁰² İbn Arabî, birincisi için

¹⁹⁸ İsra, 17/44.

¹⁹⁹ Kartal, **Abdülkerîm el-Cîlî’de Din ve İnanç**, s. 220.

²⁰⁰ Schuon, **Dinlerin Aşkın Birliği**, s.14.

²⁰¹ Muhakkik sûfîler, dinleri “hak” ve “bâtıl”; “mîlel” ve “nihâl”; “semâvî” ve “beşerî” gibi değer ifade eden kategorilere ayırmamışlardır.

²⁰² İbn Arabî, **Fusûs (Tr)**, s. 105; Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: II, s. 174-180; Ahmet Kamil Cihan, “Fususul-Hikem’de “Din” Kavramı”, **Tasavvuf, (İbnül-Arabî Özel Sayısı-1)**, Sayı: 21, 2008, s. 145-159. “Her iki din de öz itibarıyla Allah’a ait olmakla beraber teslimiyet ve itaat yönüyle insana aittir. Fakat Allah, kendi katında olan dini yaratılmışların dininden üstün

“Şüphesiz Allah katında din İslâm’dır”²⁰³ âyetini delil olarak sunar. Ona göre gerçek din, Allah katındaki bu dindir. Bu, Allah’ın seçtiği ve peygamberler aracılığıyla insanlığa ulaştırdığı dindir. Allah indindeki bu din esasında tektir; ancak her peygamber dönemindeki şartlara göre farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Hz. Âdem’le başlayan bu süreç, son peygamber Hz. Muhammed (sav) ile tamamlanmış ve son bulmuştur.²⁰⁴ Bu dinin özü ise teslimiyet ve inkıyâddır. Allah katında tek olan bu dinin değişik zamanlarda farklı sûretlerde ortaya çıkmasında, muhatap alınan toplumun özellikleri etkili olmuştur.²⁰⁵

Halk katındaki dine gelince, esasında bu bir din değildir. “Herhangi bir peygamber vâsıtasıyla bildirilmediği halde, fetret devirlerinde halkın kendi kendine ortaya koyduğu, hâlis niyetlerle yerine getirmeye çalıştığı ve ilâhî şeriata ters düşmeyen ibâdet ve inanç şekilleridir. İbn Arabî, ilâhî hükümlere uygun olduğu müddetçe Allah’ın bunlara kendi katındaki şariat gibi itibar edeceğini, onları makbul sayacağını”²⁰⁶ söyler. Zira bütün dinler Allah’a mahsustur ve kaynağı itibarıyla Allah’tan gelmektedir.²⁰⁷

Ahmed Avni Konuk’a göre, Hakk’ın bu şekilde muteber saydığı din iki türlüdür: birincisi fetret zamanlarında Hakk’ın varlığını idrâk eden âlim ve hikmet sâhibi kimseler tarafından ortaya konan güzel kanunlardır. Diğerisi ise, peygamberlerin getirdikleri dinî hükümlere sıkı sıkıya bağlı olmakla birlikte, nefis tezkiyesi için mü’minlerin önde gelenleri tarafından icât edilen mücâhede ve riyâzât metotları gibi işlerdir. Mutasavvıfların şeriatın maksadına uygun olarak tespit ettikleri âdab ve usûl gibi.²⁰⁸ Zîrâ ilâhî hükmün maksadı, nâkıs nefislerin tezkiyesi ve ikmâlidir. Bir peygamberin dinine tâbi olan ulemâ ve sülehâ ile fetret zamanındaki hükemânın tespit

kılmıştır.” İbn Arabî, **Fusûs (Ar)**, s. 94-95. “Şeyh-i Ekber’in vahdet-i vücûd merkezli din anlayışında, *halk katındaki din* adını verdiği, ilâhî hükümlere uygun olan örfî uygulamalardan müteşekkil ibadet ve inanç şekillerine *nevâmîsü’l-hikemiyye* ismiyle sıcak baktığı rivâyet edilmektedir.” Bkz. Dilaver Gürer, “İbnü’l-Arabî’de Lügat, İstilâh ve Bâtın Anlamlarıyla Din Kavramı”, **Marife Dergisi**, Konya, 2002, Yıl: 1, Sayı: 3, s. 50.

²⁰³ Âl-i İmran, 3/19.

²⁰⁴ Suâd el-Hakîm, **el-Mu’cemü’s-Sûfî: el-Hikme fî Hududi’l-kelime**, Beyrut: Dâru Nedre, 1981, s. 348.

²⁰⁵ İbn Arabî, **Fusûs (Tr)**, s. 106.

²⁰⁶ İbn Arabî, **Fusûs (Tr)**, s. 107-8.

²⁰⁷ İbn Arabî, **Fusûs (Tr)**, s. 106; Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: II, s. 174.

²⁰⁸ Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: II, s. 171.

ettikleri usûl ve kuralların hedefi de, nâkıs nefislerin tezkiyesi ve ikmâlidir. Bu açıdan, bu şekilde ortaya konan ilâhî hükme uygun kurallara, Hak Teâlâ o kişinin üzerine farz kılmamakla birlikte, kendi tarafından inzâl edilen dinî hükümlere itibar ettiği gibi itibar eder.²⁰⁹ Ancak, akıl ve hikmet sahipleri tarafından vaz’ olunan bu kuralların Hak katında mu’teber olması, fetret vakitlerine mahsûstur. Yeni bir şariat ile bir peygamber geldiğinde, bu kuralların hükmü mensûh olup, Hak katında kıymeti kalmaz.²¹⁰

Tamamen kuldan zuhûr etmekle birlikte, sadece Allah için olduğunu düşündüğü halk katındaki din için İbn Arabî, Hadîd Sûresi 27. âyette bahsedilen ruhbânlığı örnek gösterir.²¹¹ Buna göre Allah, Hz. İsa’ya tâbi olduklarını söyleyenlere ruhbânlığı farz kılmamıştır. Fakat onlar sırf Allah rızâsını umarak, kendi kendilerine böyle bir hayat tarzı icat etmişlerdir. Allah kendisi tarafından konulan hükümlere itibar ettiği gibi onların ibadet olarak addettikleri bu ruhbânlığı da, makbul saymış ve gereklerini yerine getirenlere hak ettikleri mükâfatı vermiştir. Ne var ki, din adına ortaya koydukları hükümlere yine kendilerinden pek çok kimse riâyet etmemiş ve fâsık olmuştur.²¹² Başka bir deyişle İbn Arabî’ye göre, iki Peygamber arasında geçen fetret devirlerinde teklife muhatap olmadıkları halde, ilâhî dinlere uygun hüküm ve usuller koyarak onlara itaat edenlerin koyduğu kurallar da bir dindir. Bu din, Allah nazarında muteber olduğu gibi inananlar ecir ve sevap bulurken inanmayanlar fâsık sayılırlar. Ona göre halk katındaki din, kaynağına bakılmaksızın, hedefleri açısından Allah’ın hükümlerine uygun düştüğü sürece geçerli kabul edilmiştir. Çünkü halk katındaki dinde, Hakk’ın hükümlerine uygunluk esastır.

İbn Arabî’nin din konusunda, kıymet ifade eden “hak ve bâtıl” kavramlarını kullanmaması önem arz etmektedir. Böylece İbn Arabî, dini, toplumları ötekileştirecek ve nefretini çekecek kategorilere ayırmamış olmaktadır. Bu yaklaşımın farklı din mensupları arasında hoşgörü ve güven ortamı oluşmasına katkı sağlayacağı

²⁰⁹ Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: II, s. 176-177. A. Avni Konuk, Eflâtun ve Sokrat gibi Yunan filozoflarının tenvir-i bâtın maksadıyla ortaya koydukları usûl ve kuralların, ilâhî hükme uygun ilhamlardan neşet ettiğini söylerken, “Çin’de efkâr-ı tenâsuhu neşreden Konfüçyüs ve Hind’de putperestliği vaz’ eden Buda ve Mecûsiliği ihdâs eden Zerdüşt ve emsâli bu zümreden değildirler. Ve onlara vâki’ olan ilkâ, ilkâ-yı şeytânîdir” der. Bkz. Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: II, s. 178.

²¹⁰ Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: II, s. 171.

²¹¹ Hadîd, 57/27.

²¹² Bkz. İbn Arabî, **Fusûs (Tr)**, s. 106-107.

muhakkaktır. Bu açıdan bakıldığında farklı inanç çevrelerinde İbn Arabî'ye hayranlık duyulmasının sebebi muhtemelen bu yaklaşım tarzı olsa gerektir.²¹³

Mevlânâ ise, eserlerinde ekseriyetle İslâm'dan bahsetmekle birlikte, bütün dinleri aynı hedefe yönelme bakımından bir görür. Tüm dinler, müntesiplerini mutluluğa ve kurtuluşa ulaştırmayı hedeflerler. Mevlânâ, bu yönüyle inançlar arasında fark görmemektedir. Ancak bu, O'nun tüm inançları hakikat olarak kabul ettiği şeklinde yanlış anlaşılmalıdır.²¹⁴ Zira Mevlânâ kitleleri hep İslâm'a çağırması, halkın kurtuluşunu İslâm dininde görmüştür.²¹⁵

Mevlânâ, daha çok dinin aşk boyutunu önemser. “*Şunlar helaldir ya da haramdır*” şeklindeki zâhirle ilgili meselelerden ziyade O, hakikat arayışı gibi daha derinlikli süreçlerle meşgul olur. Mevlânâ'nın din anlayışının merkezinde Allah vardır. Ona göre Allah, ulaşılması gereken hakikattir; din ise, hakikate ulaşmak için bir vasıta.²¹⁶

Tanrı'da yok olmayanları benlik gütmekle suçlayan Mevlânâ'ya göre, bu dereceye ulaşamayan insanlar, statüleri ne olursa olsun aşağı tabakadandır. Bu bağlamda “aşk”, Mevlânâ'nın din anlayışının başat unsuru görünmektedir. O'nun “aşk dini” olarak nitelendirdiği olgu, tüm inançlardan farklıdır. O'nun nazarında, âşıkların dini ve mezhebi Allah'tır.²¹⁷ Dinin zâhiri ise, hakikate ulaşmak için bir vasıttan ibarettir. Ancak bu, bir takım fikhî kaideleri önemsemediği anlamına gelmez. O, sadece hakikatin şekilciliğin içerisinde kaybedilmesine karşıdır.²¹⁸

Mevlânâ'ya göre, din aynı zamanda bir yaşam tarzıdır. İnsanların bir kısmı kadın sevgisinin veya mal sevgisinin esiri olurken diğer bir kısmı ise ilim öğrenmek gibi daha farklı hırsların esiri olabilmektedirler. Eğer insanlar, benliklerini ele geçiren bu hırslarının peşinde koşmayı bir hayat tarzı hâline getirirlerse, nefsî eğilimlerini din edinmiş olurlar. Bu açıdan Mevlânâ'nın gözünde, İslâm dininin ibadetlerini kâmil

²¹³ Cihan, **Fususul-Hikem'de “Din” Kavramı**, s. 158.

²¹⁴ Mustafa Tekin, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö. 1273)'nin Din Anlayışı”, **Tasavvuf**, Ankara, 2001, s. 269.

²¹⁵ Tekin, **Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Din Anlayışı**, s. 270.

²¹⁶ Tekin, **Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Din Anlayışı**, s. 271.

²¹⁷ “*Aşk şeriatı, bütün dinlerden ayırdır. Âşıkların şeriatı da Allah'tır, mezhebi de.*” Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: II, s. 135, (b. 1770).

²¹⁸ Mustafa Tekin, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Hayatı, Eserleri ve Din Algılayışı”, **D.Ü.İ.F.D.**, Cilt: 6, Sayı:2, Diyarbakır, 2004, s. 33.

yerine getiren nice insan, kendisini Müslüman zannettiği hâlde putperesttir. Bunlar, İslâm'ın amentüsünü her gün tekrarladıkları hâlde, mukayyed ilâhlara taptıklarının farkında değildirler.²¹⁹

Mevlânâ'ya göre iman ise, halkın imanı ve Hak âşıklarının imanı olmak üzere iki çeşittir: “*Lâ ilahe illallah*” halkın imanıdır. Allah âşıklarının imanı ise “*Lâ hüve illa hüve*”dir.”²²⁰ Yani “*Ondan başka hiçbir şey yoktur*”. Mevlânâ, hakîkatte her şeyin aslının bir olmakla birlikte çok görüldüğüne inanmaktadır. Kâinatın, insanın, âlemin ve bütün varlıkların aslı birdir. “*Lâ hüve illa hüve*” kâidesi, zaman ve mekân koşullarına göre değişmeden sabit kalan bir hakîkattir. Bu hakîkat, bütün farklılıkları ve aidiyetleri yok sayan ve insanları birleştiren ilâhî bir prensiptir. Bu prensip, sadece varlığın birliğine işâret etmekle kalmamakta, toplumda din ve mezhep farklılıklarının bir çatışmaya dönüşmesine de mâni olmaktadır.²²¹

Mevlânâ'nın din anlayışında belli bir topluluğa ait inançlar ve dogmaların sınırlarına sıkışmayan bir evrenselliğin izlerini görmek mümkündür. Öyle ki Haçlı Seferleri ve Moğol baskısı altında büyük sıkıntıların yaşandığı bir zamanda, nefret ve şiddeti artıran bir *ötekileştirme* söyleminin aksine din ve millet farkı gözetmeksizin bütün insanları eşit saymakta, bu anlamda diğer inanç ve topluluklara karşı hoşgörüyü öğütlemektedir. Bu yönüyle Mevlânâ'nın çizdiği farklı olanla birarada yaşama pratiği, Nicholson'un da belirttiği gibi, çok daha sonraları bile ulaşılmakta güçlük çekilen bir düzeyi ifade etmektedir.²²²

Bu açıdan Mevlânâ, bütün dinlere aynı gözle bakmakta, farklı dinden insanlara, önce insan olduğu için kucak açmaktadır; ancak bazılarının iddia ettiği gibi, “*hangi dine mensup olursa olsun insanlar hak yoldadır*” şeklinde bir düşünceye sahip değildir.²²³ O, yeni bir mezhep veya din kurmadığı gibi, gayrimüslimlerin görüşlerini benimsemiş de değildir. Mevlânâ'ya göre, çeşitli zıt anlayışlara son veren, insanları

²¹⁹ Tekin, **Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Din Anlayışı**, s. 272.

²²⁰ Mevlânâ, **Fîhi Mâ Fîh**, s. 107.

²²¹ Tekin, **Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Din Anlayışı**, s. 273-274.

²²² Mehmet Birekul, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin ‘Üç Yolcu’ Hikâyesi ve Türkiye'nin Avrupa Birliği Üyelik Sürecinde Dinî-Kültürel Alan: Sorunlar, Öneriler”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 27, Konya, 2009, s.197.

²²³ Ş. Can, **Din, İmân ve Küfür**, s. 21.

bir merkezde toplayıp hoşnut eden bir prensip varsa, o da bütün dinlerin özü olan İslâm'dır.²²⁴

2.3.1. Dinlerin Aslının ve Gayelerinin Bir Olması

Kur'ân-ı Kerim'de “*her millete peygamber gönderildiği ve peygamberler arasında fark olmadığı*” açıkça ifade edilmektedir.²²⁵ Bütün milletlere elçi gönderilmesi, hakîkatin herkese ulaştırıldığı anlamına gelmektedir. Aksi bir durum Allah'ın adaletine uygun düşmezdi. Hakk'ın bir ümmeti dalâlet üzere terk edip, bir diğerine hidâyet etmesi kabul edilemez.²²⁶ Bu nedenle bütün dinlerin esasında ilâhî vahye dayandığı düşünülebilir. Ancak bu, dünyadaki inançların bütün yönleriyle aynı olmalarını gerektirmez. “İlâhî kurtuluşa ererek cennete girme umudu taşıyan dinler Allah'tandır. Bu dinler, şekil ve uygulamalar planında farklı olsa da, en yüksek seviyede tevhîdin ifadesidir.”²²⁷

Muhakkik sûfîlere göre, dinlerin kaynaklarının ve özlerinin bir olması, şekil bakımından da aynı olmalarını gerektirmez. Dinler, aynı ışığın değişik renklerde yansımalarından ibarettir. Çünkü hakikat tek ve değişmezdir. İnançların çokluğu gibi, aralarında kaynak ve öz bakımından bir birlik bulunması da ilâhî irâde gereğidir. Görünüşteki çokluk dinlerin biçimsel farklılıklarından kaynaklanmakta olup, özlerindeki birlik bu durumdan etkilenmez. Bu nedenle, “dinde form ve öz ayrımı yapmak gereklidir. Hakikat formda değil, özde aranmalıdır.”²²⁸

²²⁴ Kamil Yaylalı, **Mevlânâ'da İnanç Sistemi**, Konya, trs., s. 122-125; bkz. Tekin, **Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Din Anlayışı**, s. 276.

²²⁵ Bakara, 2/213, 285; Nisa, 4/164; Enam, 6/42; İsra, 17/15; Kasas, 28/59;

²²⁶ S. Hüseyin Nasr, **Söyleşiler**, İstanbul, 1996, s. 92.

²²⁷ Nasr, **Söyleşiler**, s. 105.

²²⁸ Frithjof Schuon, **Varlık, Bilgi ve Din**, Çev. Şehâbeddin Yalçın, İstanbul, 1997, s. 12. Seyyid Hüseyin Nasr, dinlerin dış formlarında bir birlik aramanın doğru olmadığını, asıl birliğin zâhirî boyutun ötesinde özde olduğunu ifade eder. Ona göre dinlerin birliği bütün hakikatlerin kaynağı olan Mutlak'ta aranmalıdır. Mutasavvıflar, *et-Tevhîdû vâhidûn* (Tevhîd yegânedir) derken aslında bu aslî prensibi ifade etmektedirler. Bu açıdan sadece mutlak seviyesinde dinlerin öğretileri aynıdır. Bu anlamda dinler arasında en derin manada bir müteakabiliyet bulunsun da bir özdeşlikten söz etmek mümkün değildir. Dinler farklı dünyalarda farklı şekilde gelişen ama aynı hakikati terennüm eden, sentaksları aynı olmayan farklı lisanlara benzerler. Bkz. Adnan Aslan, İ. Kutluer ve M. Erol Kılıç, **Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk**, Bilim ve Sanat Vakfı Yay. İstanbul, 2004, s.33.

Dinlerin nihai kaynağı Allah'tır. Muhakkik sūfilere göre, farklı dönemlerde gelen peygamberler değişen tarihî, sosyal ve kültürel koşullar gereği teferruatta bir takım farklı uygulamaları hayata geçirmiş olsalar bile, ilâhî ışığın parıltısı kıyamete kadar bir ve aynı kalacaktır. Çünkü bütün dinler aynı kaynaktan neşet etmiştir. Onlar, insanların inandıkları farklı tanrıların ötesindeki Hakk'ı aramakta ve şeriatlerin özündeki tek dini araştırmaktadırlar. Bu noktada, İbn Arabî'nin şu şiiri çok anlamlıdır:

*İnsanlar, Allah'a farklı şekillerde inanırlar
Ben her birinin inandığı şeye şâhitlik ederim.*²²⁹

Muhakkik sūfilerce, dinlerin kaynağı, amaçları ve yöntemleri ayrı ayrı ele alınmalıdır. Bu açılarından bakıldığında dinlerin yolları ve yöntemleri farklı olmakla birlikte, kaynağı ve amaçları aynıdır. Mevlânâ, bu durumu bir kandil ve ışık teşbihiyle şöyle dile getirir: “Nuru hep o nurdur, başka nur değil.. Değişen yalnız kandildir. Bu kandille fitil başka, fakat nuru başka nur değil, hep o âlemden.”²³⁰ Bu ifadeleriyle Mevlânâ, peygamberler farklı olsa bile saçtıkları ilâhî ışığın bir ve aynı kaynaktan olduğunu dile getirmektedir.

Semâvî dinler aynı zirveye götüren yollar gibidir. Bu yollar, dağın eteğinde birbirinden uzakta iken, zirveye doğru birbirlerine yakınlaşırlar.²³¹ Zira her din aynı ilâhî kaynaktan gelen vahiy üzerine kuruludur.²³² Fakat bu, tüm dinlerin şekil bakımından aynı olmalarını gerektirmez. Çünkü her din bir biçim ve öze sâhiptir. Öz değişmezken biçim değişkendir.²³³ Ayrıca, vahyin farklı dönemlerde değişkenlik arz etmesinin bir çelişki oluşturmadığını ifade etmek gerekir. Çünkü “Allah hiçbir zaman birbirinden farklı iki topluluğa aynı mesajı göndermemiştir.”²³⁴ Kısaca, dinler arasında görülen farklılık özde değil şekildedir.²³⁵

Şekilden çok öze önem veren Mevlânâ'ya göre şekil, içinde su olan değişik renk ve desenlerdeki kaplara benzer. Akıllı insan kaplardan ziyade içindekine, yani suya bakar. Suyun farklı bir formu olan buza da takılıp kalmaz. Nihâyetinde buz da

²²⁹ İbnî Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 132.

²³⁰ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: III, s. 101 (b. 1254-55).

²³¹ Lord Northbourne, **Modern Dünyâda Din**, Çev. Şehâbeddin Yalçın, İstanbul, 1995, s. 12.

²³² Frithjof Schuon, **İslâm ve Ezeli Hikmet**, Çev. Şehâbeddin Yalçın, İstanbul, 1998, s. 38.

²³³ Schuon, **İslâm ve Ezeli Hikmet**, s. 26.

²³⁴ Schuon, **Varlık, Bilgi ve Din**, s. 124.

²³⁵ Hülya Küçük, **Tasavvuf Târihine Giriş**, Esra Yay., İstanbul, 1997, s. 244-259.

eriyince suya dönüşür.²³⁶ Buna göre kapları, diğer bir deyişle dinin formel kısmını birleştirme çabaları doğru olmadığı gibi lüzumlu da değildir. Önemli olan esasta birleşebilmektir.²³⁷

Eva de Vitray-Meyerovitch, Muhammed İkbal'in "yükselen her şeyin birbirine benzeyeceği"²³⁸ tezini sûfîlerin "tekerlek" sembolü ile sentezleyerek dinleri tekerleğin merkezine/poyrasına doğru yönelen gelenekler şeklinde tasvir etmektedir. Bu bağlamda yaptığı bir değerlendirme şöyledir:

*İslâm, yani Allah'a teslim oluş, tekerleğin poyrasıdır, değişmeyen merkezidir. Gerçekten de bu bütün dinlerde müşterektir... Eğer siz tekerleğin ortasındaysanız, Allah'a teslim olmuş durumdaysanız, ister Hristiyan, Müslüman, Budist veya her ne olursanız olun, siz Hakîkatin içindesinizdir. İşte bu mânâdadır ki, pek çok üstad, her Allah'a teslim olan kimsenin iyi bir Müslüman olduğunu söylemişlerdir. Buna karşılık, tekerleğin jantında kalırsanız, o zaman siz fanatik mollalar veya yobaz Katolikler gibisinizdir. Öyleyse Allah'a, bu teslimiyetin merkezine gitmek gerekir, merkeze varıldığında ise, orada başkalarıyla da buluşulur.*²³⁹

Ayrıca, Mevlânâ'nın bütün dinleri özünde bir gören din anlayışının bir yansıması olarak kabul edebileceğimiz şu sözleri göstermektedir ki; O, Yahudî, Hristiyan veya Müslüman tüm insanların gizliden gizliye Allah'a içten bir inanış sergilediklerini belirtmektedir.

*Mümin, Hristiyan, Yahudî, Mecusî, hepsi de o ulu sultana yüz tutar. Hatta taşın, toprağın, dağın, suyun bile Allah'a doğru gizli bir yönelişi vardır.*²⁴⁰

Her din mensubu kendince Hakk'a yaklaştırmaya çalışmakta, Hak da onların bu çabalarını izlemektedir.²⁴¹ Görünüşe takılıp kalırsak insanları, mabetlerine göre Müslüman, Hristiyan, Yahudi ve Budist diye ayırırız. Oysa Allah katında hangi dinden

²³⁶ "Birisi buzu görse aslı nedir, bilmez; fakat sonunda bunun su olduğunu anlar ve esas hakkında şüphesi kalmaz." Mevlânâ, **Divân-ı Kebîr**, Cilt: I, s. 177 (b. 1671).

²³⁷ Hüseyin Kurt, "Mevlânâ'da İnsanlığın Birliği ve Diyalog", **H.Ü.İ.F.D.**, Sayı: 18, Temmuz-Aralık 2007, s. 168.

²³⁸ Meyerovitch, **İslâm'ın Güler yüzü**, s. 38.

²³⁹ Meyerovitch, **İslâm'ın Güler yüzü**, s. 42; **Mekke İslâm'ın Kutsal Şehri**, Çev. C. Aydın, İstanbul, Şule, 2011, s. 46; **Güneşin Şarkısı**, Çev. C. Aydın, İstanbul, Şule, 2011, s. 43-44. Bkz. Rıfat Atay, "Bir Arada Yaşama Tecrübesi Olarak Mevlevilik: Eva de Vitray-Meyerovitch'le Tekerleğin Poyrasına Yolculuk", **Milel ve Nihal (Biarada Yaşama)**, Cilt: 6, Sayı: 2, 2009.

²⁴⁰ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: VI, s. 191-192, (b. 2419-20).

²⁴¹ "Padişahın kulağı, gözü pencerededir; erkek olsun, kadın olsun, kimin canı neye çalışıyor, onu gözetleyip durur." Bkz. Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: I, s. 146, (b. 1824).

ve mezhepten olursa olsun bütün insanlar, O'nun kuludur ve ezelî takdiriyle O'nun uygun gördüğü yollarda yürümektedirler.²⁴²

Aynı şekilde, dinlerin kaynağını bir gören Yunus Emre, dinleri tek bir çeşmeden sızan suya benzetmiştir:

*Bir çeşmeden akan su acı tatlı olmaya
Edeptir bana yermek bir lüleden sızaram*²⁴³

Bu dizeler çerçevesinde baktığımızda Yunus'un yetmişiki milleti hak görmesinin²⁴⁴ ve ötekini kınamanın doğru olmadığını söylemesinin sebebi daha iyi anlaşılmaktadır.

*Senin ben demekliğin manâda usûl değil
Bir kapı kullarına şaşı bakmak yol değil
Yetmiş iki milletin hem maşuku ol durur
Âşıkı maşukundan ayırmaklık fal değil*²⁴⁵

Dinlerin kaynak birliği yanında sûfilere göre, gayeleri de birdir. Her ne kadar dinlerin yol ve yöntemleri farklıysa da yoldan ziyade gayeye bakmak gereklidir. Çünkü yolların farklılığına dikkat kesilmek ikiliğe, ötekileştirmeye, düşmanlığa ve sonunda yok olup gitmeye yol açabilmektedir. Mevlânâ'nın deyişiyle,

*Kandile bakarsan kayboldun gitti. Çünkü ikilik ve sayıya sığış kandile göredir.
Fakat nura baktın mı ikilikten de öñü, sonu bulunan sayıdan da kurtulursun. Ey varlığın hülâsası, Müminle Mecûsî ve Yahudînin birbirlerine aykırılığı, hep bakış, görüş yüzündendir.*²⁴⁶

Sırçaya değil ışığa bakmak, yollardaki farklılıklara değil, öze ve gayedeki aynılığa bakmak gerekir. Bu şekilde bakıldığında önceden ötekileştirilen insanlar ayrı değil bir, düşman değil dost görünür. Mevlânâ'nın ifadesiyle,

Yollar her ne kadar çeşitli ise de gaye birdir. Görmüyor musun ki Kâbe 'ye giden ne çok yol vardır. Bazısının yolu Rum'dan, bazısının Şam'dan, bazısının Acem'den, bazısının Çin'den, bazısının da deniz yolundan Hind ve Yemen'dendir. Bunun için yollara bakarsan ayrılık büyük ve sınırsızdır. Fakat gayeye, maksada bakacak olursan hepsi birleşmiş, hepsinin kalbi Kâbe hakkında anlaşmış ve orada bir olmuştur. Yolda iken biri öbürüne: 'sen sebatsızsın, kâfirsin' der ve bir başkası diğerine bunu böyle gösterir. Fakat

²⁴² Ş. Can, **Din, İmân ve Küfür**, s. 21-22.

²⁴³ Yunus Emre, **Divân**, s. 136/3.

²⁴⁴ Yunus Emre, **Divân**, s. 136/2.

²⁴⁵ Yunus Emre, **Divân**, s. 131/4-6.

²⁴⁶ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: III, s. 101, (b. 1256-58).

*Kâbe'ye varınca bu kavgaların sadece yolda kaldığı ve maksatlarının bir olduğu anlaşılır.*²⁴⁷

Her ne kadar Kâbe'ye giden yollar farklı da olsa, yolcular oraya vardıklarında hedeflerinin aynı olduğunu fark edecek ve anlaşmazlıkları sona erecektir.²⁴⁸ Mekke hâricinde namaz kılan müminler önlerinde namaz kılanları görürken, Mekke'ye ulaşır Kâbe'de namaza duran bir mümin ise ilk defa bir başka kardeşinin sırtını değil yüzünü görecektir. Aynı şekilde, “*çokluk içinde gizlenmiş teklik olan Allah'a doğru yol alırken de yine başkasıyla buluşulur.*”²⁴⁹ “Bu açıdan bakıldığında, bütün dinlerin tâbileri her ne kadar görünüşte birbirlerinden oldukça farklı yollarla Mutlak Hakikat'a yönelmiş olsalar da, aslında aynı yolun yolcuları olarak mümindirler; aralarındaki fark sadece teferruattadır, hedeflerinde farklılık yoktur.”²⁵⁰

Diğer taraftan Mevlânâ, peygamberleri birbirlerini tamamlayan zincir halkalarına benzetmektedir. Dinlerin yol ve yöntemleri farklı olsa bile hedefleri aynıdır. Kendi ifadesiyle,

*Her Peygamber'in, her velinin bir mesleği vardır.
Fakat değil mi ki hepsi halkı Hakk'a ulaştırıyor, birdir.*²⁵¹

Mevlânâ'ya göre, peygamberler farklı olsa da esasında hepsi tek bir ilâhî hakikati temsil etmektedir. Onlar arasında ayırım yapmak doğru değildir.²⁵² Bu sebeple Mevlânâ, insanların din kaynaklı mücadelelerini hamalların yük için kavgaya etmelerine benzetir:

*Yük için hamalların savaşlarına bak. Din işinde çalışma da böyledir.*²⁵³ *Bizim ahabımız, hep savaştadır, fakat peygamberlerin birbirleriyle savaştıklarını kimsecikler duymamıştır! Çünkü peygamberlerin nurları güneştir; bizim duygu ışığımızza kandil, mum ve is! Biri söner, öbürü gündüze kadar kalır, biri yanıp erir, öbürü parlar durur!*²⁵⁴

²⁴⁷ Mevlânâ, **Fîhi Mâ Fîh**, s. 91.

²⁴⁸ Meyerovitch, **Duanın Ruhu**, s. 27; **Mekke İslâm'ın Kutsal Şehri**, s. 46-47.

²⁴⁹ Meyerovitch, **Mekke İslâm'ın Kutsal Şehri**, s. 46.

²⁵⁰ Atay, **Tekerleğin Poyrasına Yolculuk**, s. 96.

²⁵¹ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: I, s. 248 (b. 3086).

²⁵² Nejdî Durak, “Bir Türk Düşünürü Olarak Mevlânâ'nın Evrensel Barış ve Hoşgörüyeye Olan Katkısı”, **Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu**, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 20, Bilimsel Toplantılar Serisi: 8, 2007, s. 139.

²⁵³ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: II, s. 140 (b. 1835).

²⁵⁴ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: IV, s. 37 (b. 450-453).

Farklı toplumsal şartlar altında aynı ilâhî hakîkatin ışığını saçan peygamberler değişik zamanlarda toplumları aydınlatmışlardır.²⁵⁵

Mevlânâ'ya göre, insanlık tâ baştan beri hakîkatin peşindedir. Hakîkat, tıpkı Yaratıcı gibi tektir. Hakîkati arayanlar yanlış yollara sapsalar bile, niyet hep gerçeği bulmaktır.

Bir âşık hayırda veya şerde bulunabilir. Sen onun hayrına, şerrine bakma; himmetine bak.²⁵⁶ Ayrılık gidiş tarzındadır, yolun hakîkatinde değil. Maksatta birleşirsek ikilik kalmaz, ikilik de teferruattadır, esas birdir.²⁵⁷

Nihâyetinde Yaratıcı tektir ve inancı ne olursa olsun bütün insanlar aynı varlığa kulluk etmektedirler:

Tahiyyatta, salih kişilere selâm verilirken bütün peygamberler methedilmiş olur; hepsinin methi birbiriyle yoğurulur. Medihler, birbirine karışır, âdeta testilerdeki sular, bir leğene dökülür. Çünkü övülen, bir kişiden daha fazla değildir ki. Bundan dolayı dinler, mezhepler, ancak tek bir mezhepten ibarettir. Bil ki her övüş, Tanrı nuruna varır, ulaşır.²⁵⁸

Mevlânâ, hangi din ve mezhepten olursa olsun insanı sevmiş ve bütün dinlere saygı göstermiştir. Onun tüm dinlere saygı göstermesi, bütün dinleri bir ve eşit gördüğü anlamına gelmez.²⁵⁹ Bu konuda Şefik Can, Mevlânâ'nın bütün dinleri bir görmediğini, sadece “bütün dinlerin hakikatini bir gördüğünü” ifade eder.²⁶⁰ “İhtilaf, gidiş tarzındadır, yolun hakikatinde değil”²⁶¹ sözleri Mevlânâ'nın bu konudaki düşüncelerini açıkça ortaya koymaktadır.

Dinlerin aslının ve gayelerinin birliğini vurgulayan Mevlânâ'nın, yolların farklılığını hiç önemsemediği söylenemez.²⁶² Ona göre, var olan farklar dikkate alınmalı ve akıllı bir varlık olan insan, hep daha iyiyi aramalı, onu bulmaya

²⁵⁵ Yaran, **Öteki'nin Durumu**, s. 326.

²⁵⁶ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: VI, s.13 (b. 135).

²⁵⁷ Mevlânâ, **Fîhi Mâ Fîh**, s. 24; Abdülbâki Gölpınarlı, **Mevlânâ Celâleddin: Hayatı, Eserleri, Felsefesi**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1959, s. 205.

²⁵⁸ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: III, s. 172 (b. 2122-25).

²⁵⁹ Emine Öztürk, Halil Celep, “Selçuklu Anadolu'sunda Sûfî Ahlâkı ve Sosyal Barış”, **Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 5, Temmuz 2014, s. 84. Ayrıca bkz. Bardakçı, **Mevlânâ'nın Evrensel Sevgi ve Hoşgörü Anlayışı**, s. 40.

²⁶⁰ “Dinler arasındaki ihtilaf, gidiş tarzında ve görünüştedir; Yolun hakikatinde ise ayrılık yoktur.” Ş. Can, **Din, İmân ve Küfür**, s. 19-27.

²⁶¹ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: I, s. 40 (b. 500).

²⁶² Bkz. Atay, **Dinsel Çoğulculuk Açısından Farklı Mevlânâ Okumaları**, s. 92.

çalışmalıdır.²⁶³ Nitekim Mevlânâ Mesnevi’de, bu husustaki görüşünü açıkça ifade etmektedir:

*Hakîkatten şunu bil ki bunların hepsi hak değildir. Fakat bu sürünün hepsi de sapık değil. Çünkü hak olmadıkça, bâtil meydana çıkmaz. Ahmak, kalp altını, altın kokusunu duyar da alır. Âlem de sağlam ve geçer akçe olmasaydı kalp parayı nasıl harcayabilirdin? Doğru olmasaydı yalan olur muydu hiç? O yalan, doğrudan nurlanır. Doğru ümidiyle eğriyi de alırlar. Zehri şekerle dökerler de öyle içerler. Güzel ve tatlı buğday olmasaydı, buğday gösterip arpa satan ne yapardı? Şu halde bütün bu sözler bâtildir. Bâtıllar hak ümidiyle gönüle tuzaktır. Ama hepsi hayalden, sapıklıktan ibarettir de deme. Çünkü âlemde hakîkatsiz hayal olmaz.... Herşey hak demek ahmaklıktır; fakat herşey bâtil diyen de şakîdir.*²⁶⁴

Dolayısıyla Mevlânâ’nın tabiriyle, her din ve her mezhebin aynı derecede hak olduğunu düşünmek ahmaklığına ve kendimizinkinin dışındaki her dinin ve inancın bâtil olduğunu iddia etmek kötülüğüne düşmemeliyiz.²⁶⁵ Bu açıdan bakıldığında Mevlânâ, dinler üstü bir inancı savunmamış, ancak tüm dinlerin aynı kaynaktan geldiğini ve aynı hakîkati tebliğ ettiğini dile getirmiştir.²⁶⁶ Ona göre, insanların tek doğru olarak kendi dinlerini kabul edip diğerlerini yanlış görmeleri doğru olmadığı gibi²⁶⁷ başkasını eleştirmenin yanlışlığı da ortadadır.²⁶⁸

Muhakkik sûfilerin dinlere bakışlarını, teoride “kandilden çok ışığa bakmak”, pratikte de “ayırmaktan çok birleştirmeye çalışmak” şeklinde formüle etmek yanlış olmayacaktır.²⁶⁹ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, İbnü’l-Arabî ve Mevlânâ gibi düşünürler, diğer dinlere yönelik bakışları konusunda her ne kadar bir öz ve müteâl gerçeklik bakımından dinlerin hepsinin bir olduğunu imâ etmekte iseler de Muhammedî şeriatı her zaman tafdîl ettiklerini de müşâhede etmekteyiz.²⁷⁰

²⁶³ Yaran, **Öteki’nin Durumu**, s. 282.

²⁶⁴ Mevlânâ, **Mesnevi**, II, s. 224, (2927-34, 2941).

²⁶⁵ Bkz. Cafer Sadık Yaran, “Mevlânâ ve Yunus Emre’de Dinler ve Mezhepler Arası Barış: Nedenler Ve Çözümler/ Inter-Religious and Inter-Sectarian Peace in Rumi and Yunus Emre: Reasons and Solutions”, **International Symposium On Religion And The World Peace**, 26-28 Nisan 2007, İstanbul, 2008, s. 122.

²⁶⁶ Emine Yeniterzi, “Mevlânâ’nın Gayrimüslimlerle Diyalogu”, **III. Uluslar Arası Mevlânâ Kongresi**, 5-6 Mayıs 2003, s. 166.

²⁶⁷ İmamoğlu, **Savaş ve Barış Öğretisi**, s. 396.

²⁶⁸ Halil Yanbul, **13. Yüzyıl Anadolu Halk Sufizminde Dinsel Çoğunluk: Mevlânâ Örneği**, O.M.Ü.S.B.E., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2003, s. 63.

²⁶⁹ Yaran, **Öteki’nin Durumu**, s. 334.

²⁷⁰ Aslan, Kutluer ve Kılıç, **Seyyid Hüseyin Nasr’da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk**, s. 47.

Bütün bu izâhlardan sonra, aynı kaynaktan gelen ve aynı hedefe doğru giden dinlerin odağında yer alan Hakikat inancı nedeniyle tek bir dinin var olması gerektiği düşünülebilir. Zira çok sayıda din demek birden fazla Tanrı tasavvuru, Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisi; dahası, pek çok doğru yaşam yolunun var olması demektir. Bu noktada sûfilerin mevcut dinî çeşitliliği nasıl izâh ettikleri önem arz etmektedir.

2.3.2. Dinî Çeşitlilik

Bu sorun esasında dinler tarihinin en eski ve en temel problemlerindendir.²⁷¹ Farklı dinlerin varlığı sosyolojik ve kültürel açıdan bir problem teşkil etmeyebilir.²⁷² Fakat felsefî bakımdan, bilhassa din felsefesi bakımından dinî çeşitlilik meselesine bir açıklama getirilmesi önem arz etmektedir. Gerçekte, gerekçesi ne olursa olsun, bir dinî çeşitlilik bulunduğu inkâr edilemez. Öyleyse, insanları hakikate götüren, kurtuluşa ulaştıran yolun birden fazla olması mümkün müdür?²⁷³ Şayet dinlerin amaçları aynıysa neden farklılaşma vardır?

İmam Mâtürîdî, Hak dinin esasen tek olmasına rağmen dünyada farklı inançların bulunmasını gökten inen su sembolizmiyle şu şekilde izâh eder:

*Hak din gökten inen suya benzer. Tıpkı gökten tek tür su indiği gibi, aslında gönderilen din de birdir; fakat insanlar farklı dinlere ve mezheplere sâhiptirler. Hâlbuki kendisine uyulması emredilen din bir tanedir. Su gökten temiz ve eşit olarak indiği halde, indiği toprağın bileşiminde bulunan unsurların renginin, tadının ve kokusunun değişik olması, suyun da tadını, rengini, kokusunu değiştirir... Eğer yeryüzünün her tarafı aynı durumda olsaydı, su değişmezdi, dolayısıyla kullananlar da farklı değil, aynı suyu kullanırlardı. Tıpkı bunun gibi, din de değiştirilmeseydi, her yerde aynı din olurdu; dolayısıyla dinin mensupları da bir ve aynı ümmet olurdu.*²⁷⁴

Gerçekten de bu ifâdeler, farklı zamanlarda gönderilen elçilerin hepsinin de aynı dîni getirmiş olmalarına rağmen dünyada mevcut olan dinî çeşitliliği anlamlandırmada önemli ipuçları vermektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki,

²⁷¹ Recep Kılıç, **Dini Anlamak Üzerine**, Ötüken Yay., İstanbul, 2004, s. 61.

²⁷² Aslan, Kutluer ve Kılıç, **Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk**, s. 27.

²⁷³ Latif Tokat, "Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?", **Milel ve Nihal**, Cilt: 4, Sayı: 2, Mayıs-Ağustos 2007.

²⁷⁴ İmâm Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, Topkapı Sarayı ve Müzesi Kütüphanesi, no:180, Varak 309^{ab}'den aktaran Özcan, **Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk**, s. 99.

İmam Mâtürîdî, dinî çeşitliliğin görünüşteki sebebinin insan olduğunu; ancak, gizli olan gerçek sebebinin ilâhî hikmette aranması gerektiğini düşünmektedir.²⁷⁵

Dinlerin çeşitli oluşunu Hakk'ın irâdesi, merhameti ve hidâyeti olarak değerlendirmemiz gerektiğini düşünen İbn Arabî'ye göre, herşeyin ilâhî emirle var olduğu gerçeğinden hareketle dinlerin de ilâhî emir olmadan var olamayacağı açıktır.²⁷⁶ İlahî emir, İbn Arabî tarafından tekvînî (ontolojik) ve teklîfî (şer'î) emir olarak iki kategoride ele alınır.²⁷⁷ Birincisi mutlak itaat, isyan edilememe ve zorunluluk üzerine bina edilmiştir. İkincisi ise, yani şer'î emirler insan hürriyeti ile isyan edilebilir mahiyettedir.²⁷⁸ Ontolojik emir mutlak, kat'î ve değişmezken, şer'î emir göreceli olmakla birlikte tarihsel, sosyal ve kültürel şartlara ve ihtiyaçlara göre değişkenlik gösterebilir. Bu mânâda, *“Allah'ın emirlerini onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik.”*²⁷⁹ âyeti, peygamberlerin getirdiği mesajdaki şekilsel farklılıklara bir delil mahiyetindedir.

İbn Arabî, şer'î emre itaat etmenin insanı doğrudan saadete ulaştıracağını; yalnızca ontolojik emre itaat durumunda ise kişinin geçici bir azaptan sonra mutluluğa erişeceğini düşünür. Zira kâinattaki herşey esasen Allah'ın Zâhir ismiyle ortaya çıkmaktadır. Dinlerin de bu açıdan değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan doğru din ve yanlış din ayrımı gerçeği yansıtmamaktadır. Bütün inançlar, Kur'an-ı Kerim'de ifade edilen ontolojik hakikatler nedeniyle Allah'ın dinidir.²⁸⁰ Diğer taraftan İbn Arabî, *“Kurtuluşun ve saadetin yolu, sadece vahye dayanan din ile tesis edilendir”* sözünü de dikkatlere sunmayı ihmal etmez.²⁸¹ Bu giriş cümlelerinden sonra, sûfîlerin dinî çeşitliliğin varlığını, ilâhî ve beşerî sebepler olmak üzere iki sâikle izâh etmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz.

²⁷⁵ Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, s. 100.

²⁷⁶ Chittick, *The Qur'anic Command*, s. 66.

²⁷⁷ İbn Arabî, *Fütûhât (Ar)*, Cilt: 4, s. 430; Cilt: 2, s. 593.

²⁷⁸ Chittick, *The Qur'anic Command*, s. 71.

²⁷⁹ İbrahim, 14/4.

²⁸⁰ İsrâ, 17/44.

²⁸¹ İbn Arabî, *Fütûhât (Ar)*, Cilt: 2, s. 148.

2.3.2.1. Ontolojik/İlâhî Nedenler

Muhakkik sûflere göre dinî çeşitlilik, her şeyden önce ilâhî takdirin bir gereğidir. Allah isteseydi bütün insanlığı tek bir ümmet yapar ve hidayet ederdi. Fakat Allah insanları hikmet ve rahmetinin bir yansıması olarak farklı farklı yaratmıştır. Bu düşünceye dayanak olarak Kur’ân’dan da deliller getirilir. Allah’ın insanları milletlere ayırması²⁸² ve değişik zamanlarda elçiler göndermesi,²⁸³ dinde zorlamayı yasaklaması²⁸⁴ gibi birçok âyet bu çeşitliliğin ya da kesretin bir vakıa olarak kabulünü gerektirmektedir.²⁸⁵ Yine Cenab-ı Hakk’ın “*Rabbin dileyseydi yeryüzünde herkes iman ederdi*”²⁸⁶ buyurması, inanç farklılığının dünyanın değişmez bir kaderi olduğunu göstermektedir.

Dinlerin öz olarak aynı olmakla birlikte hakîkatin şeklen farklı formları olduğunu vurgulayan Hallâc-ı Mansûr, Mutlak Varlığın bir form/sûret içerisine sığmayacağını, her sûretin hakîkatin bir yönünü yansıttığını düşünür. O, bu düşüncesini şu sözlerle ifade eder:

*Tüm dinler üzerinde derin derin düşündüm, titizlikle araştırdım hepsini,
Bir esasa oturan değişik kollar olarak gördüm cümlesini,
Sakın bir din arama kişi için, zira sonunda
Sağlam dayanaktan uzaklaşma vardır bunda
Bırak bir değişmez temel bulsun da insan
Yücelikleri, mânâları tek tek çıkarsın ondan.*²⁸⁷

Bütün dinlerin ilâhî olduğunu söyleyen Hallac-ı Mansur, “*insan kendi tercih ettiği din üzere değil, Allah tarafından kendisi için tercih edilen din üzere bulunur*” demektedir.²⁸⁸ Yunus’un şu sözleri bu düşünceyi destekler mahiyettedir:

*Kimin kâfir idüp kimin müselmân
Anı kimse itmez illâ ol eyler*²⁸⁹

²⁸² Ayrıca “Rabbin dileyseydi bütün insanları bir tek millet yapardı. (Fakat) onlar ihtilafa düşmeye devam edecekler. Ancak Rabbinin merhamet ettikleri müstesnadır. Zaten Rabbin onları bunun için yarattı...” (Hûd, 11/118-119).

²⁸³ Fâtır, 35/24; Bakara, 2/213.

²⁸⁴ Bakara, 2/256.

²⁸⁵ Ömer Yılmaz, “Toplumun Birlik ve Beraberliğine Katkı Sağlayan Bazı Sûfi Deneyimler (Kesrette Vahdet)”, C.Ü.İ.F.D. XII/1, 2008, s. 372.

²⁸⁶ Yunus, 10/99.

²⁸⁷ Öztürk, Hallâc-ı Mansûr, s. 401.

²⁸⁸ Ahmedova, Türkler Arasında İslâmiyet’in Yayılmasında Tasavvufun Rolü, s. 52

²⁸⁹ Yunus Emre, Divân, s. 94/7.

Ebu Bekir el-Vâsîtî'ye (ö. 320/932), “Allah’ı inkâr etmek de Allah’ın irâdesi ve halkı/yaratması ile midir?” diye sorulduğunda O, “Küfür ve iman, dünya ve âhiret Allah’tandır, Allah’adır, Allah ile, Allah içindir. İbtida ve inşâ bakımından Allah’tandır, dönüş ve nihayete eriş bakımından Allah’adır, bekâ ve fenâ bakımından Allah ile, kulların fiilleri mülkiyet ve yaratılış bakımından Allah’a aittir”²⁹⁰ şeklinde cevap vererek gerçekleşen herşeyin Allah’ın irâdesi çerçevesinde meydana geldiğine işaretlerle farklı dinlerin mevcudiyetini bahsi geçen mülkiyet ilkesine dayandırmaktadır.

Tüm dinlerin Allah’tan geldiğini, insan-ı kâmilin her ma’bûdu Hakk’ın tecellîsi olarak gördüğünü belirten, ancak İslâm’ı doğruluk ve kurtarıcılık bakımından bütün dinlerden üstün gören İbn Arabî, tüm inançları belli bir ölçüde “doğru” kabul eder.²⁹¹ Şöyle ki, Hak, mutlak olarak hakîkattir. Bunun dışındaki her şey, O’nun dünyadaki tezâhürleridir. Biz Hakk’ın ancak belli bir formda bize gelen tezâhürlerinden bahsedebiliriz, bizzat kendisi hakkında fikir sahibi olamayız. Mutlak Hakikat her şeyi kapsayıcıdır. Var olan her şey bu Hakikat’in bir yansımasıdır. Mevcudattan bazıları onu daha açık bir şekilde, doğrudan veya anlayışımıza daha uygun bir tarzda yansıtırken, diğer bazıları ise bulanık olarak yansıtır. Her din, Mutlak’ın kendisini o dinde izhar ettiği tarza bağlı olarak bir hakikat iddiasında bulunur. Oysa Mutlak Hakikat bütün kategorilerin ötesindedir.²⁹² Ancak, her itikad sınırlı ve bozulmuş da olsa hakîkatin bazı yönlerini temsil eder. Eğer bir itikad herhangi bir şekilde hakîkate denk düşmeseydi, o itikad var olmazdı. Her itikad bir varoluş halinin özel yönünü temsil eder. Varoluşta bir hata olamaz, çünkü bütün mahlûkat Vâcibü’l-vücûd olan Hakk’ın isteğiyle varolur.²⁹³

İbn Arabî, dinlerin çeşitliliği konusuna “gazabı aşan rahmet” prensibi çerçevesinde olumlu bir yaklaşım sergiler. O, inançların çokluğunu ve çeşitli oluşunu, tüm yaratılmışları nihai huzura götüren, Allah’ın rahmetinin gazabını geçtiğini gösteren işaretlerden biri olarak kabul eder.²⁹⁴

²⁹⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 69.

²⁹¹ Chittick, **Hayal Âlemleri**, s. 176.

²⁹² Adnan Aslan, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr’la Bir Mülakat”, **İslâmî Araştırmalar**, Sayı: 1, İstanbul, 1997, s. 178-183.

²⁹³ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 2, s. 267.

²⁹⁴ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 465.

Vahdet-i Vücûd savunucularından Mahmud Şebüsterî (ö. 720/1320) de dinlerin çeşitliliği konusuna İbn Arabî ile aynı zaviyeden bakar. Hikmetin evrensel olmasından yola çıkan Şebüsterî, tüm dinleri hakîkate ulaştıran birer vasıta olarak görür. Ona göre itikad edilen her varlığın hakikate uygun düşen bir yönü bulunmaktadır.²⁹⁵ Çünkü herşey Hakk'ın tecellî ettiği bir mazhar konumundadır. Hakikat tek olmasına rağmen yolların çokluğu, tecellîlerin çeşitli olmasından ve insanların algı farklılıklarından kaynaklanmaktadır:

*Arada benle sen kalmayınca Kâbe nedir, havra nedir, kilise ne?*²⁹⁶ *Bütün şeriat hükümleri senle benden doğar. Çünkü bu hükümler senin canına, tenine bağlıdır. Artık ben bilmem. Nerde olursan ol, nefsinin zıddına hareket ettin mi kurtuldun.*²⁹⁷ *İşin aslına bakarsan anlarsın ki gören de O'dur, göz de O, görünen de O.*²⁹⁸

Mevlânâ'ya göre, yolların ayrılığının bir takım ilâhî hikmetleri de vardır. Sözelimi insanlar, bu farklılıklar sayesinde sınanmakta, imtihan edilmekte, daha iyi ile daha kötünün farkı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, dinlerin çeşitliliği, bir anlamda Hakk'ın takdirinin sonucunda cereyan etmektedir. Nitekim Mevlânâ, bu bağlamda şöyle demektedir: “*Tanrı takdir etmiş de onları savaşa düşürmüştür. Bu sûretle de her birinin aslını meydana çıkarır, bir cinse mensup olmayandan izhar eder.*”²⁹⁹

Kâinattaki herşey Hakk'ın sıfat ve isimlerinin birer tecellîsi olduğu için “birbirine zıt gibi görünen haller aklımızın ermediği bir hikmete dayanır... Her din ve mezhep erbâbı da O'nun emrini yerine getirmekte, O'nun çizdiği kader çizgisinde yürümektedir”.³⁰⁰ Bu sebeple hiçbir insan inancı yüzünden tenkit edilmemeli ve hor

²⁹⁵ Şebüsterî bu konuda ilginç bir benzetmede bulunur: “Müslüman puta tapmak nedir? bilseydi, dinin puta tapmaktan ibaret olduğunu anlardı. Müşrik de putun hakikatini bilseydi hiç dininde yol azıtır, sapık olur muydu? O, putu ancak görünen suretten ibaret gördü de, o sebepten şeriata kâfir oldu.” Bkz. Mahmud Şebüsterî, **Gülşen-i Râz**, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yay., İstanbul, 1968, s. 71.

²⁹⁶ Şebüsterî, **Gülşen-i Râz**, s. 26.

²⁹⁷ Şebüsterî, **Gülşen-i Râz**, s. 78.

²⁹⁸ Şebüsterî, **Gülşen-i Râz**, s. 14; bkz. Ali Bolat, **Tasavvuf Geleneğinde ‘Öteki’ Algısı**, s. 63-64.

²⁹⁹ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: III, s. 121, (b. 1504-5).

³⁰⁰ Ş. Can, **Din, İmân ve Küfür**, s. 20. Nasr'a göre, dinlerin gizli olan metafizik boyutunu kavramak her insanın yapabileceği bir iş olmadığı gibi, gerekli de değildir. Normal şartlarda sıradan insanların sadece kendi dinlerinin doğruluğuna inanmaları yeterlidir. Sadece Allah'ın geniş bir anlayış bahsettiği insanlar bu tevhîdî vizyona ulaşip dinî ritüellerin ötesindeki dünyayı idrâk edebilirler. Bkz. Aslan, Kutluer ve Kılıç, **Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk**, s. 31.

görülmemelidir. Mevlânâ, Hakk'ı arayan her bir inancı, aynı hakîkate ulaştıran gizli merdivenlere benzetir:

*Âlemde gizli merdivenler vardır, basamak basamak tâ göğe kadar. Her bulutun başka bir merdiveni vardır, her gidişin başka bir göğü. Her biri, öbürünün halinden bihaberdir. Geniş bir ülkedir, ne başı var, ne sonu.*³⁰¹

Mesnevi şârihi Şefik Can, bu beyitleri şöyle yorumlamaktadır:

*Cenab-ı Hak her hususta etkili olan sıfatının gerektirdiği görüşte, kendisine kulluk edilsin diye Müslümanlara nispetle hatalı olan inancı, başka dinlerde olan kişilere doğru olarak göstermiştir. Böylece, hangi dinde olursa olsun insan, yalnız kendi dininin doğru olduğuna inanmakta, başka dinde olanları sapık yolda saymaktadır. Hâlbuki Hz. Mevlânâ, hangi dinde olursa olsun, insanın Hak yolunda bulunduğunu; yani, Cenâb-ı Hak'ın ona takdir ve tensip ettiği yolda yürüdüğüne inanmaktadır. Bu sebeple O, İslâm'ın dışında olan hiç kimseyi hor görmemekte, hiç kimseyi kâfirlikle suçlamamaktadır. İslâm'ın dışında olan dinler Hak Din değildir ama Hakk'ın irâde ve takdir ettiği dinlerdir.*³⁰²

Hem Rene Guenon hem de S. Hüseyin Nasr bu yol kavramını daire sembolizmiyle açıklarlar. Bu sembolizme göre şariat çember, tarikat yarıçap, hakîkat ise merkezdir. Dıştan içe doğru şariat-tarikat-hakîkat. Buna göre bir çember, merkezden eşit uzaklıkta olan sonsuz sayıdaki noktadan oluşur. Dolayısıyla herkes için farklı bir yarıçap yolu bahis mevzudur ve kişiyi hakîkate götüren çok sayıda yol vardır. Ancak Hz. Muhammed'in yoluna, onun öğrettiği şeriata ve mânevî yola bağlanmak sûretiyle en zahmetsiz şekilde hakîkate ulaşılabilir.³⁰³

Tasavvufa göre hakîkat bir tane, yol mânâsında mezhep ise sayıca çoktur. Sûfilere göre, bir hakîkate varmak için benimsenmiş olan mezhepler hakîkat değildir. Şayet böyle olsaydı, herkes aynı mezhebe uymak zorunda kalır ve buna uymayanlar zındıklık, fâsıklık ve mülhitlikle suçlanırdı. İşte bunu ortadan kaldırmak için sûfilere göre, hakîkat bir tanedir, ancak *bi-adedi enfâsi'l-mahlûkat* yollarla bu hakîkate ulaşabilirsiniz. Ne var ki, bu yolları hakîkatin yerine ikâme etmemek gerekmektedir.

³⁰¹ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: V, s. 210 (b. 2556-2558). Muhammed İkbal'in temel düşüncesine göre de, "yükselen bütün şeyler aynı yöne yönelir, birbirine yaklaşır ve benzeşirler. Yükselen her şey birbirine yaklaşırsa, bu demektir ki siz Budizm'inizde, Hristiyanlık'ınızda, Müslümanlık'ınızda nihai noktaya kadar ilerlerseniz, sonunda sizler birbirinizi Allah'a teslimiyette buluşmuş olmaktan başka türlü göremezsiniz." Meyerovitch, **İslâm'ın Güler yüzü**, s. 34; bkz. R. Atay, **Tekerleğin Poyrasına Yolculuk**, s. 98.

³⁰² Ş. Can, **Din, İmân ve Küfür**, s. 21.

³⁰³ Aslan, Kutluer ve Kılıç, **Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk**, s. 54.

Nitekim Kur'ân ortadadır, fakat Kur'ân'ın yorumlanması bize aittir. Bu yorumlama faaliyeti beşerîdir ve bunun sonucunda elde edilen neticeler hakikat değildir, bizim hakikat kurgularımızdır.³⁰⁴

Bu bağlamda, “Madem hedef aynı ise neden farklı yollar var?” sorusu akla gelmektedir. Maide Sûresi 48. âyette, “(Ey insanlar) Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı. Öyle ise iyiliklerde yarışın. Hepinizin dönüşü Allah’adır. O zaman anlaşmazlığa düşmüş olduğunuz şeyleri size bildirecektir.” denilmektedir. Muhakkik sûfîlere göre, dinî çeşitliliğin ilâhî bir kural olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira Allah, Kur'ân'da ifade edildiği gibi insanların hayırda yarışmalarına ve Allah'ı daha iyi tanımalarına vesile olması için³⁰⁵ açıkça dinlerin çokluğunu murâd etmiştir.

Sûfî düşüncede, Allah'ın dinlerin çeşitliliğini dilemesinin sebebi, insanları farklı şekillerde ilâhî isim ve sıfatlardan haberdar edebilmektir. Nitekim her din ilâhî irâdenin farklı bir boyutunu yansıtmaktadır.³⁰⁶ Bu sebeple, dinlerin çokluğu ve farklılığı ilâhî varlığın sonsuz zenginliğinin bir neticesidir.³⁰⁷

2.3.2.2. Beşerî Nedenler

İnsanın doğasındaki en köklü fenomen Allah inancıdır. Ancak bu inancın tevhîd akidesine uygun olması teklîfîdir. Bunun sadece akılla gerçekleştirilmesi imkânsızdır. “Akıl, insanı Allah inancına götürür ama ona tevhîd akidesine göre form verebilmek için vahiy bilgisine ihtiyaç duyar. Bunun içindir ki Allah, peygamberleri

³⁰⁴ Aslan, Kutluer ve Kılıç, **Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk**, s. 60.

³⁰⁵ Mahmut Aydın, “A Muslim Pluralist: Jalaluddin Rumi”, **The Myth of Religious Superiority: Multifaith Explorations of Religious Pluralism**, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2005, s. 6; Atay, **Dinsel Çoğulculuk Açısından Farklı Mevlânâ Okumaları**, s. 95.

³⁰⁶ Frithjof Schuon bu noktayı şöyle ifade eder: “Eğer dinler doğru ise, bunun sebebi her defasında Tanrı'nın bizzat bize hitap etmesidir ve eğer onlar farklı ise bunun sebebi de muhataplarının farklılığını dikkate alan Tanrı'nın her defasında farklı bir lisan ile hitap etmesidir. Eğer dinler, hem mutlak hem de dışlayıcı ise bunun sebebi de Tanrı'nın her bir dinde 'Ben' diye konuşmasıdır.” Bkz. Aslan, Kutluer ve Kılıç, **Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk**, s. 30.

³⁰⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, Allah'ın mahiyetinin bir yönünü yansıtan her bir dinin, ilâhî âlemde bir özü veya arketipi olduğunu iddia eder. Ona göre her din, bu dünyadaki varlığını semavî âlemdeki arketipinin açılımı ile kazanır. Aslan, Kutluer ve Kılıç, **Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk**, s. 32.

aracılığıyla isimlerini ve sıfatlarını bildirmiş, insan zihninin kavrayabileceği ifadelerle kendisini tanıtmıştır.”³⁰⁸ Mevcut Allah tasavvurları açısından insanlık tarihine bir göz atılacak olursa politeist dinlerden ilâhî dinlere kadar insanların korkularının, beklentilerinin, bilgi ve uygarlık seviyelerinin etkili olduğu görülecektir. Ayrıca, Allah tasavvurunun tarihî süreç içerisinde teşbihten tenzihe doğru bir değişim geçirdiğine şahit olmaktayız. Bu değişim, kişinin kendi kapasitesini ve kâinatı her geçen gün daha çok keşfetmesiyle paralellik arz etmektedir.³⁰⁹ Bu hususu İbn Arabî şu sözlerle izâh eder: “Allah’tan geleni algılamada insanların fıtratları muhtelifdir. Herkesin Allâh’ın dinini kavraması kendi kabiliyetine göre değişir”³¹⁰

Bazı insanlar Mutlak Tanrı’yı ararken, bazıları celâl sıfatına âşinadır ve tenzihe yönelirler; yine bazıları cemalî sıfatlara meyillidir ve Allah’ı teşbih yolu ile bilirler. Ancak, hepsinin Tanrısı birdir. Bu görüş, İbn Arabî’nin vahdet-i vücûd anlayışıyla tam bir uyum içindedir. Çünkü vahdet-i vücûda göre farklı tanrılar tek Mutlak Tanrının tecellîleridir. Herkes kendi yapısına uygun olan Tanrı’ya tapar.³¹¹ İbn Arabî bu konuda şu sözleri sarfeder:

*Kâmil kişiler, O’nu, O’nun kendini âşikâr ettiği ve indiği her şekilde tanır. Diğerleri, O’nu sâdece kendi îtikadlarına göre tanır ve O’nun kendini âşikâr ettiği diğer şekillerini inkâr eder. Kendi inancına olan bağlılığı ve diğer inançları inkâr etmesi hiçbir sûretle bitmez.*³¹²

İlâhî irâde varoluşta hiçbir şeyin tekrarını istemez. Ebu Tâlib el-Mekkî’nin ifadesiyle, “Hak kendini iki ayrı kimseye aynı sûrette göstermez. Tek bir sûrette de iki defa tecellî etmez.”³¹³ Bu söz, zihinlerde tecellîlerin çeşitli olduğu düşüncesine yol açsa da, aslında Hakk’ın âlemdeki tecellîsi tektir; ancak tecellîgâhların istidatlarının

³⁰⁸ Coşkun, **Allah Mefhumu**, s.117.

³⁰⁹ Coşkun, **Allah Mefhumu**, s. 141.

³¹⁰ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 2, s. 219.

³¹¹ Toshihiko Izutsu, **Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts**, Berkeley: University of California Press, 1984, s. 83.

³¹² İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 132.

³¹³ Bkz. İbn Arabî, **Fütûhât (Tr)**, Cilt: 2, s. 78, 310; **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 1, s. 266. Sadreddin Konevî, İbn Arabî’nin tecellî anlayışını, “Birden ancak bir çıkar; Hak ister bir kişiye isterse birden fazla kişiye tecelli etsin tecellisi tekrerrür etmez; Tecellide tekrar yoktur; âlemdeki tecellî sürekli yenilenme içindedir” şeklinde kaidelere bağlar. Allah’ın isim ve sıfatları sınırsız olduğu için tecellîleri de sınırsızdır. Abdülkerîm el-Cîlî, ‘Hak tecelli ettiğinde tecelli ettiği şeyde müşahade edilir. Müşahade edilen her şey ise sınırlıdır. Fakat Hak sınırlı olan şeyde sınırsız tecelli eder’ sözüyle bu hususu aydınlatır.” Bkz. Ceyhan, **Tecellî**, Cilt: 40, s. 242.

değişmesiyle mazharlarda çoğalır. Her insan Allah’a iman noktasında bir tasavvura sahiptir; eğer Allah, bu tasavvurun dışında başka bir şeyle tecellî ederse, Allah’ı inkâr eder. Ama onların Allah için düşündükleri tasavvura göre tecellî gerçekleşirse Allah’ı tanırırlar.³¹⁴ “Hakk’ın her tecellîsi, varoluşun bünyesine, her biri birbirinden farklı bir bağ bağlar. Her tecellî Rahman’ın Nefesi’nde diğer kelimelerden farklı bir kelime üretir. Her insan eşsiz bir bağ veya kelimeyi, eşsiz bir tecellî ve itikadı temsil eder. Genelde eşyanın durumunda olduğu gibi itikatların da benzer olmaya meylettği ve kategorilere konulabileceği doğrudur. Yine de tam olarak aynı itikada sahip iki ayrı insan yoktur, çünkü herkes hakîkatin asla tekrarlanmayan tecellîlerini temsil eder.”³¹⁵

Her insanın farklı olması değişik itikâdların meydana çıkmasına neden olmaktadır. Hakk’ın tecellîsinin aynı sûrette tekrar etmemesi ve her yeni tecellînin farklı ilâhî isimlerle ilintili olmasından dolayı her bir insan Allah’ın ayrı bir tecellîsine şahitlik edecek ve Allah hakkında kendine özel bir bilgi ve inanca ulaşacaktır. Bu bağlamda İbn Arabî’nin, Allah’ın tecellîlerinin inançlar sûretinde de görülebileceğini ifade eden şu sözlerini zikretmek yerinde olacaktır:

*Her bir grup Allah hakkında bir şeye inanır. Eğer O, bu inanılandan farklı bir şekilde tecellî ederse, onlar O’nu inkâr eder. Fakat O bir grubun tesis ettiği ve inandığı şekilde tecellî ederse, O grup O’nu hemen kabul eder. Bundan dolayı, O, mesela bir Eşârî’ye, onun muhalifinin inandığı şekilde tecellî ederse veya onun muhalifine Eşârî’nin inandığı sûrette tecellî ederse, her biri diğerinin inandığını inkâr edecektir.*³¹⁶

Mevlânâ’ya göre, insanların farklı Tanrı inancına sahip olmalarının nedenleri arasında bakış açısı farklılığı,³¹⁷ birbirini tanımama, diyalog eksikliği, şüphecilik, birbirinin dilini anlayamama, düşünce ve duygu dünyasından habersiz olma gibi hususlar sayılabilir.³¹⁸ Mesnevî’de anlatılan bir hikâyeye göre, hepsi aynı şeyi istedikleri halde farklı dillerde konuştukları için anlaşılamayan ve nihayetinde kavgaya tutuşan dört arkadaşın durumu konuyu çok güzel bir şekilde özetlemektedir:

Adamın biri, dört kişiye bir dirhem verdi, Adamlardan birisi “Ben bu parayı engûr’a vereceğim” dedi. Öbürü Araptı, Lâ dedi, “Ben inep isterim herif, engûr

³¹⁴ Chittick, **Hayâl Âlemleri**, s. 200.

³¹⁵ Chittick, **Hayâl Âlemleri**, s. 206.

³¹⁶ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 1, s. 266.

³¹⁷ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: III, s. 101 (b. 1254-1259).

³¹⁸ Yaran, **Öteki’nin Durumu**, s. 280-281.

istemem.” Üçüncü Türk’tü, “Bu para benim” dedi, “Ben inep istemem, üzüm isterim.” Dördüncü Rum’du, dedi ki: “Bırak bu lâfları, biz istafil isteriz.” Derken savaşa başladılar. Çünkü adların sırrından gafildiler. Ahmaklıktan birbirlerini yumruklamaya koyuldular. Bilgisizlikle dolu, bilgiden boş adamlardı bunlar. Sır sahibi, yüzlerce dil bilir, kadri yüce birisi orada olsaydı, onları uzlaştırdı.³¹⁹

O, insanların dar düşünce kalıplarına sahip olduğuna değinerek, Mü’minle Mecûsînin ve Yahudînin ayrılığının, farklı bakış açısından kaynakladığını savunmaktadır.³²⁰ Din konusuna bu denli geniş bir zaviyeden bakan Mevlânâ, insanlar arasındaki ayrılığın bu hakîkati anlayamamaktan ileri geldiğini düşünmektedir.

İyi olan her gidişin, her yolun bir tehlikesi, bir mânîi, bir yol kesiciliği vardır. Bu gidiş, öbürüne hasededer, düşman kesilir. Mukallit de iki yolun arasında şaşırır kalır. Her iki yolun doğruluğu, yürüyüşte birbirine zıd görünür. Her fırka, kendi yolunda hoştur, o yoldan memnundur. Bir yolun yolcusu, cevap vermezse kavgaya girer. Bu, ezelden kıyamete kadar böyle gelmiş, böyle gider.³²¹ Şu halde, hakîkatte herkesin taptığı Hak’tır.³²²

Mevlânâ’ya göre, yetmiş iki milletin birbirinin dinî yaşantısından haberdar olmaması ve birbirlerinden şüphe etmeleri, inançların ve yolların farklı olmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda O şöyle der:

Yetmişiki milletin her biri öbürlerinin halinden bihaberdir. Hepsi de şüphe içinde kalmıştır. Sünnî, Cebri’nin tesbihinden bihaberdir. Cebri’ye de Sünnî’nin tesbihinden. Sünnî’nin hususi bir tesbihi vardır. Fakat Cebri’nin de bunun zıddı olan bir tesbihi vardır ki, ona sığınır. Bu, “O, sapıktır, yol azıtmıştır” der durur. Hâlbuki onun halinden de haberi yoktur, “Kün” emrinden de!³²³

İnsanın bilgisizliği ve anlayışsızlığını da mevcut dinî farklılıkların nedenlerinden birisi olarak gören Mevlânâ bu minvalde şu ifadeleri kullanır:

Tanrı’dan uzak düşen her kötü kişinin kâfirliği, Firavunluğu, umumiyetle akıl noksanından ileri gelmiştir.³²⁴ Gözünü doğrult da aya öyle bak ki tek göresin. İşte cevabı da bu! Düşünceni doğrult, iyi bak. Çünkü düşünce de o incinin pırltularındandır.³²⁵

³¹⁹ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: II, s. 283 (b. 3681-3687).

³²⁰ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: III, s. 101 (b. 1256-58).

³²¹ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: V, s. 264 (b. 3223-28).

³²² Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: VI, s. 297 (b. 3755-56).

³²³ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: III, s. 121 (b. 1495-1504).

³²⁴ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: II, s. 118 (b. 1540).

³²⁵ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: II, s. 65 (b. 855-56).

Şu halde sûfilere göre, aslı ve gayesi bir olan dinlerin yollarındaki farklılık, diğer bir deyişle dinî çeşitlilik, Allah'ın kavranılamazlığı ve hikmetine dayalı takdirinin yanında, insanların bakış açısından, ötekinin dilini anlayamama ve birbirlerinden şüphe etme gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır.

2.3.3. “Aşk ve Marifet Dini”nde Gayrimüslimler

İbn Arabî'nin diğer dinlerin durumuyla ilgili tespitleri onun varlık anlayışı bağlamında değerlendirilmediği takdirde gerektiği şekilde anlaşılamayacağı gibi Mevlânâ'nın her din ve inançtan insana kucak açan aşk merkezli düşünce sistemi anlaşılmadan, sûfilerin gayrimüslimlere bakışı tam anlamıyla açıklığa kavuşmayacaktır. Bu bağlamda özellikle Mevlânâ ve Yunus Emre gibi sûfilerle özdeşleşen aşk kavramı, bu kadar baskın olmamakla birlikte birçok sûfide gözükmektedir. Bu noktaya dikkat çeken bazı araştırmacılar, mutasavvıfların ürettikleri bu hoşgörü ve sevgi anlayışının, modern din felsefesinin akla ve agnostisizme dayanan öğretilerinin aksine, tecrübe edilen tasavvufî hallere, vahdet-i vücûd ve gönüllerdeki aşk ahlâkına dayandığını ortaya koymuşlardır.³²⁶

Halka Hakk'ın gözüyle bakan sûfiler, mahlûkatın muhabbetten neş'et ettiğine inandıklarından, hâliyle bütün varlığa rahmet nazarıyla bakmışlardır.³²⁷ Sûfilere göre, Allah'ın mahlûkatı yaratmasında temel iki sebep bulunmaktadır: Muhabbet ve mârifet. Bu meyânda sûfilerin ekseriyeti tarafından “*Ben gizli bir hazîne idim; bilinmeye (mârifet) muhabbet ettim ve halkı yarattım*”³²⁸ sözü, sahih bir hadîs kabul edilerek bu rivayet hakkında birçok risâle yazılmıştır.³²⁹

İbn Arabî'ye göre “aşk, halkı meydâna getiren tecellîlerin sınırsız çeşitliliğinde bizzat Hakk'ın zuhûra gelmeye dönük hareketidir. Çünkü aşk, tüm evrenin varlığının ilk sebebidir.”³³⁰ Meşhur “*küntü kenzen mahfiyyen*” hadîsi hakkında yorumlar yapan İbn Arabî şu beyanlarda bulunur:

³²⁶ Yaran, *Öteki'nin Durumu*, s. 345.

³²⁷ Konur, *İnsana Yolculuk*, s. 76.

³²⁸ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Cilt: II, s. 132.

³²⁹ H. Kâmil Yılmaz, *Tasavvufî Hadîs Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadîs Şerhi*, İstanbul, 1990, s. 105.

³³⁰ Scattolin, *Zimmîler Hakkında İbn Arabî'nin Bir Metni*, s. 333.

*Âlemin varlığının hareketi, bir aşk hareketidir... Bu aşk olmasaydı, âlem kendi aynında zuhûra gelmezdi; böyle olunca onun ademden vücûda hareketi, Mûcidin sevgisinin ona doğru hareketidir... O halde, hareketin sevgiden kaynaklı olduğu kesindir, bu yüzden âlemde sevgiye nispet edilmeyen bir hareket yoktur...*³³¹

Böylece, bütün varlığın sebebinin aşk olduğunu düşünen İbn Arabî'ye göre, Hak bütün sûretlerde ibâdet edilen ve sevilendir; çünkü bütün bu sûretler O'nun tecellilerinden ibarettir, tecellilerin en büyüğü ise hevâ, yani aşktır. Allah'ın ilâhî hitabında, “hevâsını kendisine ilâh edinen kimseyi gördün mü?”³³² buyurduğu üzere herhangi bir şeye ancak onun şevkiyle kulluk edilir.³³³

*Aşkın hakîkatine yemin ederim ki aşk, aşkın sebebidir: Bir kalpde aşk olmasaydı, aşka tapılmazdı.*³³⁴

Afîfî, İbn Arabî'den iktibasla “Nasıl ki Allah'tan başkasına ibâdet edilmezse, Allah'tan başkasına da âşık olunmaz. Biz Allah'ı ya da herhangi bir şeyi seviyoruz dediğimiz zaman aslında bu, Allah bizde ya da başka herhangi bir formda kendisini seviyor anlamına gelmektedir” demektedir.³³⁵

İbn Arabî, inanılanın ötesindeki Mutlak Hakîkati aramaktadır. O, câmide ya da sinagogda aynı şekilde tecellî eden bir Tanrı'dır. “Tanrı'yı her yerde aynı şekilde bulan kişi, Tanrı'yı en üst seviyede bilen kişidir.”³³⁶ Bu, İbn Arabî'nin aşağıdaki meşhûr şiirinde tarif ettiği “aşk dini” ile aynıdır:

*Her sûreti kabul edici oldu kalbim;
Ceylanların otlak yeridir; râhipler için bir deyr (kilise)dir.
Putlar için bir puthane; tavaf edenin Kâbesidir.
Tevrat'ın levhalarıdır; Kur'ân'ın mushafıdır.
Muhabbet dinini din ediniyorum,
Nereye yönelirse yönelsin Kervanı.
Muhabbet dinim ve imanımdır.*³³⁷

³³¹ İbn Arabî, **Fusûs (Ar)**, s. 203-204.

³³² Furkan, 25/43.

³³³ İbn Arabî, **Fusûs (Ar)**, s. 194.

³³⁴ İbn Arabî, **Fusûs (Ar)**, s. 194.

³³⁵ Ebu'l-A'la Afîfî, **The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul-Arabi**, Cambridge: Cambridge University Press, 1936, s. 171-172.

³³⁶ Kakaie, **Dinler arası Diyalog: İbn-i Arabî ve Meister Eckhart**, s. 107.

³³⁷ İbn Arabî, **Tercümânü'l-Eşvâk**, Beyrut, Dâru Sadr, 1996, s. 44-45. İbn al-Arabi, **The Tarjumân al-ashwâq: A Collection of Mystical Odes**, Çev. Reynold Alleyne Nicholson, London, 1911, s. 19, 67; Shah Kazemi, **The Universal Message**, s. 99-100; **The Universality of the Qur'an**, s. 52.

İbn Arabî, bu mısralarda üstü kapalı bir şekilde Mutlak varlığın tecellilerini tecrübe eden kâmil insanın kalbindeki belirsizlikten veya mâhiyetsizlikten söz etmektedir. Bu nedenle onun kalbi “*her şekil için bir kap olur. Ceylanlar için otlak, Hristiyan keşişler için manastır haline gelir.*”³³⁸ O, kalbinin putperestlik, Yahudîlik, Hristiyanlık veya İslâm gibi bir dinî formla kuşatılmadığını, gönlünün aşkla dopdolu olduğunu söylemektedir. Zîrâ aşk, dinî olsun ya da olmasın bütün formlarda ve her yerde bulunmaktadır.³³⁹ Aşk bu mânâda farklı şekillere girebilen yegâne özdür.³⁴⁰

Şu hususu da belirtmek gerekir ki, bu beyitlerle anlatılmak istenen, bütün inançların teolojik birliktelikleri ya da doğrulukları değildir. Bütün sûretlerin İbn Arabî’nin kalbi tarafından kabul edilişi onların benimsendiğine değil, Hakk’ın

Ayrıca, bu pasajın farklı yorumları için, bkz. Rom Landau, **The Philosophy of Ibn ‘Arabî**, London: Allen and Unwin, 1959, s. 28; Fredrica R. Halligan, “The Creative Imagination of the Sufi Mystic, Ibn ‘Arabi,” **Journal of Religion and Health**, 2001, 40, 2, ss. 275-287. Kakaie, “Interreligious Dialogue: İbn Arabî and Meister Eckhart”,

<http://www.ibnarabisociety.org/articles/interreligious-dialogue.html> (11 Kasım 2016). Öncelikle, bizzat İbn Arabî’nin bu beyitler hakkındaki açıklamalarını zikretmek faydalı olacaktır: “Kalp, değişkenliği dolayısıyla bu ismi almıştır. Kalp, kendisine gelen vâridâtın çeşitliliğine göre farklılık gösterir. Vâridât ise kişinin ahvâline göre değişir. Ahvâlin çeşitliliği de, sırâ gelen ilâhî tecellilerin çeşitliliğine göre değişir olur. Şeriat onu (kalbi), sûretlerde tebeddül ve tahavvül olarak açıklamıştır. Eğer kalbi bir otlak yeri, mer’â olarak vasıflandıracak olursak, orada sâdece ceylanlarla kuşluk vakti dolaşan kimselerden kinaye etmiş oluruz. Çünkü sözümüz hevâ (aşk) lisânıyla ağzımızdan çıkmaktadır. Ceylanlar ise bu lisanda âşıkların sevgilileri için uygun bir teşbih olur. Ceylanları râhiplere benzetecek olursak, bu durumda kalp bir deyre/kiliseye benzemiş olur. Zîrâ orası râhiplerin evi ve ikâmet mahallidir. Kalbin putların evi, mahalli olması durumuna gelince; bu, kalbin, beşerin talep ettiği hakikatlerin -ki insan hakikat diye düşündüğü bu gibi şeylerden dolayı Allâh’a ibâdet eder- taşıyıcısı ve sâhibi olması sebebiyledir. Yüce ruhlar (ulvî duygular) kalbin etrâfını kuşatınca kalp, Kâbe olarak isimlenir. Bu duygular sebebiyle İbrâhîmî-Müsevî ilimler hâsıl olursa, onlar kalbi Tevrat levhalarına çevirir. Fakat kalbe, kâmil Muhammedî mârifetler erişirse, bu defa da Mushaf olur; orada Kur’ân makâmı’na ulaşılır. Bu makam ise ‘*Bana cevâmiu’l-kelim verildi*’ (**Buhârî**, Ta’bir, 11; **Müslim**, Mesâcid, 5). makâmıdır. Muhabbeti din edinmek bu makâmın bir gereğidir. Kur’ân’da: ‘*De ki: Eğer Allâh’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin*’ buyrulur. Muhabbeti din edinmek, Hz. Muhammed’e ittibâ etmektir. Dini, muhabbet üzerine kuran kişinin anlayışından daha yüce bir din olamaz. Bu ise Muhammedîlere mahsustur. Zîrâ Hz. Muhammed sâir peygamberler içinde, diğer güzel sıfatların yanı sıra, muhabbet makâmına da kemal noktasında sâhiptir. Allâhü Teâlâ onu kendisine *habîb* edinmiştir. Yâni o hem seven, hem de sevilendir. Onun vârisleri de elbetteki, onun yolunda gidecektir.” Bkz. İbn Arabî, **Fethu Zahâiri’l-Ağlâk Şerhu Tercümânî’l-Eşvâk**, Dâru’l-Marife, Beyrut, 2005, s. 62. (Metnin çevirisi, Gürer, **Dinlerin Aşkın Birliği**, s. 23’ten naklen). Kendi açıklamalarından da anlaşılacağı üzere İbn Arabî, vahdet-i edyân düşüncesine sâhip olmayıp sadece bâzı dinî duygularını aşk lisanıyla terennüm etmektedir.

³³⁸ Chittick, **Rûmî ve Mevlevîlik**, s. 719.

³³⁹ Scattolin, **Zimmîler Hakkında İbn Arabî’nin Bir Metni**, s. 330.

³⁴⁰ Ahmet Tunç Demirtaş, **İbn Arabî’de Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut) Felsefesi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2004, s. 91.

tecellîleri olarak görüldüklerine işaret etmektedir. Zira ilâhî tecellîlerin mazharı, İbn Arabî'ye göre kalbin en içteki bilincidir (sırrıdır). Bundan dolayıdır ki, İslâmî olsun veya olmasın, kalp Hakk'ın herhangi bir tecellîsiyle dolu hale gelebilir.³⁴¹ Bu bağlamda onun, söz konusu beyitlerle Allah'ın merkezde olduğu bir hayat anlayışını benimsediğini söyleyebiliriz.³⁴²

Suâd el-Hakîm, bu şiirdeki “*kalbim her sûreti kabul edici oldu*” sözüne dikkat çekerek bu ifadenin, İbn Arabî'nin kalbinin vüs'atini, başka bir deyişle, onun eriştiği makâmı göstermekte olduğunu ve onun kalbinin ulaştığı kemâle işâret ettiğini söylemektedir. “Onu bu kemâl noktasına ulaştıran, her sûreti kabul edici bir hâle gelmesini sağlayan vâsıta ise, muhabbetten başka bir şey değildir.”³⁴³

İbn Arabî, “kalbinin tüm dinlere açık” olduğunu ifade ederek tüm inanç formlarına karşı sempatik bir yaklaşım sergilemiş olmasına rağmen, onun dinlere bakışı, geleneksel İslâmî yaklaşımın dinlere ilişkin perspektifiyle uyumludur. Samîmi ve ihlâslı bir Müslüman olarak İbn Arabî, İslâm'ın hükümlerini nihaî şeriat olarak görür.³⁴⁴

İbn Arabî'ye göre, orijinalliği ve evrenselliği ile öne çıkan bu dinin son gayesi aşktır. Bu aşkla Hak dine inananlar, özde O'nunla bir olduklarını idrâk ederek her şeyde O'nu müşâhede etmeyi kendileri için din edinmişlerdir. İbn Arabî düşüncesinde bu, kişinin ulaşabileceği en asil din duygusudur.³⁴⁵ Allah'a karşı hissedilen özleme dayalı dinin üstünlüğüne vurgu yapan İbn Arabî, Allah'ın Hz. Peygamber'i habibi olarak seçmesinden dolayı İslâm'ın daha özel bir konumda olduğunu söyler.³⁴⁶

Geleneksel tasavvufî anlayışa uygun olarak Mevlânâ da aşkı, mahlûkatın yaratılışının asıl nedeni ve hayatın özü olarak tarif etmektedir. “Aşk olmasaydı, yaratma da olmazdı. Aşk, oluşun, büyümenin, tekâmülün ana ilkesidir. Kâinat çarkını çeviren, hayatı bir safhadan ötekine yükselten, cansızdan canlıyı çıkaran hep aşktır. Kâinatı anlamak için akıl ve mantık yetmez. Aşk olmadan hayatın sırrı

³⁴¹ Keller, *Perceptions of Other Religions in Sufism*, s. 188.

³⁴² Kaya, *İbn Arabî'nin Din ve İnançlara Yaklaşımı*, s. 68; Bekir Kayabaşı, “Sârbân Ahmed Dîvânı'nda Melâmîlik”, *Turkish Studies*, Cilt: 5, Sayı:1, s. 1144.

³⁴³ Bkz. Suâd El-Hakîm, *Mu'cemu's- Sûfi*, s. 481-482.

³⁴⁴ Bkz. Scattolin, *Zimmîler Hakkında İbn Arabî'nin Bir Metni*, s. 346.

³⁴⁵ Demirtaş, *İbn Arabî'de Varlığın Birliği*, s. 92.

³⁴⁶ Shah-Kazemi, *The Universal Message*, s. 100.

kavranamaz.”³⁴⁷ Ona göre, “aşkın olmadığı gönülde din, bir aldatış ve aldanıştan ibarettir.”³⁴⁸

Aşkın yokluğunda evrendeki ahengin bozulacağını; bu nedenle aşkın en üst kademesi olan ilâhî aşkın herşeyin üzerinde yer aldığını düşünen Mevlânâ’ya göre varlığın mayası aşktır. Varlıkların her zerresinin Allah aşkından dolayı başları dönmüştür.³⁴⁹ Bu nedenle, Mevlânâ’nın mezhebi ve yolu aşk olmuştur.³⁵⁰ O, bu gerçeği şu sözlerle ifade etmektedir:

*Peygamberimizin yolu aşktır;
Aşk oğullarıyız biz, anamız aşktır.*³⁵¹

*Aşk yolu bütün dinlerden ayırır.
Âşıkların şeriatı da Allah’tır, mezhebi de.*³⁵²

*Aşk yüzünden iman da şaşırmış, inananlar da
Hattâ aşk koca yobaz keşişin zünnârını bile yakmış yandırmış*³⁵³

Mevlânâ’ya göre, aşk ateşiyle yanıp vecd ve istiğrâka dalan bir âşık için Hakk’tan gayri hiçbir şeyin mânâsı yoktur. İnsanların Hakk’tan başka varlık görmeleri bakışlarının yetersizliğinden ve yanlışlığından ileri gelmektedir:

*Aşk, o yalımdır ki parladı mı sevgiliden başka ne varsa hepsini yakar. La kılıcı,
Tanrı’dan başka ne varsa hepsini keser silip süpürür. Bir bak hele, La’dan
sonra ne kalır? Ancak “illallah”, hepsi gitti yok oldu. Ey ikiliği yakıp yandıran
büyük aşk, şâd ol, yaşa! Hakîkatte önce gelenler de, sonra gelenler de O’nun
yaratıkları olmak bakımından hep O idi. Ancak şaşı göz biri iki görür.*³⁵⁴

İşte bu, aşk gözüyle bakabilmektir. “Birdir nazar-ı Hak’ta Mecûs ile Müselmân”³⁵⁵ diyen Ziyâ Paşa’nın ifadesiyle Allah’ın nazarıyla bakabilmektir. Bu

³⁴⁷ Babak Khirizad, **Mevlânâ’da Varoluşçu ve İnsancıl Yaklaşım Motifleri**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Öznur Özdoğan, Ankara Üniversitesi, 2011, s.69.

³⁴⁸ Yaşar Nuri Öztürk, **Mevlânâ ve İnsan**, Hürriyet, İstanbul, 1997, s.129.

³⁴⁹ Emine Yeniterzi, **Mevlânâ Celaleddin Rumi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997, s. 48.

³⁵⁰ Bediüzzaman Fîrûzanfer, **Mevlânâ Celâleddin**, Çev. Feridun Nafiz Uzluk, İstanbul, 1997, s. 231.

³⁵¹ Mevlânâ, **Rubâiler**, s. 18 (r. 28).

³⁵² Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: II, s. 135 (b. 1770). “Biz aşk kâfiriyiz, Müslüman başkadır; biz arık karıncalarız, Süleyman başkadır.” Mevlânâ, **Rubâiler**, s. 44 (r. 139).

³⁵³ Mevlânâ, **Divân-ı Kebîr**, Cilt: II, s. 428 (b. 3601).

³⁵⁴ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: V, s. 51-52 (b. 588-591).

³⁵⁵ Önder Göçgün, **Ziya Paşa**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., İzmir, 1987, s. 62. Mevlânâ diğer bir şiirinde ise şunları söylemektedir: “Şunu iyi bil ki, küfürle imân, bir yumurtanın akıyla sarısına benzer. Onların aralarını ayıran bir berzah vardır. Bu sebeple birbirlerine karışmazlar. Allah’ın lütfu ve keremi ile anaç tavuk onu kanatları altına alınca, küfürle iman yok olur da (vahdet civcivi) yumurtayı deler çıkar.” Mevlânâ, **Divân-ı Kebîr**, Cilt: IV, s. 74 (b. 640).

şekilde bakabilen göze küfür ve îman görünmez. Çünkü aşk mezhebinde küfrün ve îmanın yeri yoktur. Mevlânâ'ya göre, bu gerçeği idrâk edemeyenler, insanların farklı dillerde Allah'a yakardığını göremeyenler hakîki Müslümanlığa ulaşamamışlardır.³⁵⁶ O, bu düşüncesini şu sözlerle beyan eder:

*Bâzan gizlenen, bâzan aşikâr olan biziz,
Bâzan Mü'min, bâzan Mûsevî, bâzan da Hristiyanız.
Bu gönlümüz, örneği olmak için her gönlün
Görünür bir başka sûrette her gün...*³⁵⁷

Mevlânâ, kalbinde her din mensubunu kucaklamakta ve dinlerin ayrılığa neden olan zâhirî farklılıklarından çok, özlerinde bulunan aşka önem vermektedir.³⁵⁸ O, insanları tekfir etmek bir yana küfrün ve imânın ötesinde aşk ve tevhid mertebesine ulaşmıştır. Orada Hakk'ı ve hakîkati bulmuştur. Mevlânâ bir rubâîsinde o makamı şu sözlerle anlatır:

*Kâfirlikten de, Müslümanlıktan da dışarda bir ova var; o alanın ortasında bir
sevdamız var bizim... Arif oraya vardı mı, başını yere kor; ne kâfirliğe yer vardır
orada, ne Müslümanlığa yer.*³⁵⁹

Mevlânâ, başka bir şiirinde aynı gerçeği şöyle ifade eder:

*Yapılacak nedir ey Müslümanlar? Çünkü ben kendimi tanımıyorum.
Ben ne Hristiyan, ne Yahudi ne gâvur ne Müslümanım.
Ben, ne Doğu, ne Batı, ne toprak ne de denizim...
Benim mekânım, mekânsızlıktır, işaretim, işaretsizliktir:
Bu ne bedendir ne de ruh, çünkü ben Sevgilinin ruhuna aidim.
Aşkın kâsesiyle mest oldum, iki dünya görüş açımdan kayboldu...*³⁶⁰

Mevlânâ'ya göre, ilâhî aşk sarhoşu olan arif, düşüncelerin ve kavramların bulunmadığı tam sessizliğe ulaşır ki, bu aşamada bütün dinler yok olur.³⁶¹ Mesnevî'de ifade ettiği gibi “sevgi dini, tüm dinlerden ayırdır ve âşıkların dini ve mezhebi Allah'tır”.

³⁵⁶ Şefik Can, **Mevlânâ, Hayâtı, Şahsiyeti, Fikirleri**, İstanbul, 1995, s. 149; Gürer, **Din ve İbadet**, s. 104. Hz. Musa ve çoban kıssasının yorumunda aslolanın ârızı olan söz değil, cevheri temsil eden kalb olduğu konusunda bkz. Atay, **Tekerleğin Poyrasına Yolculuk**, s. 94.

³⁵⁷ Şefik Can, **H. Mevlânâ'nın Rubâîleri**, Ankara, 2001, rubâî no: 1527.

³⁵⁸ Yaran, **Öteki'nin Durumu**, s. 319.

³⁵⁹ Mevlânâ, **Rubâîler**, s. 28 (r. 3).

³⁶⁰ R. A. Nicholson, **Selected Poems from Divâni Shamsi Tabriz**, Cambridge, 1898, s. 124, no. 21.

³⁶¹ Keller, **Perceptions of Other Religions in Sufism**, s.187.

Allah aşkının insanın hakîkati görmesini sağlayacak, bütün taassupları yok edecek ve kalpleri yumuşatacak yegâne güç olduğunu düşünen Yunus bunu şu beyitlerle ifade eder:

*Aşk imamdır bize, gönül cemaat
Kıblemiz dost yüzü daimdir salat*³⁶²

*Din millet sorar isen âşıklara din ne hacet
Âşık kişi harap olur, âşık bilmez din diyanet*³⁶³

Yunus Emre'ye göre, âşıklar din ve millet farkı gözetmeden bütün insanlığa karşı sevgi doludurlar. O, bütün mahlûkatın yaratıcısının Allah olmasından dolayı yetmişiki millete de bir gözle bakılması gerektiğini şu sözleriyle bildirmiştir:

*Yetmiş iki millete kurban ol âşık isen
Ta âşıklar safında tamam olasın sâdık*³⁶⁴

*Hâs u âm muti âsi dost kuludur cümlesi
Kime eydibilesin gel evinden taşra çık.*³⁶⁵

*Âşık kişi miskin gerek yol içinde teslim gerek
Kim nîder ise boyun bura çâre yok gönül yıkmağa*³⁶⁶

Yunus, yetmiş iki milletten ayrı olarak dinlerin özündeki bir aşk dininden bahsetmekte, kendisi için aşkın, bir mezhep ve din olduğunu söylemektedir. Aşağıdaki beyitler bunlardan sadece birkaçıdır:

*Din ü milletten geçer aşk eserini duyan
Mezheb ü din mi seçer kendini yoğa sayan*³⁶⁷

*Âşıkları sorarsan bî-mezheb u bî-millet
Yolda kalıpdır sakın gece vü gündüz sayan*³⁶⁸

*Ey âşıkân ey âşıkân aşk mezhebi dindir bana
Gördü gözüm dost yüzünü yas kamu düğündür bana*³⁶⁹

*Gayrıdır bu milletten bu bizim milletimiz
Hiç dinde bulunmadı din ü diyanetimiz*³⁷⁰

Bu dîn ü diyanetle dünya vü âhirette

³⁶² Yunus Emre, **Divân**, s. 54/2.

³⁶³ Yunus Emre, **Divân**, s. 54/13.

³⁶⁴ Yunus Emre, **Divân**, s. 113/4.

³⁶⁵ Yunus Emre, **Divân**, s. 113/6.

³⁶⁶ Yunus Emre, **Divân**, s. 45/8.

³⁶⁷ Yunus Emre, **Divân**, s. 174/3.

³⁶⁸ Yunus Emre, **Divân**, s. 174/7.

³⁶⁹ Yunus Emre, **Divân**, s. 48/1.

³⁷⁰ Yunus Emre, **Divân**, s. 104/7.

*Yetmiş iki millette ayırdır âyâtımız*³⁷¹

Aynı zamanda tasavvufî makamlardan birisi olan “*muhabbet*”, sûfînin bütün benliğini kapladığında, sûfî tüm mahlûkatın Hakk’ın bir eseri olduğunu kavrar ve mahlûkatı Allah’ın tecellîsi olarak değerlendirir. Bu durum sûfîyi, bütün yaratılmışlara rahmet nazarıyla bakmaya sevkeder. Zira Allah’ın rahmeti her şeyi kuşatmış³⁷² ve gazabını geçmiştir.³⁷³

Sûfîlerin bu şekildeki duygu ve düşüncelerini, halka karşı hissettikleri sevgiden başka bir şeyle izâh etmek doğru değildir. Zira sûfîlerin İslâm’dan başka bir dine hayatlarında yer vermedikleri, dahası, İslâm’ı tebliğ ve temsil görevini tarih boyunca en iyi şekilde icra ettikleri inkâr edilemez bir gerçektir. O halde onların gayrimüslimlere karşı gösterdikleri hoşgörünün nedeni, kalplerini kuşatan “*muhabbet*” duygusundan başka bir şey değildir.

Bize göre, yeri geldiğinde gayrimüslimlere karşı sert tedbirler alınmasını hükümdarlardan talep eden, hatta onlara karşı savaşa girmekten çekinmeyen sûfîlerin, tüm insanları, hattâ bütün yaratılmışları kucaklamalarının temel nedeni, üzerlerine tecellî eden Hakk’ın muhabbet ve rahmet sıfatlarıdır. Tasavvuf bir mertebe ve tekâmül işi olduğundan,³⁷⁴ herkesin bir mutasavvıfın kalbinde hissettiklerini hissetmesi ve ifade ettiklerini tam olarak anlaması mümkün değildir. İlâhî aşkın tadına varmış sûfîler, kalblerinde her din mensubunu kucaklamakta ve her dinin özünde bulunabilecek olan aşk unsurunu önemsemektedirler. Onlar, dinlerin farklılık gösteren ve ayrılığa yol açan zâhirinden çok, hepsinin özünde olması beklenen aşkı önemsemektedirler. Bu yüzden, “*benim dinim aşk dinidir*” gibi ifadeler kullanmaktan çekinmemişlerdir.

³⁷¹ Yunus Emre, **Divân**, s. 104/8. Şefik Can, “bu görüşlerin başka sûfî şairler tarafından da dile getirildiğini, tevhîdî ve ilâhî aşkı terennüm eden bu görüşlerin yalnız Mevlânâ’nın, Yunus’un ve başka İslâm düşünürlerinin hususi görüşleri olmadığını, bilakis İslâmın görüşü olduğunu” söylemektedir. Meselâ Hâfız Şirâzî: “*Kâbe ile puthane arasında hiç fark yoktur. Sen, ne tarafa yönelirsen Allah ile berabersin. Her neye bakarsan O’nun sanatını, kudretini görürsün.*” demektedir. Bu sözlerin dinsizlik manasına gelmediğini belirten Şefik Can’a göre Yunus Emre, “*Aşk mezhebi dindir bana*” dediği zaman, “ben dinsizim” demek istememiştir. Başka şâirlerin bu meyandaki şiirleri için bkz. Ş. Can, **Din, İmân ve Küfür**, s. 26-27.

³⁷² Â’raf, 7/156.

³⁷³ **Buhârî**, Tevhîd, 15, 28, 55; Bed’ul-halk, 1; **Müslim**, Tevbe, 14.

³⁷⁴ Yaşar Nuri Öztürk, **Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar**, İstanbul, 1999, s. 18.

Sûfîlerin dinlere ilâhî aşk penceresinden bakmalarının yanında, onların diğer din mensuplarına karşı hoşgörülerinin arkasında yatan daha felsefî ve teolojik boyutlu bir dayanak da Mutlak ve Mü'tekad ilâh kavramları ile ilgili ayrımdır. Bu ayrım sûfî bakışı anlamada önemli bir yere sahiptir.

2.3.4. İlâh-ı Mutlak ve Mü'tekad Açısından Gayrimüslimler

Muhakkik sûfîlere göre Hakk, isim ve sıfatlarıyla sınırsız bir şekilde eşyada ve insanın kalbinde tecellî eder. İnsan ise kalbine doğan bu tecellîlerden kendine mahsus bir ilâh fikri oluşturur ki, İbn Arabî buna ilâh-ı mü'tekad adını verir. Bu ilâh kalbin sığdırdığı, aklın tasavvur ettiği bir ilâhtır. Böylelikle, zâtıyla bilinemeyen, akıl ve nazar yollarıyla kavranması mümkün olmayan Allah hakkında herkes kendi zihninde tasavvur ettiği bir ilâha ibâdet eder. Hâlbuki “gerçekte Allah’tan başka ilâh yoktur; hakîki ilâh/ilâh-ı mutlak O’dur. O, herhangi bir kalbin kendisini sığdırmasından ve aklın tasavvurundan münezzehtir. Ancak kâmil bir ârif, Hakk’ı tecellî ettiği her sûrette müşâhede edebilir.”³⁷⁵

Şu hâlde sûfîlere göre, herkes için ancak kendi kabiliyetine göre îcat ettiği bir ilâh söz konusu olmaktadır.³⁷⁶ Bu konuda İbn Arabî’nin Fusûs’ta zikrettiği şu ifadeler oldukça dikkat çekicidir:

*Hakk’a itikat eden kimse muhakkak kendi inandığı ilâha senâ eder. Çünkü o mu'tekid nefsi kendi hayalinde inandığı ilâha bağlamıştır. İşlediği amel de ona aittir. Şu halde bu mu'tekid ancak kendi nefsi senâ etmiş olur. Nasıl ki bir sanatı medheden kimse herhalde onun sanatkârını övmüş olur. Çünkü sanatın güzellik veya çirkinliği sanatkâra aittir. Hâlbuki hayalde tasavvur ve itikat edilen ilâh onu tahayyül eden kimsenin yarattığı bir eserdir. Yani o, itikat sahibi şahsın sanatıdır. Şu halde onun inandığı şeyi övmesi kendi nefsi övmesidir. Bundan dolayı inandığından başkasını zemmeder. Eğer insafetseydi böyle yapmazdı. Şu kadar var ki bu hususî mabud'a inanan kimse, başkasının Allah hakkındaki inanışına itiraz etmesinden dolayı şüphesiz câhildir. Eğer Cüneyd'in dediği “Suyun rengi kabının rengidir” nüktesini anlayabilseydi her itikat sahibinin inandığı ilâhı teslim eder ve neticede Allah'ı her surette ve her türlü inanışa göre bilmiş olurdu. Şu halde böyle hususî bir mabuda inanan kimse zan ve şüphe ehlidir, âlim değildir. Bundan dolayı Allah “Ben kulumun zannettiği gibiyim”³⁷⁷ buyurdu. Yani kul, Hakk'ı ister **mutlak** olarak bilsin*

³⁷⁵ Gürer, **Dinlerin Aşkın Birliği**, s. 46.

³⁷⁶ Nihat Keklik, **Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan**, İstanbul, 1967, s. 20.

³⁷⁷ **Buhârî**, Tevhîd, 35; **Müslim**, Tevbe, 1; Zikr, 2; **Tirmizî**, Zühd, 51.

isterse **mukayyet**, bunun mânası Allah, kuluna ancak onun inandığı surette zâhir olur demektir. (Hayalde yaratılarak) inanılan ilâhlar bir hudut ile mahdud oldukları için kendi kullarının kalbine sığabilen ilâhlardır. Hâlbuki mutlak ilâh hiçbir şeye sığmaz.³⁷⁸

İbn Arabî, ilâh-ı mutlak ile hayâlin sınırlarının ötesinde olan Zât-ı ilâhiyyeyi; ilâh-ı mu'tekad ile de bir takım sûret ya da hayâl ile sınırlandırılmış olan ilâhı kasdeder. İlâh-ı mu'tekad aslında, insan zihninin bir ürünüdür. Tanrı belirli bir sûret ya da hayâl ile sınırlandırılmıştır. Buna karşın, ilâh-ı mutlak sınırlandırılmaz ve tahdit kabul etmez.³⁷⁹ “Mutlak İlâh gerçek ulûhiyettir ve her türlü beşerî tasavvurdan münezzehtir.”³⁸⁰

Her insan zihninde hayal ettiği bir ilâh tasavvuruna sahiptir. Bu açıdan aynı dinin müntesibi olsalar bile her bir insanın ilâhı, ancak kendi kapasitesine göre icâd ettiği husûsi bir ilâhtır. İbn Arabî bu ilâha “*el-ilâh el-mahlûk*” adını verir. Ancak Allah her yerde ve her zihinde tahayyül edilen olduğu için, tüm insanların hayal ettiği ilâhın gerçekte Mutlak İlâh’tan başkası olması imkânsızdır. Çünkü Allah, yalnızca bir insanın zihninde tasavvur ettiği ilâhla sınırlandırılmaz. Bu nedenle kişi kendi zihnindeki ilâhla yetinmeyip, insan-ı kâmil gibi Hakk’ı bütün inançlarda/mazharlarda tanıyabilmelidir. İbn Arabî, böyle bir yetkinliğe sahip insanın herhangi bir inanca bağlı kalmasının mümkün olmadığını düşünür. Zira Allah, bu insanlara her an yeni bir düşüncede ve yeni bir dinde kendisini göstermektedir. Bu anlamda kâmil insan, gerektiğinde bir Hristiyan, Müslüman veya Mecûsîdir. Ama asla sadece Müslüman ya da Mecûsî olamaz. Onun dini ve inancı, Hakk’ın kendisidir.³⁸¹ Kısacası İbn Arabî’ye göre, herkes kendi düşüncesinin ürünü olan bir ilâha ibâdet eder, diğer bir deyişle, herkes Allah’ın ne olduğuna kendi itikadında karar verir:

Allah, kendisine inananın itikadına göre varolur. Kişi, Allah’ı kendi düşüncesinde tasavvur eder. Bu şekilde her bir kişi ancak kendi düşüncesinde tasavvur ettiği ilâha ibâdet eder. O, ona ‘Ol!’ demiştir ve o var olmuştur. Bu yüzden Allah bize, Elçiler tarafından getirilen ve Kitap’ta anlatılan Allah’a

³⁷⁸ İbn Arabî, **Fusûs (Tr)**, s. 346.

³⁷⁹ İbn Arabî’nin bu konudaki düşünceleri hakkında bkz. Michel Chodkiewicz, **Un Océan Sans Rivage**, Paris, 1992.

³⁸⁰ İbn Arabî, **Vesâilü’s-sâil**, Almanya, 1973, s. 3’ten aktaran Gürer, **Dinlerin Aşkın Birliği**, s. 43; Ekrem Demirli, “Mesnevî’yi Fusûsu’l-Hikem’e Göre Yorumlamak İlâh-ı Mu’tekad ve Mevlânâ’nın Mesnevî’sinden Hikâyeler”, **Tasavvuf**, Sayı:14, Ankara, 2005, s. 347-364.

³⁸¹ Demirtaş, **İbn Arabî’de Varlığın Birliği**, s. 89-90.

*ibâdet etmemizi emretmiştir. Eğer bu ilâha ibâdet ederseniz, kendi yarattığınız ilâha değil bilakis sizi yaratana ibâdet etmiş ve ibâdet mesûliyetini hakkıyla yerine getirmiş olursunuz.*³⁸²

Ancak unutulmamalıdır ki, insanın düşüncesinde beliren ve İbn Arabî'nin 'inanılan ilâhlar' dediği ilâhlar, tek olan Hakk'ın birer tecellîsidir. Böyle bir ilâha inanmakta herhangi bir yanlışlık yoktur; asıl yanlışlık, bu inanılan Hakîkat'in mutlak Hakîkat olarak kabul edilip, diğer bütün her şeyin reddedilmesidir. Kâmil insan, bu hususun farkındadır ve Tanrı'ya, O'nun bütün tecellîleriyle inanır. İbn Arabî'nin ifadesiyle:

*Kıyâmet günü, Hakk, kendini âşikâr edecek ve 'Ben sizin Rabbinizim' diyecek. Herkes O'nu görecektir, fakat görmelerine rağmen aradaki perdenin kaldırılmasından dolayı, O'nu inkâr edecek ve Rableri olarak tasdik etmeyecekler. Hakk, kendini onların tanıyacakları hâle dönüştürdüğünde, 'Sen bizim Rabbimizsin diyecekler.'*³⁸³

Bu inkârın ve bu kabulün ardında yatan sebep, herkesin Allah'ı; kendi inancının gözlükleriyle görmesi, Hakk'ın aynasında değil kendinin ve kendi düşüncelerinin aynasında görmesinden ileri gelmektedir. Herkesin, Hakk'a götüren bir itikad şekli vardır. Eğer Hakîkat, kendini o kişiye inandığı şekilde âşikâr ederse, o kişi Hakk'ı kabûl eder ve O'na îman eder. Ancak, eğer Hak kendini başka bir şekilde âşikâr ederse, o kişi Hakk'ı inkâr eder ve O'ndan uzaklaşır. Bu yüzden, her inanan kişi, Hakk'a kendi nefsinde oluşturduğu şekilde inanır. Böylece onların itikatlarında Hak yaratılır. Yani, gördükleri, kendi nefislerinden ve nefislerinde yarattıklarından başka bir şey değildir.³⁸⁴

İbn Arabî'ye göre, Hakk'ı sadece belli bir inanç sistemi içerisinde kabul etmek, O'nu bir inançta kabul edip diğer inançlarda ise inkâr etmek demektir. İbn Arabî, Hakk'ı sınırlandırmadan O'na kulluk etmenin bütün sûretlerde O'nun tecellî ettiğini bilmekle mümkün olacağını; sadece kendi inancımızdaki Hak mefhumunun doğruluğunu tasdik edip diğer inançlardakini inkâr etmenin ise O'nu sınırlandırmak

³⁸² İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 4, s. 142-143.

³⁸³ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 540-541.

³⁸⁴ İbn Arabî, **Fusûs (Tr)**, s. 91, 137-138, 267-269.

olacağını açıkça belirtir.³⁸⁵ Zaten, insanlar ancak Hak olarak inandıkları şeye kulluk ederler.³⁸⁶ Çünkü insan, sadece kendi yaratıcı hayaliyle ürettiği ilâha Hak olarak inanır. “Her nerede olursanız olun, Allah sizinledir”³⁸⁷ âyetine dayanarak İbn Arabî, Allah’ın bazı kullarıyla beraber olup diğerleriyle olmamasının ilâhî azametini yakışmayacağını belirtir.³⁸⁸ Bu bağlamda İbn Arabî, Hakk’ın farklı inançlardaki tezâhürlerini, herkesin tek bir aynada kendi görüntüsünü görmesine benzetir:

*Bu sûretle, tek bir öz, bir ayna görevi görür. Bu yüzden, eğer inanan bir kişi, Hakk’ta kendi inandığı şekli görürse, onu bilecek ve kabul edecektir ve eğer başkalarının inandığı şekilleri görürse, onları inkâr edecektir. Bu kişinin, aynada kendi görüntüsünü ya da başkalarının görüntüsünü görmesi gibidir. Her iki durumda da, ayna tek bir imgedir ve şekiller, bakan kişiye göre çoktur.*³⁸⁹

Muhakkik sûfilerin ilâh-ı mutlak ve mu’tekad ayrımının konumuz açısından önemi, husûsî bir ilâh inancına sahip bir kişinin, öteki şahısların ilâh anlayışlarını yanlışlamaya hakkının olmaması sonucunu doğurmasından ileri gelmektedir. İbn Arabî’ye göre, bütün inançlarda ibâdet edilen Mutlak Mâbud aslında birdir; ancak bu mâbud insanların îtikatlarında çeşitlidir. Herkes Mutlak ilâhı kendi kapasitesi ölçüsünde tanımakta ve ona ibâdet etmektedir. İbn Arabî’de mutlak ve mukayyet ilâh kavramlarına dayalı ayrım içinde gördüğümüz bu husus, *Mesnevî*’de geçen fil hikâyesi ile açık bir şekilde vurgulanmaktadır.³⁹⁰ Bu hikâye, Mutlak İlâhın karanlıktaki fil örneğinde olduğu gibi asla tam olarak kavranılamayacağı, onu anlatmak iddiasındaki dinlerin, onun hakîkatine ancak belli ölçüde ulaşabileceği anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca, tariflerden hiçbirinin diğerlerine üstünlüğü bulunmadığı gibi dinlerin de Hakk’ı tanımlamada birbirlerine üstünlüğü bulunmamaktadır.³⁹¹

³⁸⁵ Ghasem Kakaie, “Interreligious Dialogue: Ibn Arabî and Meister Eckhart,” *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, 2009, s. 45, <http://www.ibnarabisociety.org/articles/interreligious-dialogue.html> (6 Ocak 2016). Bkz. İbn Arabî, *Fusûs (Tr)*, s. 151.

³⁸⁶ İbn Arabî, *Fütûhât (Ar)*, Cilt: 4, s. 386.

³⁸⁷ Hadid, 57/4.

³⁸⁸ İbn Arabî, *Fütûhât (Ar)*, Cilt: I, s. 405.

³⁸⁹ İbn Arabî, *Fusûs (Tr)*, s. 269.

³⁹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, Cilt: III, s. 101-102 (b. 1259-1270).

³⁹¹ “İlk bakıştaki cazibesine rağmen, bu aslında sorunlu bir metafordur. Zira fil tanımlamalarının hiçbirisi doğru değildir. Öyleyse, bütün inananların yanlışlanmasının garantisi nedir?” Bkz. Yaran, *Öteki’nin Durumu*, s. 278; R. Atay, “Farklı Mevlânâ Okumaları”, s. 88.

Vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde Vücûd olan Hak, herşeyde tecellî ettiği için herkesin iman ettiği ilâh da vücûddur. Hakk'ın her tecellîsi eşsiz olduğundan her itikat eşsizdir. Dolayısıyla, herkesin inandığı ilâh diğerlerinkinden farklıdır.³⁹² Bu açıdan bakıldığında, her inanç sâhibi kendi inancında haklıdır³⁹³; ancak gerçekte “*Allâh'ı hakkıyla takdîr edemediler*”³⁹⁴ âyetinde belirtildiği gibi hiç kimse Allâh'a layıkıyla ibâdet edemez. Çünkü Onun için yapılan her ibâdet, aslında insanın kendi düşüncesinde tasavvur ettiği ilâh içindir. “O halde herkesin Allah hakkındaki inancı şahsî bir tasavvurdan öteye gidemez.”³⁹⁵ Ancak ne var ki, insanların tapmış oldukları bütün mabutlarda, tahayyül ettikleri ulûhiyetin sırrı tecellî eder. Şeyhe göre, insanların bile bile putlara tapmalarının sebebi, bütün mabutlarda tecellî eden, ancak insanların farkında olmadıkları bu ulûhiyet sırrında aranmalıdır.³⁹⁶ O, İsrailoğulları'nın Sâmiri'nin yaptığı buzağıya tapmalarını³⁹⁷ bu açıdan izâh etmeye çalışır: Ona göre, Hz. Musa buzağı heykelinin ilâhî tecellîgâhlardan birisi olduğunu bilmektedir; bu nedenle, buzağı heykelini “ilâh”³⁹⁸ olarak isimlendirmiştir.³⁹⁹ Çünkü Allah her itikadın sûretine büründüğü gibi, her mâbud da vücûdun tecellîsinden başka bir şey değildir. Eğer böyle olmasaydı, o bir ilâh olamazdı. Herkes Allah hakkında kendi tasavvuruna uygun olarak bir inanca sahip olur. Hak her tasavvura göre var olurken, aynı zamanda diğer bir tasavvura zıt olarak var olmaktadır.⁴⁰⁰ Yani herkesin ilâh tasavvuru eşsizdir.

³⁹² “*Allah, yaratılmış bir şeye sadece yaratılmış bir şeyin sûretinde tecellî eder.*” (İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 4, s. 110) diyen İbn Arabî'ye göre, bu ilâhî tecellî o kimsenin Rabbidir. Aynı zamanda bu, kıyamet gününde insanların tanıyacağı alâmettir. Bir hadîste Allah'ın kıyamet günü bir araya toplanmış insanlara kendini bir dizi sûrette tecellî edeceği bildirilmiştir. O'nu tanıyacakları bir alâmeti gösterinceye kadar insanlar Allah'ı inkâr etmeye devam ederler. Bu alâmet ise Rablerine ait sahip oldukları itikatlarıdır. Her itikat sahibinin kalbinde kendisinin meydana getirdiği bir Rabbi vardır ve bu Rabb'e iman eder. Taptıkları şey kendilerinin şekil verdiklerinden başkası değildir. Allah kendini bu alâmetten farklı olarak tecellî ettiğinde şaşkınlıklarının nedeni de budur. Neye inandıklarını bilirler, ama inandıkları şey onları bilmez; çünkü inandıkları şeyi kendileri meydana getirmiştir. Buradaki genel kaide şudur: Sanat eseri sanatçısını bilmez, bina mimarını bilmez. İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 4, s. 391.

³⁹³ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 4, s. 265.

³⁹⁴ En'âm, 6/91.

³⁹⁵ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 4, s. 229.

³⁹⁶ İbn Arabî, **Kitâbu'l-Elif, (el-Ehadiyye)**, s. 47.

³⁹⁷ A'râf, 7/148; Tâ-hâ, 20/88.

³⁹⁸ Tâ-Hâ, 20/97.

³⁹⁹ İbn Arabî, **Fusûs (Ar)**, s. 192.

⁴⁰⁰ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 4, s. 133.

Bu ifadelerden İbn Arabî'nin buzağıya tapmayı mazur ve haklı gördüğü anlaşılmalıdır. O, sadece kendi varlık ve ulûhiyet anlayışı içerisinde, Allah'tan başka ilâh/varlık olmadığı, canlı ve cansız herşeyin Allah'ı tesbih ettiği ve O'na kulluk etmekten başka çareleri bulunmadığı halde, nasıl oluyor da insanlar başka şeyleri kendilerine mâbud edinip tapabiliyorlar? sorusuna cevap aramaktadır. İbn Arabî'ye göre âlemde ya *teellüh*⁴⁰¹ yoluyla ya da *teshîr*⁴⁰² yoluyla bütün varlıklara ibâdet edilmektedir ve bu şekilde ibâdet edilmeyen hiçbir şey kalmamıştır.⁴⁰³ Açıklamak gerekirse, ya putperestlerin ağaca, taş, güneşe vb. tapmaları gibi *teellüh* yoluyla ya da insanların mal, mülk, şân ve şöhre meylederek tapmaları gibi *teshîr* yoluyla her şeye ibâdet edilmektedir. Ne var ki, *teshîr* yoluyla ibâdete halk arasında anladığımız mânâda ibâdet anlamı yüklenmemiştir. Yoksa bir kimsenin kalbinde, hangi şeyin muhabbeti varsa o kişi gerçekte onun kuludur. Ahmed Avni Konuk bu konuda,

*Hakk-ı mutlakın zât-ı vâhidi, letâfet mertebesinden kesâfet mertebesine tenezzül edip, esmâsı hasebiyle ulvî ve süflî bütün sûretlerle belirip zuhûr ettiği cihetle, Allâhü Teâlâ'ya âlemin sûretlerinden her bir sûrette ibâdet olunmak gerektiği için kendisine ibâdet olunmayan hiçbir mahlûk kalmamıştır.*⁴⁰⁴ demektedir.

Bütün bu açıklamalardan sonra şunu belirtmek gerekir ki, İbn Arabî buzağıya tapanları, Mutlak Mâbûdu sadece buzağının sûretine hasrettikleri için eksik ve yanlış bulur. Ona göre, buzağıya tapmak küfür ve cehâlettir. Çünkü “gerçek Mâbud, ne buzağı sûretinde ne de başka bir sûretle sınırlanabilir; sahih ibâdet her şeyin *ayn*'ı ve bütün sûretlerin hüviyeti olan, tahdit kabul etmeyen Hakk'a yapılabilir.”⁴⁰⁵

Mademki herkes bir inanca sahipse, o zaman bütün inançlar doğrudur diyebilir miyiz? İbn Arabî'ye göre bu sorunun cevabı, “doğru” ile neyin kastedildiğine bağlıdır. Eğer “doğru” ile hakîkate denk düşen bir bağlanma kastediliyorsa, şüphesiz bütün inançlar doğrudur; çünkü her inanç, sınırlı ve bozulmuş olsa bile hakîkatin bir yönünü temsil eder. Şayet bir inanç bir yönüyle hakîkate denk düşmeseydi, o zaman o inanç varolamazdı. Bu nedenle, içerikleri ne olursa olsun bütün itikatlar doğrudur sonucuna

⁴⁰¹ Teellüh: ilâh edinme.

⁴⁰² Teshîr: tesiri altına girme.

⁴⁰³ İbn Arabî, **Fusûs (Ar)**, s. 194.

⁴⁰⁴ Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: IV, s. 114.

⁴⁰⁵ Afîfî, **Fusûsu'l-hikem Okumaları**, s. 424-425. Bkz. Gürer, **Din ve İbadet**, s. 122-123.

ulaşabiliriz. Varoluşta bir hata olamaz, çünkü varolan herşey Hakk'ın isteğiyle varolmaktadır.⁴⁰⁶

Ayrıca, insanlar Hak olarak algıladıkları şeye ibadet ederler ve bu anlayışlarının kaynağı, hem Hakk'ın kendini nasıl tecellî ettirdiği hem de insanların Hakk'ı nasıl tecrübe ettikleriyle ilgilidir.⁴⁰⁷ Herkes Allah'ın tecellîlerine göre Allah'a hizmet ettiği için bütün itikatlar, kökenlerini hakîkatte bulurlar ve hepsi doğrudur. Ne var ki, her itikat insanı kemâle ulaştırma yolunda aynı etkiye sahip değildir. Bu husus, itikatları birbirinden ayırt etmede önemli bir mihenk taşıdır.⁴⁰⁸ Bu itibarla İbn Arabî'ye göre, "her ne kadar bütün yollar Allah'a götürse de, saadet yolu ancak vahyedilmiş din ile mümkündür."⁴⁰⁹

Bu açıdan bakıldığında tüm inançlar doğru mudur? sorusuna İbn Arabî' nin cevabı hem "evet" hem "hayır" olacaktır. Tüm inançlar "Mutlak Gerçeklik"in tecellîlerine tekabül ettiği için "evet, bütün inaçlar doğrudur". Yalnız vahye uygun düşen inançlar mutluluğa götürdüğü için "hayır, tüm inançlar doğru değildir". Çünkü "hakîkat, Gerçeklik'e tekâbül eden şey değil, insanî mükemmelliği sağlamaya kabiliyeti olan şeydir."⁴¹⁰ Bu nedenle İbn Arabî, insanların inançlarının vahye uygun düşmesi gerektiğine dikkat çeker.⁴¹¹ Zira vahiy, hakîkati gösteren aydınlatıcı bir ışık gibi insanların itikatlarındaki bütün bağları çözer ve onların zihinlerinde önceden

⁴⁰⁶ "Var olan her şeye gerçek özünü ve biçimini veren ve sonra da her şeyi kendi doğasının gerektirdiği yola yönelten O'dur." (Taha, 20/50. Muhammed Esed evirisi) Bu nedenle, yaratılmışların düzeni yönünden Allah hiçbir hata yapmaz. Hakîkaten, âlemde asla hata yoktur. Hatanın olmadığı ve bütün itikatların doğru olduğu düşüncesi mantık olarak vahdet-i vücuttan doğar. Her varlık Kayıtsız Vücûdun belli özel bir tecellîsini temsil eder. Chittick, **Hayâl Âlemleri**, s. 176.

⁴⁰⁷ "İtikatlar Hakk'a ait görüşlerin çeşitliliğinden dolayı çeşitlidir. Her itikat sahibi kendi kalbinde meydana getirdiği şeye inanır ve ibadet eder. Kalbinde var ettiği şey yaratılmış bir şeyden başkası değildir. Bu ise Hak değildir. Ne var ki Hak kendini o kimseye bu itikadına göre tecellî ettirir." İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 4, s. 211.

⁴⁰⁸ Chittick, **Hayâl Âlemleri**, s. 207.

⁴⁰⁹ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 2, s. 148.

⁴¹⁰ Chittick, **Varolmanın Boyutları**, s. 131.

⁴¹¹ "Akıllı kimse, ilâh ile ilgili olarak kendi başına sahip olduğu şeyleri bir kenara itip, Hak'tan gelenlere yapışan kimsedir." Bkz. İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 4, s. 279. "Esasen, vahyin gayesi de hangi şekle bürünürse bürünsün bireyi sınırlamalardan kurtarmak sûretiyle, insanî kemâl ve mutluluğu meydana getirmektir. Kelime-i Şehâdetin kendisi, tüm inançlarımızın, vahiy tarafından sahih bir inana evrilmedikleri sürece, Hak olarak itikad edilen tanrılardan ibaret kalacağı, dolayısıyla bu tür inaların vahiyle uyumlu olması gerektiği anlamını tazammun eder." Bkz. Chittick, **Varolmanın Boyutları**, s. 133-134. Bkz. Güner, **Din ve İbadet**, s.127.

varolan bütün mü'tekad ilâhları yerle bir ederek onları saadete yönelten Mutlak İlâh'a iman etmeye davet eder.⁴¹²

Bütün itikatların doğru olması, herşeyin Allah'tan geldiğini ve O'na döndüğünü söyleyen Kur'ân âyetlerinin ortaya koyduğu genel ilkeye dayanır.⁴¹³ Ancak bu, İslâm (Muhammedî Şeriat) ile diğer dinlerin kurtuluşa götürme noktasında eşit oldukları mânâsına gelmemektedir. Bu düşünce, kesrette vahdeti gören, her tecellide ve bütün eşyada Allah'ın tezâhürlerini müşâhede eden, makamsızlık makamında bulunan bir arifin, "bütün herşey gibi inançlar da Allah'dan gelmiş ve ona dönecektir" inancından neşet etmektedir. Bu mânâda hepsi haklı, hepsi Haktır.

Nitekim İbn Arabî'ye göre, Müslümanlar kendilerine has yolu takip etmelidirler. Bu yol, "Allah'ın İslâm'a uyanlar için seçtiği, rahmete ve saadete ulaştırıcı, Kur'ân ile Hz. Muhammed'e verilen *Muhammedî yoldur*. Bu yol kendinden önceki tüm yolların özelliklerini taşıdığı için önceki peygamberlerin yollarını da kapsamaktadır."⁴¹⁴

İbn Arabî için ateşe, aya, güneşe vb. tapma esasen evrensel dinin dışında gerçekleşen bir hâdise değildir. Çünkü ne şekilde ibadet edilirse edilsin gerçekte Allah tüm ibadetlerin nesnesinde bulunmaktadır.⁴¹⁵ İbadet edilen bütün ilâhlar Hakk'ın bir belirme yeri (mazharı) olduğu için aslında Allah'tan başka ibadet edilen bir mâbud yoktur. Bu yönüyle insanlar sayısınca üretilmiş inançların her biri, Hakk'ın tecellilerinden ibarettir. Ancak her bir inanç sahibi kendi inancının, hakîkatın sadece bir yönünün ibaret olduğunu bilmeli ve Hakk'ı asla kendi inancıyla sınırlandırmamalıdır.⁴¹⁶

Özetle, İbn Arabî insanların kemâl durumuna göre farklılık gösteren iki yönlü bir ulûhiyet anlayışına dikkat çekmektedir. Birincisi bütün ilâhları ve bağları ortadan kaldıran ârifin Mutlak İlâh inancı, diğer yanda ilâhları ve bağları kabul eden insanın

⁴¹² "Nefsine kemal yolunu gösteren kimse tüm hayatı boyunca Allah'a giden yolları araştırmalıdır. Her itikat sahibi, itikadının doğruluğunu nereden aldığını bilmelidir." İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 2, s. 85.

⁴¹³ Chittick, **Hayâl Âlemleri**, s. 182.

⁴¹⁴ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 410.

⁴¹⁵ İbn Arabî, **Kitab el-Ehadiyye**, s. 3.

⁴¹⁶ Demirtaş, **İbn Arabî'de Varlığın Birliği**, s. 89.

mukayyet ilâh inancı.⁴¹⁷ O, burada meseleye farklı dinlerdeki mâbûdların tasdik edilmesi yönüyle değil, Hakk'ın tecellîsinin idrâk edilmesi açısından yaklaşmaktadır.

Ayrıca, bütün insanların inancına saygı gösterilmesinin gerekliliği, burada dikkat çeken bir diğer husustur. İnsanları inanç bakımından ötekileştirmenin yanlışlığına ve ilâh anlayışlarını küçümsemeye kimsenin hakkı olmadığına vurgu yapan sûfiler,⁴¹⁸ itikad olunan bütün sûretlerde Hakk'ı müşahade edemedikten sonra bütün itikatların yanlışlığına dikkat çekerken, aynı zamanda tüm itikadların Hakk'ın bir tecellîsine denk düşmesinden dolayı doğruluğuna da vurgu yaparlar. Ahmed Avni Konuk'un ifadesiyle insanlara bir davette bulunurlar:

*Hiçbir akideye sûretiyle bağlanıp kalma; i'tikâd olunan sûretlerin kâffesi için 'heyûlâ', yani asıl ve madde ol! Ve Hakk'ı bir i'tikad sûretine hasretmeyip onu cem-i suver-i mu'tekadâtta müşâhede eyle!*⁴¹⁹

2.3.5. Sûfilerin Diğer Dinlere Bakışı

Müslümanların diğer dinleri nasıl değerlendirmesi gerektiği hususunda iki farklı yaklaşım göze çarpmaktadır. Birincisi şeriatı ve ilâhî gazabı önceleyenlerin yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre, bazı durumlarda kendileriyle aynı görüşte olmayan Müslümanlar bile kâfir kabul edilebilmektedir. Bu kabul için kâfir, putperest, Yahudî ve Hristiyanlar'ın inanç ve pratiklerini kınayan Kur'ân âyetlerinin delil olarak sunulduğu görülmektedir. Diğerisi ise aşk ve rahmet penceresinden bakanların

⁴¹⁷ Allah zâtında herhangi bir itikadla sınırlanamaz. O her itikada ait sûrete bürünebilir. Çünkü hiçbir itikadla karşılaştırılmaz. O kayıt altına girmekten ya da herhangi bir sûret yerine başka bir sûrete indirgenip bu sûrete bağlanmaktan çok yücedir. Allah hakkındaki eksiksiz bilgi her itikatta onun tecellî ettiğini, ama hiçbir itikadın O'nu kayıtlı kılamayacağını görmeyi gerektirir. Bunun sonucunda ârifler –Allah'ın âlemdaki ve kendi nefislerindeki tecellîlerine ait bilgide kemale eren insan-ı kâmiller- her itikadın doğruluğunu kavrayıp, her bağlanmanın, her bağın, her sınırlamanın aslında kayıtlı olmaktan uzak vücûdun bir tür kayıtlılığını gösterdiğini fark ederler. Makamsızlık makamında bulunmalarıyla her makamın ve her itikadın hakkını verirler; çünkü her biri Allah'ın sonsuz tecellîlerinden birine denk düşer. Gerçekten ârifler tüm varoluşun, mümkün şeylerin tümünü, yani kayıtlı olmaktan uzak olan vücûdun, kayıtlı şeylerin sonsuz çeşitliliğinde kendini sergilediğini fark ederler. Her şey tam olarak nasıl olması gerekiyorsa öyledir; her itikat, itikat sahibinin itikat anındaki istidadının derecesini gösterir. Her şey Allah'ın yolunda yürür. Her şey tekvini emre uyar; kadın veya erkek olsun herkesin bir itikadı vardır, sahibini Allah'a yani tüm yolların sonuna götürür. Chittick, *Hayal Âlemleri*, s. 191.

⁴¹⁸ Yaran, *Öteki'nin Durumu*, s. 322.

⁴¹⁹ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Cilt: II, s. 318.

yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre, gayrimüslimlerden samimi ve iyi olanların, iyi Müslümanlar gibi âhirette kurtuluşa ereceklerine inanılır.⁴²⁰ Diğer dinlere bakış noktasında sûfîlerin, diğer İslâmî geleneklerden farklı bir duruş sergilediklerini ve ikinci yaklaşımın en önemli temsilcileri olduklarını söyleyebiliriz. Sûfîlerin, genel olarak diğer din mensuplarını tamamıyla dışlayıcı bir tutum içerisinde olmadıkları âşikâr olmakla birlikte, ne gayrimüslimleri inanç ve dinî pratikleri açısından tümüyle kabul ettikleri, ne de diğer dinleri kurtuluş ve saadete ulaştırma bakımından İslâm’la eşit tuttukları söylenebilir.

Vahdet-i vücûd düşüncesinin ilk temsilcileri arasında kabul edilen Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr’un bu dönem sûfîleri arasında ayrı bir yeri olduğu görülmektedir. Bu iki sûfînin yaklaşımları biraz daha net ve teorik bir mahiyet arzeder. “İslâm’ın diğer dinlerin bir halkası olduğunu belirten Hallâc, ilâhî dinlerin, hakîkatin farklı birer tezâhürü olarak insanları doğru yola ilettiğini düşünür.”⁴²¹

Hallâc-ı Mansûr hakkında aktarılan aşağıdaki rivayet, O’nun diğer dinlere bakışını açıkça ortaya koymaktadır. Hallâc, bir Yahudiye “köpek” diye hitap eden şahsa şu şekilde tavsiyede bulunur:

*Yavrucuğum! Dinlerin tümü Allah’ındır. Her din ile bir kitleyi meşgul ediyor. Her kitle kendisi için seçilmiş olan dini izliyor; kendi irâdeleriyle seçtikleri dini değil. Bir insanın bir başkasını, izlediği din yüzünden itham edebilmesi için, o dinin o kişi tarafından özgür irâdeyle seçilmiş olması gerekir. Şunu bil ki, Yahudilik, Hristiyanlık, Müslümanlık ve öteki dinler değişik unvanlar, değişik adlardır; ama hepsinin ortak amacı birdir, değişmez. Küfür ve îman isim yönünden farklıdır, ama hakikat yönünden aralarında fark yoktur.*⁴²²

Ona göre dinler, değişik bakış açılarıyla bir olan hakîkati görmeye çalışmaktadırlar. “Aslında herkes aynı şeyi aramaktadır. Ne var ki, kullandıkları isim ve sıfatlarda farklılıklar vardır.”⁴²³

⁴²⁰ Bolat, **Tasavvuf Geleneğinde ‘Öteki’ Algısı**, s. 45.

⁴²¹ Bolat, **Tasavvuf Geleneğinde ‘Öteki’ Algısı**, s. 52. Telifi güç gibi görünen bu durum hakkında daha önceki sayfalarda zikredilen Kuşeyrî’nin değerlendirmesi için bkz. s. 55.

⁴²² Öztürk, **Hallâc-ı Mansûr**, s. 401. Hallâc’ın görüşleri için ayrıca bkz. M. Louis Massignon, **Hallâc-ı Mansûr’un Çilesi**, Çev. İsmet Birkan, Ardıç Yay., Ankara, 2006; Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr” **D.İ.A.**, Cilt: XV, s. 379.

⁴²³ Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, **el-Hallâc, Şehîdüt-Tasavvufî’l-İslâmî**, Kâhire, 1996, s. 165.

Hallâc'ın “*Ben Rabbimin mezhebi üzereyim*”⁴²⁴ sözünden hareketle insanlara hakikat mertebesinde baktığını, inanç ve düşüncelerine göre insanları yargılamadığını ifade edebiliriz. Ayrıca bu sözden hareketle ilk bakışta onun dinler üstü bir inanca sahip olduğu akla gelse de, esasında o bir yandan gayrimüslimlere bakışını ortaya koyarken diğer taraftan kendi inancını muhafaza etmektedir.⁴²⁵ O, iman ve inkârın Allah'ın dilemesiyle vücuda geldiğini ifade etmekle birlikte, mü'minle kâfirin arasını da ayırmaktadır: “*Küfürle iman arasında fark gören kâfirdir; ama kâfirle mü'min arasında fark görmeyen de kâfirdir.*”⁴²⁶

Hakîkatin tam mânâsıyla belirli bir form içerisinde ifade edilemeyeceğini ve her formun hakîkatin bir yönünü yansıttığını düşünen Bâyezîd Bistâmî de, “*Bir kul, Allah'ın Hz. Muhammed'e verdiği kurbiyyeti, Hz. Musa'ya verdiği yakınlığı, Hz. İbrahim'e verdiği dostluğu, Hz. İsa'ya verdiği izzeti bulmadıkça hakikat makamına erişemez*”⁴²⁷ derken, aynı Hallâc gibi İslâm'ın diğer dinlerin bir halkası olduğuna vurgu yapar.⁴²⁸ Ona göre, Allah bu durumu ezelden takdir ettiği için insanları inançlarından dolayı mazur görmeli ve kınamamalıdır.⁴²⁹ Diğer bir deyişle, insanları sahip oldukları inançları açısından değil, hakîkatin farklı tezâhürleri olarak değerlendirmelidir.

*Kim halka zâhir ilmi ile bakarsa onları mahvetmiş, Allah'tan uzaklaştırmış olur.
Halka hakikat gözüyle bakan onları mazur görür, onlar için Hakk'a giden yol olur.
Halka halk gözüyle bakan onlardan nefret eder, halka Hâlık'ın gözüyle bakan onlara merhamet eder.*⁴³⁰

Muhakkik sûfilerin ilâhî dinlere bakışı bağlamında İbn Arabî'nin Yahudi ve Hristiyanları kucaklayıcı bir yaklaşım içinde bulunduğunu görmekteyiz. *Fütûhât*'tan nakledilen şu ifadelerinde bariz bir biçimde onun, Yahudilik ve Hristiyanlığı orijinal

⁴²⁴ Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr*, s. 408.

⁴²⁵ Bolat, *Tasavvuf Geleneğinde 'Öteki' Algısı*, s.55.

⁴²⁶ Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr*, s. 402.

⁴²⁷ Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, T.D.V. Yay., Ankara, 1994, s. 183.

⁴²⁸ Hülya Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 223.

⁴²⁹ Uludağ, *Bâyezîd*, s. 100.

⁴³⁰ Uludağ, *Bâyezîd*, s. 100. Horasan'ın coşkun sûfilerinden Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın (ö.440/1049) şu mısraı da aynı duyguların bir ifadesidir: “*Yahudî çocuklarını da kendi halleriyle sevdim, Senden dolayı...*” Gürer, *Din ve İbâdet*, s. 102-103'ten naklen. Ebû Saîd'in benzer görüşleri için bkz. Tahsin Yazıcı, “Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr”, *D.İ.A.*, Cilt: 10, s. 221.

halleriyle doğru bulduğu; ancak İslâm dininin onlara nispetle daha doğru ve daha kâmil olduğuna inandığı anlaşılıyor:

*Yahudinin ve Hristiyanın bütün inandıklarına ve hakîkatin onların dinlerinde ve vahyedilmiş kitaplarında bulunan her parçasına, kendi vahyedilmiş kitabıma inandığım gibi inanıyorum. İşin doğrusu benim kitabım onların kitaplarını ve benim dinim onların dinini içeriyor. Dolayısıyla onların dini ve kitabı benim kitabımda ve benim dinimde zımnen mevcuttur.*⁴³¹

Ona göre, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın getirdiği inanç esaslarına inanmak, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin de bir gereğidir. Zira, "Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği din Hz. İsa'nın etrafındakilere müjdelediği dindir."⁴³² Hz. İsa, Hz. Muhammed'e (a.s.) vahyedilmiş olan dini tebliğ etmekle görevlendirilmiş Allâh'ın elçisidir."⁴³³ Bu bağlamda İbn Arabî bir şiirinde şöyle der:

*Zaman zaman Musa'nın şerîatine inanırım da,
Yahudinin yolunu kabul ederim.
Gâh, kendimi İsa'nın şerîatine inanmış ve kilisede ibâdet eder bulurum,
Gâh, Muhammed'e inanmış, bulurum da, bu Nebiye sapasağlam sarılırım...*⁴³⁴

İbn Arabî, Mûsevîliğin ve İsevîliğin bâtinî yönden sahih gördüğü hiçbir mertebesini reddetmez. Aksine onları kendi düşünce yelpâzesinin önemli motifleri ve dinî/tasavvufî fikriyatının temel araçları olarak kullanır ve kemâle ulaşmada onlardan âzamî ölçüde istifâde eder.⁴³⁵ Aslında bu, tasavvufta hiç de yabancı olunmayan bir durumdur. Tasavvufî terakkîde her velînin ulaştığı kemâl noktası bir nebînin makâmı olarak isimlendirilmiştir.⁴³⁶

⁴³¹ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 410.

⁴³² İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 1, s. 224.

⁴³³ İbn Arabî **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 2, s. 5.

⁴³⁴ İbn Arabî, **et-Tâiyye**, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, nr.: 4291, varak 156'dan naklen Ahmed Mahmûd El-Cezzâr, **el-Fenâ ve'l-hubbü'l-ilâhî inde İbn Arabî**, Kâhire, 1990, s. 272. Bkz. Gürer, **Din ve İbâdet**, s. 85.

⁴³⁵ İbn Arabî, **Mârifet ve Hikmet**, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul, 2005.

⁴³⁶ Bu sınıflandırma peygamberlerin birbirlerinden üstün olduğu, ya da bir Peygamber'in makâmına ulaşan bir velînin diğer peygamberlerden üstünlüğü anlamında kullanılmamıştır. Tasavvufun sekiz temel üzerine kurulduğunu bildiren görüşe göre bu temellerin her birinde bir peygambere yer verilmiştir: "Birincisi cömertliktir, bu Hz. İbrahim'in sıfatıdır. İkincisi; rızadır ki bu, Hz. İshak'ın sıfatıdır. Üçüncüsü; sabırdır ve Hz. Eyyub'un sıfatıdır. Dördüncüsü; işarettir ki (Allah'ın her hadisedeki rolünü bilmek), Hz. Zekeriyya'nın sıfatıdır. Beşincisi; kurbettir ki (yakınlık), Hz. Yahya'nın sıfatıdır. Altıncısı; tasavvuttur ki (mana yolculuğu), Hz. Musa'nın sıfatıdır. Yedincisi; aşk'tır ki, Hz. İsa'nın sıfatıdır. Sekizincisi; fakr'dır (kulluğu bilmektir) ki, bu da Hz. Muhammed (s.a.v.)'in sıfatıdır." Bkz. Gürer, **Dinlerin Aşkın Birliği**, s. 24-25. Tasavvufun sekiz şartının Cüneyd

İbn Arabî'ye göre, Yahudilik ve Hristiyanlıkta hak dinin unsurlarından mutlaka bir şeyler bulunmakla birlikte, din nâmına ortaya koydukları bir takım hususlar hakîkî dinden (İslâm) değildir.⁴³⁷ Kur'ân'da da Hz. İsa ve Hz. Musa'nın Yahudî ve Hristiyanlardan ve onların dinî uygulamalarından ayrı değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır.⁴³⁸ Esasında İbn Arabî'nin, Ehl-i Kitâb'ın din adına sunduğu her şeyi kabul ettiği söylenemez.

Öyleyse İbn Arabî'nin bazı zamanlar kendisini Hz. Musa ve Hz. İsa şeriatına inanır halde bulması, bu şeriatların Muhammedî şeriatla ortak olan yönleriyle ilgilidir. Yoksa Yahudîlerin ve Hristiyanların uyguladığı, ancak Hz. Peygamber'in yasaklamış olduğu bir şeyi İbn Arabî'nin kabul etmesi söz konusu değildir. Ayrıca, Onun Yahudî veya Hristiyanların dinî pratiklerini uyguladığı yönünde bir kayıt bulunmamaktadır.⁴³⁹

Ancak, İbn Arabî'nin dinler konusunda çizdiği bu geniş dairenin içine müşrikler girmemektedir. Zira ona göre şirk, bir din değildir. Onun bu husustaki delili de Hz. Peygamber'in "*Kim ki, dînini değiştirirse onu öldürün*"⁴⁴⁰ hadîsidir. Ona göre Hz. Peygamber bu hadîste şirki bir din olarak zikretmemiştir. Müşriğin gideceği yer sadece içinde ebedî kalacağı cehennemdir.⁴⁴¹ İbn Arabî'ye göre, bir müşrik sâlih ameller işlemiş olsa da, âhirette bir fayda temin edemeyecektir. Çünkü müşrik hesaba çekilmeyecek; aksine doğruca cehenneme girecektir. Zira kendisine şirk koşulmaması, kendisinden başka ilah tanınmaması, Allâh'ın kulları üzerindeki en başta gelen hakkıdır.⁴⁴²

İbn Arabî'nin diğer dinlere bakışının teorik boyutunu kaydettikten sonra, Onun gayrimüslim toplumlara ilişkin Selçuklu Sultânı I. Keykavus'a (ö. 616/1220) verdiği bir takım tavsiyeler, onun gayrimüslimlere bakışı konusunda bizlere fikir

Bağdadî'ye nispet edilmesi ile ilgili bkz. Süleyman Gökbulut, "Cüneyd'in Sekiz Şartı", **D.E.Ü.İ.F.D.**, 2012/2, Sayı: 36, ss. 201-231.

⁴³⁷ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 2, s. 207.

⁴³⁸ Osman Güner, **Resûlullah'ın Ehl-i Kitap'la Münâsebetleri**, Fecr Yay., Ankara, 1997, s. 170-171.

⁴³⁹ Gürer, **Dinlerin Aşkın Birliği**, s. 20. Allâme Tabatabâî'ye göre, İslâm diğer semâvî dinlerin müsbet yönlerini ihtiva ettiğinden, İbn Arabî'nin kendisini bazen Müsevî, bazen İsevî, bazen de Muhammedî görmesi, ilâhî vahiy açısından sakıncalı bir durum değildir. Bkz. Allâme Tabatabâî, "İslâmiyet ve Diğer Dinler", Çev. Sâdık Kılıç, **İslâmî Araştırmalar**, Ankara, Nisan-1987, Sayı: 4, s. 56-57.

⁴⁴⁰ **Buhârî**, Cihâd, 149; **Tirmizi**, Hudûd, 25.

⁴⁴¹ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 4, s. 131.

⁴⁴² Suâd el-Hakîm, **el-Mu'cemû's-Sûfi**, s. 476.

vermektedir.⁴⁴³ İbn Arabî'nin bu mektuptaki tavsiyeleri, onun dinler ve inaçlar hakkındaki görüşleri ile çelişir gibi görünmektedir. Bir taraftan, İbn Arabî'nin Hakk'ın tecellileri olması sebebiyle dinin bütün formlarına karşı açık olması, diğer taraftan zimmîlere karşı fikhî açıdan katı ve ötekileştirici bir tutumu tavsiye etmesi. Zıt gibi görünen bu iki düşünce aynı kişide nasıl bağdaşabilmektedir? Bireysel ve toplumsal açıdan ve hatta teolojik yönden bakıldığında, öteki dinlere ve mensuplarına son derece saygılı ve hoşgörülü olan İbn Arabî'nin, siyasal ve hukukî açıdan, yönetici konumundaki kişilere bu derece sert ve müsâmahasız öğütlerde bulunması nasıl açıklanabilir?

Târihçiler tarafından, Sultan'ın annesinin Konya'lı bir Hristiyan'ın kızı olduğu ve Hristiyan olan dayılarının siyâsi faaliyetlerde bulundukları rivâyet edilmektedir.⁴⁴⁴ Yine târihî kaynaklardan, o devirlerde Konya'da Rumların yaşadığını ve diğer Selçuklu sultanları gibi I. Keykavus'un da Eyyûbilere karşı onların desteğini alacak şekilde politikalar sürdürdürdüğünü öğreniyoruz.⁴⁴⁵ Bu gibi sebeplerle Sultan I. Keykavus'un Hristiyan halka sunduğu özgürlükler ve imtiyazlar karşısında İbn Arabî'nin yaptığı bu uyarıları, o tarihlerde Endülüs Müslümanlarının Hristiyanlar tarafından tâbi tutuldukları kötü muâmele, Haçlı seferleri, Haçlıların Kudüs'ü işgal edip Müslüman halka işkence etmeleri, Moğol istilas ve Tapınakçıların Anadolu'daki casusluk faaliyetleri gibi olayların vuku bulduğu bir ortamda değerlendirmek gerekir.⁴⁴⁶

Ayrıca, mektupta tavsiye edilen bütün tedbirlerin iki amaca matuf olduğu görülmektedir. Birincisi Müslümanların güvenliğini sağlamak, ikincisi ise İslâm itikadını koruma altına almak. Târihî delillerden de görüyoruz ki, sûfiler hem İslâm yurdunu hem de İslâm itikadını korumak için savaşlarda aktif rol almışlardır. İbn Arabî'nin şeriatın sağlam bir savunucusu ve hassas bir tâbii olduğunu vurgulayan

⁴⁴³ *Şürûtu'l-Ömeriyye* diye meşhur metnin özetlenmiş bir versiyonu olan İbn Arabî'nin bu mektubunun tam metni için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 4, s. 547-548. Daha önce bu kısıtlamalardan bahsedildiği için burada tekrar edilmemiştir. Bkz. s. 85-86.

⁴⁴⁴ Bkz. Osman Turan, **Selçuklular Zamanında Türkiye**, İstanbul, 1993, s. 458.

⁴⁴⁵ Bkz. Claude Cahen, "**Kaykâ'üs**", EI2, IV, 813b-815a; Claude Addas, **İbn 'Arabi ou la quête du Soufre Rouge**, Paris: Gallimard, 1989, s. 276-279'dan aktaran Scattolin, **Zimmîler Hakkında İbn Arabî'nin Bir Metni**, s. 336.

⁴⁴⁶ Uludağ, **İbn Arabî**, s. 49.

Claude Addas, o dönemde Anadolu'daki siyâsî şartların Müslümanlar için bir tehdit oluşturduğunu belirtmekte ve İbn Arabî'nin bu tavsiyelerinin konjonktürün bir gereği olduğunu düşünmektedir.⁴⁴⁷

Bu metinden hareketle, İbn Arabî'nin gayrimüslimlere karşı tutumunun siyasal açıdan tavizsiz ve müsâmahasız olduğu söylenebilir; ancak bir sûfî olarak onun gayrimüslimlere yaklaşımının çok daha esnek olduğu gözardı edilmemelidir. İbn Arabî'nin ötekini dışlayan tutumları câhillik olarak görmesinin, asıl ve genel tavrı olduğu; yöneticilere yaptığı tavsiyelerin ise aslında arzu edilmeyen ve ötekinden kaynaklanan zalimce saldırılar karşısında tarihsel şartların gerekli kıldığı sorumluluk bilinci içinde davranan biri olarak, onun daha özel ve ikincil bir tavrı olduğu söylenebilir.⁴⁴⁸ Diğer bir deyişle, "İbn Arabî'nin, tasavvuftaki zâhir-bâtın ayrımının sağladığı meşrûiyet çerçevesinde, zâhirde ve zâhirin gerektirdiği özel durumlarda daha dışlayıcı, bâtında ise daha kucaklayıcı olduğunu söylemek mümkündür."⁴⁴⁹

Mevlânâ da İbn Arabî gibi, her inancın bir hakikat tecellisi taşıdığını düşündüğünden hiçbirini dışlamaz.⁴⁵⁰ Divân-ı Kebîr'de geçen "*Kâbe 'de de ma 'bûdum sensin havrada da; yukardan da maksadım sensin, aşağıdan da*"⁴⁵¹ sözüyle her yerde ibadet edilenin aynı Tanrı olduğuna vurgu yapmaktadır. Mevlânâ'ya göre, Tanrı hiçbir dinî geleneğin sınırlarına sığmaz ve herkes Onu kendi sınırlılıkları içinde tecrübe etmektedir.⁴⁵² Bu nedenle Mevlânâ'ya göre, başkalarını hakir görmek, Onları *kâfir* kabul edip kendisini *kâfir* olarak yaratmadığı için Allah'a hamdetmek, sapıklıktan ve

⁴⁴⁷ Addas, **Kibrit-i Ahmer'in Peşinde**, s. 241-242. İbn Arabî gibi Abdülmecid Sivasî de Ehl-i kitabın tavırlarıyla alakalı olarak Sultan I. Ahmed'i uyarmakta ve şunları söylemektedir: "*İslâm yurdunda manastır ve kilise ihdâs etmek câiz değildir. Eğer eskiden yapılmış iseler, yıkıldığında öncekinden yüksek ve geniş olarak yapılması da câiz değildir. Oysa günümüzde yenileri ihdâs edilmiştir....*" Abdülmecid-i Sivasî, **Letâifü'l-Ezhâr ve Lezâizü'l-Esmâr**, Süleymâniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 255, trs., vr., 46-47b'den aktaran Cengiz Gündoğdu, "Osmanlı'da Tarikat Şeyhinin Padişahı Uyarı ve Teşviklerine Yönelik Bir Örnek", **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl:16, Sayı:50 (Kış 2012), s.37.

⁴⁴⁸ Bolat, **Tasavvuf Geleneğinde 'Öteki' Algısı**, s. 62.

⁴⁴⁹ Yaran, **Öteki'nin Durumu**, s. 323.

⁴⁵⁰ Bolat, **Tasavvuf Geleneğinde 'Öteki' Algısı**, s. 69.

⁴⁵¹ Mevlânâ, **Divân-ı Kebîr**, Cilt: VI, s. 242 (b. 2407).

⁴⁵² Mahmut Aydın, **A Muslim Pluralist: Jalaluddin Rumi**, s. 3'ten aktaran R. Atay, **Dinsel Çoğulculuk Açısından Farklı Mevlânâ Okumaları**, s. 93. "*Mademki sûretler kuldur; Tanrı'ya sûret deme; O'nu sûret sanma; O'nu bir şeye benzetmeye kalkışma... Şu halde hakîkatte herkesin taptığı Hak'tır.*" Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: VI, s. 296-297 (b. 3748, 3755-56).

halkı saptırmaktan başka bir şey değildir. Böylesi bir davranışın peygamberlerin ve evliyaların terazisinde yeri yoktur.⁴⁵³ Konya’da vaizin birisi, Hristiyanlardan söz ederken, “Allah’a hamdolsun ki, bizi kâfir yaratmadı” diye konuşmuş; Mevlânâ bu sözü duyduğunda, vaiz hakkında:

*“Hem sapık, hem de bu inançla halkı saptırmada, kendisini Hristiyanların terazisi ile tartıyor da bir dirhem fazla geldim diye böbürleniyor. Gelsin de, kendisini peygamberlerle, erenlerin terazisi ile tartsın, o zaman değerini anlar”*⁴⁵⁴ buyurmuştur.

Bu mânâda bütün dinlerin hakikatini bir gören Mevlânâ, iman ve küfür meselesine başka bir açıdan bakmaktadır:

*Sır gözüyle, gönül gözüyle mümine de bak, kâfire de bak, bunların herbirinde, kendi inançlarına göre Yâ Rabbi!.. sesinden, Ya hay!., feryadından başka birşey yoktur.*⁴⁵⁵

Gerçekten de şu gökyüzünü büyük bir mabedin kubbesi olarak kabul edersek, o kubbenin altında, Mevlânâ’nın belirttiği gibi, camide el açıp yakaran Müslüman, kilisedeki Hristiyan ve havradaki Yahudi Allah’a tapmaktadır. Görünüşe takılacak olursak insanları, gittikleri mabetlere göre Müslüman, Hristiyan, Musevî, Budist vb. şeklinde ayırırız. Hâlbuki Allah katında hangi din ve mezhepte olursa olsun, bütün insanlar O’nun kulları olup ezeli takdiriyle O’nun çizdiği yollarda yürümektedirler. Bu bağlamda Niyâzî Mısırî’ye (ö.1105/1694) ait şu dörtlük dikkat çekicidir:

*Bu cihânın halkına bir yolum uğrar benim,
Cem edip bunca kumaşı bir bedestân olurum...
Gâh Nasârâ, gâh Yahudî, gâhî Tersâ, gâh Mecûs,
Gâhi Şîa, gâh olur Sünnî-Müselmân olurum.*⁴⁵⁶

Allah katında küfrün bile bir hikmeti olduğunu düşünen Mevlânâ,⁴⁵⁷ insanları mevcut halleriyle kabul etmenin yüce Yaraticının takdirine boyun eğmek anlamına geldiğini ifade eder. Zira inanç durumlarına bakarak insanları kınamak ve onları hor görmek, bir anlamda Allah’ın takdirini ve ilâhî hikmeti anlamamaktır.⁴⁵⁸ Mevlânâ’nın

⁴⁵³ Can, **Mevlânâ, Hayâtı, Şahsiyeti, Fikirleri**, s. 145.

⁴⁵⁴ Bkz. Öztürk ve Celep, **Selçuklu Anadolu’sunda Sûfî Ahlâkı ve Sosyal Barış**, s. 84.

⁴⁵⁵ Mevlânâ, **Divân-ı Kebîr**, Cilt: V (b. 2578).

⁴⁵⁶ Niyâzî-i Mısırî Halvetî, **Divân-ı İlâhiyât**, Haz. Mustafa Tatcı, DİB Yay., Ankara, 2013, s. 477-78.

⁴⁵⁷ “...Küfür bile yaratana nispetle bir hikmettir. Fakat bize nispet edecek olursan bir âfet, bir felâkettir.” Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: I, s. 159 (b. 1995-97).

⁴⁵⁸ Güner, **Mevlânâ’da ‘Öteki’ Olgusu**, s.41.

hoşgörüsü, inanç farklılıklarını ortadan kaldırmayı değil, bu farklılıklara rağmen barış içinde yaşamayı öğütler. Mevlânâ, “*Herkes kendi dininin şekli yapısını koruyabilir ama özde beraberliği esas almak sûretiyle de diğer din mensuplarıyla dostça sıcak ilişkiler kurabilir*”⁴⁵⁹ sözleriyle gayrimüslimlerle dostâne ilişkilerin kurulabileceğine vurgu yapar. O, insanları mevcut halleriyle hoşgörmeyi öğütleyerek çok dinli ve çok kültürlü bir toplumda barış içinde yaşamının yollarını göstermiştir.⁴⁶⁰

Mevlânâ’nın düşünce evreninde insanın ve insan sevgisinin merkezî konumu, onun din anlayışında da bir hoşgörü temeli oluşturmasını sağlamıştır. Ona göre insanlar arasındaki farklı görüşler ve anlayışlar, bütünü algılama imkânımızdaki eksikliğimizden kaynaklanmaktadır.⁴⁶¹

Birincisi Mevlânâ’nın dinler hakkındaki görüşlerini üç maddede özetleyebiliriz: Dinlerin yolları, yöntemleri ayrı ise de gayeleri birdir ve yola değil maksada bakılmalıdır. “*Ben yetmiş üç milletle beraberim*” diyen Mevlânâ, şefkat ve merhamet kanatlarımızın bütün insanlığı kuşatması gerektiğini ifade etmiş ve “*ayrılıklar aslında gidiş tarzındadır, yolun hakikatinde değil*” diyerek bu gerçeği güzel bir şekilde dile getirmiştir.⁴⁶² İkincisi, inançların çeşitli ve farklı görülmesinin asıl sebebini, onların zâhirdeki farklılıklarının özdeki benzerliklerini gölgeleyecek derecede asıl görülmesinde ve abartılmasında aramak gerekir. Üçüncüsü, yolların farklılığı, farklı inanç sahiplerinin birbirlerinin dilini anlayamaması ve ötekinin düşünce ve duygu dünyâsı hakkında bilgisiz olmasından ileri gelmektedir.⁴⁶³ Böylece Mevlânâ’ya göre, ötekinin inanç ve yaşam biçimiyle ilgili daha fazla bilgi sahibi olmak, birarada barış içinde yaşamının yollarından biri olarak gösterilmektedir.

Mevlânâ’nın gayrimüslimlere bakışını ise şu şekilde formüle etmek mümkündür; “*teoride, kandilden çok ışığa bakmak, pratikte de ayırmaktan çok birleştirmek*”.⁴⁶⁴ Bu bağlamda Mesnevi’de geçen “Musa ve Çoban” hikâyesinde⁴⁶⁵ Hz.

⁴⁵⁹ Hülya Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 236.

⁴⁶⁰ İmamoğlu, *Savaş ve Barış Öğretisi*, s. 391.

⁴⁶¹ Celaleddin Çelik, “Mevlânâ’nın Fikirlerinin Türklerin Dinî Hayatına Etkileri”, *E.Ü.S.B.E.D.*, Sayı: 12, 2002, s. 23.

⁴⁶² M. Erol Kılıç, “Birbirini Anlamak Problemi Ve Sufi Bakış Açısı”, *Keşkül Dergisi*, Sayı: 15, s.4-9.

⁴⁶³ Yaran, *Öteki’nin Durumu*, s. 326-332.

⁴⁶⁴ Yaran, *Öteki’nin Durumu*, s. 285.

⁴⁶⁵ “Musa yolda bir çoban gördü. Çoban şöyle seslenip durdu: ‘Ey Kerem sahibi Tanrı! Neredesin ki kulun olayım senin; çarığımı dikeyim, saçlarımı tarayayım senin. Elbiseni yıkayayım, bitlerini

Musa, “*farklı olan, yanlış olandır*” yaklaşımıyla çobanı azarlamakta ve çobanın ibadet tarzını eleştirmektedir. İnsan bazen doğru bildiklerine öyle sıkı bağlanır ki doğrunun başka bir formunu düşünemez. Bu hikâyede çoban, doğruyu-yanlış bilmeden gönülden ibadet etmekte ve sevgisini kendine has bir üslupla dile getirmektedir. Oysa Musa ona doğrusunu göstermeye çalışırken, onun bildiği tek yolu da yok etmiştir. Çobanın ibadet biçiminin putperest özellikler taşıdığı doğrudur; ancak Kierkegaard’un da dediği gibi, “bazı inanma durumları vardır ki, bir putperest gerçek bir Tanrı’ya inanır gibi inanırken, gerçek bir Tanrı’ya inanan da, inanma biçiminde putperest belirtiler gösterebilir. Musa ile çoban arasında geçen bu metaforik öyküde de, benzer bir durum söz konusudur. Çobanın inanma biçimindeki içtenlik onun inancını sahil bir inanma durumuna dönüştürmüştür.”⁴⁶⁶

Mevlânâ’nın gayrimüslimlere bakışı zâhirî ve bâtinî açılardan değişkenlik arz etmektedir. Mevlânâ, zâhirde kâfir bile olsa gayrimüslimleri dışlamamaktadır; Mesnevî’de zikrettiği “*Hiçbir kâfiri hor görme! Olur ya Müslüman olarak ölebilir!*”⁴⁶⁷ sözü ile küfrü hoşgörmediğini, bilakis kâfirin küfründen dönerek iman etme ihtimalindeki ümide vurgu yapmaktadır. Bâtında ise Allah’ın takdir ve hikmetini dikkate alarak daha kucaklayıcı bir yaklaşım sergilemektedir.⁴⁶⁸

Mevlânâ düşüncesinin geneli dikkate alınırsa hoşgörünün galip olduğu görülür. Zira Onun “Gel” çağrısı mü’min olsun, kâfir olsun bütün insanlığa yapılmış bir

kırayım; Ulu Tanrı, sana süt ikram edeyim. Elceğini öpeyim, ayacığını ovayım; uyuma vaktin gelince yerceğini silip süpüreyim. Bütün keçilerim sana kurban olsun, bütün nağmelerim, heyheylerim seni yâd etmek içindir Tanrım!’ O çoban bu çeşit boş sözler söyleyip duruyordu. Musa, ‘Kiminle konuşuyorsun?’ diye sordu. Çoban, ‘Bizi yaratanla, bu yeri göğü halk edenle’ diye cevap verince; Musa dedi ki: ‘Vah vah, sen sersemlemişsin. Daha Müslüman olmadan kâfir oldun.’... Çoban, ‘Ey Musa dedi, ağzımı diktin, bağladın, pişmanlıktan canımı yaktın’ dedi. Elbisesini yırtıp yana yana bir ah çekti, başını alıp çöllere doğru yola düştü. Musa’ya Tanrı’dan şöyle vahiy geldi: ‘Kulumuzu bizden ayırdın. Sen, ulaştırmaya mı geldin yoksa ayırmaya mı? Gücün yettikçe ayrılığa ayak basma. Bence en hoşlanılmayan şey ayrılıktır. Ben herkese bir huy, herkese bir çeşit ıstılâh verdim. Ona medih olan söz, sana zemdir; ona göre bal olan da sana zehir!.. Hintlilere Hintlilerin sözleri medihtir, Sindlilere Sindlilerin. Onların beni tesbih etmeleriyle münezzeh, mukaddes olmam. Bu tesbih incilerini saymakla kendileri temizlenirler. Biz dile, söze bakmayız, gönle, hale bakarız.” Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: II, s.132-135 (b. 1720-1759).

⁴⁶⁶ Vefa Taşdelen, “Mevlânâ ve Kierkegaard’da Birey ve Tanrı İlişkisi”, **Turkish Studies**, Cilt:8, Ankara, 2013, s. 724.

⁴⁶⁷ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: VI, s. 194 (b. 2451).

⁴⁶⁸ Gölpınarlı, **Mevlânâ**, s. 204-205.

davettir. Bu çağrısı ile O, din ayrımı yapmaksızın herkesi davet etmiş ve herkes onun aşk dergâhında kendisine bir yer bulabilmiştir.

İnsanların dinleri sebebiyle birbirleriyle savaşmalarının yersiz olduğunu düşünen Yunus Emre⁴⁶⁹, kimsenin dinine yanlış dememekle, muhabbetin oluşması arasında yakın bir ilişki görmektedir:

*Kimesne dinine hilaf demeyiz
Din tamam olıcak doğar muhabbet*⁴⁷⁰

Yunus'un engin gönlünde, öteki peygamberler ve onların ümmeti olan insanlara karşı derin bir anlayışa, empatiye, sevgiye, dostluğa dayalı geniş bir yer vardır. Yunus söz ve davranışlarında da ötekilere yer vermekten ve bazen dinî mekânlarında bile onlarla birlikte olmaktan çekinmemiştir. Aşağıdaki beyitlerde onun, gerçekte veya en azından gönlündeki hayal âleminde, kiliseye gidip İncil okuyabildiği anlaşılmaktadır:

*Bir dem varır mescitlere yüzün sürer onda yere
Bir dem varır deyre girer İncil okur ruhbân olur.*⁴⁷¹

Yunus'un gayrimüslimlere çağrısı, "Beri gel barışalım yadisan bilişelim"⁴⁷² diyerek öncelikle barışmak ve tanışmaktır. Daha sonra da, "Hakk'a âşık olan kişi" olmak, "bir kez gönül yıkmamak" için gayret etmek ve en sonunda da "sevmek ve sevilmek"tir. Dinler ve inançların barışı ve birbirlerine bakışı hakkında sözlerin özü, belki de evrensel formülü Yunus'un şu mısralarında dile gelmiş olsa gerektir:

*Gelin tanışık edelim işin kolay turalım
Sevelim sevilelim dünya kimseye kalmaz.*⁴⁷³

Ayrıca, Mevlânâ ve Yunus Emre'nin dinlere karşı genel yaklaşımını şu şekilde formüle etmek mümkündür: Mevlânâ'ya göre 'lambalar farklı ama ıstık aynıdır', Yunus Emre'ye göre de 'çeşmeler farklı ama su aynıdır'. Lambalar ve çeşmelere değil, ışığa ve suya bakmak bizi birbirimize ve barışa daha çok yaklaştıracaktır.⁴⁷⁴

⁴⁶⁹ Mehmet Bayrakdar, **Yunus Emre ve Aşk Felsefesi**, Ankara, Türkiye İş Bankası Yay., 1994, s. 94.

⁴⁷⁰ Yunus Emre, **Divân**, s. 54/8.

⁴⁷¹ Yunus Emre, **Divân**, s. 70/15.

⁴⁷² Yunus Emre, **Divân**, s. 203/4.

⁴⁷³ Yunus Emre, **Divân**, s. 98/5.

⁴⁷⁴ Yaran, **Dinler ve Mezhepler Arası Barış**, s. 112.

Kısaca, İslâm'ın dışında olan dinler Hak Din değildir; ancak Hakk'ın irâde ve takdir ettiği dinlerdir. Sûfilere göre dinlere bakış konusunda meselenin özünü, yolların üstünlüğü değil, inanan kimsenin Allah'a teslimiyeti ve bağlılığı oluşturmaktadır. Sûfilere göre insanın asıl hedefi Hakk'a ulaşmaktır. Mevlânâ'nın, Hakîm Senâî'den (ö.525/1131) naklettiği “*Seni yoldan alıkoyan şey; ister küfür sözü olsun, ister iman... Seni dosttan uzak düşüren nakış; ister çirkin olsun, ister güzel... İkisi de birdir*”⁴⁷⁵ sözü bu düşüncenin bir ifadesidir. Sûfilere göre Allah'tan başka şeylere takılıp kalmak gayretullaha dokunur. Bu nedenle insan hiçbir zaman asıl gayesinin Allah'a varmak olduğunu unutmamalıdır.

Sûfiler, ilâhî şeriatların doğruluğuna inanmakla beraber aralarında hiyerarşik bir sıralama yapar. Bu sıralamada *ayna* benzetmesini kullanan sûfilere göre, Muhammedî şeriat aynasından yansıyan Hakikat, en kâmil, en dengeli ve en güzel olanıdır.⁴⁷⁶ Sûfilerin, bir yandan diğer dinlerin varolmalarına izin verirken diğer yandan gayrimüslimlerin İslâm'a girmeleri yönündeki çabaları gözden kaçırılmamalıdır. Sûfilerin Hristiyan ve Yahudî din adamlarıyla diyaloglarını anlatan menkıbelerin hemen hemen hepsinin ihtida ile sonuçlanması,⁴⁷⁷ farklı inançlardaki insanları hor görmediklerini; ancak bu inançları tasvip etmedikleri gibi İslâm'la da eşit tutmadıklarını ispatlar mahiyettedir.

⁴⁷⁵ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: I, s. 141 (b. 1763). Ayrıca bkz. Himmet Konur, “Mesnevî’de Mürîd-Mürşid İlişkisi”, **Tasavvuf**, Sayı: 14, Ankara, 2005, s. 155. Bu anlamda “*Hangi şey ki seni yoldan çıkarır, Küfr ü iman oluşu yeksândır. Hangi şey ki seni yoldan alıkor, Güzeli, çirkinini de küfrândır.*” Sözü için bkz. Mevlânâ, **Mecalis-i Seb’a**, Çev. Mehmet Hulusi, İstanbul, 2001, s. 194; Bkz. Himmet Konur, “Mevlânâ, Tasavvuf ve Ahlâk”, **Mevlânâ ve İnsan (Sempozyum Bildirileri)**, T.D.V. Yay., Ankara, 2008, s. 35.

⁴⁷⁶ Aynalar, farklı şekildedirler ve bir nesnenin bakan kişiye, uzun, geniş, eğri, köşeli, yuvarlak, küçük, büyük vs. görünmesi bu şekillerden dolayıdır. Allah'ın mesajını aldıkları için peygamberlerin yapısal olarak en dengeli insanlar oldukları bilinmektedir. Her peygamber, kendi yapısının ölçüsüne göre mesaj alır. Bütün peygamberler, belirli ve eksik kapsamlı yapılarından dolayı sadece belli bir kavme gönderilmiştir. Ama Allah (c.c.), Hz. Muhammed'i (s.a.v.) her şeyi kapsayan mesajı ile istisnâsız tüm insanlar için göndermiştir. O, her türlü mesajı alabiliyordu, çünkü tüm nebî ve peygamberlerin yapılarını kendinde barındırıyordu. Çünkü O, en dengeli, en doğru ve en kâmil yapıya sahip olanıydı. Bu yüzden Muhammed aynasından yansıyan Hakikat, en kâmil, en dengeli ve en güzel tecellidir. O'nu, Muhammed aynasından idrâk ettiğinizde, bu kendi aynanızdan idrâk edemeyeceğiniz kemalatta bir idrâktir. İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 251. Bu gerçek Yunus Emre'nin şu sözlerinde açıkça dile getirilmektedir: “*Yarattı yetmiş iki türlü dili. Arada üstün kodu müselmânı.*” Bkz. Yunus Emre, **Divân**, s. 253/5.

⁴⁷⁷ Keller, **Perceptions of Other Religions in Sufism**, s. 24-25.

2.3.5.1. Sûfilerin İslâm'ı Diğer Dinlerden Üstün Tutması

Sûfiler düşünce bazında bütün dinlerin Allah'ın takdiri ile var olduklarını ve bu mânâda hakiki/gerçek olduklarını söylemişlerse de pratikte Müslüman ve gayrimüslim ayrımını hep yapmışlar ve İslâmı diğer dinlerden her zaman üstün tutmuşlardır.

Diğer dinlere bakış konusunda, ilk dönem sûfilerinin hem fikir düzeyinde hem de pratik hayattaki yaklaşımları çerçevesinde elimizde pek veri bulunmamakla birlikte, edinebildiğimiz çok az veriden onların yaklaşımının dönemin yaygın anlayışına uygun olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Hasan Basri, İsrailoğullarını eleştiri babında şunları zikretmektedir: “Allah’a yemin ederim ki, İsrailoğulları dünyayı çok sevdikleri için Rahman’a ibadet etmeyi bırakıp putlara yöneldiler.”⁴⁷⁸

“Cennet hiçbir ümmet için şu Muhammed ümmetine süslenip hazırlandığı kadar hazırlanmadı”⁴⁷⁹ diyen ve yaşadığı coğrafyada ateş etrafında dönen Mecûsîleri eleştiren Horasan sûfilerinden Fudayl b. İyad (ö. 187/803) ise Harun Reşid’e öğüt verirken şunları söylemektedir:

*Sana ne öğüt vereyim? İşte Allah'ın kitabı, bak oraya! Ona itaat eden hangi ameli işliyor ve ona isyan eden hangi suçu irtikâp ediyor? İnsanların ateş etrafında tur attıklarını görüyorum. Buna rağmen cenneti isteyebiliyorlar.*⁴⁸⁰

Ne kadar ibadet ederlerse etsinler ruhbânların Allah'a bir Müslümandan daha yakın olamayacaklarını söyleyen Hucvirî ise, amel etmese de bir Müslümanın bir Hristiyan'dan daha üstün olduğunu söylemiştir.⁴⁸¹

Haris Muhasibî babasından kalan yüklü miktardaki mirası, babası kaderi inkâr ettiği, yani farklı mezhepten olduğu gerekçesiyle kabul etmemiştir. Kuşeyrî bu durumu açıklarken, “Aralarında din farkı bulunanlar birbirlerine mirasçı olamazlar”⁴⁸² hadîsini nakletmektedir.⁴⁸³

⁴⁷⁸ Ebû Nuaym İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakatü'l-Asfiyâ**, Kahire, Matbaatü's-Saade, 1974, Cilt: 2, s. 156.

⁴⁷⁹ İsfahânî, **Hilye**, Cilt: 8, s. 114.

⁴⁸⁰ İsfahânî, **Hilye**, Cilt: 8, s. 105.

⁴⁸¹ Hucvirî, **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 206.

⁴⁸² **Buhârî**, Ferâiz/26; **Ebu Dâvud**, Ferâiz/10; **Tirmizî**, Ferâiz/16.

⁴⁸³ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 87.

Kelâmcı kimliğinin yanında bir sûfî olan İmam-ı Gazâlî, Yahudîlerin, Hristiyanların, Mecûsî ve putperestlerin kâfir olduklarını, bu durumun Kur’ân-ı Kerîm’de açıkça belirtildiğini ve bu konuda Müslümanların ittifak ettiğini söyler.⁴⁸⁴ “Peygamberi yalanladıkları için küfür içinde oldukları nass ile belirtilmeyen Brahman, putperest, zındık ve ateistleri, küfür içinde oldukları nass ile belirtilen Yahudî ve Hristiyanlarla kıyaslayarak onların da kâfir olduklarına hükmeder.”⁴⁸⁵

Muhakkik sûfîlerin de görüşleri bir bütün içinde değerlendirildiğinde sanıldığı gibi diğer dinleri İslâm’la eş, gayrimüslimleri Müslümanlara denk tutmadıkları görülmektedir. Muhakkik sûfîlerle ilgili bu yanlış, onların sözlerinin münferid olarak alınıp bir bütünlük içinde değerlendirilmemesinden veyahut sûfî termonolojiye ve kozmolojiye yabancı olanların, söylenenleri zâhir anlamıyla değerlendirip kastedileni anlayamamalarından kaynaklanmaktadır. Aşağıda verdiğimiz örnekler, muhakkik sûfîlerin İslâm’ın rüchâniyeti konusunda ne kadar hassas oldukları ve sanılanın aksine İslâm’ı diğer dinlerle eş tutmadıkları, hakîkate ulaşma noktasında denk görmedikleri konusunda birer delil niteliğindedir.

İbn Arabî’ye göre, kitap ehlinde birisi Müslüman olmayı seçtiğinde gerçekte kendi dininden çıkmış olmaz. Bilakis Hz. Peygamber’e îman etmek onların dinlerinin de bir gereğidir. Çünkü Ehl-i kitabın diniyle Hz. Muhammed’e vahyedilen din aynıdır.⁴⁸⁶ Diğer bir deyişle, Ehl-i kitaptan biri İslâm’ı seçtiğinde sâdece yeni bir şerîatı, son ilâhî şerîatı benimsemiş olur.

Bu noktada İbn Arabî, Müslümanları saadete ulaştıracak yolun “*Muhammedî yol*” olduğunu düşünür. Bunun yanında Kur’ân’ın herşeyi kuşatıcı özelliğinden dolayı, vahyedilmiş bütün kitapları kapsadığına, özetle “*tüm yollar Allâh’a gitse de saadet yolunun vahyedilmiş din ile belirlenenden başkası olmadığına*”⁴⁸⁷ vurgu yapar. O, bu yolun “*hiçbir şakâvetin uğramadığı, kolay, bozulmamış ve kirlenmemiş bir yol*” olduğuna dikkat çektikten sonra, diğer yollar hakkındaki düşüncesini şöyle açıklar: “*Öteki yolun sonunda da saadete ulaşılır, ne var ki, o yol üzerinde çöller, korkular,*

⁴⁸⁴ Gazali, **el-İktisad fi’l-İtikad**, Çev. O. Zeki Soyuyiğit, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1971, s. 281.

⁴⁸⁵ Ayşe Yavuz Yüksel, **Gazali’nin Eserlerinde Yahudiliğe Yaklaşımı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, SÜSBE, Dan. Mehmet Aydın, Konya, 2007, s. 29. Bkz. Gazali, **İhya-i Ulûmi’-d-Din**, Çev. Ali Arslan, Merve Yayınları, İstanbul, 1993, Cilt: I, s. 427.

⁴⁸⁶ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 4, s. 131.

⁴⁸⁷ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 2, s.148.

*yol kesen haydutlar ve zehirli yılanlar vardır. Hiç kimse onların azabını çekmeden o yolun saadetine ulaşamaz.”*⁴⁸⁸

Müfessirler, Yahudi, Hristiyan ve Sabiîlerden Allah’a ve âhiret gününe inanıp salih amel işleyenlerin mükâfatlandırılacağını haber veren Bakara Sûresi’nin 62. âyetinin, İslâm’dan başka hiçbir dinin kabul edilmeyeceğini deklare eden Âli İmrân Sûresi’nin 85. âyetiyle neshedildiğini, dolayısıyla son din İslâm’ın önceki şeriatların hükümünü kaldırdığını savunurlar.⁴⁸⁹ Ancak İbn Arabî’ye göre, İslâm’ın en mükemmel din olması ve kendinden önceki dinleri neshetmesi, vahye dayalı diğer dinlerin bâtil ve hükümsüz olduğu anlamına gelmez.⁴⁹⁰ Bu hususta İbn Arabî şunları söylemektedir:

*Vahyedilmiş dinlerin hepsi ışıktır. Bu dinlerin arasında Hz. Muhammed’in getirdiği şeriat/din, yıldızların ışığı yanında güneşin ışığı gibidir. Güneş görüldüğünde yıldızların ışığı güneşin ışığı içerisinde kaybolur, gizli kalır. Hz. Muhammed’in şeriatının diğer peygamberlerin şeriatini neshetmesi, tıpkı yıldız ışıklarının güneş ışıkları karşısında kaybolması gibidir. Ne var ki, yıldızların varlıklarını yitirmesi gibi bir şey olamayacağından, diğer dinler de varlıklarını devam ettirirler. Bu nedenle bütün peygamberlere ve ilâhî dinlere îman etmeyi gerekli görürüz. Câhil kimselerin görüşünün aksine, bütün şeriatler haktır ve neshetme iptal etme anlamına gelmez.*⁴⁹¹

Önceki ilâhî dinler geçerliliğini korurken, Kur’ân’ın da en mükemmel ilâhî kitap olduğunu unutmamak gerekir. Hatta kitap ehlini İslâm’a davet etmenin mantığı da, İslâm’ın yegâne geçerli din olmasından çok, en mükemmel ve kapsayıcı din olmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁹²

*Kur’ân diğer ilâhî kitaplarda olan tüm bilgileri ortaya koyar ve onlarda olmayanı da içerir. Kur’ân kime verildiyse ona tüm ilimleri kuşatan mükemmel bir ışık verilmiştir. Allah’ın, ‘Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık’ (Enam, 6/38) ‘Ona önünden de ardından da bâtil gelemiz’ (Fussilet, 41/42) dediği Kur’ân’dır O. Bundan dolayı her şeyi kapsayıcı olan sözler (cevâmi ‘ el-keîm) Muhammed’e verildi demek doğrudur.*⁴⁹³

⁴⁸⁸ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 418.

⁴⁸⁹ Shah-Kazemi, **The Universal Message**, s. 94.

⁴⁹⁰ Shah-Kazemi, **The Universal Message**, s. 168.

⁴⁹¹ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 153.

⁴⁹² Shah-Kazemi, **The Universal Message**, s. 98.

⁴⁹³ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 2, s. 107.

İslâmı diğer dinlerden üstün tutma konusunda, gayrimüslim tebaaya tanıdığı özgürlüklerden dolayı I. İzzettin Keykavus'u ikaz eden İbn Arabî'nin Müslümanlara tavsiyesi oldukça dikkat çekicidir:

*Kâfirler arasında ikamet etme, hicret et, onlar arasında ikamet etmek İslâm'ı aşağılamak, küfrü yüceltmek olur. Oysa Allah cihadı İslâm'ı yüceltmek, küfrü zelil etmek için emretmiştir. Aralarında ikamet etmeme imkânına sahip olduğu halde kâfirler arasında oturan bir kimsenin İslâm'dan nasibi yoktur.*⁴⁹⁴

Gayrimüslimlerle ilişkilerinde engin bir hoşgörü sergileyen Mevlânâ'nın yaklaşımında ise kuşkusuz yaşadığı çevrede Hristiyan ve Yahudîlerin bulunmasının büyük rolü vardır.⁴⁹⁵ Ancak onun hoşgörülü davranışlarından, onların inanç ve pratiklerini tamamıyla onayladığı anlamı çıkarılmamalıdır. Zira Mevlânâ, Ehl-i kitabı kendilerine gönderilen elçileri yalanlamaları ve öldürmeleri sebebiyle tenkit ederken, ulûhiyet anlayışlarından dolayı da eleştirmektedir.⁴⁹⁶ Eserlerinde her vesileyle tevhîd inancını yücelten Mevlânâ Hristiyanları, Hz. İsa'yı Tanrı olarak kabul etmelerinden dolayı şu sözlerle eleştirir:

Hristiyanların cehaletine bak ki asılan bir Tanrı'dan medet ummaktadır. Çünkü onlarca İsa'yı Yahudiler asmıştır. Peki, iş böyleyse ona kim imdat etsin?⁴⁹⁷ Eğer İsa Tanrı ise İsa'dan önce yerin ve göğün yaratıcısı kimdi? Hristiyanlar: 'İsa'nın toprak olan kısmı toprağa; pak olan kısmı ise pak olana gitti' diyorlar. Eğer İsa'nın rûhu Tanrı ise, o halde rûhu nereye gitmiş olabilir. Rûh ancak aslına, yaratıcısına gider. Eğer İsa asıl ve yaratan ise, o halde onun gideceği yer neresidir?⁴⁹⁸

Mevlânâ bu ifadeleriyle, Hristiyanların mevcut Tanrı anlayışlarındaki çelişkiye dikkat çekmektedir. Ona göre çarmıha gerilmiş olan birisi bizzat acizlik içinde

⁴⁹⁴ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 4, s. 460.

⁴⁹⁵ Bkz. Mehmet Aydın, "Hz. Mevlânâ Gözü ile Mesnevî'de Dinler", **II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi**, (Tebliğler), 3-5 Mayıs 1990, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya, 1991, s. 149-154.

⁴⁹⁶ Yanbul, **13. Yüzyıl Anadolu Halk Sufizminde Dinsel Çoğunluk**, s. 54. Şu sözler ise Hacı Bektaş-ı Velî'nin Yahudî ve Hristiyanların inançlarına bakışı hakkında bize fikir vermektedir: "*Dünyada Yahudî ve Hristiyan ile haça tapmak isteyenler var. Günahta inat etmek Yahudî'ye; şeriata uymamak Hristiyan'a; Hak'tan dönmek haça tapmaya benzer.*" Esad Coşan, **Hacı Bektâş-ı Velî Makâlât**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 41.

⁴⁹⁷ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: II, s. 107 (b. 1402-03).

⁴⁹⁸ Mevlânâ, **Fîhi Mâ Fîh**, s. 114.

bulunurken, nasıl olur da başkalarını kurtarabilir? O, bu tutumu bilgisizlik olarak nitelemektedir.⁴⁹⁹

Genel olarak diğer dinleri tevhîd bağlamında eleştiren Mevlânâ,⁵⁰⁰ “*Tanrı iyiliklerin yaratıcısıdır Ehrimen ise kötülüklerin*” diyen Mecûsilerin Tanrı anlayışını da eleştirmektedir:

*Onlar (Mecûsiler) ‘iki tanrı vardır. Biri iyiyi, öbürü kötüyü yaratır’ diyorlar. İmdi sen kötülüksüz bir iyilik göster ki, biz de kötülüğü ve iyiliği yaratan iki tanrı olduğunu itiraf edelim. Bu imkânsızdır. Çünkü iyilik kötülükten ayrı değildir.*⁵⁰¹

Mesnevî’de geçen bir hikâyede ise üç farklı dine mensup üç kişinin arasında geçen bir hadiseyi nakletmiştir. Müslüman, Hristiyan ve Yahudî üç yolcu arasında geçen bu hikâye, gerek Mevlânâ’nın diğer dinlere bakışını özetlemesi gerekse farklı olanla birarada yaşama pratiğinde Müslümanlara davranış modelleri vermesi açısından dikkat çekicidir.⁵⁰² Mevlânâ, hikâyeye başlarken “*Bir Yahudî, bir Müslüman ve bir de Hristiyan yolda arkadaş oldular. Bir mü’min iki sapıkla yoldaş oldu. Aklın şeytan ve nefisle arkadaş olması gibi*”⁵⁰³ ifadesini kullanmaktadır. Bu hikâyede, boş hayallerden kurtulup ittiba edildiğinde sonunda mükâfat olan rehber tabi olmanın önemine vurgu vardır. Pratik hayatta bir değer ifade eden inancın kıymetli olduğuna işaret bulunduğu gibi, İslâm dininin ve mensuplarının diğerlerinden üstünlüğüne de dikkat çekilmektedir. Ayrıca dikkat çeken bir diğer husus, Mevlânâ’nın Hristiyan ve Yahudî’yi şeytan ve nefse benzetmiş olmasıdır.

Eflâkî’nin naklettiğine göre, Mevlânâ bir seferinde Deyr-i Eflâtun manastırını ziyaret eder ve kırk güne yakın bir hücrede halvet eder. Manastırın papazı Mevlânâ halvetten çıktığında onun mübarek eteğini tutar ve:

*Yüce Tanrı Kuran-ı Mecid’de ‘Sonra onlardan cehenneme girmeye layık olanları biz daha iyi biliriz’ (Ey insanlar!) Sizden cehenneme varmayacak hiç kimse yoktur. Rabbin için bu, kesin olarak hükme bağlanmış bir iştir.*⁵⁰⁴

⁴⁹⁹ İskender Oymak, “Mevlânâ Düşüncesinde Hz. İsa ve Hristiyanlık”, **Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu**, Şanlıurfa, 2007, s. 127.

⁵⁰⁰ İmamoğlu, **Savaş ve Barış Öğretisi**, s. 393.

⁵⁰¹ Mevlânâ, **Fîhi Mâ Fîh**, s. 116-117.

⁵⁰² Zeynep Yaykan, **İslâm Sûfîzminde Hz. İsâ (a.s.)’ya Yaklaşım: Hz. Mevlânâ, Yunus Emre, Hacı Bektâş-ı Velî Örneği**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Mehmet Aydın, Konya – 2007, s. 57-58; Birekul, **Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin Üç Yolcu Hikâyesi**, s. 199-204.

⁵⁰³ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: VI, s. 189-197 (b. 2377-2498).

⁵⁰⁴ Meryem, 19/70, 71.

buyurmuştur. Mademki hepsinin gidişi ateş olacak, o halde İslâm dininin bizim dinden üstünlüğü nedir ve bu nasıl olacak, diye sorar.

Mevlânâ bir cevap vermez. Bir müddet sonra şehre doğru yola koyulur. Rahip de onun ardından yavaş bir şekilde gitmeye başlar. Mevlânâ aniden orada bulunan bir fırına girer. Mevlânâ rahibin siyah ince ipek elbisesini alır ve kendi feracesine sarıp fırına atar. Büyük bir duman çıktığını gören rahip, bir süre bekledikten sonra fırıncının feraceyi çıkarıp Mevlânâ'ya giydirdiğini görür. Ferace tertemiz olmuştur. Onun ipek elbisesi ise tamamen yanmıştır. Mevlânâ “Biz böyle gireriz, siz de böyle girersiniz” deyince, Rahip hemen orada Mevlânâ'ya mürid olur.⁵⁰⁵

Mevlânâ herşeyde olduğu gibi gayrimüslimlere de İslâmî bir perspektifle baktığı için doğal olarak onların İslâm'a girmelerini arzu etmektedir. Eleştirilerinde bu noktayı da göz ardı etmemek gerekir. Mevlânâ'ya göre, aklımızı kullanarak hak olanı bulmaya çalışmak ve ona sarılmak icâb etmektedir. Onun ifadeleriyle,

*Hayvan, akli ile babasından anasından varis olduğu şeyden daha güzelini bulduğu vakitte ona sarılıyor. Böyle olunca artık akıl ve temyiz ile bütün yaratıklara üstün olan insanın, bu hususta hayvandan daha aşağı olması pek kötü bir şeydir.*⁵⁰⁶

Mevlânâ, babalardan alınanı körü körüne devam ettirmenin yanlışlığına işaret ederken, Hz. Peygamber'e ittiba etmenin üzerinde önemle durmaktadır. O, babadan felç olarak miras kalan bir kolu iyileştirmenin imkânı bulunduğu tedaviden kaçınmanın mantıksızlığına işaret ederek, babaların bâtıl inançlarını sürdürmenin yanlışlığına dikkat çeker.⁵⁰⁷ Zira akli başında bir adamın, daha iyi bir yaşam şartları kendisine sunulduğunda, çabucak hastalıkları terketmesi beklenir. Mevlânâ,

*İmdi Hak Teâlâ Hazretleri İsa'dan efdal bir nebi ba's ve İsa'nın yedinde zâhir kıldığı ve ondan ziyâdesini onun yedinde izhâr eylediği vakit, aynı için değil, Allah için bu nebiye mutâbaat vâcib olur ve onun ayn'ına ancak Allah için ibâdet olunur.*⁵⁰⁸

diyerek çok açık bir şekilde bütün gayrimüslimlerin Hz. Muhammed'e tâbi olmaları gerektiğini söyler. Zira Hz. Peygamberin gelişi ile hakikat gün gibi ortaya çıkmıştır:

⁵⁰⁵ Ahmet Eflâkî, **Ariflerin Menkıbeleri**, Çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, 1973, Cilt: I, s. 488-489.

⁵⁰⁶ Mevlânâ, **Fîhi Mâ Fîh**, s. 114-115.

⁵⁰⁷ Bu benzetmede Hristiyanlık, bir hastalık olarak tavsif edilmiştir. Diğer benzetmeler için bkz. Mevlânâ, **Fîhi Mâ Fîh**, s.115.

⁵⁰⁸ Mevlânâ, **Fîhi Mâ Fîh**, s. 115.

*Nitekim Mustafa'nın nurunun cilâsı ile yüz binlerce çeşit karanlık ı ışık kesildi. O ulu er yüzünden Yahudilerin, Tanrı'ya şirk koşanların, Hristiyanların, Mecusilerin hepsi bir renge boyandılar. Yüz binlerce kısa ve uzun gölgeler o sır denizinin nurunda bir oldular. Ne uzunluk kaldı, ne kısalık, ne genişlik. Çeşit, çeşit gölgeler, güneşe rehin oldu.*⁵⁰⁹

Çünkü Hz. Peygamber Allah'a inanıp kendisini tasdik edenlere mahşer gününde şefaathçi olarak onların cehennemden kurtulmalarına vesile olacaktır. Kâfirler ise inkârlarının cezasını cehennemde yanarak çekeceklerdir.⁵¹⁰ Yunus'un ifadesiyle,

*Şah didârın gördüm ayân gümansızım belli beyân
Kâfir ola inanmayan ol didâra bakan benim*⁵¹¹

*Suçlu suçsuz günahkâr şefâ'at ondan umar
Ol cehennemde yananlar münkirin inkârıdır*⁵¹²

2.3.5.2. Sûfî Düşüncede Gayrimüslimlerin Âhiretteki Durumu

Sûfîlerin gayrimüslimlerin âhiretteki durumları ile ilgili düşüncelerine geçmeden önce, diğer dinlere bakış konusunda “kurtuluş” merkezli bir yaklaşımın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira böylesi bir yaklaşım, İslâmın ümmet-i davet anlayışıyla ve Müslüman bile olsa âhiretteki kurtuluşunun garanti olmadığı ilkesi ile çelişmektedir.

Sûfîler, “Allah'a giden yollar yaratıkların nefesleri sayısındadır”⁵¹³ şeklindeki düşünceleriyle, kurtuluşu mümkün olduğu kadar geniş bir zemine yaymaktadırlar. “Mesleğim haktır veya daha güzeldir” şeklindeki bir söylemi benimseyen, ancak “hak sadece benim mesleğimdir” tarzı bir yaklaşımı doğru bulmayan sûfî anlayış, gayrimüslimleri ötekileştirmeyen bir yaklaşım sergilemiştir.

Her şeyden önce İslâm'da hidâyete erdirme ve kimin cennete veya cehenneme gideceğine karar verme yetkisi Allah'a aittir. Âyette “Kurtuluş ne sizin kuruntularınıza ne de Ehl-i Kitab'ın kuruntularına göre olacaktır”⁵¹⁴ buyrulmak suretiyle kurtuluş, Allah'ın irâdesine ve takdirine bırakılmıştır. Ayrıca Kur'ân,

⁵⁰⁹ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: VI, s. 149 (b.1860-64).

⁵¹⁰ Bkz. Mehmet Kazar, “Yunus Emre'nin Divân'ında İnsan Telakkîsi”, **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 11, 1999, s. 106.

⁵¹¹ Yunus Emre, **Divân**, s. 145/9.

⁵¹² Yunus Emre, **Divân**, s. 87/6.

⁵¹³ Necmüddin Kübrâ, **Usûlü Aşere**, s. 33.

⁵¹⁴ Nisa, 5/123.

kurtuluş için imanla birlikte sâlih ameli de şart koşarak hiçbir din mensubunun sırf inancından dolayı cennete giremeyeceğine vurgu yapmaktadır. İslâm inancında sadece gayrimüslimler değil, Müslümanların bile azaptan emin olmaları ve cenneti garanti görmeleri söz konusu değildir. Nitekim ehl-i sünnet mezheplerine göre, cenneti elde etmek ibadetler sayesinde değil, Allah'ın fazlı ve keremi ile mümkün olacaktır".⁵¹⁵ Mevlânâ da bu tartışmaya dâhil olarak, âhirette kurtuluş hususunda insanların karar verme yetkilerinin bulunmadığını, ölümü ve uhrevî kurtuluşu doğacak bir çocuğa benzeterek açıklamaya çalışır. Doğacak çocuğun henüz doğum gerçekleşmeden beyaz mı yoksa zenci mi olacağının bilinmemesi gibi âhirette Allah'ın huzuruna varana kadar kimin kurtulacağının da bilinmeyeceğini savunur.⁵¹⁶

Sûfîler, dinin öngördüğü şekilde bazı insanların cezaya maruz kalacağını ve cehennem azâbı çekeceklerini kabul ederler. Zira onlara göre ceza ve cehennem, isim ve sıfatların kaçınılmaz bir sonucudur. Bazı insanlar rahmet sıfatlarının gereği olarak rahmete nail olacakları gibi, diğer bazıları da gazap sıfatlarının gereği olarak cezaya maruz kalacaklardır. Nitekim cennet rahmetin; cehennem ise gazabın tecellî alanıdır. Gafûr Allah'ın bir ismi olduğu gibi Muntakim ve Muazzib de Allah'ın isimidir.⁵¹⁷

Ceza ve cehennem, insanın yapıp ettiklerinin bir sonucu olarak da gereklidir. Zira bir kısım insanlar hidâyet yolunu seçerek Hâdî ismine mazhar olurken, diğerleri de dalalet yolunu seçerek Mudill ismine mazhar olmakta ve böylece cezaya maruz kalmaktadır. Her ne kadar bütün insanlar gerçekte Allah'a ibadet etmiş olsalar da, inanç formlarını kendileri icad ettiklerinden dolayı âhirette cezaya düşer olacaklardır. Onların şekâvete uğramalarının başlıca sebebi, söz konusu bid'atleridir.⁵¹⁸ Çünkü onlar kendilerine gelen peygamberlerin sunduğu hakîkatlere değil de, kendilerinin ortaya koymuş olduğu inanç esaslarına bağlı kalmışlardır. Bu ise, mutlak ilâha değil de, mazhar ya da muhdes bir varlığa veya mutkad bir ilâha ibadet etmek sûretiyle sınırlı bir ibadet formunu tercih etmek anlamına gelmektedir. Şüphesiz ki, sınırlayarak Allah'a ibadet etmekle, mutlak olarak O'na ibadet etmek arasında büyük fark vardır.

⁵¹⁵ Aliyyü'l-Kârî, **Şerhu'l-Emâlî**, Dersaadet, 1985, s. 119; Ebu Bekir Muhammed b. İshak Kelâbâzî, **et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't Tasavvuf**, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992, s. 80.

⁵¹⁶ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: I, s. 281 (b. 3514-19).

⁵¹⁷ Kartal, **Abdülkerîm el-Cîlî'de Din ve İnanç**, s. 227.

⁵¹⁸ Kartal, **Abdülkerîm el-Cîlî'de Din ve İnanç**, s. 227.

Zira peygamberin sunduğu inanç ve ibadet tarzı, en mükemmel formdur.⁵¹⁹ Peygamberler aracılığı ile vahyedilen dinler, hakîkati tam olarak ihtiva ederken, insanların oluşturduğu inançlar, hakîkatin kendisini değil, sınırlı mazharlardaki zuhûrunu temsil eder. Öyleyse inanç formlarını kendileri ihdas edenler, peygamberler tarafından sunulan daha mükemmel forma inanmayıp kendi icad ettikleri forma inandıkları için cehennemde cezaya maruz kalacaklardır.⁵²⁰

Şu halde bu izâhattan, kitap ehlinin cehennem azâbından muaf tutulacakları sonucu çıkar mı? Zira onlar, peygamberler aracılığıyla getirilen bir dine inanmaktadırlar.⁵²¹ Vahdet-i vücûd ehli, bir ölçüde de olsa Allah’a inanmış olan gayrimüslimleri, bu dünyada tanımaya, sevmeye ve kucaklamaya çalışırken, âhiretteki durumları konusunda ise, Allah’ın hikmeti, adaleti ve özellikle merhametine güvenerek kurtuluş dairesi içinde görmek istemişlerdir. Ne var ki, sûfilere göre Yahudi ve Hristiyanlar bir peygambere inanmış olsalar da, cehennem azâbı çekeceklerdir. Çünkü onlar da, kendilerine peygamberleri tarafından vahyedilen ilâhî kelâmı, değiştirip ona bid’at kattıkları için şekâvete uğramışlar ve bu nedenle de cehennemde cezayı hak etmişlerdir.⁵²²

İman kavramını şirk ve küfür kavramı ekseninde izâh etmeye çalışan İbn Arabî’ye göre, her müşrik ise kâfirdir. Müşrik adını alması, ulûhiyeti hem Allah’a, hem de Allah’tan başkasına izafe etmesinden ileri gelmektedir. Böylece ulûhiyet için iki nispet yapmış ve şirk koşmuştur. O, müşrik olmayan kâfiri de peygambere ve kitaba inanmadığı için imansız kabul eder.⁵²³ İbn Arabî’nin müşriklere bakışını yansıtan, “müşrikler ise, ibâdet etseler de şakidirler”⁵²⁴ sözü, onun kurtuluş açısından müşrikleri rahmet dairesinin dışında bıraktığını göstermektedir.

⁵¹⁹ Nicholson’ın dediği gibi herhangi bir ibadet formunda sunulan Allah fikri, ne kadar mükemmel ve evrensel olursa, o ibadet şekli o kadar mükemmel olacaktır. R. A. Nicholson, **Studies in Islamic Mysticism**, Cambridge, 1921, s.131.

⁵²⁰ Kartal, **Abdülkerîm el-Cîlî’de Din ve İnanç**, s. 227-228.

⁵²¹ Ehl-i kitabın cennete girip giremeyeceği konusundaki tartışmalar hakkında bkz. Süleyman Ateş, **İslâm Tasavvufu**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1992, s. 75-78.

⁵²² Kartal, **Abdülkerîm el-Cîlî’de Din ve İnanç**, s. 228.

⁵²³ Erol Kılıç, **İlk Dönem Sûfî Düşüncede İmana Yaklaşımlar**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, s. 91.

⁵²⁴ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 132.

Hiçbir Tanrı inancı olmayanlar hakkında ise Abdulkerim el-Cîlî'nin şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir:

*Bütün varlık, Allah'a ibadet etmek için yaratılmışsa, hangi inanca sahip olursa olsun herkesin gerçekte Allah'a ibadet etmekte olduğunu gösterir. Buna göre bütün din ve inançlar, Allah'a ibadetin şu ya da bu şekildeki formundan ibarettir ve bunun bir sonucu olarak cehennemde azaba maruz kalanlar, içinde bulundukları halden memnun olacaklar ve azaptan lezzet alacaklardır.*⁵²⁵

Burada İbn Arabî'nin cehennemin mâhiyeti ve azâbın son bulacağı konusundaki görüşlerine yer vermek önem arz etmektedir. Ona göre azab, “azûbet” (tatlılık) kökünden türemiştir.⁵²⁶ Bu nedenle cehennem ehli zâhirde azab çekse de hakîkatte onlar için zevk ve lezzetten başka bir şey yoktur. Ona göre cennetteki nimet ile cehennemdeki azab arasındaki fark, ilahî tecellîlerin çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır:

*Küfür ve isyan ehli cehenneme girseler de, orada kendileri için bir zevk ve lezzet vardır. O da onlar için bir cennettir. Ancak onların cennetleri Huld cennetinin nimetlerine benzemez. İkisi de birdir; fakat aralarında tecellî farkı vardır. Cehennem, tatlılığından dolayı azab olarak isimlendirilmiştir. Azab sözü (kendisinde bulunan lezzet için) kabuk gibidir. Kabuk ise koruyucu bir şeydir.*⁵²⁷

Abdulkerim el-Cîlî, Allah'ın rahmetinin gazabından önce ve daha kapsayıcı olduğu temel prensibinden hareketle, cehennem azabının mâhiyet olarak bütünüyle olumsuz bir şey olmadığını ve cehennemin değilse de, yakıcı özelliğinin bir noktadan sonra son bularak nimete dönüşeceğini ifade eder.⁵²⁸ Çünkü saf gazap

⁵²⁵ Kartal, **Abdülkerîm el-Cîlî'de Din ve İnanç**, s. 215.

⁵²⁶ İbn Arabî, zât ve sûret veya Hak ve halk arasında bir uzaklık olduğuna inanarak, cehennemin anlamını uzaklık, yani kulun Rabbinden uzak olması diye tanımlamaktadır. Ayrıca, rüzgârı rahatlık; azabı tatlılık olarak yorumlamaktadır. Suâd el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s.130; Affî, **Tasavvuf Felsefesi**, s. 160.

⁵²⁷ İbn Arabî, **Fusûs(Ar)**, s. 94. Benzer ifadeler için bkz. **Fusûs (Ar)**, s, 109. Ayrıca İbn Arabî'nin cehennem ve azab konusundaki görüşlerinin yorumu için bkz. Affî, **Tasavvuf Felsefesi**, s.158-164; Chittick, **Varolmanın Boyutları**, s. 356.

⁵²⁸ Chittick, **Varolmanın Boyutları**, s. 232. Bu konuda Said Nursî de şu sözleri sarfetmektedir: “Maahaza, kâfirin meskeni Cehennemdir ve ebedî olarak orada kalacaktır. Fakat kâfir, kendi amelîyle bu duruma kesb-i istihkak etmişse de, amelinin cezasını çektikten sonra, ateşle bir nevi ülfet peyda eder ve evvelki şiddetlerden azade olur. O kâfirlerin dünyada yaptıkları a'mâl-i hayriyelerine mükâfaten, şu merhamet-i İlâhiyeye mazhar olduklarına dair işârât-ı hadîsiye vardır”. Said Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 121, <http://www.erisale.com/index.jsp?locale=tr#content.tr.6.121>. Erişim tarihi: 15.05.2018.

varolamayacağından azap ehlinin dahi Allah'ın rahmetinden uzak kalması düşünülemez.⁵²⁹

İbn Arabî, günahkârların cehennemde sonsuza kadar kalacağını bildiren Kur'ân âyetlerini tartışma konusu yapmadan, bu âyetlerdeki “*orada*” zamir ifadesinin her zaman dışıl olmasına dikkat çekerek, bunun “azab”a değil “ateş”e işaret ettiğini söyler. Kur'ân ve hadîslerde ise azabın sonsuza kadar süreceğine dair hiçbir şey bildirilmemiştir. Hâlbuki cennet için durum böyle değildir. Ayrıca, “*Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah bütün günahları affeder*”⁵³⁰ ayeti mucibince hiçbir şey azabı sonsuz yapmaz.⁵³¹ Herkesin işlediği “(günahlara) uygun bir karşılık!”⁵³² olması gerektiğinden, sınırlı bir günaha sınırsız bir ceza ile karşılık vermenin Allah'ın adaletine uygun düşmeyeceği görüşündedir.⁵³³

İbn Arabî, cehennemin ebedîliğini kabul ederken azabın sonsuz oluşunu kabul etmez.⁵³⁴ Hakk'ın merhameti ebedî iken, gazabının muvakkat olduğunu düşünür. Ona göre cehennemdeki azap, insanı fitratına döndürmek için bir arındırma işleminden ibarettir. O, nihayetinde ateşin soğumasıyla ateş ehlinin nimet ve saadete erişeceğini, ancak bu saadetin yine cehennemde gerçekleşeceğini düşünmektedir. Dolayısıyla, ebediyyen cehennemde ikâmet edecek olan cehennem halkı da bir müddet sonra mutluluğa erecektir. Ne var ki, cennet ehli Allah'ı görme ayrıcalığına mazhar olurken, cehennem ehli perdelenmiş (*mahcûb*) olduğundan bu şereften mahrum kalacaktır.⁵³⁵

⁵²⁹ Chittick, *Hayâl Âlemleri*, s. 147.

⁵³⁰ Zümer, 39/53.

⁵³¹ Gazali, Sûfiyyeden Ebu Talip el-Mekkî'nin, “*azalarla amel etmek imandandır ve iman ancak amelle tamamlanır*” sözünü aktardıktan sonra hiç kimsenin ameli yüzünden cehennemde ebedi kalmayacağını savunur. Gazali, *İhya*, Cilt: I, s. 363.

⁵³² Nebe, 78/26.

⁵³³ İbn Arabî, bazı fakihlerin günahkârların sonsuz azapta kalacakları yönündeki düşüncelerine katılmayarak böyle bir Allah anlayışını yanlış bulur ve birçok yerde bu kimseleri eleştirir: “...Allah'ın rahmetini itaatkâr olsun veya olmasın tüm kullarına dağıtmak isteyen bir kimse ile Allah'ın rahmetinden bazı kullarını mahrum etmek isteyen bir kimse arasındaki farkı anlamaya başlarsın. Bu ikinci kimse Allah'ın herşeyi kuşatan rahmetini yasaklarken kendini bu yasağa dâhil etmez. Allah'ın rahmetinin gazabını aştığı hakikati olmasaydı, böyle bir sığata sahip bir kimse asla Allah'ın rahmetine ulaşamazdı.” İbn Arabî, *Fütûhât (Ar)*, Cilt: 3, s. 370.

⁵³⁴ İbn Arabî, *Fütûhât (Ar)*, Cilt: 3, s. 465.

⁵³⁵ İbn Arabî bu konuda şunları söylemektedir: “*Âhiretin iki meskeni vardır: rüyet ve hicap.*” İbn Arabî, *Fütûhât (Ar)*, Cilt: 2, s. 335. Hadîslerde geçen cennetin sekiz ve cehennemin yedi kapısı hakkında O, şu ifadeleri kullanmaktadır: “...*Ama Cehennemin sekizinci kapısı olup bu kapı kilitlidir ve asla açılmayacaktır: Bu kapı Allah'ın rüyetine perdeli olma kapısıdır.*” İbn Arabî, *Fütûhât (Ar)*, Cilt: 1,

Ancak bu perdelenme, Allah'ın merhametinin bir sonucudur. Şayet cehennem ehli Allah'ı görecek olursa ızdırapları artacağı için Allah merhametinden dolayı kendisini onlardan gizleyecektir.⁵³⁶

Uhrevî kurtuluş konusunda eninde sonunda her dinden insanın kurtulacağına inanan İbn Arabî'nin düşüncesine göre, âlemdeki itikatların çokluğunun kaynağı ve âlemdeki her şeyin varlık sebebi Allah olduğundan, herkes sonunda rahmete ulaşacaktır.⁵³⁷ Ayrıca, “gazabı aşan rahmet hem dinî çeşitliliği hem de bu çeşitlilik yoluyla insan saadetini gerekli kılmaktadır”.⁵³⁸ Allah'ın rahmeti herşeyi kuşattığı ve her itikat ilâhî bir tecellîye denk düştüğü içindir ki, Allah tüm itikatları kabul eder. Bu nedenle, itikadı Allah'tan örtülü olmayı gerektirse bile, her itikat sahibinin yöneldiği ilâh en sonunda itikat sahibinin saadetine neden olur. Gerek semâvî dinlerin takipçilerinin gerekse de diğer gayrimüslimlerin Allah hakkındaki itikatlarının çeşitliliğini anlatırken İbn Arabî şunları söyler:

Şayet Allah her yanlış için insanları hesaba çekseydi, o zaman bir itikada sahip olan tüm insanları hesaba çekerti. Her inanan Rabb'ını kendi aklı ve vehmiyle kayıtlı kılmıştır ve böylece Rabbini sınırlandırır. Allah herşeyden münezzehtir. O, her şeyin hükümranlığı elinde olandır (Mü'minun, 23/88). O sınırlandırdığı halde kendisi sınırlandırılmayandır. Ne var ki Hak bu hususta herkesi

s. 299. “Allah'ın rüyetini görmeleri azaplarını arttırmazın diye cehennemdekiler azabı tattıkları sürece bu perde orada kalır. Allah'ı görmüş olsalardı mahrumiyetleri hakkında daha derin bir fikre sahip olurlardı ve azapları artardı. Ve azap sona erdiğinde, onların saadeti tatmaları için bu perde yerinde kalır. Eğer Allah cehennemdekilere kendini gösterseydi, onların önceki kötü işlerinden ve cezayı hak etmelerinden dolayı bu güzel tecellî, önceden yaptıkları şeylerden Allah'ın karşısında utanmaktan başka bir şey getirmezd ve bu utanma azaptır. Ama azap sona ermiştir. Bu nedenle onlar müşâhede etmenin ve rüyetin zevkinden habersiz kalırlar. Perdeli olmaları sayesinde saadete sahiptirler. Amaç saadettir ve bu perde yoluyla sağlanmıştır. Ama kimler için? Allah'ın rüyetinin saadeti ile perdenin saadeti nasıl karşılaştırılabilir ki! O gün onlar Rablerinden perdelenmişlerdir.” İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 119.

⁵³⁶ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 382, 119; Cilt: 2, s. 335; Cilt: 1, s. 301-304. Geniş bilgi için bkz. Halil Baltacı, **Yavuz Sultan Selim'in Emriyle Hazırlanan İbn Arabî Müdafaası**, İlk Harf Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 72-77.

⁵³⁷ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 465.

⁵³⁸ “Âlemdeki itikatların çokluğunun kaynağı ve kimseye ait olmayan bir mizaç içinde âlemdeki her şeyin varlık sebebi Allah olduğundan herkes sonunda rahmete ulaşacaktır.” Bkz. Chittick, **Hayâl Âlemleri**, s. 196. Dini çeşitliliğin ilâhî bir zorunluluk olduğu düşüncesinden, yaratıcının bütün dinleri eşit ve denk gördüğü sonucu çıkarılmamalıdır. Zira Allah, iyilik ve kötülüğün yaratıcısı olduğu halde, her ikisini denk görmemektedir.

*bağışlar... Öte yandan, Hak ya teşbih ya da tenzihle kendini kayıtlı kılan dinlerin takipçilerini de bağışlar.*⁵³⁹

İbn Arabî'nin anlayışına göre, her din kurtuluş sağlar; ama bu, kurtarıcılıkta her din ötekine eşittir anlamına gelmez. O, bütün dinlerin ilâhî hikmetin bir sonucu olarak var olduğunu kabul etmekle birlikte, kurtarıcılık bakımından hiçbir dini İslâm'la eşit tutmaz.⁵⁴⁰ Ayrıca, İslâm'ın gelişinden sonra gayrimüslimlere yönelik bir kurtuluştan da bahsetmez. Çünkü İslâm'ın gelişi ile diğer dinler hükümsüz kalmıştır. Bu nedenle gayrimüslimler azaba maruz kalmadan saadete ulaşamayacaklardır.⁵⁴¹

Kulluğun en mükemmel şekli Hâtemü'l-Enbiya olan Hz. Muhammed'in getirdiği şariat ve son din olan İslâmla mümkündür. Bununla birlikte Allah tarafından gönderilen bütün peygamberler, müstakil bir şariat sahibi olanlar dâhil, insanları Allah'a imana çağırarak üzere vazifelendirilmişlerdir; kendilerine değil. Her ne kadar işin doğasında önce davet edene inanmak gerekirse de nihai gaye Allaha iman ve ona kulluktur. Bu kulluğun yapılış şeklinde elbetteki farklılıklar olacaktır. Allah'ın nazarında bunun hangi şariat, hangi şekil ve formda yapıldığı çok da mühim değildir. Önemli olan kulluktaki samimiyet ve ihlastır. Nitekim Allah insanların kendisine ne denli iman ettiğine, kendisini ne ölçüde sevdiğine ve amellerine bakar. Hangi dinden, şeriattan veya mezhepten olduğuna bakmaz. Zaten hangi dinden olursa olsun Allah'ın rızasını kazanmak ve âhirette kurtuluşa ermek için imanla birlikte salih amel şartı yok mudur?

Yunus'un mısralarında ifade edildiği gibi;

*Hak'dan artık kimse bilmez kâfir müselmân kim durur
Ben kılarım namâzımı Hak geçirirse nâzımı*⁵⁴²

*Kimin sırrın kim bile çün erilmez bu hâle
Yarın anda belli ola Müslüman mürtedimiz*⁵⁴³

⁵³⁹ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 309.

⁵⁴⁰ Allah'ın nazarından dinlere bakacak olursak bütün dinler çoğulcu manada eşit ve kuratarıcılık bakımından birbirine denk ise, Allah ne diye dönem dönem peygamberler göndermiş olsun. Dinlerin eşitliği, eşitlikçilik noktasından bakıldığında kulağa hoş gelse de hakîkatte durum farklıdır. Zira hakikat iddiasından vazgeçmiş bir dinin mensupları, hangi motivasyonla, müntesibi oldukları dinin gereklerini yerine getirmeye ikna edilecektir.

⁵⁴¹ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 418.

⁵⁴² Yunus Emre, **Divân**, s. 234/10.

⁵⁴³ Yunus Emre, **Divân**, s. 104/13.

2.4. SÛFİLERİN İNSAN ANLAYIŞI ÇERÇEVESİNDE GAYRİMÜSLİMLERE BAKIŞI

Kur’ân-ı Kerîm, insanı yaratılmışlar arasında özel bir yere konumlandırmaktadır.⁵⁴⁴ İnsanın çok şerefli ve üstün olarak yaratıldığını yeminle vurgulayan Allah,⁵⁴⁵ insanı ahsen-i takvim⁵⁴⁶ üzere yaratmış; insan da dağların ve taşların yüklenemediği *emaneti* omuzlarına almıştır.⁵⁴⁷ Allah, insanı *başiboş*⁵⁴⁸ ve *boşuna* yaratmamış,⁵⁴⁹ onu yeryüzünde halîfesi kılmıştır.⁵⁵⁰ Ayrıca, kâinattaki her şey insanın hizmetine âmâde kılınmıştır.⁵⁵¹ Şeytanın cennetten kovulması dahi, *ilâhî nefha*⁵⁵² ile şerefendirilen Âdem’e secde etmemesi⁵⁵³ nedeniyle olmuştur.⁵⁵⁴ Allah, yarattığı insana melekleri secde ettirmekle onun şanını, şerefini yüceltmış, güzel rızıklar ile onu diğer mahlûkattan üstün tutmuştur.

Tasavvuf erbâbı nazarında ise vahdeti vücûd anlayışıyla birlikte “insan-ı kâmil” nazariyesi çerçevesinde farklı bir boyut kazanan insan, âlemin varlık sebebi ve koruyucusu olarak nitelendirilmektedir.⁵⁵⁵ Sûfîlere göre, Allah’ın mahlûkat içerisinde yalnızca insanı kendi sûretinde yaratıp bütün isim ve sıfatlarıyla onda tecellî etmesi, insana atfedilen değerin bir göstergesidir. Sûfîler “*Allah Âdemi kendi sûretinde yarattı*”⁵⁵⁶ hadîs-i şerifinden mülhem insanda yaratıcıdan bir paye görme arzusu

⁵⁴⁴ İnan, **Kur’ân Verileri Açısından İnsan Hakları**, s.40.

⁵⁴⁵ Ruhattin Yazoğlu, “Ebu’l-Hasan Harakânî’de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi”, **K.A.Ü.İ.F.D.**, Sayı: 1, Kars, 2014, s.2.

⁵⁴⁶ Tîn, 95/4.

⁵⁴⁷ Ahzâb, 33/72-73, Haşr, 59/21.

⁵⁴⁸ Kıyâme, 75/36.

⁵⁴⁹ Mü’minûn, 23/115.

⁵⁵⁰ En’am, 6/165; Bakara, 2/30; Sad, 38/26; Neml, 27/62.

⁵⁵¹ Lokman, 31/20; Nahl, 16/12; Hac, 22/36, 37, 65; Câsiye, 45/12; İbrahim, 14/32-33; Lokmân, 31/20.

⁵⁵² Hicr, 15/29; Sad, 38/72.

⁵⁵³ A’râf, 7/11.

⁵⁵⁴ Ömer Yılmaz, “İnsan Mı Yoksa Kâbe Mi Üstün? Sufi-Âlim: İbrahim El-Kürdî El-Kûrânî Örneği”, **D.Ü.İ.F.D.**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2014, s. 7.

⁵⁵⁵ Ömer Yılmaz, “Tasavvuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi”, **Tasavvuf**, Sayı: 18, 2007, s. 195.

⁵⁵⁶ Rivayetin sahih olduğu ve üzerinde cereyan eden tartışmalar hakkında bkz. Şaban Çiftçi, “‘Allah Âdem’i Kendi Sûretinde Yaratmıştır’ Hadisinin Tahrir ve Değerlendirmesi”, **P.Ü.İ.F.D.**, Mart/2014, Yıl: 1, Sayı: 1, ss. 1-20. “Burada ‘*Allah Âdemi kendi suretinde yarattı*’ hadîsindeki sûret kelimesinin sonundaki zamirin mercii hakkında kelamcılar ve sûfîler arasında tartışmalar vardır. Kelamcılar, teşbihten sakınarak zamiri Âdem’e gönderirken, pek çok sûfî bu zamiri Allah’a ircâ etmekle insana verilen değeri anlatmaya çalışmışlardır”. Bkz. Abdulbari en-Nedvî, **Kitap ve**

gösterirler. Bu nedenle Gazâlî insanı, Allah'ı bilmenin anahtarı olarak değerlendirmiştir.⁵⁵⁷ Böylece “insan, sadece fizik âlemin unsurlarından müteşekkil bir varlık değil, metafizik ve ulûhiyet alanından da özellikler taşıyan, hem lâhûtî hem de nâsûtî yönü bulunan bir varlık olmaktadır”.⁵⁵⁸ Gerek bu hadîs, gerekse Kur’ân’da ifade edilen “Âdem’e ruh üflenmesi”⁵⁵⁹ hâdisesinden hareket eden sûfiler, bu ayrıcalığı yalnızca Âdem’in şahsı ile sınırlamayıp tüm insan türüne teşmil ederler.⁵⁶⁰ Aslî maddesi basit bir çamur olan insanın, ilâhî nefhâ ile yüce bir değer kazandığını düşünen Mevlânâ, “Ahsen-i takvîm” âyetini yorumlarken insanın paha biçilmez değerini söylediğinde hem kendisinin hem de işitenlerin yanacağını dile getirir.⁵⁶¹

Sûfiler, Allah'ın bir kudsî hadîste, “Yere göğe sığmadım mümin kulunun kalbine sığdım”⁵⁶² buyurmasından hareketle insanı kâinatın merkezine konumlandırmaktadırlar. Bu yaklaşımı izâh sadedinde Fuad Köprülü şunları söylemektedir;

*Sûfiyye akidelerine göre kâinat, merkez noktası olan insanda hatmolmuştur. Kâinattaki mevcûdât, sıfat-ı ilâhiyye'den ancak birine veya diğerine ma'kes olabilir. Hâlbuki insan cümlesine cilvegâhtır. Çünkü İsm-i A'zâmın mazharıdır. İnsan hariçteki âlem-i kübrâ'nın zübde ve icmâlî, musaggarı olduğundan dolayı, âlem-i suğrâ namını almıştır; hâlbuki bununla iktifa etmeyen bir takım mutasavvıflar, asıl insanı âlemi kübrâ ve kâinatı da âlem-i suğrâ telakkî ederler.*⁵⁶³

Bu anlayışa göre, âlem ile Âdem, Allah'ın sûretinde yaratılmaları sebebiyle birbirlerine benzerler. Allah, isimlerinin çokluğu yönünden âlem'i, isimlerinin birliği yönünden de Âdem'i yaratmıştır.⁵⁶⁴ Bu meyanda Mevlânâ'nın “Yüce Tanrı kendi sanat ve sıfatını göstermek için âlemi yarattı. Kendi zâtını göstermek isteyince de

Sünnetin Ruhuna Göre Tasavvuf ve Hayat, Çev. Mustafa Ateş, T.D.V. Yay. Ankara, 1998, s. 169.

⁵⁵⁷ Bkz. Gazâlî, **Kimya-i Saadet**, Çev. Mehmet A. Müftüoğlu, İstanbul, 1980, s. 44-45.

⁵⁵⁸ A. Nihat Tarlan, “Mevlânâ'nın Dünyası”, **Keşkül**, İstanbul, 2004, Sayı: I, s. 13.

⁵⁵⁹ Hicr, 15/29; Secde, 32/9; Sad, 38/72.

⁵⁶⁰ Ö. Yılmaz, **Kürânî**, s. 8.

⁵⁶¹ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: VI, s. 83 (b. 1005-07).

⁵⁶² Bu hadîsin sıhhati hakkında şüpheler bulunmasına rağmen, başta İbn Arabî ve Gazalî olmak üzere birçok sûfinin kullandığını görmekteyiz. Bkz. Muhittin Uysal, **Tasavvuf Kültüründe Hadîs**, Yediveren Yayınları, Konya, 2001, s. 332.

⁵⁶³ Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1966, s. 265, dipnot 29.

⁵⁶⁴ Chittick, **Hayâl Âlemleri**, s. 52.

Âdem'i yarattı" dediği belirtilmektedir.⁵⁶⁵ İnsan âlemin ruhu, âlem de onun sûretidir. Şeyh Galip bunu çok veciz bir şekilde ifade eder:

*Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen.*⁵⁶⁶

İbn Arabî'ye göre, "İnsan âlemin ruhudur, insansız âlem ise Allah'ın nefesini üflemesini bekleyen cansız bir ceset gibidir".⁵⁶⁷

*Tüm Âlem Âdem'in tafsili iken, Âdem toplayıcı, cem edici bir kitaptır. Âlemle ilişkisi yönünden Âdem, ruhun bedenle olan ilişkisine benzer. Bunun gibi, insan âlemin ruhudur ve âlem de bedendir. Bu ikisini bir araya getirdiğinden, içinde insan olduğu müddetçe âlem 'büyük insan'dır. İçinde insan olmadan Âleme tek başına bakarsan, ruhu olmayan, orantılı bir şekli olan bedene benzediğini görürsün. Âlemin insanla mükemmelliği, bedeninin ruhla olan mükemmelliği gibidir. İnsan, âlem bedenine üfürülmüş olup âlemin yaratılma amacıdır.*⁵⁶⁸

Bir başka deyişle insan âlemin sebebi ve illetidir. Muhyiddin İbn Arabî, âlemin varoluşunun sebebini Allah'ın bilinmeyi irâde etmesi olarak göstermektedir. Allah, gizli bir hazine iken bilinmeyi istemiş ve âlemi yaratmıştır.⁵⁶⁹ Âlemde Allah'ı hakkıyla bilecek, tanıyacak olan ise insan-ı kâmilidir. Bu itibarla tüm varoluşun amacı, insan-ı kâmilidir. Her insanda insan-ı kâmil olabilme kabiliyeti göz önüne alınırsa amaç, doğrudan doğruya insan olmaktır.⁵⁷⁰

Aynı şekilde, insanı âlemin bâtinî hakîkati, âlemi de insanın zâhirî yüzü olarak düşünen İbn Arabî, "kendini âlem'den, âlemi de kendinden ayırd et, çünkü âlem içinde

⁵⁶⁵ Eflaki, **Ariflerin Menkıbeleri**, Cilt: I, s. 476. Bu mânâda Kaygusuz Abdal da, "Hakk'ı ister isen Âdem'de ara. Irak'ta, Mekke'de, Hac'da değildir" demektedir. Bkz. Hüseyin Özcan, **Alevî/Bektâşî Kültüründe İnsanın Değeri**, I. Uluslararası Asya Felsefe Derneği Sempozyumu, İstanbul, Ekim 2005.

⁵⁶⁶ (Kendine güzelce bir bak ki, sen âlemin özüsün, varlıkların/kâinatın gözbebeği olan insansın.) Naci Okcu, **Şeyh Galib Divânı**, T.D.V. Yay., Ankara, 2011, s. 54. Bu beytin yorumu için bkz. M. Necmettin Bardakçı, "Mevlânâ'nın Evrensel Sevgi ve Hoşgörü Anlayışı", **Marife**, Yıl:7, Sayı:3, 2007, s. 30-35.

⁵⁶⁷ Chittick, **Hayâl âlemleri**, s. 53. Mutasavvıfların insan hakkındaki düşünceleri konusunda Gölpınarlı'nın yorumu için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, **Tasavvuf**, Milenyum Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012, s. 81.

⁵⁶⁸ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 2, s. 67.

⁵⁶⁹ "Ben bir gizli hazine idim ve bilinmeyi istedim.." şeklinde kudsi hadîs olarak zikredilen bu ifadenin, vahdet-i vücud doktrinine göre yorumu için bkz. Bursevi, **Kenz-i Mahfi**, İstanbul, trs. Bursevi, burada söz konusu hadîsi "keşfen sabittir" diyerek Vahdet-i Vücud öğretisi açısından yorumlar.

⁵⁷⁰ Güzel, **Kelâm ve Tasavvuf Açısından Tevhid**, s. 201.

sen onun rûhusun ve o senin zâhir sûretindir. Rûh olmadan sûretin hiçbir mânâsı yoktur. Bu yüzden, sensiz âlem'in hiçbir mânâsı yoktur" demektedir.⁵⁷¹

İbn Arabî kâinata "insan-ı ekber" adını verirken, insanı ise kâinatı temsil etmesi bakımından "insan-ı sağır" olarak isimlendirir. İnsan-ı kâmil ise hakîkati en mükemmel şekilde temsil eden kişidir.⁵⁷² İmam Cafer es-Sadık'ın deyişiyle: "İnsan, Allah'ın halketme, yaratma gücünü dışa vurduğu en üstün tanıklıktır. İnsan, Tanrı'nın kudret eli ile kaleme aldığı kitaptır. Hikmet ile bina ettiği mabettir. Bütün kâinattaki sûretlerin bir araya getirilişidir".⁵⁷³

Allah bu âlemi isimleriyle kuşatmıştır. İsim, ortaya çıkacağı bir mekân arar. İşte o mekân insandır. Bu açıdan insan, Hakk'a ayna olmuştur.⁵⁷⁴ Bu nedenle sûfiler, Allah'ın en mükemmel tecellîsinin insan olduğunu söylemişlerdir.⁵⁷⁵ Bu anlamda Allah'ın murâdı ve muhatabı insandır. Bunun yanında insan tüm yaratılmışlar içerisinde Allah'ın mutlak güzelliğini idrâk edebilecek yegâne varlıktır.⁵⁷⁶ Zira insanın vazifesi, yaratılışının asıl gayesini oluşturan Allah'ın kudretini ve cemâlini idrâk etmektir. "Bu idrâk Allah-evren ilişkisindeki bir biliş köprüsü olma niteliğini öne çıkarmaktadır. İnsan böylelikle Allah'ın kudret ve güzelliğinin kendisiyle fark edileceği bir ayna vazifesi görmektedir".⁵⁷⁷

Tasavvufî düşünceye göre, her şey zıddı ile kâim olduğundan Vücûd-i Mutlak'ın zıddı olan adem-i mutlak bir ayna farzedilir. Mutlak ademin müstakil bir vücûdu olmadığından aynada görünen bir hayâl gibidir. Yani aynada yansıyan eşya bir

⁵⁷¹ İbn arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 363.

⁵⁷² Nejdet Durak, "İslâm Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak 'İnsan-ı Kâmil' Anlayışı", **Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 2, 2010, s. 110. Erişim: <http://www.insanbilimleri.com>, s. 121.

⁵⁷³ Hüseyin Özcan, **Alevî/Bektâşî Kültüründe İnsanın Değeri**, Sayfa numarası yok.

⁵⁷⁴ Kılıç, **Tasavvufa Giriş**, s. 44.

⁵⁷⁵ Ceyhan, **Tecellî**, Cilt: 40, s. 241.

⁵⁷⁶ Durak, **İnsan-ı Kâmil**, s. 110.

⁵⁷⁷ Durak, **İnsan-ı Kâmil**, s. 110; Bkz. Gürsoy, **Etik ve Tasavvuf: Felsefî Diyaloglar**, s. 103. Ayna metaforu tasavvufî literatürde hem insanın hem de kâinatın Allah'ın tecellîgâhı olduğunu anlatmak gayesiyle kullanılmıştır. İbn Arabî ise ayna metaforunu Allah-insan-âlem ilişkisini açıklamak için kullanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Atalay, "Düşünce Tarihinde Epistemolojik Bir Denge Unsuru Olarak Ayna Metaforu", **Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları**, Sayı: 12 (Ekim-2007), İstanbul, s. 138; Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", **Tasavvuf (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)**, Sayı: 23, 2009, ss. 75- 89; Tahir Uluç, **İbn Arabî'de Sembolizm**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 112-113.

gölgeden ibarettir. Hak bir an tecellî etmezse bütün varlıklar yok olur. Bu bağlamda Allah, insanı bir ayna olarak yaratmış ve onda zâtının güzelliğini seyretmektedir. İbn Arabî'ye göre, bütün varlıklar Allah'ın tecellîlerini aksettiren birer ayna olmakla birlikte, sadece insan tamamıyla cilâlanıp parlatılmış, ilâhî tecellîleri kusursuz bir şekilde yansıtan aynadır.⁵⁷⁸ Kâinat önceleri cilâsız bir ayna gibiydi. Âdem bu aynanın cilâsı ve ruhu olmuştur. İşte bu metafor doğrultusunda, âdem olmasaydı kâinat ruhsuz ve cansız kalırdı. Böylece, insan kâinatın ruhu ve cilâsı olmuş, evren onunla canlanmış ve hayat bulmuştur.⁵⁷⁹

Mevlânâ düşüncesinde insan, varlıklar arasında ilahî isim ve sıfatları idrâk edebilen yegâne aynadır. O, insanı *Cemâl-i şâhi'nin aynası* olarak niteler⁵⁸⁰ ve Âdem'e secde emrini, aynadan yansıyan Hakk'ın görünüşleri ve ilâhî tecellîlerin mazharı olmakla izâh eder:

*Ey kilisede gizli binlerce Kâbe! Ey ifriti, iblisi yanıltan, yanlışlara sevkeden!
Sen mekân ilinde mekânsızlık secdegâhısın. İblislerin dükkânı senin yüzünden
yıkılmıştır. Şeytan, neden ben bu toprağı tapı kılalım? Neden bir sûrete din
adını takayım? dedi. Hâlbuki bu sûret değildir, gözlerini oğuştur da iyi bak;
onda celâl nuru, ilâhî nur parlamada, göz kamaştırmadadır.*⁵⁸¹

*Bütün tasvirler, ırmak suyundaki akislerdir. Gözünü ovdun mu görürsün ki
hepsi de O. Ona melun iblisin gözü ile bakma, onu toprağa mensup sayma.
Güneşle yoldaş olana yarasa deme. Kendisine secde edileni secde eder bilme.*

⁵⁷⁸ Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt: I, s. 158; Ögke, **Ayna Metaforu**, s. 83.

⁵⁷⁹ Durak, **İnsan-ı Kâmil**, s.111.

⁵⁸⁰ Ağâh Sırrı Levend, **Divân Edebiyatı, Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar**, İstanbul, 1984, s. 22. “Ey insan, sen nâme-i ilâhînin nüshasıdır. Cemâl-i şâhînin âyinesi sensin. Âlemde her ne varsa, senden hâriç değildir. Dilediğin herşeyi kendinde ara; zîrâ hepsi sensin”. Mevlânâ, **Fîhi Mâ Fîh**, s. 73.

⁵⁸¹ Bkz. Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: VI, s. 365 (b. 4585-88). XVI. Yüzyılda yaşamış olan Zâtî'ye göre Allah, varlığının ve cemâlinin alâmetlerini insan levhasında inşâ etmiştir.

Sûret-i insanı bir garrâ mücellâ levh idüp

Ayet-i hüsn-i şerifün anda inşâ eyledün.

Nesîmî, Mevlânâ'yı destekler mahiyette, Âdem'e secde etmenin aslında onda tecellî eden Allah'ın nuruna secde etmek olduğunu şu beytiyle ifade eder;

Âdemde tecellî kıldı Allah

Kıl Âdeme secde, olma gümrâh.

Yine XV. asır şairlerinden Ahmed Paşa, “Âdem alnında eğer görse cemâlin nurunu. Secde emrinde inad etmezdi iblis-i lain” diyerek Mevlânâ'nın bu görüşünü desteklemektedir. Bkz. Mehmet Göktaş, “İnsan Aynasında Tecellî Eden Cemâl-i İlâhî'nin Divân Şairlerimizin Dilindeki İfadesi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 38, Erzurum, 2012.

*Bu da akislere benzer ama akis değildir. Akis suretinde Tanrı'nın görünüşüdür bu.*⁵⁸²

İnsanı küçük âlem olarak isimlendiren Mevlânâ, insanlık cevherini kâinatın odak noktası yapmaktadır. O, varlık âlemini bir ağaca, insanı ise bu ağacın meyvesine benzetir.⁵⁸³ Allah'ın isim ve sıfatlarının tümünü toplu bir şekilde kendisinde bulundurmasından dolayı insan varlık ailesinin en kâmil üyesidir. O, bütün varlık bilgisini hâvi eksiksiz bir kitaptır. Bu nedenle tasavvufî düşüncede insan, bütün varlık mertebelerini zâtında toplayan bir düzlemde tasavvur edilmiştir. Bu açıdan insana “*mertebe-i câmiâ*” ismi verilmiştir.⁵⁸⁴

Muhakkik sûfîlerin “*hazarat-ı hams*” olarak isimlendirdikleri varoluşun beş mertebesi Allah ile başlayıp, insanla nihayet bulmaktadır. İnsan, cansız varlıklardan başlayarak bitki, hayvan ve meleklerle doğru uzanan bir hiyerarşi içerisindeki yaratılmış varlıkların tamamını kavrayacak bir görüşe sahiptir. İnsanın yaratılmış varlık hiyerarşisinin en tepesinde bulunmasının sebebi, Hakk'ın tecellîlerinin kendisinde en mükemmel şekilde zuhûra çıkmasından ileri gelmektedir. Bu nedenle o, eşref-i mahlûkat olup bütün mahlûkat ona musahhar kılınmıştır.⁵⁸⁵ İnsan, varlığın son

⁵⁸² Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: VI. s. 252 (b. 3183, 3188-3190).

⁵⁸³ “*Habibim sen olmasaydın ben âlemleri yaratmazdım*” kudsî hadîsinden (Aclûnî, **Keşfü'l-hafâ**, Cilt: II, s. 164, hadîs no: 2123.) hareketle, insan “gaye varlık” olarak nitelendirilmiştir. Bu şekilde âlemin yaratılışı insanla ilişkilendirilmiştir.

⁵⁸⁴ Kurt, **Mevlânâ'da İnsanlığın Birliği ve Diyalog**, s. 167. Sûfî anlayışa göre, “Allah” ismi “toplayıcı, cem edici” bir isimdir; çünkü Allah'ın diğer isimleri hep bu isme işaret eder. Bu sebeple, “Allah” ismini zikreden birisi dolaylı olarak Afüvv, Adil, Halik, Kerim, Kadir, Muizz, Müzill gibi diğer ilâhî isimleri de zikretmiş olur. Başka hiçbir isim diğer tüm isimleri kendinde toplayamaz, çünkü “Allah” ismi dışında her ismin kendine has ve sınırlayıcı nitelikleri olup bununla diğer isimlerden ayrılmaktadır. Bu açıklamalar ışığında “*Allah insanı kendi sûretinde yaratmıştır*” hadîsini yorumlayacak olursak, insanın bütün ilâhî isimlerin sûretinde yaratıldığı sonucunu çıkarabiliriz. Eğer Âdem Allah'ın sûretinde değil de Rahman'ın sûretinde yaratılmış olsaydı, hiçbir insan öfkeli ve zalim olamazdı. Muntekim sûretinde yaratılmış olsaydı, hiç kimse düşmanını affedemezdi. Melik ve Aziz sûretinde yaratılmış olsaydı, hiç kimse Allah'a veya başka birine boyun eğemezdi. Fakat insanlar bütün İlâhî isimlerin sûretinde yaratıldığı için, herhangi bir sıfatı görünür kılabilirler. Zaten İlâhî isimler vücûdun zâhir ve bâtın mümkün biçimlerini ifade ederler. Böylece insan, ilâhî yönlerin sonsuz çeşitliliğini sergiler. İnsanın cem edici oluşu, her tür mümkünatın, hayale sığan her tür sıfatın, iyi ya da kötü, güzel ya da çirkin, âdil ya da zâlim, merhametli ya da gaddâr her tür eylemin varlığına izin verir. Bkz. Chittick, **Hayâl Âlemleri**, s. 50.

⁵⁸⁵ Durak, **İnsan-ı Kâmil**, s. 118.

mertebesi ve hakikat-i ilâhiyyenin tecellîgâhı olmak yönüyle, yaratılmışlar içinde en mükemmel varlıktır.⁵⁸⁶

Öyleki, Hz. Peygamber'in mü'minin şeref ve üstünlüğünü Kâbe'den daha yüksek tuttuğu rivayet edilmektedir.⁵⁸⁷ Bu sebeple mü'mini, bilhassa ârifleri ziyaretin, Beytullahı ziyaretten daha faziletli olduğu kabul edilmiştir.⁵⁸⁸ İnsandan üstün bir varlığın mevcut olmadığını düşünen İbrahim Kürânî, “*secde edilen yer secde edenden daha değerli ve daha faziletli olamaz*” diyerek insanın önemine değinmektedir.⁵⁸⁹ Bu meyanda Molla Câmi'nin şu sözleri dikkat çekicidir:

*Dil bedest âver ki hacc-ı ekberest
Ez hezârân Kâbe yek dil bihterest
Kâbe bünyâd-ı Halîl-i âzerest
Dil nazargâh-ı celîl-i ekberest.*⁵⁹⁰

Anadolu gönül sultanlarından biri olan Yunus Emre'nin şu sözleri de bu anlamda önem arz etmektedir:

*Dürüş kazan ye yedir bir gönül ele getir
Yüz Kâbe'den yağrektir bir gönül ziyareti.*⁵⁹¹

İnsan gönlünün Kâbe'den daha değerli olduğunu vurgulayan bu tür ifadeler, insanın değerini ve gönül kırmanın günahını çok vurgulu bir şekilde beyan etmektedir.

*Aksakallı bir koca hiç bilmez kim hal nice,
Emek vermesin hacca bir gönül yıkar ise.*⁵⁹²

Aynı şekilde Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628) insan gönlünü Ka'be ile mukayese ederek nazargâh-ı ilâhî olan gönlü, kıblegâh-ı Kibriyâ olan Beytullâhtan üstün tutmaktadır:

Ka'beden eşref tutulsa kalb-i insanî n'ola

⁵⁸⁶ Ebu Zeyd Nasr, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine, İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kuran”, Çev. Ömer Özsoy, **İslâmiyat**, Cilt: 2, Sayı: 3, Ankara, 1999, s. 29.

⁵⁸⁷ **İbn Mâce**, Hurmetü't-dem, 2.

⁵⁸⁸ Abdülhamit Sinanoğlu, “İslâm Düşüncesinde ‘İnsan-ı Kâmil’ Anlayışı ve Allah İle İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri”, **Kelam Araştırmaları**, Cilt: 6, Sayı: 2, 2008, s. 95.

⁵⁸⁹ Ömer Yılmaz, **Tasavvuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi**, s. 196.

⁵⁹⁰ “Bir gönül yapmak hacc-ı ekberdir. Binlerce Kâbe yapmaktan bir gönül almak daha iyidir. Kâbe Hz.İbrahim'in binasıdır. Gönül ise yüce Allah'ın nazargâhıdır”. Tahirü'l-Mevlevî, **Şerh-i Mesnevî**, Şamil Yayınları, İstanbul, Cilt: VII, s. 700. Bir başka sûfî Sinan Paşa'nın (ö.1486) bu meyandaki şiirleri için bkz. M. Mecdî, **Şekaik Tercemesi Hadâik**, Matbaa-i Amira, İstanbul, 1269.

⁵⁹¹ Yunus Emre, **Divân**, s. 253/15.

⁵⁹² Yunus Emre, **Divân**, s. 207/14.

Dest-i kudretle yapılmış sun ‘-i Rabbânî durur.

*Kalb-i kâmil Kâ’beden eşreftir okursan sebak
Kâ’beyi mahlûk yaptı kalb-i sun-i pak-i Hak.⁵⁹³*

Bütün mahlûkata rahmet nazarı ile bakan sûfîler, kâinatın gözbebeği kabul ettikleri insana da rahmet nazarıyla bakmış ve sevgiyle kucaklamışlardır. Sûfî anlayışa göre, mahlûkat Allah’ın muhabbetinden neş’et ederek vücûd bulduğu için mahlûkatı sevmek, aynı zamanda Yaraticıyı sevmektir. Diğer bir deyişle, Yaratıcıyı sevmek yaratılanı sevmeyi gerektirmektedir. Bu açıdan sûfîlerin nazarında insanların inancının, hattâ mahlûkatın türünün dahi önemi yoktur.⁵⁹⁴ Zira bütün varlıkların aynı özden geldiğini⁵⁹⁵ ve “yeryüzünde Allâh’ın ailesi”⁵⁹⁶ olan bütün insanların, Âdem babanın çocukları olduğunu unutmamalıdır.

Mutasavvıfların düşüncelerine göre, tüm varlık çeşitlerinin birbirleriyle bağlantılı, insanların da akraba oldukları anlayışı, dinleri de akraba görmelerini zorunlu kılmaktadır. Diğer yandan Peygamberlerin birbirlerini kardeş sayması,⁵⁹⁷ doğal olarak onların ümmetlerini de birbirlerinin kuzeni yapmaktadır.⁵⁹⁸

Sûfî geleneğin insana ve bütün mahlûkata bakışının temelinde “yaratılanı yaratandan ötürü sevmek” prensibi bulunmaktadır. Bu prensiple sevginin kapsam alanı o kadar geniş tutulmuştur ki, kişinin hangi din ve mezhepten olduğuna bakılmaksızın yalnızca “yaratılmış olması” sevilmesi için yeterli olacaktır. Öyleyse, Allah’ın kulluğa layık gördüğünü, bizim kardeşliğe layık görmememiz doğru olmasa gerektir. Bu

⁵⁹³ Aziz Mahmud Hüdâî, **Divân-ı İlâhiyât**, Haz. M. Tatçı, M. Yıldız, Üsküdar Belediyesi Yay., İstanbul, 2005, s. 509.

⁵⁹⁴ Güner, **Dinlerin Aşkın Birliği**, s. 46. Süfyan-ı Sevri bütün insanların bir olduklarından bahsederek; “insanlar benim nezdimde mümin ve Müslimdirler, ama onların Allah indinde nasıl olduklarını bilemem” diyerek problemin teolojik - metafizik tarafını Allah’a bırakmış ve “Ölenler hakkında tartışma yapmaz, hüküm vermeyiz. Dirileri de hesaba çekmeyiz. Bilmediğimiz şeyi bilene havale ederiz” demiştir. Bkz. Said Aykut, Enver Günenç ve diğerleri, **Sahabeden Günümüze Allah Dostları**, Şule Yay. İstanbul, 1995, Cilt: 4, s. 384-386.

⁵⁹⁵ Bkz. İnan, **Kur’ân Verileri Açısından İnsan Hakları**, s. 45-46.

⁵⁹⁶ Aclûnî, **Keşfü’l-hafâ**, Cilt: I, s. 381.

⁵⁹⁷ Hz. Peygamber: “Ben Meryem oğlu İsa’ya insanların en yakınıyım. Bununla beraber Peygamberler anaları ayrı, babaları bir evlatlardır” buyurmaktadır. Bkz. **Buhârî**, Enbiyâ, 48; **Müslim**, Fazâil, 145; **İbn Mâce**, Fiten, 33.

⁵⁹⁸ Yaran, **Öteki’nin Durumu**, s. 345.

açıdan tasavvuf geleneğinde, “*et-ta’zim li emrillâh, ve’ş-şefkati li mahlûkillâh*” (Allah’ın emrine itaat etmek, kuluna ise şefkat göstermek) önemli bir ilkedir.⁵⁹⁹

Bu mânâda Yunus’un insana bakışı da çok anlamlı ve değerlidir. “*Kimseye hor bakmagıl hergiz gönül yıkmagıl*” diyen Yunus’un düşünce dünyasında günümüzün moda kavramlarından olan öteki ve ötekileştirmeden söz etmek mümkün değildir. “*Sen sana ne sanırsan, ayruğa da anı san*” sözüyle insanları ötekileştirmemenin gerekliliğine vurgu yapan Yunus, “*Yetmiş iki milletin ayağın öpmek gerek, Yaramak için maşûk’a cümle millet’e bile*”⁶⁰⁰ diyerek İslâmî olanla insanî olanın bir ve aynı şey olduğunu teyid etmektedir.⁶⁰¹

Hacı Bektaş-ı Veli’ye göre, yaratılmışların en şereflişi, ilâhî emanet taşıyıcısı ve Allah’ın halîfesi olması hasebiyle insan, saygıyı hak etmektedir.⁶⁰² Bektâşî düşüncesinin ulaştığı son durak olan insan, öncelikle yetmişiki milleti bir görmeli, yaratılanı Yaratan’dan ötürü sevmesini bilmelidir.⁶⁰³ Âşık İlhamî’nin şu mısraları Bektaşî yaklaşımı çok güzel bir şekilde özetlemektedir.

*Kendi noksanını bil ârif ol
Kimsenin ayıbını gözetme gönül
Yetmişiki millete bir nazarla bak
Hak sevmiş yaratmış söz etme gönül.*⁶⁰⁴

Anadolu’da insan sevgisinin meşalesini yakan Mevlânâ⁶⁰⁵ ise kâinatın bütünlüğünden hareketle, insanların bir ve beraber olmaları gerektiğini dile getirmiştir. O’nun *gel!* çağrısı bu bütünleşmeye bir davettir. “*Aynı renkte bir damladan var oluruz, daha sonra Hintli’nin, Afrikalı’nın, Kureyşli’nin rengini alırız, görünüşte ayrılırız. Fakat ölüp de toprağın altına girdiğimizde, hepimiz aynı rengi alacağız*”⁶⁰⁶

⁵⁹⁹ Ömer Yılmaz, **Kesrette Vahdet**, s.364.

⁶⁰⁰ Yunus Emre, **Divân**, s. 120/4.

⁶⁰¹ L. Bayraktar, **Taze Bir Cevap**, s.549-553.

⁶⁰² Ethem Ruhi Fırlalı, **Türkiye’de Alevilik Bektâşilik**, Ankara, 1991, s. 377.

⁶⁰³ Fırlalı, s. 176-177.

⁶⁰⁴ İsmail Özmen, **Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi**, Ankara, 1995, Cilt: 4, s. 303.

⁶⁰⁵ Mevlânâ’nın insan sevgisinin Batı hümanizminden farklı oluşu ile ilgili bkz. Orhan Özdemir, **Mevlânâ ve Anadolu İnsancılığı**, International Journal Of Eurasia Social Sciences, Vol. 6, Issue: 19, 2015, s. 133.

⁶⁰⁶ Bkz. Boyacıoğlu, s. 335. Bkz. Müjgan Cunbur, “Mevlânâ’nın Eserlerinde Türk Boyları”, **Mevlânâ’nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısı ile Uluslararası Mevlânâ Semineri, 1517 Aralık, 1973: Bildiriler**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973, s. 62.

ifadeleriyle Mevlânâ, aynı mayadan vücûda gelen insanların farklı ırklara bölünseler bile sonunda hepsinin Allah’a geri döndürüleceğini hatırlatır.

O’nun düşünce dünyasında tüm insanlar, yaratıcıları olması sebebiyle Allah’ı sevmektedir. Allah sevgisi Yahudî, Hristiyan, kâfir ve putperest dâhil herkeste potansiyel olarak mevcuttur. Bu nedenle, hangi dinden olduğuna bakılmaksızın insanlara insan olduğundan dolayı değer verilmelidir.⁶⁰⁷ İnsanlar arasında sevgiye dayalı bir birlikteliğin mümkün olduğunu vurgulayan Mevlânâ, ilâhî emaneti taşımasından dolayı din ve mezhep farkı gözetmeksizin insanı sevmiştir. Tüm dinlere saygı göstermiş⁶⁰⁸ ve hepsini insanî olgunluğa erişmede birer vâsita olarak görmüştür.⁶⁰⁹ O, insanı yücelten yaklaşımıyla “kötüleri, kötülükleriyle eriten ve iyileştiren”⁶¹⁰ hoşgörülü bir ahlâk anlayışı sergilemiştir.

Niyazî-i Mısırî’nin “*Tüm insanlara Allah’ın nuruyla bakan kişinin zulmette nur, zehirde panzehir, düşmanlarda dost, kahırda lütuf göreceğini*”⁶¹¹ belirtmesi de bu anlayışın bir devamı niteliğindedir. İnsanların tek nefisten yaratıldıklarına dair Kur’ânî gerçeği vurgulayan⁶¹² Mısırî, insana meleklerin gözü ile değil⁶¹³, Yaratıcı’nın nazarıyla bakılmasını tavsiye etmiştir.⁶¹⁴

Sonuç olarak, mahlûkat hiyerarşisinin en üstüne başta peygamberler olmak üzere insanı yerleştiren sûfiler, “insân-ı kâmil”⁶¹⁵ nazariyesini ortaya atmışlardır. Allah’ın tecellîsinin ancak insan mertebesinde kemâle ulaştığını; bu nedenle insanın küçük bir âlem/âlem-i sagîr (bazılarına göre büyük âlem) ve tüm âlemin bir özeti olduğunu söylemişlerdir.⁶¹⁶ Böylece sûfî düşünce geleneğinde insân-ı kâmil, hem ilâhî

⁶⁰⁷ Bkz. Osman Cilacı, “Mevlanâ’nın Gayr-ı Müslimlerle Münasebetlerine Dair Bir İnceleme”, **Din Öğretimi Dergisi**, Ankara, 1989, s. 30.

⁶⁰⁸ Birekul, **Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin Üç Yolcu Hikâyesi**, s. 196.

⁶⁰⁹ Galip Atasagun, **Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Mesnevî’de Bahsedilen Dinler**, Konya, 2001, s. 134.

⁶¹⁰ Gölpınarlı, **Mevlânâ**, s. 108.

⁶¹¹ Mustafa Aşkar, **Niyazi Mısırî’nin Tasavvuf Anlayışı**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 264.

⁶¹² Nisâ, 4/1.

⁶¹³ Bakara, 2/30 âyetine gönderme yapılmaktadır.

⁶¹⁴ Aşkar, **Niyazi Mısırî**, s. 306.

⁶¹⁵ “Bu kavramla özelde Hz. Peygamber kastedilmektedir. Ancak onun bir insan olması gerçeğinden hareketle bu nazariyenin insana teşmil edilmesinde bir sakınca görülmemektedir”. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cîlî, **İnsân-ı Kâmil**, s. 13, 16, 17, 372.

⁶¹⁶ “İnsân-ı kâmil” rütbesi, asâleten Hz. Muhammed’e âit olup, diğer insan-ı kâmillere âit olanı ise ona vekâletendir. Bkz. M. Erol Kılıç, **Varlık ve Mertebeleri**, s. 55.

tecellînin tartışılmaz mazharı, hem de varoluşun gayesi ve koruyucusu anlamına gelmektedir.

2.4.1. İnsân-ı Kâmil Gözüyle Gayrimüslimler

Sûfî geleneğin Tanrı-insan ilişkisini özetleyen ve peygamberlik anlayışına da temel oluşturan insan-ı kâmil teorisi, “Allah, Âdem’i kendi sûretinde yarattı”⁶¹⁷ rivâyetine dayanır. Tasavvuf literatüründe ilk defa Hallac-ı Mansur tarafından kullanılan insan-ı kâmil teorisi,⁶¹⁸ İbn Arabî ve Abdülkerim el-Cîlî gibi sûfîler tarafından sistematize edilmiştir.

Hallâc-ı Mansur, yukarıda nakledilen rivayetten hareketle Allah’ın kendi nefsinde kendisi için tecellî ettiğini ve böylece bütün isim ve sıfatlarını kuşatan bir sûret (insan) var ettiğini düşünür.⁶¹⁹ O, insanın ilahî (lâhutî) ve beşerî (nâsutî) olmak üzere iki doğasının bulunduğunu; ancak ilâhî ve beşerî bu iki yönün birbirinden bağımsız iki tabiatı değil, tek bir hakîkatin iki görünümü olduğunu savunur. Bu iki görünüm sadece insan için değil, varolan her şey için geçerlidir. Ancak insan, nâsut ve lâhutun mükemmel bir tarzda tezâhür ettiği tek varlıktır. Burada nâsut, herhangi bir şeyin zâhirî yönüne, lâhut ise bâtınî yönüne işaret etmektedir. Bu yüzden tüm hakîkatleri ve varlık mertebelerini kendisinde topladığından dolayı insana, “*el-muhtasarü’ş-şerif*” ve “*el-kevnu’l-cami*” adı verilmiştir. Diğer bir deyişle, Allah’ın varlığı en mükemmel tarzda sadece insanda yansır; ancak bu şerefli makam her insan için söz konusu değildir. Allah’ın tecellîsi, özellikle peygamber ve velilerde en üst

⁶¹⁷ Bkz. **Buhârî**, İsti’zan, 1, Enbiya, 1; **Müslim**, Cennet, 28. Sufi teolojinin Peygambere atfen kullandığı bu rivayet, Yahudilikte yaratılış kapsamında, “Ve Allah dedi: Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım. Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı” şeklindeki ifadelerle dile getirilmektedir. **Tekvin**, 1: 26-27; Bkz. Mahmut Ay, **Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı**, s. 20, dipnot 8. “Hallâc-ı Mansûr’un, bu hadîsi Hristiyanların Mesih’in (Hz. İsa) tabiatını yorumladığı ve açıkladığı tarzda yorumlamış olduğu, fakat bu düşüncesini Mesih ile sınırlamayıp bütün insanlara teşmil ettiği hakkında” bkz. A. Sinanoğlu, s. 97; Mehmet Dalkılıç, **İslâm Mezheplerinde Ruh**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.179.

⁶¹⁸ Hicrî VII. yy. kadar “kâmil insan” tabirinin kullanılmadığı hakkında bkz. Murtaza Mutahhari, **İnsan-ı Kâmil**, Çev. İsmail Bendiderya, Kevser Yay., İstanbul, trs., s. 26.

⁶¹⁹ Hallâc’ın bu tezinin İbn Arabî’nin insan-ı kâmil düşüncesine zemin hazırladığı hakkında bkz. H. Kâmil Yılmaz, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 328.

düzeyde temsil edilmektedir.⁶²⁰ Bu nedenle sûfî gelenekte her bir peygamber ve veli birer insan-ı kâmil modelidir.⁶²¹

Evren'in yaratılışındaki sır “Allah'ın kendisini bilmeyi arzu edişi” ile ilgili olduğundan, bu bilişin gerçekleşmesindeki asıl murâd, insandan başkası değildir. Çünkü sadece insan, Allah'ın mutlak güzelliğini kâmil manada idrâk edebilir. Böyle bir liyakat yaratılmışlar arasında insana saygın bir konum kazandırdığı kadar, ona anlamlı bir sorumluluk da yüklemektedir. Bu sorumluluk çerçevesinde insan, sahip olduğu insanlık cevherini kemâl noktasına taşımaya gayret etmelidir.⁶²²

İbn Arabî, insan-ı kâmilin âlemin yaratılış sebebi olmasının yanında varlığının devam etmesinin de sebebi olduğunu düşünmektedir.⁶²³ Bu açıdan “Eğer Allah'ın uğruna tecellî ettiği insan yok olacak olursa, bir başka deyişle, eğer artık bilinmemek Allah'ın irâdesi ise, Allah hemen herhangi bir şekilde tezâhür etmeyi bırakacak ve bütün âlem yok olacaktır”.⁶²⁴ Zira Allah'ın gizli bir hazine olduğu ve bilinmek için kâinatı yarattığı hadîs-i kutsisine göre her an O'nu bilen bulunması gerekir.

Sûfî teolojiye göre, her an dünyada mevcut olması gereken ârifler, “ölmeden önce ölüünüz”⁶²⁵ hükmünce bütün beşerî vasıflardan uzaklaşarak çokluğu çağrıştıran bütün vehimlerden kurtulmayı ve tevhîdin hakîkatine erişmeyi arzularlar. Zira Mevlânâ'nın da ifade ettiği gibi huzur-u ilâhî ikiliği kabul etmez. Öyleyse kul, izâfî benliğini yok ederek tevhîdi tecrübî olarak yaşmalıdır.⁶²⁶ Mevlânâ'ya göre asıl tevhîd, izâfî varlığı mahlûkata varlık bahşeden Mutlak Vücûdun varlığında eritip yok etmek sûretiyle ikilikten kurtulup birliğe ulaşmaktır.⁶²⁷ Tevhîdin bu boyutunda, maddî âlemde müşâhede ettiğimiz bütün hayali ikilikler, çokluklar, tevhîde dair bütün anlayış

⁶²⁰ Mahmut Ay, Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı, s. 21, dipnot 7.

⁶²¹ Mahmut Ay, **Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı**, s. 20. “Azizüddin Nesefî (ö. 1300)'ye göre ise insan-ı kâmil şariat, tarikat ve hakîkatte tam olan insandır”. Bkz. Azizüddin Nesefî, **Tasavvufî İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil**, Çev. Mehmet Kanar, Dergah Yay., İstanbul, 1990, s. 14.

⁶²² Bkz. Affî, **Tasavvuf Felsefesi**, s. 93-94.

⁶²³ Abdülkerim el-Cîlî'ye göre: “insan-ı kâmil, evvelinden âhirine kadar eflâk-ı vücûdun ve merâtib-i vücûdiyyenin kendi üstünde döndüğü kutb” demektir. Bkz. Cîlî, **İnsan-ı Kâmil**, s. 372-73.

⁶²⁴ Affî, **Tasavvuf Felsefesi**, s. 95.

⁶²⁵ Bu hadîs hakkında bkz. Uysal, **Tasavvuf Kültüründe Hadîs**, s. 340-342; Ahmet Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadîslerdeki Dayanakları**, T.D.V. Yay., Ankara, 2000, s. 262-264.

⁶²⁶ Bkz. Mevlânâ, **Fihî Mâ Fih**, s. 17-19.

⁶²⁷ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: I, s. 242 (b. 3009-3012).

farklılıkları tek bir potada eritilir. Tevhîdin hakîkatine erişen sûfî, artık varlık ya da insana parçalı bir şuur düzeyinden ayrı ayrı değil, tek bir perspektiften “vahdet” penceresinden bakmaya başlar. Mevlânâ tevhîdin bu hakîkatini, içerisine atılan farklı renklerdeki elbiseyi ışık gibi lekesiz bir hale getiren Hz. İsa’nın vahdet küpü metaforuyla ifade etmeye çalışır.⁶²⁸ Bu vahdet küpü, din hususundaki farklı inanç ve anlayışları tek renge, tevhîd rengine, “Allah’ın boyasına” boyar.⁶²⁹

İbn Arabî, dinlere bakış konusunda insanları iki ayrı gruba ayırmaktadır: Câhilller ve ârifler. Câhilller, diğer dinleri tamamıyla bâtil sayarak yalnızca kendi inancının sûretinde Hakk’ı tanır ve başkalarının inanç sûretindeki Hakk’ı inkâr ederler. Bu sebeple kendi dininden olmayanı dışlamak, câhillikten ve insafsızlıktan ileri gelmektedir.⁶³⁰ Ârifler ise Makamsızlık Makamı’na⁶³¹ ulaşmalarıyla tüm itikatların doğru olduğunu ve Allah’a götürdüğünü fark ederler. Onlar birliğe garkolunca ne şeriat, ne din ve ne de zâhirî varlık şekillerinden bir şey tanır. ⁶³² İlâhî tecellîlerin keşfini tecrübe etmeleriyle her itikadın meşruluğunu ve Hakîkat’in bünyesine bağlı olan her bağın arkasındaki hikmeti kavrarlar.⁶³³ Bu nedenle çok çeşitli

⁶²⁸ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: I, s. 40 (b.500-01); Cilt: VI, s. 148 (b. 1855). “Vahdet küpü ile ilgili şöyle bir hâdise nakledilmektedir: Hz. Meryem, Hz. İsa’yı çocukken bir boyacının yanına çırak olarak vermişti. Birgün ustası Hz. İsa’ya birkaç parça kumaş vermiş ve bu kumaşları üzerindeki işaretlere göre hangi renge boyanacaksa ona göre küplere koyarak boyamasını söylemişti. Hz. İsa da elbiselerin hepsini bir küpe doldurmuştu. Ustası gittiği yerden dönünce bir de bakmıştı ki, elbiselerin hepsi bir küpte, bunun üzerine hiddetlenmiş ve ben şimdi ne yapacağım diye dövünüp söylenmeye başlamıştı. Hz. İsa, ustasına telaşlanma diyerek elbiseleri küpten birer birer çıkarmaya başlamıştı. Ustası, her elbise hangi renge boyanacaksa, o renge boyanmış olarak çıktığını görüp şaşırılmış. Aynı küpten istenilen çeşit çeşit renklerin çıkması Hz. İsa’nın bir mu’cizesi olarak görülmekte ve mutasavvıflarca kesrette vahdeti (çoklukta tekliği) sembolize etmek için kullanılmaktadır”. Bkz. Atasagun, **Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve Mesnevî’de Bahsedilen Dinler**, s. 134-135.

⁶²⁹ Mustafa Çakmaklıoğlu, “Mevlânâ’ya Göre Dindarlıkta Sûretten Mânâyâ Yöneliş”, **Uluslararası Mevlânâ Ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri-II**, 26–28 Ekim 2007, Şanlıurfa, s. 30.

⁶³⁰ Ali Bolat, **Tasavvuf Geleneğinde ‘Öteki’ Algısı**, s. 59.

⁶³¹ İbn Arabî’ye göre, insan mükemmelliğinin en yüksek makamı, “hiçbir sıfatın diğer bir sıfata hâkim olmadığı Makamsızlık Makamı’dır”. Burası, insanların renksiz ve herhangi bir isimle kayıtlı olmadığı, ilâhî isimler arasında dengeyi gerektiren bir makamdır. İlâhî isimler vücûdun sonsuz ışığına ait olan aslî renkleri temsil ederler. Işığın kırmızı ve yeşil gibi birtakım zıt tonlarda görünmesi gibi, vücûd da kendisini Afüvv ve Müntekim, Gaffar ve Kahhar, Muhyi ve Mümit, Müzill ve Muizz olarak zâhir eder. Mükemmelliğe ulaşmak için insanların bu sıfatları gerçekleştirmeleri ve birbirine zıt özellikleri kendilerinde toplamaları gerekmektedir. Bkz. Chittick, **Hayâl Âlemleri**, s. 65.

⁶³² R. A. Nicholson, **İslâm Sufileri**, Çev. Yücel Belli-Murat Temelli, Ataç Yay., İstanbul, 2004, s. 109.

⁶³³ İnsan-ı kâmillerin gözünde tüm itikatların doğru olduğu hakîkatini, tüm varlıkların tekvinî emrin hükmünde oluşunu “kalp gözü”yle görmelerine dayanır. Ancak bu durum, “herkes saadete ulaştıran teklifi emre uymaya davet edilir” hakîkatine ters düşmez. Chittick, **Hayâl Âlemleri**, s. 195.

Ehl-i müşâhede, bütün din, mezhep ve itikatların nereden geldiğini bilir ve onları mevzilerine koyar... Herhangi bir itikada sahip olan kimsenin özüünü başışlar, onları suçlu görmez ve söylediklerini abes bulmaz. Çünkü Allah “Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadığı”⁶⁴⁰ gibi “insanı da boş yere yaratmamıştır”⁶⁴¹. Bilakis, sadece insanı kendi sûretinde yaratmıştır. Bu yüzden, kâinattaki herkes, kâmil insan müstesna, bütünden gafildir. Sadece parçayı bilir, bütünü bilmez.⁶⁴²

Bu çerçevede kesret içerisinde vahdeti, çokluk içerisinde birliği sağlayacak bakış açısı âriflerin bakış açısıdır. ‘Cem’e⁶⁴³ erenler birleştirirler, ‘fark’ta⁶⁴⁴ kalanlar ise sürekli ayırırlar. Belli bir inancın ve mezhebin bağlıları belli hükümlere uyarlar ve Allah hakkındaki görüşleri bu hükümlerle sınırlıdır. Bu sebeple ancak iç içe geçmiş yedi katlı kendi iç ‘ben’lerini birbiriyle barıştırmış, kaynaştırmış ve bütünleştirmiş olan kâmil insan, bunun âfâttaki bir yansıması olarak cemiyet planında da kesrette birliğin gerçekleştirilmesini sağlayabilir.⁶⁴⁵ Çünkü keşf ehli bir sûfî, her durumda inancın veya mezhebin nereden kaynaklandığını bilir ve bunu geldiği yere atfeder. Hiç kimsede hata görmez. Bunların boşuna olduğunu düşünmez; çünkü Allah, ‘göğü, yeryüzünü ve ikisinin arasında bulunanları boşuna yaratmamıştır’.⁶⁴⁶

İnsan-ı kâmil, insan olmanın hakîkatine varıp nefsini bildiğinden Rabbini de bilir ve vahyedilmiş her şeriata göre Allah’a ibadet eder, her dilde O’nu tesbih eder.⁶⁴⁷ Bu sebeple bir ârifin gözüyle, müslim ya da gayrimüslim, insanlara bakıldığında görülecek olan şey, aşağıdaki mısralarda anlatılandan başkası olmayacaktır.

⁶⁴⁰ Sad, 38/27.

⁶⁴¹ Mü’minun, 23/15.

⁶⁴² İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 398.

⁶⁴³ Sufinin yaşadığı makam ve hallerden biri olan cem, Allah dışındaki bütün varlıklarla ilgili hislerin yitirilmesi anlamına gelir. Bu aşamada sûfî, Allah tarafından, bir çarpılma ve beşerî düzlemde koparılma hali ile evrendeki varlıkları görmekten alıkonulur. Bu noktada o, kendi varlığı başta olmak üzere Allah dışındaki bütün varlıklar hakkındaki bilincini ve duyarlılığını kaybederek, sadece Allah’tan gelen ve kendisini istila eden tecellilere boyun eğer. Bundan böyle sûfî her yönüyle Allah tarafından yönetilmektedir. Eylemleri Allah tarafından yönlendirilmektedir. Bu hali yaşayan sûfî ise, bütün olup bitenlerin farkındadır. İşte bu farkındalık sûfî literatürde cem etme yeteneği olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Mahmut Ay, **Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı**, s. 20, dipnot 9.

⁶⁴⁴ “Allah ile kul arasına madde perdesinin girmesi veya sâlikin halkın Hakk’la var olduğunu bilmesi anlamına gelir.” Bkz. Süleyman Uludağ, “Fark”, **D.İ.A.**, Cilt: 12, s. 171-172; **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 132; Cebecioglu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 205.

⁶⁴⁵ M. Erol Kılıç, **Sufi Bakış**, s. 4-9.

⁶⁴⁶ Sad, 38/27.

⁶⁴⁷ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 2, s. 69.

*Sır gözü ile gönül gözü ile mü'mine de kâfire de bir bak;
Hiçbirinde, Yâ Rab, sesinden, Yâ Hay, sedâsından başka bir şey yok.*⁶⁴⁸

Zira İbn Arabî'ye göre kâmil bir ârif, kendisine ibâdet edilen her bir ma'bûdu, Hakk'ın bir tecellîgâhı olarak gördüğü için Allah'ı her türlü inançta ve her sûrette görebilmektedir.⁶⁴⁹ Ârif, İsrailoğullarının taptığı buzağı da dâhil, Hakk'ı her şeyde gören, belki her şeyin aynı bilen kimsedir. Bu durumda, “*Kemal ehli ârif, kendisine tapılan her ma'bûd'u Hak için bir tecellî mahalli gören kimsedir*”.⁶⁵⁰ Ebu Said b. Ebi'l-Hayr'ın, büyük bir cesaretle söylediği şu sözler bu manada anlaşılmalıdır:

*Yeryüzündeki her cami harab oluncaya kadar kutsal görevimiz yerine getirilmiş
olmaz. Ve imanla küfür bir oluncaya kadar da gerçek Müslüman bulunmaz.*⁶⁵¹

Her varlıkta farklı sûretlerde tecellî eden Hakk'ın isim ve sıfatlarını müşâhede edebilen muhakkik bir ârif, inançların sadece zâhirini değil, özünü de görebilir.⁶⁵² Bu nedenle ârifler tek bir sûrete bağlı kalarak imanın alanını daraltmazlar ve her türlü inancı kabul ederler.⁶⁵³ Allâh'ı kendi tasavvur ettiği sûretle sınırlayan kimseler gerçekte kendi nefislerine ve hevâlarına tâbi olmaktadır. Hâlbuki tüm sınırlamalardan kurtulup, Hakk'ı bütün bağlardan arındırarak yapılan bir ibâdet gerçek ibadettir.⁶⁵⁴

Buradan anlaşılıyor ki Hakk'ı mutlak evrenselliğinden yoksun bırakan veya O'nu Mutlak Hakikat olarak bilmekten uzak olan her din İbn Arabî'ye göre eksiktir. Diğer bir deyişle âriflerin dışındaki herkes Hakk'ın özel bir ismine taparken, ârifler Onun en mükemmel ismi olan Allah'a tapınmaktadırlar. Çünkü İbn Arabî'nin “*ibnu'l-vakt / zamanın oğlu*” olarak nitelediği ârifler,⁶⁵⁵ her bir zaman diliminde yeni bir tecellî

⁶⁴⁸ Can, *Mevlânâ, Hayâtı, Şahsiyeti, Fikirleri*, s. 147.

⁶⁴⁹ İbn Arabî, *Fütûhât (Ar)*, Cilt: 2, s. 268. Bu nedenle, kâmil insan, dinin özünü, dinin velâyet ile olan ilgisini bilir ve Allah ile ilgili her düşüncede, hakîkatin bir işaretini görür. Bu, İbn Arabî'nin şu düşüncesinden kaynaklanır: “*Varlık açısından herkes Hakdır / Görünüş bakımından herkes mahlûktur.*” İbn Arabî, *Fütûhât (Ar)*, Cilt:3, s. 306.

⁶⁵⁰ İbn Arabî, *Fusûs (Tr)*, s. 291.

⁶⁵¹ Nicholson, *İslâm Sufileri*, s. 63.

⁶⁵² İsmâîl Hakkı Bursevî, *Lübbü'l-lübb ve Sırru's-sırr*, Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi Ktp., no: 2466, v. 16'dan aktaran Gürer, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 37.

⁶⁵³ Bursevî, *Lübb*, v. 2^{a-b}.

⁶⁵⁴ Bursevî, *Lübb*, v. 23^b.

⁶⁵⁵ İbn Arabî, *Fusûs*, s.392.

ile görünen Hakk’a tapmaktadırlar.⁶⁵⁶

Ârifler, aynı zamanda, gerçek birer Hak âşığı oldukları için mâşuk her ne şekilde tecellî ederse etsin, katiyen gaflete dalmazlar ve mahbûblarının tek yüzüne bağlanmazlar. Her yüzde onun güzelliğini gördükleri gibi, tek yüze bağlanıp kalanları da mâzûr görürler.⁶⁵⁷ Çünkü bilirler ki Hakk, kullarına ilimleri ölçüsünde tecellî eder.⁶⁵⁸ Kullar ise bir hadîste⁶⁵⁹ belirtildiği üzere, sâdece kendi tasavvur ettikleri sûrete göre Hakk’ı tanırırlar.⁶⁶⁰ Bu nedenle sûflere göre, din, imân, mezhep ve benzeri kavramlar izafîdir. Kendisini yok sayan bunlardan geçer:

*Din ü milletden geçer ışk eserini tuyan
Mezheb ü din mi seçer kendüyü yoğa sayan.*⁶⁶¹

Ârif olmayanlara gelince, onlar Hakk’ı ancak kendi inandıkları sûrette tecellî ettiğinde bilirler ve diğer tecellîlerinde ise tanımazlar; tıpkı yalnızca kendi îtikatlarına inanıp, diğerlerini inkâr ettikleri gibi. Oysa hakîkatı bilselerdi, Rablerini her sûrette görebilirler ve O’nun diğer sûretlerdeki tecellîlerini inkâra kalkışmazlardı.⁶⁶² “*Tevhid duraklarına varamayan, şeriat yaygısı üzerinde dikilir*” diyen Hallac-ı Mansur’a⁶⁶³ göre, Allah’ın zâtı sınırsızlığı gerektirir. Bizim O’nu tanımamız ise kendi sınırlılığımız ölçüsünde olacaktır. Bu nedenle, İbn Arabî’ye göre O’nun bize kendisini tanıtması, zâtına yaraşan bir tarzda değil, bize uygun düşen bir tarzdadır.⁶⁶⁴

⁶⁵⁶ Demirtaş, **İbn Arabî’de Varlığın Birliği**, s. 90; Osman Nuri Küçük, “İbnü’l Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafizikine Uzanan Yansımaları”, **Tasavvuf, (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)**, Sayı: 23, s. 404-405.

⁶⁵⁷ Bursevî, **Lübb**, v. 15^b.

⁶⁵⁸ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 215.

⁶⁵⁹ Bu hadîse göre kıyâmet günü insanlar Allâhü Teâlâ’yı Rab olarak kendi bildikleri sûrette tasdik edeceklerdir. **Buhârî**, Tevhîd, 19; **Müslim**, İmân, 299, 302. “Sadreddîn Konevî bu hadîsi, metinde olmadığı halde, *Allah kıyâmet günü farklı sûretlere bürünür*, ibâresiyle nakleder”. Bkz. Mehmet Eren, “Sadreddîn Konevî’nin Hadîs Şerhçiliği”, **Akademik Araştırma**, Sayı: 1, Konya, Bahar 2001, s. 45’ten aktaran Güner, **Din ve İbâdet**, s. 119.

⁶⁶⁰ İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 254. “Bu, aslında insanın genel durumu ile ilgilidir. Her insan, başkası hakkında kendi nefsinde bulduğu bilginin ötesine geçemez”. Bkz. İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 274. Dolayısıyla insan, Allah hakkında da sâdece kendi bilgisi doğrultusunda bir inanç geliştirecektir. Bkz. İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 4, s. 421.

⁶⁶¹ Yunus Emre, **Divân**, 174/3.

⁶⁶² İbn Arabî, **Fütûhât (Ar)**, Cilt: 3, s. 132.

⁶⁶³ Öztürk, **Hallac-ı Mansur**, s. 402.

⁶⁶⁴ Chittick, **Varolmanın Boyutları**, s. 133.

Âriflerin tutumu ise, câhillerinki kadar net ve tek boyutlu değil, aksine daha karmaşık ve en az iki boyutludur. Ariflerin bilgileri, inançları, düşünceleri, duyguları başka; zâhirdeki sözleri, tutumları, davranışları başka olabilmektedir. Ârifler, düşüncelerinde kendilerine özgü tarzda bütün dinleri ve her dinden insanı kucaklayıcı, pratikte ise genel anlamda İslâm'ın diğer dinlerden üstün olduğunu vurgulayan ama gayrimüslimlere de bu dünyada dostluk, âhirette de kurtuluş kapısını olabildiğince açık tutmaya çalışan bir yaklaşımdan yana gibi gözükmektedirler.⁶⁶⁵

Son tahlilde, sûfîlerin kendi dinlerinin, doğruluk, kemâle erdiricilik ve kurtarıcılık açısından ötekilerden eksik olmadığını, hatta daha üstün tuttuklarını görmekteyiz. Nitekim onlara göre, ârifler bütün inançların doğruluğunu kabul ederken Hz. Muhammed'in yolunda yürürler; çünkü bu yol Hakk'a götüren en mükemmel yoldur.⁶⁶⁶ Görüldüğü gibi bu son ifade, Hz. Peygamberin yolunun, bütün peygamberlerin yolunu kapsadığını beyan etmektedir.

Sûfîlere göre varlığa merhamet, muhabbet ve marifet nazarıyla bakmak Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin bir gereğidir.⁶⁶⁷ Allah'ın yarattığı bütün varlıkları bir görüp sevgiyle bakmak, insân-ı kâmil'in seyirlerindendir. Bu durum, vahdet mertebesine vâsıl olmanın bir sonucudur.⁶⁶⁸ Öyleyse hangi dinden olursa olsun insan, sonuçta yeryüzünde Allah'ın ailesinin bir ferdidir. Bu mânâda, varlığa merhamet nazarıyla bakamayan ve onları muhabbetle kucaklayamayanlar kemâle ulaşamamış ve tevhidi tecrübe edememişlerdir.

2.4.2. Sûfîlerde İnsan Sevgisi ve Hoşgörü

Kaynağını Kuran-ı Kerîm'den ve Hz. Peygamber'in sünnetinden alan, insanı bütün yönleriyle kemâle ulaştırmayı amaçlayan tasavvufî düşüncede, dinî çeşitliliğin Allah'ın irâdesiyle oluştuğu inancından hareketle, gayrimüslimlere hoşgörü ve sevgiyle yaklaşmıştır.⁶⁶⁹ Zira Kur'an'da, *"Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak*

⁶⁶⁵ Yaran, *Öteki'nin Durumu*, s. 324.

⁶⁶⁶ Chittick, *Hayal Âlemleri*, s. 195.

⁶⁶⁷ Gürer, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 47.

⁶⁶⁸ Gürer, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 34.

⁶⁶⁹ İmamoğlu, *Savaş ve Barış Öğretisi*, s. 396.

gönderdik”⁶⁷⁰ şeklinde hitap edilen Hz. Peygamber’in rahmeti âlem şümuldür. Yalnızca Müslümanları içine almaz. Bu açıdan sûfiler de Hz. Peygamber’e uyarak sevgi ve merhametlerini ayırım yapmadan tüm insanlara yöneltmişlerdir.

Hoşgörü kavramının⁶⁷¹ günümüzdeki anlamını, XII. ve XIII. asırlarda Anadolu’nun değerlerini biçimlendiren Kur’ân, hadîs ve tasavvuf gibi kaynaklardan aldığı söylenmektedir.⁶⁷² Bu çerçevede Anadolu sûfilerinin hoşgörü ve sevgi öncüleri olduklarını söylemek mümkündür.⁶⁷³

Toplumun birlik ve huzurunun insan sevgisine dayalı olduğunu düşünen Ebu’l-Hasan Harakânî (ö.425/1033), onlar adına cehennemde yanmayı göze alacak kadar sevgi dolu bir sûfidir.⁶⁷⁴ O, “*Her kim bu dergâha gelirse, ekmeğini verin ve inancını sormayın. Zira Allah katında ruh taşıyan herkes Ebu’l-Hasan’ın sofrasında ekmeğe layıktır*”⁶⁷⁵ diyerek asırlar öncesinden insanların inançlarından ötürü hor görülmemesini ve ayrımcılığa tâbi tutulmamasını öğütlemiştir.⁶⁷⁶ Harakânî’nin bu yaklaşımı, daha sonraları Mevlânâ’da:

*Gel, gel, her ne olursan ol, gel!
İnançsız da putperest de olsun, gel!*

⁶⁷⁰ Enbiyâ, 21/107.

⁶⁷¹ Bkz. Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, “Hoş” md., Ankara, 1997, s. 376; İbrahim Olgun, Cemşit Draşan, **Farsça-Türkçe Sözlük**, “Hoş” md., Ankara, 1967, s.144; Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1983, “Hoş” md. s. 538; S. Hayri Bolay, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, Ankara, 2005, s. 202-203; Durak, **Mevlânâ’nın Evrensel Barış Ve Hoşgörüye Olan Katkısı**, s.133; Ömer Aslan, “Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açıdan Bir Yaklaşım”, **C.Ü.İ.F.D.**, Cilt: 5, Sayı: 2, Sivas, 2001, s. 357-380, s. 358. Ayrıca bkz. Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, “Hoşgörü” md., İstanbul 1999, s.422; Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, “Hoşgörü” md., İstanbul 1988, s. 96; Kemal Karpat, “Osmanlı’da Hoşgörünün Temelleri”, **New Perspectives Quarterly**, 11/2, İstanbul, 2000, s. 64-68. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Yetmiş İki Millete Bir Gözle Bakılabilir mi?”, **Kur’ân’da Evrensel Hoşgörü**, Nesil Basım Yay., İstanbul, 1997, s. 143; Mehmet S. Aydın, “Hoşgörünün Dinî Temelleri”, **Mehmet S. Aydın ile İçe Kritik Bakış (Din-Felsefe-Laiklik)**, Haz. Mehmet Gündem, İyi Adam Yayıncılık, İstanbul, 1999, s.171.

⁶⁷² Emine Kolaç, “Hacı Bektaş Velî Mevlânâ ve Yunus Felsefesiyle Türkçe Derslerinde Değerler ve Hoşgörü Eğitimi”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, 2010, Sayı: 55, s. 195.

⁶⁷³ M. Tezcan, “Türk Kültüründe Hoşgörü” **Uluslararası Hoşgörü Kongresi**, Ankara, 1995, s. 194.

⁶⁷⁴ Bkz. Feridüddîn Attâr, **Evliya Tezkireleri**, Çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 606. Ayrıca bkz. Hasan Çiftçi, “Mevlânâ ile Şems-i Tebrîzî’ye Göre Ebu’l-Hasan-i Harakânî”, **Tasavvuf, (Mevlânâ Özel Sayısı)**, Sayı: 14, Ankara, 2005, s. 21; Ahmet Emin Seyhan, “Ebu’l-Hasan El-Harakânî’nin Sevgi, Merhamet ve Hoşgörü Anlayışı”. **Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi**, Eskişehir, 2014, ss. 13-29. (<http://bilgelerzirvesi.org>).

⁶⁷⁵ Yazoglu, **Ebu’l-Hasan Harakânî’de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi**, s. 21.

⁶⁷⁶ Seyhan, **Ebu’l-Hasan El-Harakânî’nin Sevgi, Merhamet ve Hoşgörü Anlayışı**, s. 13-29.

*Burası umutsuzluk dergâhı değil,
Yüz kere bozsan da tövbeni, yine gel!*⁶⁷⁷ şeklinde ifadesini bulmuştur.

Harakânî, başta insan olmak üzere bütün mahlûkata merhameti olmayanın kalbinde Allah sevgisi bulunmadığına inanmaktadır.⁶⁷⁸ O'na göre yaratılanı Yaratan'dan ötürü sevmek ve şefkatle davranmak, kâinattaki her varlığın Allah'ı tesbih ettiğini bilmenin⁶⁷⁹ bir neticesidir. Âyetle de belirtildiği gibi, Allah sevgisiyle dolu bir kalp mahlûkatı sever ve zulmedemez.⁶⁸⁰ Dolayısıyla kâmil bir mümin, “*Merhamet etmeyene merhamet olunmayacağı*”⁶⁸¹ ilkesini bilir ve bu prensibe göre davranışlarını şekillendirir.

*Türkistan'dan Şam kapısına kadar birinin parmağına bir diken batarsa, o diken benim parmağıma batmıştır. Aynı şekilde Türkistan'dan Şam'a kadar birinin ayağı bir taşa çarparsa, onun acısı benim acımdır; eğer bir kalpte hüznün olsa, o kalp benim kalbidir.*⁶⁸²

Ahmed Yesevî de hikmetlerinde, “*Nerde görsen gönlü kırık, merhem ol; Öyle mazlum yolda kalsa, yoldaş ol; Mahşer günü dergâhına yakın ol*”⁶⁸³ sözleriyle, serâpâ rahmet olduğunu, din ve mezheb farkı gözetmeden herkese hizmet etmeye soyunduğunu bildirmekle aynı gerçeği dile getirmektedir. Ahmed Yesevî'nin,

*Sünnet ermiş kâfir bolsa berme âzâr
Köngli kattıg dil-âzârdın Hüdâ bîzâr
Allah hakkı andag kulga Siccîn tayar.*⁶⁸⁴

ifadelerinde ortaya çıktığı gibi İslâm tarihi boyunca sûfilerin bu hoşgörüsü sayesinde gayrimüslimler etkilenmiş, severek ve isteyerek Müslümanlığı tercih etmişlerdir.

⁶⁷⁷ Bkz. Muharrem Tosun ve Şule Erdoğan, “Mevlânâ Çevirilerinde Sembollerin Önemi: “Ney” ve “Gel” Örneğinde Mesnevî'nin Evrensel Hoşgörü Çağrısı”, **Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)**, Cilt: 8, Sayı: 1, 2013, s. 355-356.

⁶⁷⁸ Ebu'l-Hasan Harakânî, **Nûru'l-Ulûm ve Münâcât'ı, (Çevir-Açıklama-Metin)**, Haz. Hasan Çiftçi, Şehit Ebü'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara, 2004, s. 247. Müjdat Söğütçü, “İslâm Hoşgörü ve Bu Hoşgörünün İsmi Ebu'l-Hasan Harakânî”, **Türk Dünyası Bilgiler Zirvesi**, Eskişehir, 2104, s.415-419, (<http://bilgelerzirvesi.org>).

⁶⁷⁹ İsrâ, 17/44; Nûr, 24/41; Mü'min, 40/7; Şûrâ, 42/5; Hadîd, 57/1; Cumâ, 62/1; Teğâbun, 64/1.

⁶⁸⁰ Âl-i İmrân, 3/159.

⁶⁸¹ **Buhârî**, Tevhîd, 2, Edeb, 27; **Müslim**, Fedâil, 15; **Tirmizî**, Birr, 12.

⁶⁸² Attâr, **Evliya Tezkireleri**, s. 604.

⁶⁸³ Necdet Tosun, **Ahmed Yesevî**, Ahmet Yesevi Üniv., Ankara, 2015, s. 127.

⁶⁸⁴ “Sünnet imiş, kâfir de olsa, verme zarar (incitme). Katı kalbli gönül inciticiden Allah şikâyetçidir. Allah şâhit, öyle kula Siccîn (Cehennem) hazır”. Tosun, **Ahmed Yesevî**, s. 129.

Ahmet Yesevi'nin öğretilerini taşıyan dervişler ve Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Veli ve Yunus Emre gibi mutasavvıflar sayesinde hoşgörü düşüncesi Anadolu'da sağlam bir zemine oturmuştur. Bu Anadolu erenleri farklılıkların birer zenginlik olduğu düşüncesinden hareketle bütün insanları sevgi ile kucaklamışlardır. Mevlânâ'nın engin hoşgörüsü, farklı din ve inançlarda olan insanları aynı coğrafyada barış içerisinde kaynaştırmakla kalmamış, onun sevgi hâlesi Anadolu sınırlarını aşmıştır.⁶⁸⁵ O'nun hoşgörüsü ve aşk felsefesi çeşitli din ve kültürdeki toplumların ilgi odağı olmuştur.⁶⁸⁶

Mevlânâ'ya göre, dinin temel amaçlarından biri, kişiye insan sevgisi ve saygısını kazandırmaktır. Ancak bu sayede, yalnızca aynı dine inananlar değil, bütün din mensupları barış içinde yaşayabilir. O'na göre insanları ötekileştirip kendisi gibi inanmadığı için düşmanlık beslemek doğru değildir. Mühim olan gayrimüslimlere de rahmet hisleri besleyip kurtulmaları için gayret sarfetmektir.⁶⁸⁷

Mevlânâ'ya göre insanı sevmek Allah'ı sevmektir. İnsana yaklaşırken sevgi dilini kullanır. Çünkü insanı insan yapan tek değer sevgidir.⁶⁸⁸ O'na göre, Allah sevgi nurunu bütün âleme yaymıştır.⁶⁸⁹ Allah sevgisi her insanda bulunur. Allah sevgisi ister kâfir, Yahudi, putperest olsun ister mü'min olsun bütün insanlarda ve varlıklarda gizli de olsa vardır.⁶⁹⁰

Mevlânâ'ya göre insana sevgi ve saygının ilk adımı onu hor görmemek,⁶⁹¹ ikinci aşaması ise ona hizmet etmektir. Hizmet karşılıksız olmalıdır. Buna hazır

⁶⁸⁵ Erman Artun, "Anadolu ve Rumeli Türk Kültürünün Oluşmasında Sevgi ve Hoşgörü Düşüncesi Mimarı Mevlânâ Celalettin Rumi'nin Etkisi", **Sarı Saltuk Baba'dan Miskin Baba'ya II. Uluslar Arası Romanya'da Türk Kültürü'nün İzleri Sempozyumu**, 3-8 Eylül, Romanya. 2007.

⁶⁸⁶ İrene Melikoff'un deyişiyle "Mevlânâ'nın eserlerini dünya milletleri kendi dillerine çevirip okusalar, dünyada kötülük, harp, kin, nefret diye bir şey kalmazdı". Yeniterzi, **Mevlânâ** s. 109.

⁶⁸⁷ C. Sadık Yaran, **Mevlânâ ve Evrensel Çağrısı Gel!**, Yıl 24, Sayı: 92, Nisan-Mayıs-Haziran, 2011.

⁶⁸⁸ Bkz. Öztürk ve Celep, **Selçuklu Anadolusu'nda Sûfî Ahlâkı ve Sosyal Barış**, s. 82.

⁶⁸⁹ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: I, s. 211 (b. 2638). Mevlânâ'ya göre "iman, kendi varlığını sevgilinin varlığında yeniden keşfetmede ortaya çıkar. O, Tanrı'dan insana, insandan insana, aşama aşama tüm varlığa, tüm evrene doğru yansıyan bir sevgi sarmalından söz eder. Sonuçta inanma hali, varlığa karşı derin ve içtenlikli bir sevgi duymaya, yaratılanı yaratandan ötürü sevmeye, hoş ve güzel görmeye dönüşür". Bkz. Taşdelen, **Mevlânâ ve Kierkegaard'da Birey ve Tanrı İlişkisi**, s. 717.

⁶⁹⁰ "Hakk-ı Bârî'deki muhabbet bütün âlem ve halâyıkda, Mecûsî, Yahudi, Nasrânî ve cümle mevcûdâtta kâmindir. Bir kimse mücidini nasıl sevmez? Muhabbet onda kâmindir. Ancak mevânî' onu mahcûb kılar. Mevânî' mürtefi' olunca, o muhabbet zâhir olur". Mevlânâ, **Fîhi Mâ Fîh**, 187.

⁶⁹¹ "A yoksul! Hiçbir insanı hor görme!" bkz. Mevlânâ, **Divân-ı Kebîr**, Cilt: II, s. 280 (b. 2262).

olmayan sonsuzluk rehberi olamaz.⁶⁹² Bu konuda Mevlânâ'nın çıkış noktası, bütün insanların Allah'ın kulu olmalarıdır.

*Hiçbir kâfiri hor görmeyin. Müslüman olarak ölebilir, olur ya.⁶⁹³
Bize göre kâfirlik âfettir ama Tanrı'ya göre onda da bir hikmet var.⁶⁹⁴*

Hoşgörü, sevgi ve merhameti, insanî birer değer olarak toplum hayatına hâkim kılmaya çalışan Mevlânâ bu hususu şöyle açıklamaktadır:

*Biz, kâfirler Tanrıya küfrânı nimette bulunmuş olmakla beraber onlara acırız.
Hattâ halk, onları taşıyor diye köpeklere bile acırız.⁶⁹⁵*

Görüldüğü gibi bütün varlıklara karşı sevgi besleyen Mevlânâ özellikle insanda Allah'a ait tezâhürler gördüğü için ona farklı bir değer verir. İnsanları sevmemenin kişinin hayatında huzursuzluklar çıkaracağını vurgular. İnsanları sevmeyen kişi, kıskançlık, öfke ve kin duygularıyla çarpışır durur:

Gece ve gündüz senin için gülistan ve riyâz-ı cennet görmek mümkün iken, niçin yılanlık / ve dikenlik arasında dolaşırsın. Dâimâ gül ve gülistan içinde olmak için cümleyi dost tut! Herkesi düşman addedersen, nazarına düşmanın hayâli gelir. Gece ve gündüz yılanlık ve dikenlik içinde dolaşmış olursun.⁶⁹⁶

Mevlânâ felsefesinde insanları sınıflara ayırmak, ötekileştirmek yoktur. Ona göre “sen” “ben”dir, “ben” de “sen”:

*Şu toprağa sevgiden başka bir tohum ekmeyiz,
Şu tertemiz tarlaya başka bir tohum ekmeyiz biz.
Beri gel, beri! Daha da beri! Niceye şu yol vuruculuk?
Mademki sen bensin, ben de senim, niceye şu senlik benlik.⁶⁹⁷*

Mevlânâ, her insanın sırf insan olmasından dolayı değerli bir varlık olduğunu düşünür. O, insanların dinlerinden ötürü herhangi bir ayrımcılığa tabi tutulmasını hoş karşılamaz:

Sûrette kalırsan putperestsin. Her şeyin sûretini bırak, mânâya bak. Hacca gidersen hac yoldaşı ara. Ha Hintli olmuş ha Türk ha Arap. Onun şekline ve

⁶⁹² Kurt, *Mevlânâ'da İnsanlığın Birliği ve Diyalog*, s. 170.

⁶⁹³ Mevlânâ, *Mesnevî*, Cilt: VI, s. 194 (b. 2451).

⁶⁹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, Cilt: I, s. 159 (b. 1997).

⁶⁹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, Cilt: III, s. 146 (b. 1800-03).

⁶⁹⁶ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 182.

⁶⁹⁷ Kolaç, *Hacı Bektaş Velî Mevlânâ ve Yunus*, s. 202.

*rengine bakma; azmine ve maksadına bak. Rengi kara bile olsa değil mi ki seninle aynı maksadı güdüyor, aynı senin rengindedir, sen ona beyaz de.*⁶⁹⁸

Barış ve hoşgörünün cemiyet huzuru için gerekliliğine vurgu yaparken, toplumlar için bir yıkım olan savaşı ise çocukça bir tutum olarak değerlendiren Mevlânâ⁶⁹⁹, toplumsal bir varlık olan insanın ancak kendinden olmayanlara da hoşgörü ve sevgiyle yaklaştığında varlığını sürdürebileceğine inanır. O, felsefesini bu anlayış doğrultusunda kurmuştur.⁷⁰⁰ Mevlânâ'nın vefat ettiği 17 Aralık 1273'de cenazesine pek çok farklı din mensubunun katılması⁷⁰¹, onun fani âlemi terk ettiği zaman ardında Müslüman, Hristiyan ve Yahudîlerden oluşan birçok seveninin olduğunu göstermektedir. Onun geride bıraktığı sevenleri arasında Müslümanların bulunması gayet doğaldır; fakat gayrimüslimlerin din ve milliyet farkına rağmen onun ölümünden dolayı hissettikleri samimi üzüntüleri ise enteresandır.⁷⁰²

Anadolu'da halkın gönlünde taht kurmuş olan Hacı Bektaş-ı Velî'nin öğretileri arasında da sevgi ve hoşgörünün büyük bir önemi vardır. Bektâşî düşüncesinde şiddetten sakınmak, tüm mahlûkata acımak ve şefkât göstermek tavsiye edilir. İyi bir Bektâşî, müslim-gayrimüslim farkı gözetmez.⁷⁰³ Hacı Bektaş-ı Velî hakikat makamlarından ilk dördünü şu şekilde sıralar;

*Evvel makam toprak olmak, yetmişiki milleti ayıplamamak, eline geleni men kılmamak (gücü yettiğini esirgememek), dünya içinde yaradılmış mecmû nesne andan emîn olmakdur.*⁷⁰⁴

⁶⁹⁸ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: 1, s. 232 (b. 2893-2896).

⁶⁹⁹ Mevlânâ, **Mesnevî**, Cilt: I, s. 275 (b. 3435, 2137, 2392).

⁷⁰⁰ Yeniterzi, **Mevlânâ**, s. 43.

⁷⁰¹ Eflâkî, **Ariflerin Menkıbeleri**, Cilt: II, s. 60. “Anadolu Selçuklularının başkenti olan Konya'nın nüfusu, on üçüncü yüzyılda bir tahmine göre 45-50 bin civarındadır”. Bkz. Mikail Bayram, Anadolu Selçukluları Zamanında Konya'da Dinî ve Fikrî Hareketler, **Dünden Bugüne Konya'nın Kültür Birikimi**, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1999, s. 6. “Başka bir tahmine göre de 50-60 bin civarında nüfusu vardı. Şehirdeki gayrimüslim nüfusun da yaklaşık 6 bin, bir başka ifadeyle toplam nüfusun onda biri kadar olduğu düşünülmektedir. Bu nüfusun büyük kısmı Frenkler, Rumlar, Ermeniler, bir kısmı da Yahudîler'den oluşmaktaydı”. Bkz. Tuncer Baykara, **Türkiye Selçukluları Devrinde Konya**, Konya, 1998, s. 127-128.

⁷⁰² Yeniterzi, **Mevlânâ'nın Gayrimüslimlerle Diyalogu**, s. 161.

⁷⁰³ Bedri Noyan, **Bektâşîlik Alevîlik Nedir**, Ankara, 1987, s. 7.

⁷⁰⁴ Hacı Bektaş-ı Velî, **Makâlât**, s. 30; bkz. A. Azmi Bilgin, “Tasavvufî Düşünce ve İlk Mutasavvıf Türk Şairlerinde Mûsâmaha ve Birlik Fikri”, **Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi Türklerde Hoşgörü Özel Sayısı – III**, Cilt: 8, Sayı: 24, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Ocak 1996, s. 903; Adil Ali Atalay, **İmam Cafer-i Sadık Buyruğu**, İstanbul, 1996, s. 207.

Bu açıdan Bektâşî hoşgörüsü, yalnızca kendi dindaşlarına veya tarikat mensuplarına has değildir. Hacı Bektaş-ı Veli, bölgede bulunan Hristiyanlarla güzel bir ilişki kurmuş onların gönüllerinde yer edinmeyi başarmıştır.⁷⁰⁵ Tarihî kaynaklar Onun, buğday geliri kıt olan Hristiyan köylüleri için dua ettiğini aktarmaktadır.⁷⁰⁶

Bektâşîlik din ve inanç farkı gözetmeden bütün insanları bir ve kardeş bilir. Bektâşîlik öğretisinde arslan ile ceylan birlikte zikredilerek, barış ve dostluk temelleri üzerine oturtulmuş bir sevgi medeniyeti inşa edilmiştir.⁷⁰⁷ “İncinsen de incitme”⁷⁰⁸ ilkesiyle geniş hoşgörüsünü dile getiren Hacı Bektaş-ı Veli, ne olursa olsun hiç kimseyi kınamamayı insan olmanın şartı kabul etmiştir. Tüm yaratılmışların eşit olduğunu, “Dünya içinde yaratılmış nesneler eşittir” sözüyle ifade ederken⁷⁰⁹, “Gelin canlar bir olalım, diri olalım, iri olalım” demek suretiyle de insanları bir ve beraber olmaya çağırmıştır.⁷¹⁰

*Her ne ararsan kendinde ara, Gönül ek gönül biçsin. Düşmanınızın dahi insan olduğunu unutmayın. İncinsen de incitme. Kendine ağır geleni kimseye tatbik etme. Hiçbir insanı ve milleti ayıplamayınız. Ayıpları örtücü ol. Sırrı sır edene aşk olsun.*⁷¹¹

Düşüncesinin merkezine insanı yerleştiren Hacı Bektaş-ı Veli’ye göre, yaratılmışların tümü güzeldir ve hepsi yaratandan ötürü sevilmelidir. Bu nedenle ârif olan, tüm yaratılmışı sever, kötülük etmez.⁷¹²

⁷⁰⁵ Hüseyin Özcan, **Alevî/Bektâşî Kültüründe İnsanın Değeri**, sayfa numarası yok. Osmanlı Devleti Balkanlar’ı fethedince Bektâşîliğin bu insancıl özünden yararlanmıştır. Günümüzde dahi Balkanlardaki Bektâşî tekkelerine Hristiyanların saygı göstermesi, onların gayrimüslimlere karşı yaklaşımlarındaki hoşgörüden ileri gelmektedir. Bkz. Gıyasettin Aytaş, “Hacı Bektaş Veli ve Thomas More’da Hümanizm”, **Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 2010, Sayı: 55, s. 142.

⁷⁰⁶ Çubukçu, **Tasavvuf ve Sevgi**, s.105.

⁷⁰⁷ Baki Öz, **Bektâşîlik Nedir**, İstanbul, 1997, s. 431. Menakıbname’ye göre, “12. ve 13. yüzyılın kargaşa ortamında, barışın ve mazlumun simgesi olan bir güvercin donuyla Anadolu’ya gelen Hacı Bektaş-ı Veli, savaş yerine barışı, düşmanlık yerine dostluğu, kin yerine sevgiyi ve hoşgörüyü temel ilke edinen ve ceylanla arslanı (zayıf ve güçlüyü) dost olarak kucaklayan bir halk önderiydi”. Bkz. Hüseyin Özcan, **Alevî/Bektâşî Kültüründe İnsanın Değeri**, sayfa numarası yok.

⁷⁰⁸ Ali Sümer, **Hacı Bektaş-ı Veli’nin Söyleyişleri**, Ankara, 1974, s. 12.

⁷⁰⁹ Faik Aslan, **Hacı Bektaş-ı Veli’nin Düşünce Dünyası**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2007, s. 78.

⁷¹⁰ B. Ali Çetinkaya, “Hacı Bektaş-ı Veli’nin Gönül Dünyasında İnsan Sevgisi”, **Bilim ve Hikmet**, 2005, s. 39.

⁷¹¹ Hüseyin Özcan, **Alevî/Bektâşî Kültüründe İnsanın Değeri**, sayfa numarası yok.

⁷¹² Aytaş, **Hacı Bektaş Veli**, s. 144.

Aynı şekilde, Yunus Emre'nin sevgi ve hoşgörüsünün Hak sevgisine dayandığını görmekteyiz. Yunus'un düşüncesinde insanların dünyaya geliş amacı savaşmak ve kavgaya etmek değil, aksine sevmek ve sevmektir.⁷¹³

*Ben gelmedim dava için benim işim sevi için
Dostun evi gönüllerdür gönüller yapmaya geldim.*⁷¹⁴

İnsanları sevmeyi ilâhî aşkın şartlarından sayan Yûnus, “Yetmiş iki millete birlik ile bakmayan Şer’ile evliyâsa hakîkatte âsîdir”⁷¹⁵ diyerek böyle kimseleri kınar. Çünkü Yûnus’un din anlayışında, Hakk’ı gerçek seven O’nun en büyük eseri ve halîfesi olan insanı da sevmek mecburiyetindedir.⁷¹⁶ İyi veya kötü olması bir yana, Allah’ın kulu olmasından dolayı her insan değerlidir. İnsanı sevmeyi gerektiren asıl neden, insanın taşıdığı ilâhî cevherdir.⁷¹⁷ Pek çok dizesinde, bugün Yunus Emre ile özdeşleşmiş olan “yaratılanı yaratandan ötürü hoş görme”⁷¹⁸ düşüncesinin tezâhürlerini açıkça görmek mümkündür.

*Has u âm mutî âsî dost kuludur cümlesi
Kime eydibilesin gel evinden taşra çık.*⁷¹⁹

Yunus, sevgi ve hoşgörü çerçevesinde bütün âlemi kardeş ilan ederken kimseye kin tutmayarak tüm insanları dostluk çizgisinde birleştirir.⁷²⁰

*Hakkı gerçek sevenlere cümle âlem kardeş gelir.*⁷²¹
Adımız miskindir bizim düşmanımız kindir bizim

⁷¹³ Rıfât Araz, “Yunus’ta Gördüğümüz İnsan Sevgisi ve Hoşgörü Yaklaşımları”, **Mürekkkep Kültür, Sanat Edebiyat Serisi**, Nisan 1-4, 2007, s. 3.

⁷¹⁴ Yunus Emre, **Divân**, s. 140/7.

⁷¹⁵ Yunus Emre, **Divân**, s. 59/10.

⁷¹⁶ “Hakk’ı gerçek sevenlere cümle âlem kardeş gelir”. Yunus Emre, **Divân**, s. 93/1.

⁷¹⁷ Mehmet Demirci, **Yûnus Emre’de İlâhî Aşk ve İnsan Sevgisi**, 2. Baskı, İstanbul, 1997, s. 93. “Ete kemiğe büründüm Yunus diye göründüm” diyerek insanın, Allah’ın bir tecellîsi olduğunu ifade etmiş ve bütün insanların sevgiye layık olduğunu vurgulamıştır. Bkz. Kolaç, **Hacı Bektaş Velî Mevlânâ ve Yunus**, s. 204.

⁷¹⁸ “Elif okuduk ötürü bâzâr eyledik götürü. Yaradılanı severüz yaradandan ötürü”, yazma Yunus Divânlarında bulunmayan bu beyit için bkz. Mustafa Tatçı, **Yunus Emre Divânı**, Akçağ Yay., Ankara, 1991, s. 28. İslâmın ilk dönemlerinde yaşamış sûfiler içinde de bütün mahlûkların bir görülmesi gerektiğini söyleyen sûfiler vardır. Nasrabazi “yaratandan ötürü yaratılanın hoş görülmesi” gerektiğinden bahseder. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 135.

⁷¹⁹ Yunus Emre, **Divân**, s. 113/6.

⁷²⁰ Önder Göçgün, “Dünden Bugüne Yunus Emre”, **Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu**, Ankara, 1995, s. 30; Sevinç Gürsoy, “Yunus’un Şiir Dünyası”, **Uluslararası Yunus Emre: Makalelerden Seçmeler**, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1994, s. 146.

⁷²¹ Yunus Emre, **Divân**, s. 93/1.

*Biz kimseye kin tutmayız kamu âlem birdir bize.*⁷²²

Abdülbaki Gölpınarlı, soyut Tanrı sevgisinden yola çıkan Yunus'un somut insan sevgisine ulaştığını, "gönlündeki Hak ve halk sevgisini halka aşıladığını"⁷²³ söyler. A. Hamdi Tanpınar ise Moğol istilâsının kan ve ateş çağında yaşayan insanların, Yunus'un gönüllerine yerleştirmeye çalıştığı sevgiye ve rahmânî ümit kapısına ekmek ve su kadar muhtaç olduklarını vurgular.⁷²⁴ Bu ifadeler sûfîlerinengin hoşgörüsünü göstermesi açısından kayda değerdir.

Sûfîler, nazargâh-ı ilâhî olarak kabul ettikleri insan gönlüne büyük ehemmiyet vermişlerdir. Öyle ki, gönül kırmanın Kâbe'yi yıkmaktan daha kötü olduğu ifade edilmiştir.

*Gönül Çalab'ın tahtı Çalab gönüle baktı
İki cihan bedbahtı kim gönül yıkar ise.*⁷²⁵

*Bir kez gönül yıktınsa bu kıldığın namaz değil
Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil.*⁷²⁶

Bütün bu veciz ifadeler, adı geçen gönül sultanlarının beslendikleri kaynağın aynı olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir.⁷²⁷ Bütün insanlık, dini ve inancı ne olursa olsun Harakânî, Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Veli ve Yunus gibi gönül erlerinin çağrısının muhatabıdır.

Netice itibariyle şer'i açıdan öteki din mensuplarına farklı bakmak doğal, normal ve hatta gerekliyse de hakikat açısından onları farklı görmemek mümkün ve aynı şekilde gereklidir. Bu mânâda sûfîlerin başkalarının inanç ve düşünce özgürlüğüne saygı gösterilmesini tavsiye etmeleri, onların kendi inançlarına bağlı olmadıkları veya bütün inanç ve düşünceler karşısında kayıtsız kaldıkları anlamına gelmemektedir. Onların hoşgörü anlayışları, insanları kendi konumlarında oldukları gibi kabul

⁷²² Yunus Emre, **Divân**, s. 226/2.

⁷²³ A. Gölpınarlı, **Yunus Emre**, İstanbul, 1983, s. 18.

⁷²⁴ Ahmed Hamdi Tanpınar, "Yunus Emre", **Edebiyat Üzerine Makaleler**, İstanbul, 1969, s. 142.

⁷²⁵ Yunus Emre, **Divân**, s. 208/1.

⁷²⁶ Yunus Emre, **Divân**, s. 133/1.

⁷²⁷ Seyhan, **Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Sevgi, Merhamet ve Hoşgörü Anlayışı**, s. 13-29.

etmekten ibarettir.⁷²⁸ Zira hoşgörü, ne fikrî bir başıboşluk ne de şahsiyetten fedakârlıktır.⁷²⁹

2.4.3. Sûfilerin Birlik ve Beraberlik Çağrısı

Sosyal bir varlık olan insan, yalnız yaşayamayacağı için kendisiyle birlikte mutlaka “öteki” vardır.⁷³⁰ Farklılıklara karşı saygılı ve hoşgörülü olmak, farklı olanı ötekileştirmeden benzer yönlerinden hareketle birleştirmek, sûfilerin benimsediği bir yol olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷³¹ Türklerin Müslümanlaşmasında İslâm ordularının başaramadığını ticaret kervanlarıyla birlikte seyahat eden dervişlerin yapmış olması bunun en büyük kanıtlarındandır.⁷³²

Diğer inanç gruplarına karşı müsâmaha ve karşılıklı anlayış noktasında tasavvufun diğer düşünce akımlarına nazaran farklı bir konumda olduğunu belirtmek gerekmektedir. Sûfiler bu özelliklerinden dolayı diğer din ve inanç grupları arasında birleştirici bir unsur olmuştur. Örnek vermek gerekirse, Nicholson’un da dediği gibi, Anadolu’nun câzibe merkezi olmasında tasavvufun kültürler arasındaki birleştirici özelliği etkili olmuştur.⁷³³ Anadolu’da hoşgörü zeminini sağlamış olan tasavvuf, dinler arası farklılıkların ayrıştırıcı olmasını engellemiştir.

Mevlânâ’nın şu sözleri üzerinde düşünmek, sûfilerin müslim–gayrimüslim ayrımı yapmadan sadece insanı merkeze alarak ortaya koydukları bakış açısı hakkında bize fikir verecektir:

*Mâ berâ-yı vasl kerdên âmedîm;
Ne berâ-yı fasl kerdên âmedîm.*⁷³⁴

⁷²⁸ Yazoğlu, **Ebu’l-Hasan Harakânî’de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi**, s. 7-8.

⁷²⁹ Kenan Gürsoy, “Felsefe ve Hoşgörü”, **Türk Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı: 1, Ankara, 1991, s.21.

⁷³⁰ Mustafa Işık, “Evrensel Bir Hadis Denemesi: Ben Ve Öteki”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 12, Yıl: 2011/1, s. 144.

⁷³¹ Yaran, **Mevlânâ ve Evrensel Çağrısı Gel!**, sayfa numarası yok.

⁷³² Claude Cahen, **İslâmiyet**, çev. E. Nermi Erendor, Bilgi Yay., Ankara, 1990, s. 233. Tasavvuf, Türkmenler arasında, İslâmın yayılmasına büyük hizmet etmiştir. Bu yüzden Orta Asya’daki ilk yıllarından itibaren Türklerin, Müslümanlık algısı sufiler aracılığı ile başladığından geniş ölçüde tasavvufî bir eğilim gösterir. Türk Müslümanlığı tasavvuf kaynaklı olması nedeni ile her devirde hoşgörünün sembolü olmuştur. Ahmet Yaşar Ocak, “Nizamiye Medreseleri Geleneği ve Yesevilik”, **Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu**, Kayseri, 1993, s. 32.

⁷³³ Reynold Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, Çev. A. Kartal, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 8.

⁷³⁴ (Bizler birleştirmek için geldik. Ayırmak için değil.) Fûrûzanfer, **Mevlânâ Celâleddin**, s. VIII.

Mevlânâ düşüncesinde “Birlik” kavramı büyük bir öneme sahiptir. O, müslim-gayrimüslim farkı gözetmeden, tüm insanlık âlemini doğruluğa ve güzelliğe yönlendirmeyi amaçlayan bir irfan menbâı idi. Bugün bile temin edilemeyen farklılıklara rağmen birlikte yaşama üst düzeyini, Mevlânâ yedi yüz yıl önce yakalamıştır.⁷³⁵ Bu anlamda onun dudaklarından dökülen her söz birlik ve kardeşlik mesajlarıyla doludur.⁷³⁶

Mevlânâ, “Mîsak” anında bile bütün insanlığın birlikte bulunduğunu, aslının bir ve aynı olduğunu belirterek bunun unutulmaması gerektiğini şu sözleriyle vurgulamıştır:

*Bizimle oturmak, bizimle hoş bir hâle gelmek istiyorsan, başındaki o vesveseyi at; o kavgayı yatıştır... Bu hâle gelir de benimle olduğunu anlarsan, ben de seninle olurum, o hâle gelirim. Temelde canınla canım birdi; seninle benim açığımız, gizlimiz birdi... Fakat senin-benim demem de hamlıktır hani; benimle senin arandan ben-sen, kalktı-gitti.*⁷³⁷

Mevlânâ, savaşlar yüzünden siyasî, ekonomik ve manevî buhranların had safhada tecrübe edildiği bir dönemde yaşamıştır. Böyle bir dönemde sevgi, hoşgörü ve barış merkezli öğretisiyle toplumu tekrar inşa etmeye çalışmıştır. O, müslim ya da gayrimüslim tüm insanlara merhamet duyguları içinde olmanın lüzûmuna işaret etmiştir.⁷³⁸ Yaşama sevincini yitiren, hayata küsen ve tevbesini bozan bu dergâhta hayat bulmuştur.⁷³⁹

*Gel! Yahudî olsan da, Mecusî olsan da,
Yüz defa tövbeni bozmuş olsan da yine gel!
Çünkü bizim dergâhımız ümitsizlik dergâhı değildir.*⁷⁴⁰

⁷³⁵ Kaval, **Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde Dönemin Sosyo-Dini Yapısı ve Tasavvufî Hayatı**, s. 17.

⁷³⁶ Mevlânâ, **Divân-ı Kebîr**, Cilt: V, s. 121.

⁷³⁷ Mevlânâ, **Rubâiler**, s. 190 (r. 9-10).

⁷³⁸ Kamil Yaylalı, **Mevlânâ’da İnanç Sistemi**, Konya, trs., s. 122-125.

⁷³⁹ Mehmet Aydın, “Hz. Mevlânâ ve Dinler”, **1. Milli Mevlânâ Kongresi**, Konya, 1986, s. 425.

⁷⁴⁰ Yakup Şafak, bu rubâi hakkında, “Mevcut verilere göre bu rubâî, Mevlânâ ve Baba Afdal’dan iki asır önce yaşamış olan Ebû Said’in fikirlerine ve üslûbuna daha uygun düşüyorsa da kaynaklar itibarıyla Baba Afdal’e nispeti daha kuvvetli görünmektedir. Mevlânâ’ya ait olması ise çok zayıf bir ihtimaldir” demektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yakup Şafak, “Mevlânâ’ya Atfedilen ‘Yine Gel!’ Rubâisine Dair”, **Tasavvuf**, Sayı: 24, 2009, s.75-80. Bu rubâinin Mevlânâ’ya değil de Ebû Said Ebu’l-Hayr’a ait olduğu iddiasına verilen itirazı cevapla ilgili bkz. Mehmet Önder, “Bir İddiaya Cevap: Yine Gel, Yine Gel... Rubâisi Mevlânâ’nındır”, **1. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi**, Konya, 1998, s. 117-120. Abdalbâki Gölpınarlı, “Bu rubâinin Baba Afdal-i Kâşî’ye ait olduğunu söyleyenler varsa da, onun neş’esine uymadığı gibi çağında yazılmış bulunan ve Nûr-i Osmani

Aynı şekilde, ömrü boyunca huzurlu bir toplum için çalışan Hacı Bektaş-ı Velî, sevgi, saygı ve hoşgörünün hâkim olduğu bir dünya için gayret göstermiştir. “*Yetmiş iki milleti bir gör*” ve “*Düşmanın dahi insan olduğunu unutma*” sözleriyle insanlara düşmanlıktan uzak durmalarını öğütlemiştir.⁷⁴¹

Yunus Emre ise dünyanın fâniliğine işaret ederek birlik çağrısını şu rubâisinde dile getirmektedir:

*Bu dünyaya kalmayalım fânidir aldanmayalım
Bir iken ayrılmayalım gel dosta gidelim gönül.*⁷⁴²

2.4.4. Sûfilerin Gayrimüslimlerle İlişkilerinde Öne Çıkan Husûsiyetler

İlk dönem tasavvuf klasikleri incelendiğinde, gayrimüslimlere yaklaşım tarzıyla alakalı derli toplu bir veriye rastlanmamaktadır. Bunun dışında gayrimüslimlerin âhiretteki durumları hakkında herhangi bir hüküm bildirmeyen; fakat sûfilerin farklı dinden insanlarla, özellikle Hristiyan din adamlarıyla, girdikleri diyalogları ortaya koyan bazı örnekler vardır.⁷⁴³

İlk dönem sûfileri ahlâk merkezli bir tasavvuf anlayışını benimsedikleri için gayrimüslimlerle ilişkilerinde müsâmahakâr bir tutum sergilemişlerdir.⁷⁴⁴ Zühd ve tasavvuf dönemi sûfileri, genel ahlâk anlayışları çerçevesinde gayrimüslimlerle birlikte yaşamayı bir problem olarak görmemişlerdir. Tasavvufun ana kaynaklarından Kuşeyrî Risâlesi’nde Hz. İbrâhîm hakkında nakledilen şu hâdise, sûfilerin gayrimüslimlere bakışını net bir şekilde yansıtmaktadır:

Bir mecûsî Hz. İbrâhîm’e (a.s.) misafir olmak ister. Hz. İbrâhîm mecûsiye “şayet İslâma girersen seni misâfir ederim” der. Mecûsî, ben Müslüman olursam senin bana yaptığın ihsanın ne mânâsı olur ki? der ve teklifi kabul etmez, gider. Bunun üzerine Allah Teâlâ Hz. İbrâhîm’e şöyle vahyeder: “Ey İbrahim! Bir kulum dinini değiştirmiyor diye neden ona yemek yedirmiyorsun?

*Kütüphanesinde bulunan rubâilerinin arasında da yoktur” demektedir. Bkz. Mevlânâ, **Rubâiler**, s. 23.*

⁷⁴¹ Hasan Yavuzer, “Hoşgörü Önderi Hünkâr Hacı Bektaş Velî”, **Turkish Studies**, Cilt: 8/8, Ankara, 2013, s. 2225.

⁷⁴² Yunus Emre, **Divân**, s. 130/4.

⁷⁴³ Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 323; Hucvirî, **Keşfü’l-Mahcûb**, s. 193, 338-340.

⁷⁴⁴ Ali Bolat, **Tasavvuf Geleneğinde ‘Öteki’ Algısı**, s. 51.

Hâlbuki kâfir olduğu halde, yetmiş yıldır biz ona rızkını vermekteyiz. Bir gece de sen inancına bakmadan onu misafir etseydin ne olurdu!”⁷⁴⁵

İlk dönemlerde gayrimüslimlerle ilişkilerde özellikle fütüvvet anlayışının önemli bir rolü olduğunu görüyoruz. Sülemî, bu prensipleri sıralarken müslim-gayrimüslim ayrımı yapmamakta, Allah’ın yarattıklarının tümüne eşit muâmelede bulunulması gerektiğini söylemektedir.⁷⁴⁶ Bu hususta Kuşeyrî’nin, “fütüvvet fark görmemek, kimseye karşı hasım olmamak, sofrasında yemek yiyen velî ile kâfir arasında fark görmemektir”⁷⁴⁷ sözü konuya açıklık getirmektedir.

Benzer şekilde, Hasan-ı Basrî, “İyilik; güneş, rüzgâr ve yağmur gibi umumîdir, hususî değil”⁷⁴⁸ diyerek bütün mahlûkata iyi muâmele hususunda kuşatıcı olunması gerektiğini vurgulamıştır. Cüneyd-i Bağdâdî de sûfinin tüm insanlara ve mahlûkata şefkat göstermesi gerektiğine şu sözlerle işaret etmektedir.

Sûfî toprak gibidir; her kötü ve beğenilmeyen şey onun üzerine atılır. Fakat ondan çıkan sadece tatlı ve güzel şeylerdir. Sûfî, üzerine iyinin de günahkârın da bastığı toprak gibidir. Altında herşeyin gölgelendiği buluta ve herşeyi sulayan yağmura benzer.⁷⁴⁹

Diğer din mensuplarıyla ilişki kurmakta herhangi bir sakınca görmeyen sûfîlerin dikkat çeken başka bir özelliği, riyâzet sahibi gayrimüslimlerden kendilerini Allaha yakınlaştıracak bilgiler öğrenme noktasında hiçbir beis görmemiş olmalarıdır. Ebû Nuaym el-İsfahânî tarafından Mâlik b. Dinar’a (ö.131/748) atfedilen şu olay buna güzel bir örnektir:

Bir tepede oturan bir keşiş gördüm. “Ey Keşiş!” diyerek ona seslendim. “Bana, kendisiyle beni bu dünyaya yabancı kılacağın bir şey öğret!”. Elinde Kur’ân ve Vahiy (furkân) yok mu? diye cevap verdi. Ben de, “Evet, ancak bu dünyaya yabancı haline geleceğim bir şeyi senin kendi tecrübelerinden öğretmeni

⁷⁴⁵ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 230.

⁷⁴⁶ Cömertlik, yiğitlik gibi anlamlara gelen fütüvvet hakkında Bkz. Ebu Abdurrahman es-Sülemî, **Kitâbü’l-Fütüvve**, Çev. Süleyman Ateş, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1977, s. 93-94.

⁷⁴⁷ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 324-325.

⁷⁴⁸ Sühreverdî, **Avârif**, s. 317.

⁷⁴⁹ Şihâbuddin Sühreverdî, **Avârifü’l-Meârif, (Tasavvufun Esasları)**, Çev. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yay., İstanbul, 1993, s. 70; Kuşeyrî, **Risâle**, s. 393. Bkz. Ali Bolat, **Tasavvuf Geleneğinde ‘Öteki’ Algısı**, s. 50. Mâlik b. Dinâr, komşusu olan bir Yahudiye, bütün pisliğini evine doğru atıp kendisini rahatsız etmesine rağmen müdahale etmemiş, onun bu hareketine sabırla karşılık vermiştir. Yahudînin Müslüman oluşuyla sonuçlanan bu olay, sûfîlerin ayırım yapmadan bütün insanlara karşı hoşgörülü yaklaşımlarına güzel bir örnektir. Attar, **Tezkiretü’l-Evliya**, s. 89.

*istiyorum”, dedim. “Eğer, kendin ve arzuların arasına demir bir perde koyabileceksen, o zaman onu yap”, diye cevap verdi.*⁷⁵⁰

Diğer yandan, özellikle İbrâhîm b. Edhem’in (ö.161/779) bir rahiple arkadaşlık etmesi ve ondan zühdün inceliklerini öğrenmesi, sûfîlerin gayrimüslimlere yaklaşımları hususunda kayda değer bir örnektir.⁷⁵¹ Ayrıca İslâm tarihindeki ilk tekkenin birbirini tanımayan iki dervişin aralarındaki muhabbetinden etkilenen Hristiyan bir emir tarafından Remle’de yaptırılmış olması da gayrimüslimlerle ilişkiler açısından önem arz etmektedir.⁷⁵²

Ebu Nasr Serrâc’ın naklettiğine göre Bâyezid-i Bistâmî, şeyhi olan Ebu Ali es-Sindî’ye farzları yerine getirecek kadar dinî bilgi öğretme karşılığında ondan tevhid ve hakâyık ilmini öğrenmiştir.⁷⁵³ Ebu Ali’nin kuvvetle muhtemel Hindistan’ın Sind eyaletinden olması, yukarıdaki rivayetle beraber değerlendirildiğinde Bâyezid’in tevhid hakkındaki fikirlerinin en azından bir kısmının Hint kökenli olduğunu düşündürmektedir.

Sûfîlerin diğer din ve kültürlerin tecrübelerini kullanmadaki müsâmahakâr tavırlarının arkasında o sûfinin yaşadığı coğrafyanın ve aile ortamının etkisinin büyük rolü vardır. Örneğin İbrahim b. Edhem, Ebû Sâîd b. Ebu’l-Hayr (ö. 440/1049) ve Bâyezid Bistâmî gibi Arap asıllı olmayan sûfîlerin diğer sûfîlere nazaran daha kolay gayrimüslimlerle münasebet kurmaları ve daha müsâmahakâr olmaları, bu kanaati kanıtlar mahiyettedir.⁷⁵⁴

Her ne kadar, kaynaklar sûfîlerin Hristiyan zâhitlerle ilişki kurmayı hoş karşıladıklarını aktarsa da mutlaka her olayın sonunda, İslâm’ın üstünlüğünün

⁷⁵⁰ Ebû Nuâym, **Hilyetül Evliyâ**, Cilt: 2, s. 365.

⁷⁵¹ S. Ateş, **İslâm Tasavvufu**, s. 78-81. İbrahim bin Edhem’in müridinin uzun süre keşiş Symeon olduğu konusunda bkz. F. Schuon, “**Nature et fonction du Maître spirituel**”, Hermès, 4, Paris 1966, s. 286’dan aktaran Michel Balivet, “15. Yüzyılda Müslümanlar ile Hristiyanlar Arasında Dinsel Kaynaşmanın İki Yandaşı Bir Türk: Simavnalı Bedreddin ve Bir Rum: Trabzonlu Georgias”, Çev. Aydın Uğur, **Tarih ve Toplum**, Sayı: 31, Ağustos 1986, s. 115.

⁷⁵² Câmi, **Nefahât**, s.153.

⁷⁵³ Serrâc, **el-Luma**, s. 183. Nefahât’ta Bâyezid şu ifadeleri kullanmaktadır: “Ebu Ali’den ben tevhidde ilm-i fenâ öğrendim. O da benden fâtiha ve ihlâs sûrelerini öğrendi”. Câmi, **Nefahât**, s. 184.

⁷⁵⁴ Bkz. Er, **İlk Sufilerin Diğer Dinlere bakışı**, s. 60.

vurgulandığını da gözden kaçırmamak gerekir.⁷⁵⁵ Bu mânâda, Ebû Sâîd b. Ebu'l-Hayr'la ilgili şu hâdiseyi zikretmek yerinde olacaktır:

*Ebû Sâîd bir seferinde bir Kiliseye girdi ve oradakilerin Meryem ve İsa'nın heykelleri önünde hürmetle eğildiklerini gördü. Kızgınlıkla, İsa'ya seslendi: "Halka, sana ve annene ibadet etmesini söyleyen sen misin? İmdi, eğer Peygamber Muhammed'in sözleri doğru ise, hakîki Tanrının önünde secde et!" O anda, heykeller yüzleri Kâbe'ye dönük olacak şekilde yere düştüler ve 40 Hristiyan Müslüman oldu.*⁷⁵⁶

Hucvirî'nin Abdullah b. Mübârek'le ilgili naklettiği hâdisde de bu açıdan önem arz etmektedir: Mücâhede yapmakla zayıf düşmüş ve Allah korkusuyla iki büküm olmuş bir râhibe rastlayan Abdullah b. Mübârek, *"Ey rahip! Allah'a giden yol nasıldır?"* diye sorunca rahip, *"Allah hakkında mârifet sahibi olsan, O'na giden yolu*

⁷⁵⁵ Hilve'de nakledilen, Muhammed b. Yakûb'la ilgili şu hâdisde buna çok güzel bir örnektir: *"Şam'dan ayrılarak çöle gittim. Aniden kendimi, yolun izin bulunmadığı, ölecek kadar yolumu şaşırdığım bir çölde buldum. Ben bu durumdayken, birlikte gelen iki keşiş gördüm. Onların, yakın bir yerden geldiklerini ve kesinlikle çok uzak olmayan bir manastıra doğru gittiklerini düşündüm. Kalktım ve onlara: "Nereye gidiyorsunuz?" dedim. "Bilmiyoruz!" dediler. "Nerede olduğunuzu biliyor musunuz" dedim, "evet! Biz, O'nun hâkimiyetinde, O'nun Krallığında ve O'nun Huzurundayız!" dediler. Bunu işitince, kendi kendime şöyle diyerek nefsimi şiddetli bir şekilde azarladım: "Bunlar her ikisi de, şarta bağlı olmaksızın Allah'a güveni, tevekkülü uyguluyorlar ve sen yapmıyorsun!" Sonra onlara, "sizinle kalabilir miyim?" diye sordum. "İstediğin gibi yap" dediler. Böylece onlara tabi oldum. Gece yaklaştığında, dua için kalktılar. Onları dua ederken gördüğümde, kumla teyemmüm yaptıktan sonra akşam namazımı kıldım. Kumu ellerime aldığımı gördüklerinde, yaptıklarına gülümsediler. Dualarını bitirdikten sonra, onlardan biri, toprağı parmaklarıyla kazıdı su ve çok iyi hazırlanmış yiyecek çıktı. Bunu görünce şaşırdım; bana "sana ne oldu?". Yaklaş, ye ve iç! dediler. Yedik ve içtik. Bir sonraki namaz için hazır olduğumda, su azaldı ve görünmez oldu. Sonra, onlar dua etmeye devam ettiler ve onların yanında ben de tek başıma namazımı kıldım, ta sabaha kadar. Sonra sabah ibadetini yaptık ve arkasından yolculuğa başladık, akşama kadar yürüdük. Gece çöktüğünde, ikinci keşiş ileri çıktı ve arkadaşlarıyla birlikte ibadetini yaptı ve sonra Tanrı'dan yardım istedi, toprağı parmaklarıyla kazdı, kazdığı yerden su fışkırdı ve yemek hazır oldu. Üçüncü gün akşam olduğunda, "Müslüman!" dediler. "Bu gece sıra senin! Tanrı'dan bir şey iste!" Örneği takip ettim, utanmış ve oldukça sinirliydim. Şöyle dua ettim: "Ey Allahum! Günahlarımın, bana senin gözünde herhangi bir değer kazandırmadığını biliyorum. Ancak, dua ediyorum, beni onların huzurunda rezil etme ve onların Peygamberimiz Muhammed'in ve onun ümmetine karşı övünmelerine izin verme!" ve birden bire akan bir su kaynağı ve bol yiyecek ortaya çıktı. Ardı ardına zikredilen bu üç gece, farklı zamanlarda meydana gelir. Sonunda, Müslüman şöyle diyen bir ses işitir: "Muhammed b. Ya'kûb! Biz senin vasıtanla, Muhammed Peygamber'e diğer bütün peygamberler ve elçiler üzerinde verdiğimiz üstünlüğü tezâhür ettirmeyi istedik. Bu, ondan sonra kıyamete kadar devam edecek olan, onun işareti, onun ve ümmetinin üstünlüğüdür". Ebu Nuaym, **Hilyetü'l-Evliya**, Cilt:10, s. 288. Böylece bu ses, Müslümanların Hristiyanlar üzerindeki nihai zaferini ilan ve İslâm'ın üstünlüğünü ispat etmektedir. İki keşişin böyle bir ispata karşı koyamayacakları ve bu noktada İslâm'ı kabul edecekleri ise açıktır.*

⁷⁵⁶ Keller, **Perceptions of Other Religions in Sufism**, s. 391'den naklen.

da bilirsin. Ben bir rahip olarak tanımadığıma ibadet ediyorum, sense bir Müslüman olarak tanıdığına âsî oluyorsun” şeklinde cevap vererek İslâm’ın üstünlüğünü ve Allah’ı bulmanın en mükemmel yolunun İslâm olduğunu vurgulamıştır.⁷⁵⁷

Bu mânâda, Vilâyetnâme’de, genç bir çoban ile bir keşişin arasında geçen olaylar, ibret verici bir dille anlatılmaktadır. Kıtlık sonucu sıkıntıya düşen keşişlerden birine, Müslüman bir hükümdar tarafından bir derviş aracılığıyla buğday gönderilir; ancak yolculuğu sırasında çok acıkan ve yiyecek bulamayınca da hileye başvurup elindeki buğdayın bir kısmını satan derviş, daha sonra sattığı buğday yerine toz ve saman doldurarak hırsızlığını örtbas etmek ister. Varacağı yere ulaşınca kendisini son derece insancıl ve samimi bir şekilde karşılayan Hristiyan keşişe hayretle bakan derviş, keşişin bir an önce Müslüman olması için dua etmeye başlar. Karşısındaki keşiş, kalp gözü açık biridir ve onun düşüncelerini fark eder ve der ki : “*Derviş, ben de Müslüman olurdum, ama senin gibi bir Müslüman olup, erenlerin gönderdiği buğdayın bir kısmını satıp, yerine toz ve saman doldururum diye korkuyorum*” der. Bu sözler üzerine derviş yaptığı davranıştan çok utanır. Daha sonra kilisesinin mahzenine iner, orada bir oda ve mihrap görür. Keşişin giysilerini çıkararak derviş hırkasını giymesi ve mihrâba geçmesine şahit olan derviş, keşişle birlikte ibadet etmeye başlar. İbadet ve dualardan sonra eski kilise giysilerini giyen keşiş; “*Biz de, hünkârın dervişiyiz*” der, ardından dervişe armağanlar verip yolcu eder.⁷⁵⁸

Burada dikkat çeken husus hangi dine mensup olursa olsun imanın tek başına yeterli bir hususiyet olmadığı, amelin ve ahlâkî erdemlerin de lüzumlu olduğuna vurgu vardır. Bu nedenle, dervişin keşişi dininden dolayı küçük görmesi, ahlâkî bakımdan eksik olmasına rağmen kendini de İslâma mensubiyetinden dolayı üstün görmesi eleştirilmektedir. Ancak hikâyenin sonunda keşişin de aslında Müslüman olduğundan bahisle hem İslâmın şerefi kurtarılmış olmakta hem de bütün ahlâkî güzelliklerin ve erdemlerin ancak İslâmiyetle mümkün olduğu mesajı verilmek istenmektedir. Sûfiler ve gayrimüslimler arasında cerayan eden diğer hikâyeler de göz önünde bulundurulduğunda, sûfilerin hiç de zannedildiği gibi diğer bütün dinlerle İslâm’ı eşit gördükleri söylenemez. Engin hoşgörü ve müsâmahalarına rağmen zihinlerinin

⁷⁵⁷ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 193.

⁷⁵⁸ Abdülbâkî Gölpınarlı, *Vilâyetnâme Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1958, s. 56.

arkasında İslâm'ın üstün olduğu düşüncesi her daim mevcudiyetini korumuştur. Hâris Muhâsibî'ye ait şu sözler bu düşüncenin ispatı niteliğindedir:

*İlimsiz bir amelle Allah'a giden bir yol olsaydı, mücâhede ve çok çaba sarfetmeleri nedeniyle Nasrânîlerin ve Ruhbânların müşâhede; âsî Müslümanların ise muğâyeye halinde olmaları lazım gelirdi.*⁷⁵⁹

Gayrimüslimlerin, riyâzet ve mücâhede ile meşgul olsalar bile, Allah'a ulaşma noktasında günahkâr da olsa bir Müslümanın seviyesine ulaşamayacağını düşünen sûfîlerin gayrimüslimlerle ilişkilerinde sevgi, hoşgörü, tevâzu ve samimiyet dikkat çekmektedir. Onlar, tebliğden çok temsile önem vermiş, her fırsatta söz ve davranışlarıyla gönül kazanmayı hedeflemişlerdir.

2.4.4.1. Gayrimüslimlerle İlişkilerde Cihadın Yeri

Tasavvuf kültürüyle yetişmiş nice gönül insanları ve onların kurup geliştirdiği sufi tarikatlar, gerek gayrimüslim toplumlara İslâm'ı tebliğ etmede, gerekse Haçlı seferleri ve Moğol istilalarına karşı olduğu gibi bizzat savaşılarak karşı koymada etkin rol almışlardır. Bunun yanında, söz konusu savaşlar sonucunda huzur ve insicamı bozulan Müslüman topluma birlik, beraberlik ve dayanışma noktasında manevî güç ve moral kazandırma hususunda çok büyük bir görev ifa etmişlerdir.

Kaynaklarda ilk sûfîlerden Şakik-i Belhî'nin cihatlarla katıldığı yer almaktadır. Bu konuda Hâtem-i Esam, Şakik-i Belhî'nin İslâm'ı kabul etmeyen Türklerle savaştığını aktarmaktadır.⁷⁶⁰ Hallac-ı Mansur'un ise Keşmirdeki putperest Hinduları ve Maçin'deki Türkleri İslâm'a davet etmek için gönüllü mücahit olduğu rivayet edilmektedir.⁷⁶¹

Moğolların, Harezm'i işgal ettikleri sırada 600 kadar müridiyle savaşan ve bu savaş sırasında şehid olan Necmuddin-i Kübrâ,⁷⁶² kendisini şehit eden Moğol

⁷⁵⁹ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 206.

⁷⁶⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 78.

⁷⁶¹ Bkz. Lois Massignon, "Hallac", *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: V, s. 168.

⁷⁶² Edward G. Browne, *A literary History of Persia*, Cambridge, 1956, Cilt: II, s. 438; Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik*, Basılmamış Doktora Tezi, D.E.Ü.S.B.E., İzmir, 2009, s. 53-61; "Kübrevîliğin Orta Asya ve Anadolu'daki Macerası Üzerine Bir İnceleme", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu (31 Mayıs-1 Haziran 2007)*, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta, 2007, s. 325.

askerinin saçının perçeminden tutarak bırakmamıştır. Askerin saçını kestirmek mecburiyetinde kaldığı bu hâdiseyi Mevlânâ şu dizelerle aktarmıştır:

*Biz ol ızzu kerem kavmindeniz kim
Demâdem iş edip sagar tutarlar.
Ne şol bir-kad ü müflislerdeniz kim
Füsûn edip bize lagar tutarlar.
Bir elden nûş edip iman şarabın
Bir elde perçem-i kâfir tutarlar.*⁷⁶³

Aynı şekilde, Moğol istilasına karşı koyan Ahi Evran, Kayseri’de Moğollara karşı verdiği 15 günlük savunmadan sonra müridi olan ahiler ile birlikte katledilmiştir.⁷⁶⁴

Konuğu Anadolu ölçeğinde ele alacak olursak, Mevlânâ gibi şehirlerde yaşayan sûfîler yanında, kırsal alanda bulunan ve tasavvufî karaktere sahip Babaların bu noktada çok büyük rolü olduğunu görmekteyiz. Türkmen geleneklerine sadık kalarak İslâmiyetin çok basit, külfetsiz bir şeklini serhat boylarında ve yeni fethedilen memleketlerde halkın arasında yayan bu babalar esasen Anadolu’nun her köşesine yayılmışlardı.⁷⁶⁵ Bu zümre genelde uç bölgelerde cihâd ile meşgul olan dervişlerdi. Alperen olarak bilinen bu zümre binlerce yıldır cesur, gözü kara savaşçılar olan Alpler ile İslâm dininin zâhirî ve bâtınî ilimlerini kendilerinde mezceden Erenlerin teşekkülünden başka bir şey değildi. Anadolu’nun Moğollar tarafından yakılıp yıkılması sürecinde, tahta kılıçlarla kâfirlere karşı savaş tutan, bir avuç müridiyle binlerce düşmanı alt eden bu mücahid Alperenler, yeni yurtlarında şiir, sanat, edeb, terbiye, fazilet ve ahlâk yoluyla İslâm’ın prensipleri ve mücadele ruhunun yerleştirilmesi konusunda büyük hizmetler ifa etmişlerdir.⁷⁶⁶

Osmanlı Devleti kurulmadan önce Anadolu’da “Kolonizatör Türk dervişleri”⁷⁶⁷ ya da “Horasan Erenleri”⁷⁶⁸ olarak da bilinen alperenlerin, yeni kurulan devlete önemli katkılarda bulundukları görülmektedir. Bu dervişlerin bazıları gazilerle

⁷⁶³ Câmî, **Nefahât**, s. 595.

⁷⁶⁴ Mikail Bayram, **Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtı’nın Kuruluşu**, Konya, 1991, s. 85.

⁷⁶⁵ Köprülü ve Ergun, **Anadolu’da İslâmiyet**, s. 69.

⁷⁶⁶ Abdulkadir Yuvalı, “Moğol Harekâtının Anadolu’nun Demografik ve Dini Yapısı Üzerindeki Etkileri”, **Erdem**, 1994, s. 1292.

⁷⁶⁷ Bkz. Barkan, **Kolonizatör Türk Dervişleri**, s. 282.

⁷⁶⁸ Bkz. Bolat, **Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik**, s. 13-14.

birlikte fetihlere katılıyor, bazıları da Anadolu köylerine veya تنها yerlere yerleşerek tarım ve hayvancılıkla uğraşıyorlardı. Bu kişilerin iskâna elverişli olmayan dağ başlarında kurdukları zâviyeleri, bir taraftan oraların imar ve iskânı hususunda büyük katkılar sağlarken, diğer yandan sefer anında orduya destek olmaktan da geri durmuyorlardı. Osman Gâzî ve Orhan Gâzî'nin silâh arkadaşlarından birçoğunun muhârip dervişlerden meydana gelmesi, bunun açık bir göstergesidir.⁷⁶⁹

Bütün bu tarihi manzara, Türk dünyasında İslâm'ın yerleşip yayılması ve sağlam bir şekilde kök salmasında, sufi tarikatların ne kadar büyük bir fonksiyon icra ettiklerini göstermektedir. Bennigsen yapmış olduğu derin araştırmalar sonunda, “*Sûfî tarikatlar Orta Asya tarihinde, kâfirlerin saldırılarına karşı İslâm'ı muhafaza etmek ve aynı kâfirler arasında misyonerlik vazifesi yapmak sûretiyle büyük bir rol oynamışlardır*” demektedir.⁷⁷⁰

Moritanya'nın sahil kesimlerinde Lévrier körfezinde ilk ribatı⁷⁷¹ inşâ eden, Kuzey Afrika'da 1056 yılında şeyh Abdullah b. Yasin önderliğinde sûfîler tarafından kurulan Murabitûn Devleti, İslâm'ın zaferi ve yayılması için uğraşmıştır. Kaynaklarda kaydedildiğine göre, öncelikle bin kişilik bir ordu kuran bu sufi cengâverler, sahra kabilelerini kısa zamanda itaat altına almayı başarmışlardır. Eli kılıçlı zâhidlerin bu başarısı, etraflarında 30.000 kişilik bir kuvvet oluşmasına imkân sağlamıştır.⁷⁷²

Bundan başka, Ticanî'lerin Afrika'daki etkinlikleri, sömürgecilere karşı verdikleri savaş ve İslâmı tebliğ faaliyetleri araştırmacıların dikkatini çekmiştir.⁷⁷³ Schimmel, “Ticanîliğin ve Senûsîliğin Afrika'da siyâsî alanda başarılı olmasının sömürgeci Batının menhûs emellerine engel olan en önemli etken olduğunu” söyler.⁷⁷⁴ Libya'da sömürgeci İtalyanların saldırılarına karşı mücadele veren mücâhidlerin,

⁷⁶⁹ Reşat Öngören, “Osmanlı'da Sûfîlerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 3, 1999, s. 9-22. Bkz. Barkan, **Kolonizatör Türk Dervişleri**, s. 288-299. Sûfîlerin önder kabul ettiği ilk zâhidlerden Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) Anadolu cihadına katılan pehlivan yapılı bir muhârip olduğu hakkında bkz. Konur, **İnsana Yolculuk**, s.111.

⁷⁷⁰ Alexandre Bennigsen, Chantal-Lemercier Quelquerjay, **Sufi ve Komiser Rusya'da İslâm Tarikatları**, Çev. Osman Türer, Akçağ Yayınevi, Ankara, 1988, s.114.

⁷⁷¹ Bkz. Öztürk, **Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar**, s. 130.

⁷⁷² Carl Vett, **Dervish Diary**, Los Angeles, 1953, s. 148; İ. Ethem Bilgin, “Afrikada İslâmın Yayılışında Tasavvufun Rolü”, **İlim Sanat**, Sayı: 7, 1986.

⁷⁷³ Bkz. M. Jamil Âbu'n-Nasr, **The Tijaniyye: A Sufi Order in The Modern World**, Oxford, 1965.

⁷⁷⁴ Annemarie Schimmel, **Tasavvufun Boyutları**, Çev. E. Gürol, İstanbul, 1982, s. 342.

Ömer Muhtar komutanlığındaki Senûsiyye Tarikatına mensup kişilerden oluştuğu bilinmektedir.⁷⁷⁵

Ruslar karşısında müthiş bir kahramanlık örneği sergileyerek bağımsızlık mücadelesi veren Çeçen'lerin manevi güç kaynağını, bir Nakşi şeyhi olan Şeyh Şamil'den bu tarafa bölgede varlığını canlı bir şekilde devam ettiren tasavvuf geleneği ve onun kazandırdığı cihat ruhu teşkil etmiştir.⁷⁷⁶

Bütün bu tarihi gerçekler, sevgi ve hoşgörünün temsilcileri konumunda olan sûfîlerin gerektiğinde İslâm'ı ve Hakkı müdafa etmek için birer mücahid olabileceklerine delil teşkil etmektedir.⁷⁷⁷ Başka bir deyişle, Sûfîlerin teorik planda göstermiş oldukları engin hoşgörünün zaman zaman şartlara bağlı olarak pratikte kaybolduğuna şahit olmaktadır.

⁷⁷⁵ Bkz. Ahmet Ağırakça, **Ömer Muhtar**, İstanbul, 1985.

⁷⁷⁶ O. Türer, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 529. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Necmettin Bardakçı, "Kuzey Kafkasya'nın Bağımsızlık Mücadelesinde Tasavvuf ve Tarikatlar'ın Rolü", **S.D.Ü. Fen-Edebiyet Fak. Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 2, Isparta, 1996 s. 40-52.

⁷⁷⁷ Mesela, "Aziz Mahmûd Hüdâyî III. Murad'a yazdığı bir mektupta: *Bu sene gaza-yi bahr hazırlığı yapıp Girit ve Malta meselesinin ortadan kaldırılmasına ihtimam ve takayyüt gerekli olduğuna*, diye teşvikte bulunmaktadır. Yine Hüdâyî, padişahı Safeviler, Kızılbaşlar ve Simavna Kadısıoğlu'nun te'dibine de teşvik etmiş, belki bu konudaki hassasiyetinden olsa gerek Ferhat Paşa ile beraber İran seferine iştirak edip Tebriz'e kadar gitmiştir". Aziz Mahmûd Hüdâyî, **Tezâkir-i Hüdâyî**, Süleymaniye Fatih Ktp. 2572, trs., vr.16^b-17^b, 88^b, 94^a, 96^b. den aktaran Gündoğdu, s. 29.

SONUÇ

Allah'ın insanlara rehberlik etmek üzere değişik dönemlerde gönderdiği dinin en son halkası olan İslâm, evrensel bir din olma vasfıyla tüm insanları ilâhî vahyin muhatabı kabul eder. Bütün insanların aynı anne babanın çocukları olduğunu vurgulayarak aralarındaki yegâne üstünlük ölçüsünün, kulluk vazifesini en güzel biçimde yerine getirmekten ibaret olduğunu belirtir. İslâm'da insanların farklı milletlerden oluşmaları, birbirlerini tanımaları ve ortak hedefler çerçevesinde işbirliği yapmalarının bir vesilesi olarak kabul edilmiştir. İslâm, insanlar arasında yalnızca inanç merkezli bir ayırım getirerek imân edenlerin cennette mükâfatlandırılacağını vaad ederken, inanmayanların ise cehennemde cezalandırılacağını ifade etmiştir.

İslâm dini tevhid, adalet, barış ve hoşgörü dinidir. Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinde ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadîslerinde bu husus açıkça ortaya konmuş, Medine Vesikası'nda bu gerçek çok açık bir şekilde yer almış ve uygulanmıştır. İslâm'ın bu özellikleri fetihlerle yayılması esnasında bile terk edilmemiştir. Hz. Peygamber'in savaşları incelendiğinde savaş anında bile kimsenin hakkının gaspedilmediği, hukukun elden bırakılmadığı, kimseye zulmedilmediği, çocuklara, yaşlılara, kadınlara ve din adamlarına dokunmanın yasaklandığı görülecektir.

İslâm fetihleri, gayrimüslim halkın zorla Müslümanlaştırılması amacına yönelik olmamıştır. İslâm coğrafyası dinî taassuba dayanan harplerle ancak XII. ve XIII. asırda Haçlı seferleri sırasında tanışmıştır. Kudüs'ü işgal eden Haçlı orduları binlerce Müslümanı öldürmüş, dinî ve etnik soykırıma maruz bırakmışlardır. Hristiyanlar ve Yahudiler diğer insanları Tanrı'nın düşmanları kabul ederken, Müslümanlar Ehl-i kitap olarak isimlendirdikleri bu insanların dinlerini rahatça yaşamaları için imkân sunmuşlardır.

Kur'ân ve Sünnetin ortaya koyduğu temel ilkeler çerçevesinde gayrimüslimlerle ilişkiler barış, güven ve hoşgörü esasına dayandırılmış; buna karşın savaş, sadece Müslümanların güvenliğini tehdit eden düşmanca saldırılar karşısında meşru kabul edilmiştir. Ne var ki, Ortaçağ boyunca devletler arasındaki çatışma ortamından etkilenen bir kısım fıkıhçılar zıt yönde görüş belirtmişlerdir. Batılı araştırmacıların bazıları da bu görüşü İslâmiyetin yegâne yaklaşımı gibi göstermeye çalışmışlardır. Bu nedenle, Batıda İslâm'ın gayrimüslimlere tanıdığı statüyle ilgili yazılanlar genellikle gerçeği yansıtmaktan uzak, İslâm tarihindeki bir takım münferit

vakaları, İslâmî öğretilerin bir gereği gibi sunmaktan ibarettir. Ne bazı yöneticilerin haksız uygulamaları ne de bazı hukukçuların Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in sünnetinin ruhuna uymayan fetvâları ve içtihatları, İslâm'ı ve Müslümanları bağlamaz. Eğer İslâm nâmına bir örnek, bir pratik aranacaksa başta Hz. Peygamber dönemi olmak üzere İslâm'ın ruhunu yansıtan devirlere bakmak gerekir.

Tarihî süreç içerisinde İslâm literatüründe gayrimüslimlere karşı farklı yaklaşımlar sergilendiği görülmektedir. Örneğin kelamcılar fetihlerle birlikte karşılaştıkları yeni inançlara karşı savunmacı ve polemikçi bir yaklaşım sergilemişlerdir. Kelam âlimleri İslâm'ın saf tevhid anlayışının bozulmaması için korumacı bir tavırla yeni temasa geçilen dinin ulûhiyet anlayışıyla ilgili tutarsızlıkları ortaya çıkaran reddiyeler yazmışlardır. Reddiye geleneği içerisinde Ehl-i kitap dâhil bütün diğer dinler Hak dinin zıddı olarak bâtil addedilmiştir. Bu algının bir sonucu olarak, Bîrunî gibi birkaç bilgini istisna edersek, diğer dinlere karşı entelektüel bir meraktan ziyade savunmacı bir refleksle yaklaşılmış ve diğer bütün dinler İslâm için birer tehdit kabul edilmiştir.

İslâm toplumu içinde varlıklarını sürdüren gayrimüslimler, fikhî metinlerde, özellikle vergi bağlamında hukukî hükümlere konu olma bakımından; milel ve nihal türü metinlerde ise tarihi süreç içinde tâbileri tarafından tahrif edilmiş, İslâm'ın gelişi ile de hükmü ortadan kaldırılmış dinler bağlamında ele alınmışlardır. Müslümanlar, tarihsel süreçte, Hz. Muhammed (a.s) ve Kur'ân vasıtasıyla somutlaşan şeriata “İslâm dini” adını vermişlerdir. Böylelikle evrensel nitelikli din Kur'ân'daki şeriata, Kur'ân'daki şariat da İslâm'a eşitlenmiştir. Allah'ın Hz. Âdem'den beri bütün insanlığa gönderdiği ortak ilâhî mesajın adı olan *Din* ve *İslâm* kavramları, yalnızca Hz. Muhammed'in şariatını içine alan bir anlam daralmasına uğramıştır. Nihayetinde, Kur'ân'daki “*Allah katında din İslâm'dır*” ifadesinden kurumsallaşan İslâm anlaşılmış ve doğal olarak bu kategorinin dışındaki bütün insanlar “kâfir” sayılmıştır.

Gayrimüslimlere bakışı biçimlendiren bu tavır, sadece İslâm dairesi dışındakilere yönelik değildir. Zira bu yaklaşım, tarih boyunca değişik Müslüman gruplar arasında da kendini göstermiştir. Öyle ki geçmişte, itikâdî mezhepler arasında salt kendisi gibi düşünmediği ya da nasları kendisi gibi anlayıp yorumlamadığı için karşıdaki kişileri kâfirlikle itham etme adeta bir gelenek haline gelmiştir. Bazılarınca bir kimsenin Müslüman ve ehl-i kiblede olması, onun kurtuluşu için

yeterli görülmemiş; dahası, kurtuluşa giden yolun sadece bir fırkaya intisap etmekten geçtiği düşüncesi bir dogma haline getirilmiştir. Sözgelimi, Sünnî düşüncüyü temsil eden bazı âlimler, “İslâm ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını” bildiren bir hadîsin literal anlamından hareketle kurtuluşa eren fırka-i nâciyeyi Ehl-i sünnet’e eşitlemişlerdir. Bu anlayışın doğal bir sonucu olarak başta Şia ve Mu’tezile olmak üzere, Ehl-i sünnet dışı fırkaların pek çoğu bid’at ehli olmaktan kurtulamamışlardır. Böylece Allah’ın razı olduğu dinin müntesipleri, mutlak doğrunun temsilcisi sıfatını taşıyan Ehl-i sünnete mensup Müslümanlara indirgenmiştir.

Gayrimüslimlerce İslâm’ın güler yüzü olarak kabul edilen tasavvufî gelenek ise çok daha kucaklayıcı ve hoşgörülü bir yaklaşım sergilemiştir. Kendilerini Kur’ân ve Hz. Peygamber’in takipçisi olarak nitelendiren sûfîler, din ve mezhep ayrımı yapmadan herkese tevâzu ve nezâket içinde yaklaşarak gönülleri fethetmeye çalışmışlardır. Sûfîler tutarsızlıklar üzerinden değil ortak noktalar ve benzerlikler üzerinden hareket ederek gönül kazanma yolunu seçmişlerdir. İslâm’ın zâhiri yönü kadar bâtınî yönüyle de ilgilenen sûfîler, İslâm’ı evrensel boyutlarıyla algılamaya çalışarak gerek Müslümanlara gerekse gayrimüslimlere düşmanlık göstermeyip onlara karşı dostâne ve yapıcı bir tavır sergilemeye önem vermişlerdir.

Sûfîlerin gayrimüslimlere bakışıyla ilgili olarak temel hareket noktaları, öncelikle bütün mahlûkatın ve özellikle de insanın Yüce Yaratıcının yarattığı ve değer verdiği bir eseri olduğu düşüncesidir. Halka Hakk’ın nazarıyla bakan sûfîler, mahlûkata rahmet nazarı ile de bakmışlardır. Ayrıca insanların inançlarında kendi hür irâdeleri kadar ilâhî takdirle birlikte yaşadığı çevrenin de etkili olduğu düşüncesinden hareketle gayrimüslimlerin mazur görülmesi gerektiği düşüncesinde olmuşlardır.

Sûfîler, varoluşun ana sebebi olan *Allah’ın bilinme arzusunun* gerçekleşmemiş olmasını kabul etmezler. Bu düşünceye göre, hakikat mutlaka kendisini gösterir ve insanlık hiçbir dönemde ondan bîhaber kalmış olamaz. Zira Allah’ın gizli bir hazine olduğu ve bilinmek için kâinatı yarattığı hadîs-i kudsîsi mucibince her an O’nu bileninin bulunması gerekir. Bu sebeple, eğer Mutlak Varlık bilinmek ve kendisine ibadet edilmek için mevcûdâtı yarattıysa O’nun tarafından yaratılmış ve varlık âlemine çıkarılmış olan mahlûkatın Hakk’tan habersiz olabileceğini veya O’ndan başkasına ibadet edebileceğini kabul etmek yaratılış sırrıyla bağdaşmayacaktır. Bu temel bakış

açısıyla imân ve inkâr da dâhil her türlü inanç, ilâhîdir ve farklı açılardan hakîkati temsil etmektedir.

Vahdet-i vücûd düşüncesine sahip muhakkik sûfilerin gayrimüslimlere ilişkin daha sistematik bir bakış açısı ortaya koydukları görülmektedir. Sûfilerin varlık anlayışına göre, varlık Tek olanın tezâhürü olduğu için dinler de birer tezâhürdür ve Tek olanın bir ifade şeklidir. Bu durumda bütün inançlar Bir'in, zaman-mekân icaplarına uygun düşen tezâhürleridir. Bu itibarla dinler kaynak ve öz itibarıyla birdirler, ama bu birlik onların şeklen aynı olmalarını gerektirmez. Dinler, aynı ışığın değişik renklerde yansımalarından ibarettir. Çünkü hakikat tek ve değişmezdir. Dinlerin çokluğu ilâhî irâdeye uygun olmakla birlikte, onlar arasında kaynak ve öz bakımdan bir birliğin varlığı da söz konusudur. Dinler arasındaki farklılık onların dış şekillerine ait olduğu için, onların özdeki birliğini etkilemez. Bu nedenle, dinde form ve öz ayrımı yapmak gereklidir. Hakikat formda değil, özde aranmalıdır. Sırçaya değil ışığa bakmak, yollardaki farklılıklara değil, öze ve gayedeki aynılığa bakmak gerekir. Böyle baktığımızda önceden ötekileştirdiğimiz insanları ayrı değil bir, düşman değil dost görürüz.

Hatanın olmadığı ve bütün itikatların doğru olduğu düşüncesi mantık olarak vahdet-i vücuttan doğmaktadır. Dolayısıyla tüm inançlar tamamen idrâk edilemeyecek olan hakîkatin bir vechesini yansıtmaktadır. Bu nedenle sûfiler, Hakikat'e çeşitli yollardan ulaşabileceği görüşündedirler. Bunun sonucu olarak, dinlerine aykırı olmadığını düşündükleri bilgi ve tecrübeyi gayrimüslimlerden almaktan imtina etmemişlerdir.

Sûfilerin, din ve şeriat ayrımı yaptıklarını ve insanlara tâbi oldukları şeriat bağlamında müslim veya gayrimüslim nazarıyla değil, İslâm dinine inanıp salih amel işleyip işlemedikleri noktasından baktıklarını görmekteyiz. Burada İslâm'dan kasıt Allah'ın Kur'ân'da zikrettiği *ed-din* anlamındaki İslâm olup Hz. Peygamber'e nispet edilen Muhammedî şeriat değildir. Bu çerçevede sûfilere göre, Allah'tan ilâhî nefha taşıyan her insan değerli olmakla birlikte Allah'ın Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar bütün peygamberlere göndermiş olduğu tevhid dini İslâm'a inananlar kurtuluşa erecektir. Çünkü sûfiler insanlara hangi şeriatın müntesibi olduğuna bakmadan Allah'ın birer kulu olarak O'nun nazarıyla bakmaktadırlar. Onlara göre, Allah katında insanların hangi şeriatın müntesibi veya hangi peygamberin ümmeti olduklarından

ziyade tevhid inançları ve amelleri önemlidir. Amelî noktadan baktığımızda, Müslüman (Muhammedî şeriatı inanan) olup kötü işler yapanla, Müslüman olmadığı halde tevhide inanıp iyi işler yapanın durumunun Allah katında aynı olmayacağı açıktır. Ayrıca, her ne kadar doğal olarak Allah’a iman etmeden önce daveti getiren peygambere iman etmek gerekli ise de Allah’ın kendisine imana davet etmeleri için göndermiş olduğu peygamberlerden ziyade kendisine iman edilmesini önemseydiği açıktır. Bu bağlamda sûfiler gayrimüslimlere Allah’ın gözüyle baktıkları için, gayrimüslimlere insanların gözüyle şeriatlar zemininde bakanların sûfî yaklaşımı anlayamaması doğaldır.

Ayrıca, sûfilerin bütün dinleri ve inançları özellikle teorik bağlamda kabul etmeleri, vahdet-i vücûd anlayışının bir sonucu olarak sadece kâmil bir ârif için söz konusudur. Bu anlayış her tecellisinde Allah’ı müşahade edebilen kemâl sahibi insanlara mahsustur. Sûfilerin gayrimüslimlere bakışını anlamlandırmaya çalışırken bu durumu gözden kaçırmamak gerekir.

Bu noktada, sûfilerin dinler üstü bir inanış ortaya koydukları yönünde bir tereddüt oluşsa da aslında böyle bir düşüncede olduklarını söylemek zordur. Çünkü onlar bütün dinleri bir ve eşit görmezler; bütün dinlerin hakikatini bir görürler. Birlik bütün dinlerin Allah’tan gelmesindedir. İslâm ise bütün dinlere üstün kılınmıştır. Sûfiler teolojik düzlemde bütün dinlerin Allah’a götüren birer yol olduğunu söylemişlerse de pratikte Müslüman ve gayrimüslim ayrımını hep yapmışlar ve İslâm’ı diğer dinlerden her zaman üstün tutmuşlardır. Sûfilerin mutlak varlığın birliği çerçevesinde söyledikleri, “hepimiz biriz, aynı ışığın gölgeleriyiz” şeklindeki ifadeleri tamamen ontolojik mânâda olup “sizin dininiz size bizim dinimiz bize” düstûru çerçevesinde “kavgaya gerek yok” mesajını vermekten ibarettir. Yoksa diğer dinleri İslâm’la eşit tutmak değildir. Sûfilerle ilgili bu yanlış, onların sözlerinin münferid olarak alınıp bir bütünlük içinde değerlendirilmemesinden veyahut sûfî termonolojiye ve kozmolojiye yabancı olanların, söylenenleri zâhir anlamıyla değerlendirip kastedileni anlayamamalarından kaynaklanmaktadır.

Sûfilere göre, Allah zihnî bir gerçeklik değil, yaşayan bir hakikattir. O, el-Hayyu’l-Kayyumdur. Adı bütün dillerde farklı teleffuz edilmesine rağmen kastedilen hep O’dur. Kulunun zannı üzerine olduğunu ilan eden Allah’ın, mutasavvıflarca daha çok “Hû” ismiyle anılmasındaki hikmet de bu gerçekte aranmalıdır. Bu bakımdan

bütün mistiklerin gayesi Mutlak Varlık'a ulaşmaktır. Bu mistik gaye, Hristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Hinduizm ve İslâm'da kısacası bütün dinlerde mevcuttur. Bu amaç doğrultusunda aynı tecrübeleri yaşayan mistiklerin insanı hayrete düşürecek şekilde benzer ifadeler kullanmaları, "dinler arasında fark olmadığı" veya "bütün dinlerin eşit olduğu" şeklinde bir yanlış anlamaya sebebiyet verebilmektedir. Hâlbuki dinler arasında eşitlik söz konusu değildir. Eşitlik mistiklerin yaşadığı tecrübe ve bazı hallerde vuku bulmaktadır. Allah'a duydukları aşk ile O'na ulaşmak için çaba sarfeden bütün dinlerdeki mistikler ve sûfiler "dinin gayesi Allah'a varmaktır; O'na varmanın yolu ise insanlar adedince çok çeşitlidir" diyecek kadar ortak duyguları zaman zaman tecrübe etmişlerdir. Özellikle sûfilerin yaşadıkları bu haller sonucunda sarfettikleri bu tür sözlerden kasdedilen "dinlerin aynılığı" değil, "yaşanan hallerin aynılığıdır". Ancak yine de tasavvufu yeterince anlayamayan bazı çevreler, bu tür sözlerinden dolayı sûfileri hiçbir dine bağlı olmamakla suçlamışlardır.

Sûfilere göre evrendeki her şey, yerli yerindedir. Bu açıdan bakıldığında ilâhî bir ismin tezâhürü olan her din de böyledir. Ancak bu, her dinin eşit ve aynı değerde olduğu anlamına gelmez. Allah'ın isim ve sıfatları arasında çeşitli açılardan üstünlük olduğu gibi O'nun tecellîleri arasında da üstünlük olması kaçınılmazdır. Allah'ın âlemdeki tecellîleri arasında da hakîkati yansıtmaları bakımından farklılıklar vardır. Allah'ın tecellîsine mazhar olan her varlık, hakîkati temsil etmesi bakımından eşit değildir. Bu nedenle ateşe tapan ile yıldızlara tapan arasında, ibadet objesinin hakîkati ne ölçüde yansıttığına paralel olarak farklılık bulunacaktır. Netice itibariyle, sûfiler farklı inançları, hakîkati aynı derecede yansıtmadıklarından dolayı eşit seviyede görmezler.

İslâm'da hidâyete erdirmeye ve kimin cennete veya cehenneme gideceğine karar verme yetkisi Allah'a aittir. Kurtuluş, Yüce Allah'ın irâdesi ve takdirindedir. Ayrıca Kur'ân, âhirette kurtuluşa ermek için imanla birlikte amel-i sâlihî de şart koşarak hiçbir din mensubunun sırf inancından dolayı cennete gidemeyeceğine vurgu yapmaktadır. İslâm akâidine göre yalnızca gayrimüslimler değil, Müslümanların bile cehennem azabından emniyette olması ve cenneti garanti görmesi söz konusu değildir. Nitekim itikâdî mezhepler arasında tartışmalı olmakla birlikte, Ehl-i sünnetin iki büyük ekolüne göre cennete girmek ibadetler sayesinde değil, Allah'ın fazl ve ihsanı ile mümkündür.

Sûfiler, Kur'ân'ın vahyedilen herşeyi kapsayıcı özelliğinden dolayı bütün nebilerin yollarını kapsadığını, yolların hepsi Allâh'a götürse de kurtuluş yolunun İslâm'dan başkası olmadığını önemle vurgularlar. Bu itibarla, Müslümanların saadete ulaşmak için “*Muhammedî yolu*” takip etmeleri gerektiğini düşünürler. Ayrıca sûfilere göre bu yol, kolay ve tehlikesiz bir yoldur.

Uhrevî kurtuluş konusunda eninde sonunda her dinden insanın kurtulacağına inanan muhakkik sûfilere göre, âlemdeki itikatların çokluğunun kaynağı ve âlemdeki her şeyin varlık sebebi Allah olduğundan, herkes sonunda rahmete ulaşacaktır. Ayrıca, gazabı aşan rahmet hem dinî çeşitliliği hem de bu çeşitlilik yoluyla insan saadetini gerekli kılmaktadır. Allah'ın rahmeti herşeyi kuşattığı ve her itikat ilâhî bir tecellîye denk düştüğü içindir ki, Allah tüm itikatları kabul eder. Bu nedenle, itikadı Allah'tan örtülü olmayı gerektirse bile, her itikat sahibinin yöneldiği ilâh en sonunda itikat sahibinin saadetine neden olur.

Sûfiler, vahdet âleminde varlığın birliğinden hareketle bütün insanları ve dinleri aynı kaynaktan gelmelerinden dolayı “Allah'ın ailesinin bir ferdi” görürken; pratikte, diğer bir ifadeyle kesret âleminde ise Müslümanı gayrimüslimden, İslâmı ise diğer dinlerden üstün tutmuşlardır. Burada vahdet ve kesret âlemi açısından gayrimüslimlere bakış noktasında bir farklılık göze çarpmaktadır. Zira güzel/husn Allah'tan olduğu gibi çirkin/kubh da Allah'tandır. Aynen bunun gibi yaratılan herşeyin Allah'tan olması, onların hepsinin Allah indinde denk ve makbul olduğu mânâsına gelmemektedir.

Kesretin ardındaki vahdeti göremeyenler, her biri Allah'ın bir isim ve sıfatının zuhûra çıktığı mazharı konumunda olan ve her biri bir isimle Allah'ı tesbih eden eşyayı çok ve çeşitli görmüşlerdir. Aynı şekilde dinler konusunda da insanların ibadet şekillerine, şeriatların veya mezheplerin farklılığına ve ma'bûdlarına koymuş oldukları isimlere zâhiren bakıp mânâyı ihmal ettikleri için, herbiri kendilerini gerçek kurtuluşa götüren dinin müntesipleri olduklarını vehmederek diğerlerini dalalette olmakla itham etmişlerdir. Bu şekilde hakikat bilgisinden uzaklaşan insanlar yeryüzünde kendilerine yüklenen Allah'ın halîfesi olma misyonundan uzaklaşmışlar ve meleklerin dediği gibi kan dökmüşlerdir.

Sûfiler, “*Allah'a ulaşan yollar yaratıkların nefesleri sayısındadır*” şeklindeki düşünceleriyle, kurtuluşu olabildiğince geniş bir çerçeveye yerleştirmektedirler.

“*Mesleğim haktır veya daha güzeldir*” demeye izin veren, fakat “*hak sadece benim mesleğimdir*” düşüncesini tasvip etmeyen sûfî anlayış, gayrimüslimleri ötekileştirmeyen bir yaklaşım sergilemiştir.

“*Allah’ın emirlerine riâyet, kullarına insâniyet*” ilkesi etrafında tefekkür dünyalarını geliştiren irfânî gelenek müntesipleri belli sınırlar dâhilinde dini ve inancı ne olursa olsun tüm insanları hoş görmeyi esas almışlardır. Herşeyden önce sûfîlerin hoşgörüsü İslâm dininin getirdiği prensiplerden hareketle şekillenen bir hoşgörü sistemidir. Onlara göre kalplerde olup biteni bilen sadece Allah’tır. Âhirette nihai hükmü verecek olan da yalnızca O’dur. Bu açıdan sûfîlerin insana bakış açısı, günümüzün çatışmacı ve menfaatçi yaklaşımına karşı bir alternatif oluşturmaktadır. Özellikle Müslümanların arasında tefrika ve çatışmanın boy gösterdiği, mezhep kavgalarının yaşandığı böylesi bir dönemde sûfîlerin bu öğretilerinden âzamî ölçüde istifade edilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Kanaatimizce sûfîler tarafından felsefî bağlamda her ne kadar bütün dinlerin hakîkate giden birer yol olduğundan bahsedilse de bütün bu çabalar sadece entelektüel çevrelerde kalacaktır. Zira halklar kendi dinlerinin yegâne hak din olduğuna inanmaya devam edecektir. Aslında işin doğası da bunu gerektirmektedir. Bu nedenle din mensupları arasında bir hoşgörü zemini oluşturmak çok daha faydalı olacaktır. Bu mânâda birlikte yaşama kültürünün hayata geçirilmesinde sûfî düşüncenin tarihsel tecrübesinden ve pratiğinden istifade edilebilir. Sûfîlerin “*Yaradan’a itaat, yaratılana şefkat*” prensibinin rolü, tarihsel süreç içinde tortulaşan duyguları yumuşatması, varlığı ve oluşu, insanı ve tarihi yeniden okuması açısından oldukça önemlidir. “*yaratılanı yaratandan ötürü hoş görme*”yi düstûr edinen sûfî ahlâkıyla, birlikte yaşama kültürünün önemli bir boyutu yeniden inşâ edilebilir. Bu da Anadolu irfan geleneğinin en büyük temsilcilerinden olan İbn Arabî, Ahmet Yesevî, Mevlânâ, Yunus Emre ve Hacı Bektaş-ı Velî gibi büyük sûfîlerin tecrübelerinden istifade etmekle mümkündür.

KAYNAKÇA

- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuad, **el-Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm bi-Hâşiyeti'l-Mushafü's-Şerîf**, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1994.
- ÂBU'N-NASR, M. Jamil, **The Tijaniyye: A Sufi Order in The Modern World**, Oxford, 1965.
- ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed, **Keşfü'l-hafâ**, Kahire, Mektebetü'l-Kudsi, 1351.
- ADDAS, Claude, **İbn 'Arabi ou la quête du Soufre Rouge**, Paris: Gallimard, 1989.
- _____ **İbn Arabî, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde**, Çev. Atilla Ataman, Gelenek Yay., İstanbul, 2003.
- AFÎFÎ, Ebu'l-A'la, **The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul-Arabi**, Cambridge: Cambridge University Press, 1936.
- _____ **Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, İstanbul, 2002.
- _____ "İbn Arabî İle İlgili Araştırma Serüvenim", **U.Ü.İ.F.D.**, Sayı: 9, Cilt: 9, 2000.
- _____ **Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi**, Çev. Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999.
- _____ **İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2000.
- AĞIRAKÇA, Ahmet, **Ömer Muhtar**, İstanbul, 1985.
- AHMED, Abdülhamid Ebû Süleyman, **İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı**, Çev. Fehmi Kuru, İstanbul, 1985.
- AHMED, Ziauddin, "The Concept of Jizya in Early Islam", **Islamic Studies**, Vol: 14.4, 1975.
- AHMEDOVA, Zamira, **Türkler Arasında İslâmiyet'in Yayılmasında Tasavvufun Rolü**, Ankara Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dan. Seyfettin Erşahin, Ankara, 2006.
- AKARSU, Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, "Hoşgörü" md., İstanbul 1988.
- AKKUŞ, Mehmet, "Tasavvufun Anadolu'ya Girişi ve İslâmlaşmada Rolü", **Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1991.

- ALGAR, Hamid, “Some Notes on the Naqshbandî Tarîqat in Bosnia”, **Die Welt des Islams**, New Series, Vol. 13, Issue 3/4 (1971), ss. 168-203, <http://www.jstor.org/stable/1569979>, 17.04.2018.
- _____”Bosna’da Nakşibendî Tarikatı Üzerine Notlar”, Çev. Mehmed Değirmenci, **Diriliş**, Sayı: 12, 1975.
- ALİYYÜ’L-KÂRÎ, **Şerhu’l-Emâlî**, Dersaadet, 1985.
- ALTINTAŞ, Hayrani, “Dehriyye”, **D.İ.A.**, Cilt: 9, ss. 107-109.
- _____ **Tasavvuf Tarihi**, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1986.
- ÂLÛSÎ, Ebu’l-Fadl Şihâbüddin, **Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm**, Dâru İhyai’t-Turâsi’l-’Arabî, Beyrut, trs.
- AMBROSIO, Alberto Fabio, “Celâleddîn-i Rûmî, Mevlevîler Ve Konyalı Hristiyanlar”, **Dünyada Mevlânâ İzleri**, Konya, 2007, SÜMAM Yay., 2010.
- ARAZ, Rifat, “Yunus’ta Gördüğümüz İnsan Sevgisi ve Hoşgörü Yaklaşımları”, **Mürekkap Kültür Sanat Edebiyat Serisi**, Nisan 1-4, 2007.
- ARBERRY, A. J., **Discourses of Rumi**, London, 1961.
- ARKOUN, Muhammed, **İslâm Üzerine Düşünceler**, Çev. Hakan Yücel, İstanbul, 1994.
- ARMSTRONG, Karen, **Tanrı’nın Tarihi**, Çev. O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, Ankara, 1998.
- ARNOLD, T.W., **İntişar-ı İslâm Tarihi I-III**, Çev. Hasan Gündüzler, Akçağ Yayınevi. Ankara, 1971.
- ARSLAN, Hulusi, “Kadı Abdülcebbar’ın Hristiyan İlahiyatına Yönelttiği Teolojik Eleştiriler”, **Kelam Araştırmaları**, 8/1, Yıl: 2010.
- ARTUN, Erman, “Anadolu ve Rumeli Türk Kültürünün Oluşmasında Sevgi ve Hoşgörü Düşüncesi Mimarı Mevlânâ Celalettin Rumi’nin Etkisi”, **Sarı Saltuk Baba’dan Miskin Baba’ya II. Uluslar Arası Romanya’da Türk Kültürü’nün İzleri Sempozyumu**, 3-8 Eylül, Romanya. 2007.

ASİ, Gulam Haydar, **İslâmın Diğer Dinlere Bakışı**, Çev: İ. Hakan Karataş, İnsan Yay., 2005.

ASLAN, Adnan, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr’la Bir Mülakat”, **İslâmî Araştırmalar**, Sayı: 1, İstanbul, 1997.

_____ “Quran liberation and Pluralism (Farid Esack)”, (Kitap tanıtımı), **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 5, İstanbul, 2005.

_____ “Dinî Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 4, İstanbul, 2000.

ASLAN, Faik, **Hacı Bektâş-ı Velî’nin Düşünce Dünyası**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2007.

ASLAN, Ömer, “Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açidan Bir Yaklaşım”, **C.Ü.İ.F.D.**, Cilt: 5, Sayı: 2, Sivas, 2001, ss. 357-380.

_____ “Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açidan Analitik bir Yaklaşım”, <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/325.pdf>, Erişim Tarihi: 02.12.2016.

_____ **Kur’ân ve Hoşgörü**, Basılmamış Doktora Tezi, Dan. Erdoğan Pazarbaşı, Kayseri, 2002.

AŞKAR, Mustafa, **Niyazi Mısırî’nin Tasavvuf Anlayışı**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998.

ATALAY, Adil Ali, **İmam Cafer-i Sadık Buyruğu**, İstanbul, 1996.

ATALAY, Mehmet, “Düşünce Tarihinde Epistemolojik Bir Denge Unsuru Olarak Ayna Metaforu”, **Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları**, Sayı: 12 (Ekim-2007), İstanbul.

ATASAGUN, Galip, **Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Mesnevî’de Bahsedilen Dinler**, Konya, 2001.

ATAY, Rıfat, “Bir Arada Yaşama Tecrübesi Olarak Mevlevilik: Eva de Vitray-Meyerovitch’le Tekerleğin Poyrasına Yolculuk”, **Milel ve Nihal (Birarada Yaşama)**, Cilt: 6, Sayı: 2, 2009.

_____ “Dinsel Çoğulculuk Açısından Farklı Mevlânâ Okumaları: Bir Çözümleme Denemesi”, **H.Ü.İ.F.D.**, Sayı:16, 2006.

ATEŞ, Abdurrahman, **Kur'ân'a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu**, İstanbul, 2002.

ATEŞ, Süleyman, **İşârî Tefsir Okulu**, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara, 1974.

_____ “Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir”, **İslâmi Araştırmalar**, Cilt: 3, Sayı: 1, Ocak-1989.

_____ “Cennet Tekelcisi mi?”, **İslâmi Araştırmalar**, Cilt: 4, Sayı: 1, Ocak-1990.

_____ **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, İstanbul, 1989.

ATTÂR, Feridüddîn, **Evliya Tezkireleri**, Çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.

AUSTİN, R.W.J., **Translation and Introduction on Ibn al'Arabî, The Bezels of Wisdom**, Lahore, Suheil Academy, 1988.

AY, Mahmut, “Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı”, **A.Ü.İ.F.D.**, Cilt: XLIX, Sayı: I, Yıl: 2008.

_____ **Sadruşşeria'da Varlık**, Ankara, 2006.

_____ “Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı”, **A.Ü.İ.F.D. XLIX**, , Sayı: I, yıl 2008.

AYDIN, Mahmut, “Yahudi ve Hristiyanlarla İlgili Öğretisi Bağlamında Kur'ân'ın “Dinî Öteki” ile Diyalogu” (Yayınlanmamış tebliğ), **Kur'ân'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı Sempozyumu**, Konya, 12-13 Mayıs-2006.

_____ “A Muslim Pluralist: Jalaluddin Rumi”, **The Myth of Religious Superiority: Multyfaith Explorations of Religious Pluralism**, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2005.

AYDIN, Mehmet Âkif, “Anayasa (İslâm Tarihinde Anayasa)”, **D.İ.A.**, Cilt: 3, ss. 153-164.

_____ “Din (Din ve Vicdan Hürriyeti/İslâm'da/Gayri Müslimler)”, **D.İ.A.**, Cilt: 9, s. 327.

AYDIN, Mehmet S., “Hoşgörünün Dinî Temelleri”, **Mehmet S. Aydın ile İç Kritik Bakış (Din-Felsefe-Laiklik)**, Haz. Mehmet Gündem, İyi Adam Yayıncılık, İstanbul, 1999.

- AYDIN, Mehmet, “Hz. Mevlânâ Gözü ile Mesnevî’de Dinler”, **II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi**, (Tebliğler), 3-5 Mayıs 1990, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya, 1991.
- _____ “Hz. Mevlânâ ve Dinler”. **1. Milli Mevlânâ Kongresi**, Konya, 1986.
- _____ “Türk Toplumunda Dînî Hoşgörünün Temelleri”, **Selçuk Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi**, Sayı: VIII, Konya, 1999.
- _____ **Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1989.
- AYKUT, Said, Enver Güneç ve diğerleri, **Sahabeden Günümüze Allah Dostları**, Şule Yay. İstanbul, 1995.
- AYTAŞ, Gıyasettin, “Hacı Bektaş Velî ve Thomas More’da Hümanizm”, **Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 2010, Sayı: 55.
- AZÛZÎ, İbrâhîm, “Kur’ân-ı Kerîm’de ‘İbrâhimî Tevhid’e Çağrı”, **Hazret-i İbrâhim’in İzinde**, İstanbul, 2001.
- BAĞDÂDÎ, Abdulkâhir b. Tâhir, **el-Fark Beynel-Fırak**, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, trs.
- BAKLÎ, Rûzbihân, **Tefsiru Arâisü’l-Beyân fi Hakâiki’l-Kur’ân**, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Beyrut, Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008/1429.
- BALİVET, Michel, “15. Yüzyılda Müslümanlar ile Hristiyanlar Arasında Dinsel Kaynaşmanın İki Yandaşı. Bir Türk: Simavnalı Bedreddin ve Bir Rum: Trabzonlu Georgias”, çev. Aydın Uğur, **Tarih ve Toplum**, Sayı: 31, Ağustos 1986.
- BALTACI, Halil, **Yavuz Sultan Selim’in Emriyle Hazırlanan İbn Arabî Müdafaası**, İlk Harf Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- BARDAKÇI, Mehmet Necmettin, **Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf**, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2000.
- _____ “Mevlânâ’nın Evrensel Sevgi ve Hoşgörü Anlayışı”, **Marife**, Yıl:7, Sayı:3, 2007, ss. 29-44.

- _____ “Kuzey Kafkasya’nın Bağımsızlık Mücadelesinde Tasavvuf ve Tarikatlar’ın Rolü”, **S.D.Ü. Fen-Edebiyet Fak. Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 2, Isparta,1996, ss, 33-52.
- _____”Mevlânâ’nın Tasavvufi Düşüncesinin Kaynakları”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl: 8 [2007], Sayı 19, ss. 55-77.
- BARKAN, Ömer Lütfi, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devrinde Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, **Vakıflar Dergisi**, Cilt: I, Ankara, 1942.
- BARTL, Peter, **Millî Bağımsızlık Hareketi Esnasında Arnavutluk Müslümanları, 1878-1912**, Çev. Ali Taner, İstanbul, 1998.
- BAŞ, Mustafa, “İslam Tarihinde ve Tarihimizde Farklı Kültürlerle Birlikte Yaşama Tecrübesi”, **Dini Araştırmalar**, Ocak - Haziran 2011, Cilt: 14, Sayı: 38, ss. 41-58.
- BATUK, Cengiz, “Dinleri Anlamada Öykünün Rolü: Mevlânâ’nın Yahudî Padişah Hikâyesi Bağlamında Hristiyanlığa Bakışı”, **Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu**, Şanlıurfa, 2007.
- _____ “Reddiye/Polemik Geleneği ve Mevlânâ’nın Hristiyanlık Algısı”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Mevlânâ’ya Armağan Sayısı, Sayı: 20, 2007.
- BAYKARA, Tuncer, **Türkiye Selçukluları Devrinde Konya**, Konya, 1998.
- BAYRAKDAR Mehmet, **Yunus Emre ve Aşk Felsefesi**, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1994.
- BAYRAKLI, Bayraktar, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri**, Bayraklı Yay., İstanbul, 2001.
- BAYRAKTAR, Levent, “Dünya Sorunlarına Her Dem Taze Bir Cevap: Yunus Emre”, **Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması, 26-28 Mayıs 2014**. Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB). Eskişehir, s.549-553 (<http://bilgelerzirvesi.org>).

BAYRAKTAR, Mehmet, “İbn Al-’Arabî’de ‘Varlığın Birliği’nin Onto-Lengustik Analizi”, **Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, Sayı: XXV.

_____”İbn al-Arabî’de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme”, **Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, Sayı: XXV, ss. 349-358.

BAYRAM, Mikail, “Anadolu Selçukluları Zamanında Konya’da Dinî ve Fikrî Hareketler”, **Dünden Bugüne Konya’nın Kültür Birikimi**, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1999.

_____ **Ahi Evren ve Ahi teşkilâtı’nın Kuruluşu**, Konya, 1991.

BEĞAVÎ, **Tefsîru’l-Beğavî: Meâlimu’t- Tenzîl**, Thk. Hâlid Abdurrahmân el-Ak, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1987.

BELÂZURÎ, **Ensâbu’l-Eşrâf**, thk. Muhammed Hamîdullâh, Dâru’l-Ma’rife, Kâhire, 1959.

_____ **Futûhu’l-Buldân**, thk. Abdullah Enis et-Tabba’, Beyrut, 1987

BENNİGSEN, Alexandre, Chantal-Lemercier Quelquerjay, **Sufi ve Komiser Rusya’da îslâm Tarikatları**, çev. Osman Türer, Akçağ Yayınevi, Ankara, 1988.

BEYER, Renate, “Hristiyanlık ve İslâm: Allah’a Giden Farklı Yollar: Anne Marie Schimmel’le Röportaj”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl: 7 [2006], Sayı: 17.

BİLGE, Mustafa L., “Arnavutluk”, **DİA**, Cilt: 44, İstanbul, 1991.

BİLGİN, A. Azmi, “Tasavvufî Düşünce ve İlk Mutasavvıf Türk Şairlerinde Müsâmaha ve Birlik Fikri”, **Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi Türklerde Hoşgörü Özel Sayısı – III**, Cilt: 8, Sayı: 24, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Ocak 1996.

BİLGİN, İ. Ethem, “Afrikada İslâmın Yayılışında Tasavvufun Rolü”, **İlim Sanat**, Sayı: 7, 1986.

BİLİCİ, Mehmet, **İncil’de ve Kur’ân’da İnsan Sevgisi**, basılmamış yüksek lisans tezi, F.Ü.S.B.E., Elazığ 2007.

- BİREKUL, Mehmet, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin “Üç Yolcu” Hikâyesi ve Türkiye’nin Avrupa Birliği Üyelik Sürecinde Dinî-Kültürel Alan: Sorunlar, Öneriler”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 27, Konya, 2009, ss. 195-210.
- BOLAT, Ali, **Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik**, İnsan Yay., İstanbul, 2003.
_____”Tasavvuf Geleneğinde ‘Öteki’ Algısı”, **O.M.Ü.İ.F.D.**, Sayı: 37, 2014.
- BOLAY, S. Hayri, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, Ankara, 2005.
_____ “Yetmiş İki Millete Bir Gözle Bakılabilir mi?”, **Kur’ân’da Evrensel Hoşgörü**, Nesil Basım Yay., İstanbul, 1997.
- BOSTANCI, Ahmet, **Hız. Peygamber’in Gayr-i Müslimlerle İlişkileri**, İstanbul, 2001.
_____ **İslâm Kamu Hukukunda Gayri Müslimler**, Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 1999.
- BOYACIOĞLU, Fuat ve Serap Erdağ, “Mevlânâ Celaleddin Rumi ve La Fontaine’de Hoşgörü Algısı”, **Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Volume 8/8, Summer 2013, p. 325-340, Ankara-Turkey.
- BOYCE, Mery, **Textual Sources for The Study of Zoroastrionism**, Manchester Universty Press, USA 1994.
_____ **Zoroastrianism Its Antiquity and Cnstant Vigour**, Mazda Publisher and Bibliotheca Persica, Newyork 1992.
_____ **A History of Zoroastrianizm**, Brill, 1975.
- BOZKURT, Gülnihal, **İslâm Hukukunda Zimmîlerin Hukukî Statüleri**, 1987.
- BOZKURT, Mustafa, “Fahreddin Râzî’nin Varlık Anlayışı”, **F.Ü.İ.F.D.**, Sayı: 14/2, Yıl: 2009, ss. 109-121.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, **el-Câmiu’s-Sahîh**, Kahire, Matbaatü’s-Selefiyye, 1400.
- BULUT, Halil İbrahim, “Ümmet”, **D.İ.A.**, 2012, Cilt: 42, ss. 308-309.

- BURSEVÎ, İsmâîl Hakkı, **Lübbû'l-lübb ve Sırru's-sırr**, Selçuk Üniv. İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr.: 2466.
- _____ **Rûhu'l-Beyân**, Dâru'l-fikr, Beyrut, trs.
- _____ **Kenz-i Mahfi**, İstanbul, trs.
- CAETANÎ, Leone, **İslâm Tarihi**, Çev. Hüseyin Cahit, Tanin Matbaası, İstanbul, 1924.
- CAHEN, Claude, "Dhimma", **The Encyclopaedia Of Islam**, Leiden E.J. Brill, 1991, Vol. II, ss. 227-231.
- _____ **"Kaykâ'üs"**, EI2, IV, 813b-815a.
- _____ **İslâmiyet**, çev. E. Nermi Erendor, Bilgi Yay., Ankara, 1990.
- CAHİZ, Ebu Osman Amr b. Bahr, **Hıristiyanlığa Reddiye: Seçmeler** (el-Muhtaru fi'r-Reddi ale'n-Nasara), Haz. Muhammed Abdullah eş-Şarkavi, Çev. Osman Cilacı, Tekin Kitabevi, Konya, 1992.
- CÂMÎ, Abdurrahman, **Nefahâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri**, Haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul, 2005.
- CAN, Ali, **Kur'ân'da Ehl-i Kitap'la Diyalog**, Basılmamış Doktora Tezi, Dan. İdris Şengül, Ankara, 2010.
- CAN, Şefik, **Hız. Mevlânâ'nın Rubâîleri**, Ankara, 2001.
- _____ **Mevlânâ, Hayâtı, Şahsiyeti, Fikirleri**, İstanbul, 1995.
- _____ "Mevlânâ'ya Göre Din, İman ve Küfür", **5. Milli Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)**, Konya, Selçuk Üniversitesi Yay., 1992,
- CEBECİOĞLU, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Anka Yay., 3. Basım, İstanbul, 2005.
- CERRAHOĞLU, İsmail, "Kur'ân-ı Kerîm ve Sabîîler", **A.Ü.İ.F.D.**, Ankara, 1962.
- CEVAD, Ali, **el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm**, Beyrut, 1993.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- CEVZİYYE, İbn Kayyım, **Zâdu'l-Me'âd**, Beyrut, 1994.
- _____ **Ahkâmu Ehli'z-Zimme**, Ramâdâ li'n-Neşr, Suûdi Arabistan, 1997.
- CEYHAN, Semih, "Tecellî", **D.İ.A.**, Cilt: 40, s. 241-243.

- CEZZÂR, Ahmed Mahmûd, **el-Fenâ ve'l-hubbü'l-ilâhî inde İbn Arabî**, Kâhire, 1990.
- CHITTICK, William C., **Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity**, Suny Press, 1994.
- _____ **Varolmanın Boyutları**, İnsan Yay., İstanbul, 2013.
- _____ "Rûmî ve Mevlevîlik", Çev. Safi Arpaguş, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: IV/14, Ankara, 2005.
- _____ "The Ambiguity of the Qur'anic Command", Ed. Mohammad Hassan Khalil, **Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others**, New York: Oxford University Press, 2013.
- _____ **Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi**, Çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.
- _____ **The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination**, Albany: State University of New York Press, 1989.
- CHODKIEWICZ, Michel, **An Ocean without Shore: Ibn 'Arabi, the Book, and the Law**, Albany: State University of New York Press, 1993.
- _____ **Un Océan Sans Rivage**, Paris, 1992.
- CİHAN, Ahmet Kamil, "Fususul-Hikem'de "Din" Kavramı", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnül-Arabî Özel Sayısı-1)**, Yıl: 9 [2008], Sayı: 21.
- CİLACI, Osman, "Mevlânâ Celâleddîn-î Rûmî'nin Gayr-î Müslimlerle Münasebetine Dair Bir İnceleme", **Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi**, İstanbul, 23-28 Eylül 1985 Tebliğler, II. Türk Edebiyatı, Cilt: 2, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1988.
- _____ "Mevlanâ'nın Gayr-ı Müslimlerle Münasebetlerine Dair Bir İnceleme", **Din Öğretimi Dergisi**, Ankara, 1989.
- CÎLÎ, Abdülkerîm, **İnsân-ı Kâmil**, Çev. Abdülazîz Mecdî Tolun, Haz. Selçuk Eraydın, Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul, 2002.
- CORBÎN, Henry, **Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi**, By Ralph Manheim, P.U.P., Princeton, 1969.

- COŞAN, Esad, **Hacı Bektâş-ı Velî Makâlât**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.
- COŞKUN, İbrahim, “Muhyiddin İbn Arabî’nin Felsefesinde ‘Allah’ Mefhumu”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-1)**, Yıl: 9, Sayı: 21, 2008.
- CUNBUR, Müjgan, “Mevlânâ’nın Eserlerinde Türk Boyları”, **Mevlânâ’nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısı ile Uluslararası Mevlânâ Semineri, 1517 Aralık, 1973: Bildiriler**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973.
- CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed, **et-Ta’rîfât**, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî, Dâru’l-Fadile, Kahire, trs.
- CÜVEYNÎ, Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, **Şifau’l-Galil fî Beyâni ma Vakaa fi’t-Tevrat ve’l-İncil mine’t-Tebedil**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü’l-Külliyati’l-Ezheriyye, Kahire, 1979.
- ÇAKMAKLIOĞLU, Mustafa, “Mevlânâ’ya Göre Dindarlıkta Sûretten Mânâya Yöneliş”, **Uluslararası Mevlânâ Ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri-II**, Şanlıurfa, 26–28 Ekim 2007.
- ÇALIŞKAN, İsmail, “Dinî Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur’ânî Temelleri”, **C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: XI/1, 2007.
- ÇELİK, Celaeddin, “Mevlânâ’nın Fikirlerinin Türklerin Dinî Hayatına Etkileri”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 12, 2002.
- ÇETİNKAYA, B. Ali, “Hacı Bektaş-ı Velî’nin Gönül Dünyasında İnsan Sevgisi”, **Bilim ve Hikmet**, 2005.
- ÇİFTÇİ, Şaban, “‘Allah Âdem’i Kendi Sûretinde Yaratmıştır’ Hadisinin Tahric ve Değerlendirmesi”, **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Mart/2014, Yıl: 1, Sayı: 1, ss. 1-20.
- ÇİFTÇİ, Hasan, “Mevlânâ ile Şems-i Tebrîzî’ye Göre Ebu’l-Hasan-i Harakânî”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, (Mevlânâ Özel Sayısı)**, Ankara, 2005, Yıl: 6, Sayı: 14.

- ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh, “Tasavvuf ve Sevgi”, **Cogito**, Bahar 1995.
- DALKILIÇ, Mehmet, **İslâm Mezheplerinde Ruh**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- DANIŞMEND, İsmâîl Hâmî, **İzahlı İslâm Tarihi Kronolojisi**, Babiali Yayınevi, İstanbul, 1960.
- DEHLEVÎ, Şah Veliyyullâh, **Huccetullâhi’l-Bâliğa I-II**, thk. Seyyid Sabık, Dâru’l-Cîl, Beyrut, 2005.
- DEMİRCİ, Kürşat, **Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk**, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.
- DEMİRCİ, Mehmet, “Balkan Müslümanlığında Gazi Dervişlerin Roller ve Sarı Saltuk Örneği”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 61, Yaz-2000, ss. 60-66.
- _____ **Sorularla Tasavvuf ve Tarikatlar**, Damla Yayınevi, İstanbul, 2001.
- _____ **Yûnus Emre’de İlâhî Aşk ve İnsan Sevgisi**, 2. Baskı, İstanbul, 1997.
- DEMİRCİ, Mustafa, “İslâm Zimmî Hukuku ve Dinî Kimliklerin Korunması”, **H. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu 20-22 Nisan 2007**, İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, Çorum, 2007, ss. 373-381.
- DEMİRLİ, Ekrem, “Mesnevî’yi Fusûs’l-Hikem’e Göre Yorumlamak “İlah-ı Mu’tekad” ve Mevlânâ’nın Mesnevî’sinden Hikâyeler”, **Tasavvuf**, sayı: 14, Ankara 2005, ss. 347-364.
- _____ “Vahdet-i Vücûd”, **DİA**, Cilt: 42, ss. 431-435.
- _____ “Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sûflerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Mezafizik Sonuçları”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı:18, 2007, ss. 27-47.
- _____ **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, İz Yay., İstanbul, 2005.
- _____ “Vahdet-i Vücûd”, **D.İ.A.**, Cilt: 42, s. 431.
- DEMİRTAŞ, Ahmet Tunç, **İbn Arabî’de Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut) Felsefesi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2004.
- DEVELLİOĞLU, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, “Hoş” md., Ankara, 1992.

- DORU, Nesim, “İbn-i Arabî’nin Fahreddin Razi’ye Gönderdiği Mektup”, **D.Ü.İ.F.D.**, Cilt: IV, Sayı: 1, Diyarbakır, 2002.
- DROWER, Lady, **es-Sabietu Mendeiyyun**, Çev. Nuaym Bedvi-Gasan Rûmî, Bağdat, 1969.
- DURAK, Nejdet, “Bir Türk Düşünürü Olarak Mevlânâ’nın Evrensel Barış ve Hoşgörüyeye Olan Katkısı”, **Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu**, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 20, Bilimsel Toplantılar Serisi: 8, 2007.
- _____”İslâm Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak “İnsan-ı Kâmil” Anlayışı”, **Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 2, 2010, ss. 105-124.
Erişim: <http://www.insanbilimleri.com>
- DURDU, İhsan, **Dünyanın İncisi**, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006.
- DURUSOY, Ali, “Vücûd”, **D.İ.A.**, Cilt: 43, ss. 137-139.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, **Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-âlem İlişkisi**, Akçağ Yay., Ankara, 1998.
- EBÛ DÂVUD, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, **es-Sünen**, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997.
- EBU HAYYAN el-Endülûsî, **el-Bahru’l-Muhît**, Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd., Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993.
- EBÛ YUSUF, Yakub b. İbrahim, **Kitâb’ul-Harac**, Matbaatu’s-Selefiyye, Kahire, 1397.
- EBU ZEYD NASR, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine-İbn Arabî’de Dil, Varlık ve Kuran”, Çev. Ömer Özsoy, **İslâmiyat**, Cilt: 2, Sayı: 3, Ankara, 1999.
- EBU’L-MUNZİR, Hişâm b. Muhammed b. Sâib el-Kelbî, **Putlar Kitabı: Kitâbu’l-Esnâm**, Çev. Beyza Düşüngen, Ankara, 1969.
- EFLÂKÎ, Ahmed, **Âriflerin Menkıbeleri**, Çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, 1973.
- eL-HAKÎM, Suâd, **el-Mu’cemü’s-sûfî, el-Hikme fî Hudûdi’l-Kelime**, Beyrut, 1981.

- _____ **İbnü'l Arabî Sözlüğü**, Çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005.
- ER, Hasan, **İlk Sûfilerin Diğer Dinlere Bakışı**, Uludağ Üniv. Sosyal Bil. Enst., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2005.
- ERAYDIN, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, M.Ü.İ.F.V.Y., 5. Basım, İstanbul, 1997.
- ERDEM, Hüsameddin, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Konya, 1993.
- EREN, Mehmet, “Sadreddîn Konevî'nin Hadîs Şerhçiliği”, **Akademik Araştırma**, Yıl 1, Sayı: 1, Konya, Bahar 2001.
- ERKAL, Mehmet, “Cizye”, **D.İ.A.**, Cilt: 8, 1993, ss. 42-45.
- EROĞLU, Ahmet Hikmet, “Kapsayıcılık Açısından İslâm'ın Diğer Dinlere Bakışı”, **Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları: Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar**, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yay., Ankara, 2004.
- ESED, Muhammed, **Kur'ân Mesajı: Meal-Tefsir**, Çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, İstanbul, 1999.
- FAYDA, Mustafa, “Zimmî”, **D.İ.A.**, Cilt: 44, 2013, ss. 428-434.
- _____ **Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler**, İstanbul, 1989.
- _____ **İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı**, Ankara, 1982.
- FAZLURRAHMAN, “Kur'ân'ın Bazı Temel Kavramları”, **Allah'ın Elçisi ve Mesajı (Makaleler I)**, Çev. Adil Çiftçi, Ankara, 1997.
- _____ **Ana Konularıyla Kur'ân**, Çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara, 1987.
- _____ **İslâmî Yenilenme: Makaleler IV**, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003.
- FERRÉ, André: “**Protégés ou citoyens?**” *Islamochristiana*, 22, 1996, Rome: PISAI, s. 79-117.
- FIGLALI, Ethem Ruhi, “Abdullah b. Sebe”, **D.İ.A.**, Cilt: 1, İstanbul, 1988, ss. 133-134.
- _____ **Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik**, Ankara, 1991.
- FİRÛZÂBÂDÎ, Necmuddîn Muhammed b. Yahyâ, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Mısır, 1301.

- FRANZ, Babinger, Fuat Köprülü ve diğerleri, **Anadolu'da İslâmiyet**, Çev. Ragıp Hulusi, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- FÜRÜZANFER, Bediüzzaman, **Mevlânâ Celâleddin**, Çev. Feridun Nafiz Uzluk, İstanbul, 1997.
- GAUDEUL, Jean – Marie, **Encounters and Clashes, Islam and Christianity in History**, Rome: Pontificio Istituto di Studi Arabie Islamici, 1990.
- GAZÂLÎ, Ahmed, **Âşıkların Halleri (Sevânihu'l-Uşşak)**, Çev. Turan Koç ve Mehmet Çetinkaya, Hece Yay., 2008.
- GAZÂLÎ, Ebu Hâmid Muhammed, **Faysalu't- Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka**, Thk. S. Duğaymir, Beyrut, 1993.
- _____ **el-Munkız mine'd-dalâl**, Umran Yay. İstanbul, 1996.
- _____ **el-İktisad fi'l-İtikad**, Çev. O. Zeki Soyuyiğit, Sönmez Neşriyat Yay., İstanbul, 1971.
- _____ **Hristiyanlık Üzerine Değerlendirmeler (er-Reddu'l-Cemil)**, Haz. Abdullah Şarkavi, Çev. Osman Cilacı, Beyan Yay., İstanbul, 1998.
- _____ **İhya'u Ulûmi'd-Din**, Çev. Ali Arslan, Merve Yayınları, İstanbul, 1993.
- _____ **Kimya-i Saadet**, Çev. Mehmet A. Müftüoğlu, İstanbul, 1980.
- _____ **Mişkâtü'l-Envâr**, thk. Semih Dugaym, Dârü'l-Fikril-Lübnânî, 1994.
- _____ **et-Taassub ve't-Tesâmuh Beyne'l-Mesîhiyye ve'l-İslâm**, Mısır, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, trs
- GİMARET, D., “Radd”, **Encyclopaedia of Islam**, Vol. 8, E. J. Brill Leiden, Netherlands, 1995.
- GÖÇGÜN, Önder, “Dünden Bugüne Yunus Emre”, **Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu**, Ankara, 1995.
- _____ **Ziya Paşa**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., İzmir, 1987.
- GÖKBULUT, Süleyman, **Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik**, Basılmamış Doktora Tezi, D.E.Ü.S.B.E., İzmir, 2009.
- _____ “Cüneyd'in Sekiz Şartı”, **D.E.Ü.İ.F.D.**, 2012/2, Sayı: 36, ss. 201-231.

- _____”Gaybî’nin Sûfî Muhiti ve Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi”, **Kütahyalı Bilge Şair Sunullah-ı Gaybi ve Dönemi**, Emin Yay., Bursa, 2016, ss. 133-146.
- _____”İlim Tasnîflerinde Tasavvufun Yeri”, **Tasavvuf**, Yıl: 8 [2007], Sayı: 19, ss. 245-264.
- _____”Kübrevîliğin Orta Asya ve Anadolu’daki Macerası Üzerine Bir İnceleme”, **Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet’e Katkıları Sempozyumu (31 Mayıs-1 Haziran 2007)**, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta, 2007, ss. 323-331.
- _____”Oğlan Şeyh İbrahim Efendi ve Bazı Tasavvufî Görüşleri”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012/2, Cilt: 11, Sayı: 22, ss. 253-280.
- _____”Necmeddîn Kübrâ’nın Risâle-i Sefine’si ve Tesviyetü’l-İmâd Adlı Şerhi”, **Tasavvuf**, 28 [2011/2], ss. 57-96.
- GÖKTAŞ, Mehmet, “İnsan Aynasında Tecellî Eden Cemâl-i İlâhî’nin Divân Şairlerimizin Dilindeki İfadesi”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 38, Erzurum, 2012.
- GÖLPINARLI Abdülbâkî, **Vilâyetnâme Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1958.
- _____ **Tasavvuf**, Milenyum Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012.
- _____ **Yunus Emre**, İstanbul, 1983.
- _____ **Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik**, İnkılap ve Aka Yayınları, İstanbul, 1983.
- _____ **Mevlânâ Celâleddin: Hayatı, Eserleri, Felsefesi**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1959.
- _____ **Şeyh Galip Divanından Seçmeler**, MEB Yay., İstanbul, 1988.
- GULİYEV, Fuad, **İslâm Hukukunda Müslüman Olmayanlara Yönelik Kısıtlamalar**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 2006.
- GURAB, Mahmud, **eş-Şeyhu’l-Ekber Muhyiddin İbnü’l-Arabî**, Dimaşk, 1411/1991.
- _____”Muhyiddin İbn ‘Arabi Amidst Religions (adyân) and Schools of Thought”, **Madhâhibi Muhyiddin İbn Arabi: A Commerative Volume**, Londra, 1993.

GÜÇ, Ahmet, “Sümeniyye”, **D.İ.A.**, Cilt: 38, ss. 132-133.

GÜLER, İlhami, “Din, İslâm ve Şeriat”, **İslâmiyât (Şeriat Dosyası) I**, 1998, Sayı: 4, Ankara, 1998.

_____ “Şafii’nin Sünnete Yaklaşımının Kelamî (Teolojik) Anlâmı ve Din’in Lahutiliği ve Nasutiliği Sorunu”, **İslâm ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 22-23 Şubat 1997.

GÜLLÜCE, Hüseyin, **Kur’ân Tefsiri Açısından Mesnevî**, İstanbul, 1999.

GÜNALTAY, Şemsettin, Mustafa Hizmetli, M. Mahfuz Söylemez, **İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri**, Ankara Okulu Yay., 1997.

GÜNAY, Ünver, **Din Sosyolojisi**, İstanbul 1998.

GÜNDOĞDU, Cengiz, “Osmanlı’da Tarikat Şeyhinin Padişahı Uyarı ve Teşviklerine Yönelik Bir Örnek”, **EKEV Akademi Dergisi**, Yıl: 16, Sayı: 50 (Kış 2012), ss. 25-46.

GÜNDÜZ, Şinasi, **Sâbiûler Son Gnostikler**, Vadi Yay., Ankara, 1996.

GÜNER, Osman, “Dünya Barışına Bir Katkı Olarak Mevlânâ’da ‘Öteki’ Olgusu”, **O.M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 24-25, Samsun, 2007.

_____ “Hz. Peygamber’in “Öteki’ne Bakışı”, **İslâm ve Öteki**, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.

_____ **Resûlullah’ın Ehl-i Kitap’la Münâsebetleri**, Fecr Yayınevi, Ankara, 1997.

GÜNEŞ, Ahmet, “Medine Vesikasının İslâm Hukuku Açısından Kaynak Değeri”, **EKEV Akademi Dergisi**, 2008.

_____ “Medine Vesikası ve Ehl-i Kitab”, **Kur’ân-ı Kerîm’de Ehl-i Kitab - Tartışmalı İlmî Toplantı-** İstanbul, 2007.

GÜRER, Dilaver, “İbnü’l-Arabî’de Lügat, Istılah ve Bâtın Anlamlarıyla Din Kavramı”, **Marife Dergisi**, Konya, 2002, Yıl 1, Sayı: 3.

_____ **İbn Arabî’de Din ve İbadet**, Gelenek Yay., İstanbul, 2012.

_____ **İbn Arabî’de “Dinlerin (Aşkın) Birliği” ve “İbâdet” Meselesi’ Hakkında Bir Değerlendirme**, <http://www.islamvetasavvuf.org/dosya/e-kitab/Tasavvuf->

Kitapları/IBN ARABIDE DINLERIN ASKIN BIRLIGI VE-IBADET.pdf,

Erişim Tarihi: 12.03.2018.

GÜRSOY, Kenan, “Felsefe ve Hoşgörü”, **Türk Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı: 1, Ankara, 1991.

GÜRSOY, Sevinç, “Yunus’un Şiir Dünyası”, **Uluslararası Yunus Emre Makalelerden Seçmeler**, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1994.

GÜZEL, Abdurrahim, “Kelâm Ve Tasavvuf Açısından Tevhîd”, **E.Ü.S.B.E.D.**, Sayı: 11, Yıl: 2001, ss.193-209.

GÜZEL, Abdurrahman, “Hacı Bektaş Veli”, **Kadri Erogan Hacı Bektaş Velî Armağanı**, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi, Ankara, 1997.

_____ **Hacı Bektaş Velî ve Makâlât**, Akçağ Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2002.

HADDAD, Wadi Z., “A Tenth-Century Speculative Theologian’s Refutation of the Basic Doctrines of Christianity: Al-Bâqillânî (d. A:D.1013)”, **Christian-Muslim Encounters**, Ed. Yvanne Yazbeck Haddad ve Wadi Zaidan Haddad, University of Florida, 1995, Çev. Süleyman Akkuş, “Bâkılânî: Bir Onuncu Asır Spekülatif Kelâmcısının Hristiyanlık Temel Doktrinlerine Reddiyesi”, **Usûl İslâm Araştırmaları**, Sayı: 9, Ocak-Haziran 2008.

HADDAD, Yvonne Yazbeck, **The Conception of the Term Din in the Qur’an**, MW, LXIV, 1974.

HALLİGAN, Fredrica R., “The Creative Imagination of the Sufi Mystic, Ibn ‘Arabi,” **Journal of Religion and Health**, 2001.

HAMİDULLAH, Muhammed, **İslâm Peygamberi**, Çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul, 2017.

_____ “Medine’de Kurulan İlk İslâm Devletinin Esas Teşkilat Yapısı ve Hz. Peygamber’in Vazettiği Yeryüzündeki İlk Yazılı Anayasa”, **İslâm Anayasa Hukuku**, İstanbul, 1998.

_____ **el-Vesâiku’s-Siyâsiyye**, Mektebetü’s-Sekâfetü’d-Diniyye, Kahire, 1941.

_____ **İslâm’a Giriş**, Çev. Cemal Aydın, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2015.

- HARAKÂNÎ, Ebu'l-Hasan, **Nûru'l-Ulûm ve Münâcât'ı, (Çevir-Açıklama-Metin)**, Haz. Hasan Çiftçi, Şehit Ebü'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara, 2004.
- HARMAN, Ömer Faruk, "İslâm", **D.İ.A.**, İstanbul, 2001, Cilt: 23, s. 3.
- HAS, Kenan, "Mezdekkiyye", **D.İ.A.**, Cilt: 29, ss. 523-524.
- HÂZİN, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm, **Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl (Tefsîru'l- Hâzin)**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- HILLENBRAND, Robert, "The Ornament of the World: Medieval Cordoba as Cultural Centre", **The Legacy of Muslim Spain**, ed. S.K. Jayyusi, E. J. Brill, Leiden 1994.
- HUCVİRÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî, **Keşfü'l-Mahcub**, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1996.
- HÜDÂYÎ, Aziz Mahmûd, **Tezâkir-i Hüdâyî**, Süleymaniye Fatih Ktp., 2572, trs.
- ISFAHÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Huseyn Muhammed, **el-Mufredât fî Ğaribi'l-Kur'ân**, Beyrut, trs.
- İŞİK, Hidâyet, "Fahreddîn Râzî'nin Din Anlayışı", **Dinler Târihi Araştırmaları Sempozyumu II**, Ankara, 2000.
- İŞİK, Mustafa, "Evrensel Bir Hadîs Denemesi: "Ben Ve Öteki", **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 12, Yıl: 2011/1, ss. 143-154.
- IZUTSU, Toshihiko, **Creation and Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy**, Oregon: White Cloud Press, 1994, ss. 98-118.
- _____, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknûs Yay., İstanbul, 1998.
- _____, **Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar**, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, 2003.
- _____, **Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts**, Berkeley: University of California Press, 1984.
- _____, **Unicité de l'existence et Création Perpetuell En Mystique İslamique**, trad. Française, Paris: Sindibad, 1980.

- _____ **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, Çev: S. Ateş, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1975,
- İBN ARABÎ, Muhyiddin, **et- Tâiyye**, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, nr.: 4291.
- _____ **el-Fütûhâtü'l-Mekkiye I-IV**, Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübra, Kahire, 1911.
- _____ **el-Fütûhâtü'l-Mekkiye**, thk. Osman Yahya, Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire, 1985.
- _____ **Fütûhât-ı Mekkiye**, Çev. Ekrem Demirli, 2. Baskı, Litera Yay., İstanbul, 2007.
- _____ **Mârifet ve Hikmet**, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul, 2005.
- _____ "Üçüncü Kitap Kitabı'l-Elif "Ahadiye", **Resâilu İbn el-Arabi**, Çev. Vahdettin İnce, Cilt: 1, İstanbul, 2001.
- _____ **Lübbü'l-Lübb (Özün Özü)**, Çev. İsmail Hakkı Bursevî, Sad. Hatice Şekerci, Bahar Yay., İstanbul, 2007.
- _____ **Fusûsu'l-Hikem**, Haz. Ebu'l-Alâ Afîfî, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, Lübnan, ts.
- _____ **Fusûs ül-Hikem**, Çev. Nuri Gençosman, M.E.B. Yay., İstanbul, 1992.
- _____ **Fusus al-hikam**, [Bezels of Wisdom - Hikmetlerin Özü], ed. Abul'-Ala 'Afîfî, al-Zahra Publications, 1366 (1997).
- _____ **Tedbirat-ı İlahiyye**, Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahrallı, İstanbul, 1992.
- _____ **Tercümânü'l-eşvâk**, Beyrut, Dârü Sadr, 1996.
- _____ **The Tarjumân al-ashwâq: A Collection of Mystical Odes**, Çev. Reynold Alleyne Nicholson, London, 1911.
- _____ **Fethu Zahâiri'l-Ağlâk Şerhu Tercümâni'l-Eşvâk**, Dârü'l-Marife, Beyrut, 2005.
- _____ **Vesâilü's-sâil**, Almanya, 1973.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed et-Tahir, **Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, ed-Dârü't-Tûnusiyye, Tunus, 1984.
- İBN CÜZEYY, Muhammed b. Ahmed, **Kitâbü't-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl**, Haz.: Ebû Bekr Abdullah Sedâvî, Şârika, 1433/2012.
- İBN HALDÛN, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, **Mukaddime**, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak, Ankara, 2004.

_____ **Şifâü's-Sâil**, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. İstanbul, 1998

İBN HAZM, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî, **Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl**, 1902.

İBN HİŞAM, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, Dâru't-Turâsi'l-Arabiyye, Beyrut, 1396/1971.

İBN İSHÂK, Ebû Abdillâh Muhammed, **Sîretu İbn İshâk**, thk. Muhammed Hamîdullâh, Hayra Hizmet Vakfı, Konya, 1981.

İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer ed-Dımaşkî, **Muhtasar Tefsîru İbn Kesîr**, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 2001.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, **es-Sünen**, thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire, 1918.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânu'l-Arab**, Beyrut, Dâru's-Sadîr, trs.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, **Zâdu'l-Mesîr fi ilmi't-Tefsîr**, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1987.

_____ **Sıfatu's-Safve**, thk. Mahmud Fâhûrî-Muhammed Kal'acî, Dâru'l-Hadîs, Beyrut, 1979.

İMAMOĞLU, Hüseyin Vehbi, “Mevlânâ ve İslâm Tasavvuf Düşüncesinde Birlikte Yaşama Tecrübesi ile Savaş ve Barış Öğretisi”. **Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması**, 26-28 Mayıs 2014. Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB), Eskişehir, s. 381-397 (<http://bilgelerzirvesi.org>).

İNALCIK, Halil, “Osmanlılarda Cizye”, **D.İ.A.**, Cilt: 8, 1993, ss. 45-48.

İNAN, Ahmet, “Kur'ân Verileri Açısından İnsan Hakları”, **İnsan Hakları Ve Din (Sempozyum) Bildiriler 15-17 Mayıs 2009**, Çanakkale, 2010, ss. 40-52.

İSFEHÂNÎ, Ebû Nuaym , **Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakatü'l-Asfiyâ**, Kahire, Matbaatü's-Saade, 1974.

JASPERS, Karl, **Felsefeye Giriş**, Çev. Mehmet Akalın, İstanbul, 1981.

KABAKLI, Ahmet, **Yunus Emre**, Türk Edebiyat Vakfı Yay., 1991.

KADIYANÎ, Abbas, **Tarih-i Mezahib ve Edyan der İran**, Tahran, 1374.

KAHVECİ, Niyazi, “Şia ve Mutezile’nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma”, **Dinî Araştırmalar**, Cilt: 8, Sayı: 23, ss. 69-91.

KAKAIE, Ghasem, “Dinler arası Diyalog: İbn-i Arabî ve Meister Eckhart”, **Modern Çağ ve İbn-i Arabî Uluslararası Sempozyumu**, 2008.

_____”Interreligious Dialogue: İbn Arabî and Meister Eckhart”, **Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society**, 2009.
<http://www.ibnarabisociety.org/articles/interreligious-dialogue.html> (11 Kasım 2016).

KAM, Ferid ve M. Ali Ayni, **İbn Arabî’de Varlık Düşüncesi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.

KAPLAN, Hayri ve İsmail Şık, “Ahmed er-Rifâ’î’nin İtikâdî ve Kelâmî Görüşleri”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı: 16, 2006.

KAPLAN, İbrahim, “Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Polemik Geleneği”, **Hikmet Yurdu**, Yıl 3, Sayı: 5, Ocak-Haziran 2010.

_____ “Hıristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâmı”, **Kelam Araştırmaları**, Sayı: 6/2, Yıl: 2008.

KARA, Mustafa, **Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler**, Dergah Yay., İstanbul, 1999.

KARADAŞ, Cağfer, “Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 11, Sayı: 2, 2002.

KARAGÖZ, İsmail, “Birlikte Yaşamanın Hukukî Arka Planı”, **İslâm Medeniyetinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi 2008 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara, 2009.

KARAKOÇ, Sezai, **Mevlânâ**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 1996.

KARAKUŞ, Rahmi, “Kelam İle İman Etmek”, **Uluslararası İmam Maturidî Sempozyumu**, Eskişehir, 28-30 Nisan 2014.

- KARAMAN, Hayrettin, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, İstanbul, 1982.
- KARAMAN, Hayrettin, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, **Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, DİB Yay., Ankara, 2006.
- KÂRÎ, Ali, **el-Mevzuâtü’l-Kübrâ**, Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut, 1987.
- KARPAT, Kemal, “Osmanlı’da Hoşgörünün Temelleri”, **New Perspectives Quarterly**, 11/2, İstanbul, 2000.
- KARTAL, Abdullah, “Abdülkerîm el-Cîlî’de Din ve İnanç: İmân ve İnkâr Üzerine Farklı Bir Yaklaşım”, **U.Ü.İ.F.D.**, Cilt: 12, Sayı: 1, 2003, ss. 215-232.
- KÂSİMÎ, Muhammed Cemâleddîn, **Mehâsinu’t-Te’vîl**, yy., 1957.
- KÂŞÂNÎ, Abdürezzak, **Letâifu’l-a’lâm fî İşarâtı Ehli’l-İlhâm**, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2004.
- KAVAL, Musa, **Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde Dönemin Sosyo-Dinî Yapısı ve Tasavvufî Hayatı**, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman Mustafa Aşkar, Ankara, 2011.
- KAYA, Emrah, “İbnü’l-Arabî’nin Din ve İnançlara Yaklaşımının William Chittick Ve Reza Shah-Kazemi Perspektifiyle Evrenselci Yorumu”, **S.Ü.İ.F.D.**, Cilt: XVIII, Sayı: 33, Haziran 2016.
- KAYA, Mahmut, “Vücûd”, **DİA**, Cilt: 43, ss. 139-140.
- KAYA, Osman, **Kur’ân’ın Nüzûlu Sürecinde Müslümanlarla Diğer Dinî Gruplar Arasındaki İlişkilerin Kur’ân’a Yansıması**, (Kur’ân’da Diğer Dinî Gruplar), Basılmamış Doktora Tezi, Dan. Ömer Özsoy, 2004.
- KAYA, Remzi, “Ehl-i Kitap”, **D.İ.A.**, Cilt: 10, 1994, s. 516-519.
- KAYABAŞI, Bekir, “Sârbân Ahmed Dîvânı’nda Melâmîlik,” **Turkish Studies: International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Yıl:5, Sayı:1.
- KAYSERÎ, Dâvûd, **Matlau’l-Husûsi’l-Kilem fî Maânî Fusûsi’l-Hikem**, Dârü’l-İ’tisâm, 1416.

- KAZAR, Mehmet, “Yunus Emre’nin Divan’ında İnsan Telakkîsi”, **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 11, 1999.
- KEKLİK, Nihat, **Sadreddîn Konevî’nin Felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan**, İstanbul, 1967.
- KELÂBÂZÎ, Ebu Bekir Muhammed b. İshak, **Et-Ta’arruf Li Mezhebi Ehli’t Tasavvuf**, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.
- KELLER, Carl-A., “Perceptions of Other Religions in Sufism”, **Muslim Perceptions of Other Religions a Historical Survey**, Ed. Jacques Waardenburg, Oxford University Press, New York, 1999.
- KENANOĞLU, M. Macit, “İslâm-Osmanlı Hukukunda Zimmîler”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 2005, Cilt: 3, Sayı: 5, ss. 553-574.
- _____ “Zimmî (Osmanlılar’da)”, **D.İ.A.**, Cilt: 44, 2013, s. 438-440.
- KESLER, M. Fatih, **Kur’ân’da Yahudiler ve Hristiyanlar**, TDV Yay., Ankara, 1993.
- KHİRİZAD, Babak, **Mevlânâ’da Varoluşçu ve İnsancıl Yaklaşım Motifleri**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Öznur Özdoğan, Ankara Üniversitesi, 2011.
- KILIÇ, Erol, **İlk Dönem Sûfî Düşüncede İmana Yaklaşımlar**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.
- KILIÇ, Mahmut Erol, **Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri**, Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 1995.
- _____ **Tasavvufa Giriş**, Sûfî Kitap, İstanbul, 2012.
- _____ “Birbirini Anlamak Problemi Ve Sûfî Bakış Açısı”, **Keşkül Dergisi**, Sayı: 15, ss. 4-9.
- KILIÇ, M. Şükrü, **İlk Dönem Sünnî Kelamında Ulûhiyet Anlayışı: Tahâvî ve Mâtürîdî Örneği**, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniv. Sos. Bil. Ens., Konya, 2011.

KILIÇ, Recep, “Dinî Çoğulculuk mu Dinde Çoğulculuk mu?”, **Dinî Araştırmalar**, Sayı: 19, Ankara, 2004.

_____ **Dini Anlamak Üzerine**, Ötüken Yay., İstanbul, 2004.

KİNDERMANN, “Tağlib”, **İA**, Cilt: XI, s. 622.

KOÇYİĞİT, Talat “Cennet Müminlerin Tekelindedir”, **İslâmi Araştırmalar**, Cilt: 3, Sayı: 3, Temmuz-1989.

KOLAÇ, Emine, “Hacı Bektaş Velî Mevlânâ ve Yunus Felsefesiyle Türkçe Derslerinde Değerler ve Hoşgörü Eğitimi”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 2010, Sayı: 55.

KONUK, A. Avni, **Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Haz. M.Tahralı-S. Eraydın, İstanbul, 2005.

KONUR, Himmet, **İbrahim Gülşenî**, İnsan Yay., İstanbul, 2000.

_____”Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Türkiye’de Tasavvuf ve Tarikatlar”, **Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne Girişinin Din Boyutu Sempozyumu (17-19 Eylül 2001)**, DİB Yayınları, Ankara, 2003, s. 551-564.

_____ **Tasavvuf Ahlâkı ve İlâhî Ahlâk - İnsana Yolculuk**, H Yay., İstanbul, 2009.

_____ “Horasan’ın İslâm ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V. Asırlar)”, **D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı XXI, İzmir, 2005, ss. 3-27.

_____”Mesnevî’de Mürîd-Mürşid İlişkisi”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2005, Yıl: 6, Sayı: 14, ss. 149-157.

_____”Mevlânâ, Tasavvuf ve Ahlâk”, **Mevlânâ ve İnsan (Sempozyum Bildirileri)**, T.D.V. Yay., Ankara, 2008, ss. 33-44.

_____”Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 19, Sayı: 2, 2006, ss. 313-317.

_____ “Şeriat ve Tasavvuf”, **İslâmiyât**, Cilt: 1, Sayı: 4, Ankara, 1998.

KÖPRÜLÜ, Fuad, **Osmanlı Devletinin Kuruluşu**, Ankara, 1984.

_____ **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1966.

KÖSE, Ali, **Neden İslâm’ı Seçiyorlar (Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme)**, İSAM Yayınları, İstanbul, 1997.

- KURT, Hüseyin, “Mevlânâ’da İnsanlığın Birliği ve Diyalog”, **H.Ü.İ.F.D.**, Sayı: 18, Temmuz-Aralık, 2007.
- KURTUBÎ, **el-Câmi’ li- Ahkâmi’l-Kur’ân**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1427/2006.
- KUŞEYRÎ, Abdulkerim, **Kuşeyrî Risalesi**, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1978.
- **Letâifü’l-İşârât**, thk. İbrâhim Besyuni, Kahire, el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb, 2000.
- KUTLUER İlhan, KILIÇ Mahmut Erol, ASLAN Adnan, “Seyyid Hüseyin Nasr’da Gelenek, Tasavvuf ve Dinî Çoğulculuk”, **Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi**, Kasım 2003.
- KUTUB, Muhammed, **İslâm İnancı**, Çev. Nureddin Yıldız, Risale Yay., İstanbul, 2005.
- KÜBRÂ, Necmeddin, **Tasavvufî Hayat (Usûlu Aşere, Risâle ile’l-Hâim, Fevâihu’l-Cemâl)**, Haz. Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul, 1996.
- KÜÇÜK, Abdurrahman, “Kur’ân’da Din ve Din Anlayışı”, **Dinler Târihi Araştırmaları Sempozyumu II**, Ankara, 2000.
- KÜÇÜK, Hülya, “Batı’da Sûfizm Meselesine Toplu Bakış”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl:5, Sayı:13, Ankara, 2004.
- **Tasavvuf Tarihine Giriş**, Esra Yay., İstanbul, 1997.
- KÜÇÜK, Osman Nuri, “İbnü’l Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafizigine Uzanan Yansımaları”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)**, Yıl: 2009, Sayı: 23, ss. 373-411.
- LAHBÂBÎ, M. Aziz, **İslâm Şahsiyetçiliği**, çev. İ. Hakkı Akın, Yağmur Yay., İstanbul, 1972.
- LANDAU, Rom, **The Philosophy of Ibn ‘Arabî**, London: Allen and Unwin, 1959.

- LEVEND, Agah Sırrı, **Divân Edebiyatı, Kelimeler Ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar**, İstanbul, 1984.
- LİNGS, Martin, **Tasavvuf Nedir**, İstanbul, 1986.
- MALCOLM, Noel, **Kosova: Balkanları Anlamak İçin**, Çev. Özden Arıkan, İstanbul, 1999.
- _____, **Bosnia: A Short History**, Londra, 1994.
- MASSIGNON, M. Louis, “Hallac”, **İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: V, s. 168.
- _____, **Hallâc-ı Mansûr’un Çilesi**, Çev. İsmet Birkan, Ardıç Yay., Ankara, 2006.
- MÂTÜRÎDÎ, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, Topkapı Sarayı ve Müzesi Kütüphanesi, no:180.
- MECDÎ, M., **Şekaik Tercemesi Hadâik**, Matba-ı Amira, İstanbul, 1269.
- MENGÜŞOĞLU, Takıyettin, **Felsefeye Giriş**, İstanbul Matbaası, 1958.
- MENOCAL, Maria Rosa, **The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain**, Boston: Little Brown and Company, 2000.
- MES’ÛDÎ, Ebî’l-Hasan Ali b. Hüseyyin Ali, **Kitâbu’t-Tenbîh ve’l-İşrâf**, Leiden, 1893.
- _____, **Murucuz-Zeheb ve Meâdinu’l- Cevher**, thk. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1988.
- MEVDUDÎ, Ebu’l-Ala, **Kur’ân’a Göre Dört Terim**, Çev. O. Cilacı ve İsmail Kaya, Beyan Yay., İstanbul, 1991.
- _____, **Tevhid Mücadelesi**, Çev. Ahmed Asrar, İstanbul, Pınar Yay. 1985.
- MEVLÂNÂ, Celâleddin Rûmî, **Fîhi Mâ Fîh**, Çev. Ahmed Avni Konuk, Haz. Selçuk Eraydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- _____, **Divan-ı Kebir**, Çev. A. Gölpınarlı, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1992.
- _____, **Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi**, Çev. Şefik Can, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1997.
- _____, **Mesnevî**, Çev. Veled İzbudak, M.E.B. Yay., İstanbul, 1995.
- _____, **Rubâîler**, Çev. Abdülbâkî Gölpınarlı, Remzi Kitabevi, Ankara, 1964

- _____ **Mecalis-i Seb'a**, Çev. Mehmet Hulusi, İstanbul, 2001.
- MEYEROVİTCH, Eva De Vitray, **İslâm'ın Güleryüzü**, Çev. Cemal Aydın, 12. Baskı, ŞuleYay., İstanbul, 2011.
- _____ **Mekke İslâm'ın Kutsal Şehri**, Çev. C. Aydın, İstanbul, Şule, 2011.
- _____ **Güneşin Şarkısı**, çev. C. Aydın, İstanbul, Şule, 2011.
- MISRÎ, Niyâzi, **Dîvân-ı İlâhiyât**, Haz. Mustafa Tatcı, DİB Yay., Ankara, 2013.
- MUKÂTİL B. SÜLEYMÂN, **Tefsîru Mukâtil b. Süleymân**, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb, Kâhire, 1979.
- MURATA, Sachiko ve William Chittick, **İslâm'ın Vizyonu**, Çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul, 2003.
- MUTAHHARÎ, Murtaza, **İnsan-ı Kâmil**, Çev. İsmail Bendiderya, Kevser Yayınları, İstanbul, trs.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, **el-Câmiu's-Sahîh**, Beytu'l-Efkâr, Riyad, 1998.
- NABLUSÎ, Abdülganî, **Gerçek Varlık**, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- NAMLI, Ali, "İsmâîl Hakkı Bursevî", **D.İ.A.**, Cilt: 23, ss. 102-106.
- NASR, S. Hüseyin, **İslâm İdealler ve Gerçekler**, Çev. Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul, 1996.
- _____ **Söyleşiler**, İstanbul, 1996.
- _____ **Üç Müslüman Bilge**, Çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.
- NAU, F., "Dialogue between the Patriarch John I and the Amir of the Hagarenes", **The Early Christian-Muslim Dialogue; A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 AD) Translation with Commentary**, ed. by., N.A. Newman, Interdisciplinary Biblical Research Institute, Hatfielde, Pennsylvania, 1993, ss. 11-46.
- NEDVÎ, Abdulbari, **Kitap ve Sünnetin Ruhuna Göre Tasavvuf ve Hayat**, Çev. Mustafa Ateş, T.D.V. Yay. Ankara, 1998.

- NEDVÎ, Ebü'l-Hasan Ali el-Haseni, **Duygu ve Düşüncede Tazelik: Hz. Mevlânâ**, Çev. Mehmet Eminoğlu, Hizmet Kitabevi, Konya, 1986.
- NESEFÎ, Azîz b. Muhammed, , **Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil**, Çev. Mehmet Kanar, İstanbul, 1990.
- NICHOLSON, Reynold A., **İslâm Sufileri**, Çev. Yücel Belli-Murat Temelli, Ataç Yay., İstanbul, 2004.
- _____ **Selected Poems from Divani Shamsi Tabriz**, Cambridge, 1898.
- _____ **Studies in Islamic Mysticism**, Cambridge, 1921.
- _____ **Tasavvufun Menşei Problemi**, Çev. Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul, 2004.
- NORTBOURNE, Lord, **Modern Dünyâda Din**, Çev. Şehâbeddin Yalçın, İstanbul, 1995.
- NOYAN, Bedri, **Bektâşîlik Alevîlik Nedir**, Ankara, 1987.
- NURSÎ, Said, **Mektubat**, Yirmi Sekizinci Mektup, Sekizinci Risale. <http://www.erisale.com/#content.tr.2.549> 18.02.2017.
- OCAK, Ahmet Yaşar, “Bazı Menakıbnamelere Göre XIII. ve XV. Yüzyıllardaki İhtidarlarda Heterodox Şeyh ve Dervişlerin Rolü”, **Osmanlı Araştırmaları**, İstanbul, 1981.
- _____ “Bir XIII. Yüzyıl Mutasavvıfı ve Sûfisi Olarak Mevlânâ Celâlüddini Rûmî”, **4. Millî Mevlânâ Kongresi**, Konya, 1989.
- _____ “Nizamiye Medreseleri Geleneği ve Yesevîlik”, **Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu**, Kayseri, 1993.
- OKCU, Naci, **Şeyh Galib Divanı**, T.D.V. Yay., Ankara, 2011.
- OKİÇ, M. Tayyip, “İslâmiyet’te İlk Nüfus Sayımı”, **A.Ü.İ.F.**, Ankara, 1958-1959.
- OKUDAN, Rifat, “18. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcı ve Mantıkçısı İsmâil Gelenbevi’nin Varlık Nazariyesi (Vahdet-i Vücûd Savunması)”, **Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)**, [2009], Sayı: 23.
- OKUYAN, Mehmet ve Mustafa Öztürk, “Kuran Verilerine Göre Öteki’nin Konumu”, **İslâm ve Öteki**, ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001.

OLGUN, İbrahim, Cemşit Drağsan, **Farsça-Türkçe Sözlük**, “Hoş” md., Ankara, 1967.

OYMAK, İskender, “Mevlânâ Düşüncesinde Hz. İsa ve Hristiyanlık”, **Uluslararası Mevlânâ Ve Mevlevîlik Sempozyumu**, Şanlıurfa, 2007.

ÖGKE, Ahmet, “İbnü’l-Arabî’nin Fusûsu’l-Hikem’inde Ayna Metaforu”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)**, Yıl: 10 [2009], Sayı: 23, ss. 75-89.

ÖNDER, Mehmet, “Bir İddiaya Cevap: Yine Gel, Yine Gel... Rubâîsi Mevlânâ’nındır”, **I. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi**, Konya, 1998, ss. 117-120.

ÖNGÖREN, Reşat, “Mevlânâ Celaleddin-i Rumi”, **D.İ.A.**, Cilt: 29, Ankara, 2004.

_____ “Balkanlar’ın İslâmlaşmasında Sufilerin Rolü”, **Balkanlar’da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri**, Sofya 21-23 Nisan, 2000.

_____ “Osmanlı’da Sûfilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 3, 1999, s. 9-22.

ÖZ, Baki, **Bektâşîlik Nedir**, İstanbul, 1997.

ÖZ, Mustafa, “Gâliyye”, **D.İ.A.**, Cilt: 13, ss. 333-337.

_____ “Deysânîlik”, **D.İ.A.**, Cilt: 9, ss. 270-272.

ÖZCAN, Hanifi, **Mâtürîdî’de Dînî Çoğulculuk**, İstanbul, 1995.

ÖZCAN, Hüseyin, “Asya Toplamlarını Etkileyen Alevî/Bektâşî Kültüründe İnsanın Değeri”, **I. Uluslararası Asya Felsefe Derneği Sempozyumu**, İstanbul, Ekim 2005.

ÖZDEMİR, Orhan, **Mevlânâ ve Anadolu İnsancılığı**, International Journal Of Eurasia Social Sciences, Vol. 6, Issue: 19, 2015, pp. 127-137.

- ÖZEL, Ahmet, “Gayri Müslim”, **D.İ.A.**, Cilt: 13, Yıl: 1996, ss. 418-427.
- _____ “Dârülharp”, **D.İ.A.**, 1993, Cilt: 8, s. 536-537.
- _____ “Müste’men”, **D.İ.A.**, Cilt: 32, 2006, ss. 140-143.
- _____ “Dârüislâm”, **D.İ.A.**, , Cilt: 8, Yıl: 1993, ss. 541-543.
- ÖZKÖSE, Kadir, “Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında Tasavvufi Zümre ve Akımların Rolü”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: VII/1, Haziran-2003, Sivas, ss. 249-279.
- ÖZKUYUMCU, Nadir, “Asr-ı Saâdet’te Yahûdîlerle İlişkiler”, **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet’te İslâm**, Beyan Yay., İstanbul, 1995.
- ÖZMEN, İsmail, **Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi**, Ankara, 1995.
- ÖZTÜRK, Emine, Halil Celep, “Selçuklu Anadolu’sunda Sûfî Ahlâkı ve Sosyal Barış”, **Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 5, Temmuz 2014, ss. 74-90.
- ÖZTÜRK, Levent, “İslâm Toplumu’nda Hristiyanlara Gösterilen Hoşgörü Örnekleri - İlk Beş Asır-”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 4 / 2001.
- ÖZTÜRK, Mustafa, “İslâm Tefsir Geleneğinde Ehl-i Kitap’la İlgili Bazı Telakkilerin Epistemik Değeri”, **Kur’ân’ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı**, Konya, 2007.
- ÖZTÜRK, Mürsel, **Anadolu Erenlerinin Kaynağı Olarak Horasan**, Ankara, 2001.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, **Hak ve Aşk Şehidi Hallac-ı Mansur ve Eseri**, Yeni Boyut, İstanbul, 1997.
- _____ **Mevlânâ ve İnsan**, Hürriyet, İstanbul, 1997.
- _____ **Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar**, İstanbul, 1999.
- PANİPATİ, Muhammed İsmail, **İslâm Yayılış Tarihi**, Çev. Ali Genceli, Toker Yayınları, İstanbul, 1971.
- POPOVIC, Alexandre, **Balkanlarda İslâm**, Çev. Komisyon, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

RÂZÎ, Fahreddin Muhammed b. Ömer, **İ'tikâdâtü Fırâki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, Nşr. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1986.

_____ **Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

REŞİD RIZA, Muhammed, **Tefsîru'l-Menâr**, Kahire, 1366/1947.

RUSTOM, Mohammed, **Review of Michel Chodkiewicz's An Ocean without Shore: Ibn 'Arabi, the Book and the Law**. Translator: David Streight. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993, <http://www.muslimphilosophy.com/ip/MR-Chodkiewicz.pdf>, 09.12.2016.

SAYAR, Süleyman, "Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm: Genel Bir Bakış", **Milel ve Nihal**, Cilt: 6, Sayı: 3, Eylül – Aralık 2009.

SCATTOLİN, Giuseppe, "İslâm'da Tasavvuf ve Hukuk: Zimmîler Hakkında İbn Arabî'nin (560/1165-638/1240) Bir Metni", Çev. Ercan ALKAN, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı: 27 [2011/1].

SCHIMMEL, Annemarie, **Tasavvufun Boyutları**, Çev. E. Gürol, İstanbul, 1982.

_____ **Islam: An Introduction**, New York, 1992.

SCHUON, Frithjof, **Dinlerin Aşkın Birliği**, Çev. Yavuz Keskin, İstanbul, 1992.

_____ "Nature et fonction du Maître spirituel", Hermès, 4, Paris, 1966.

_____ **İslâm ve Ezelî Hikmet**, Çev. Şehâbeddin Yalçın, İstanbul, 1998.

_____ **Varlık, Bilgi ve Din**, Çev. Şehâbeddin Yalçın, İstanbul, 1997.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, **Kitabu'l-Mebsût**, Matbaatü's-Seâde, Mısır, h.1324 [1906].

_____ **Şerhu Siyeri'l-Kebîr**, Kahire, 1971.

SEVİM, Seyfullah, **İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî**, İnsan Yayınları, 1997.

SEYHAN, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Sevgi, Merhamet Ve Hoşgörü Anlayışı". **Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması**. 26-28 Mayıs 2014. Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB). Eskişehir, 2014, ss.13-29 (<http://bilgelerzirvesi.org>).

SEZGİN, Fuad, **Ma'hadü Târîhi'l-Ulûmi'l-Arabiyye**, Frankfurt, 1992.

SHAH KAZEMİ, Reza, "Beyond Polemics and Pluralism: The Universal Message of the Qur'an" Ed. Mohammad Hassan Khalil, **Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others**, New York: Oxford University Press, 2013.

_____ "The Metaphysics of Interfaith Dialogue: Sufi Perspectives on the Universality of the Qur'anic Message", **Paths to the Heart: Sufism and the Christian East**, ed. James S. Cutsinger, Bloomington, IN: World Wisdom, 2002.

_____ **The Spirit of Tolerance in Islam**, IB Tauris Publishers, London, 2012

SİNANOĞLU, Abdülhamit, "İslâm Düşüncesinde "İnsan-ı Kâmil" Anlayışı ve Allah İle İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri", **Kelam Araştırmaları**, Cilt: 6, Sayı: 2, 2008.

SİNANOĞLU, Mustafa, "Seneviyye", **D.İ.A.**, Cilt: 36, ss. 521-522.

_____ "Reddiye", **D.İ.A.**, Cilt: 34, 2007, ss. 516-521.

SİVASÎ, Abdülmecid-i, **Letâifü'l-Ezhâr ve Lezâizü'l-Esmâr**, Süleymâniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 255, trs.

SOFUOĞLU, Cemal, Avni İlhan, **Alevîlik Bektâşilik Tartışmaları**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2006.

SÖĞÜTÇÜ, Müjdat, "İslâm Hoşgörüsü ve Bu Hoşgörünün İsmi Ebu'l-Hasan Harakanî", **Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması**, 26-28 Mayıs 2014, Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, Eskişehir, s. 415-419, (<http://bilgelerzirvesi.org>).

SÖYLEMEZ, Mehmet Mahfuz, "İlk Dönem İslâm Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü", **İ.Ü.İ.F.D.**, 2010, Sayı: 22.

SÖZEN, Kemal, "Behmenyâr'a Göre Zorunlu Varlık", **Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, Yıl: 2004/1, Sayı:12.

STANTON, H.U. Weitbrecht, **The Teaching of the Quran**, New York: The Macmillan Company, 1919.

- SÜHREVERDÎ, Şihâbuddin, **Avârifü'l-Meârif, (Tasavvufun Esasları)**, Çev. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yay., İstanbul, 1993.
- SÜLEMÎ, Ebu Abdurrahman, **Kitâbü'l-Fütüvve**, Çev. Süleyman Ateş, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1977.
- _____, **Hakâiku't-Tefsir**, thk. Seyyid Ümran, Dârul-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 2004.
- SÜMER, Ali, **Hacı Bektâş-ı Veli'nin Söyleyişleri**. Ankara, 1974.
- SÜRÛR, Tâhâ Abdülbâkî, **el-Hallâc, Şehîdüt-Tasavvufi'l-İslâmî**, Kâhire, 1996.
- ŞAFÂK, Yakup, "Mevlânâ'ya Atfedilen "Yine Gel..." Rubâîsine Dair", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı: 24, 2009/2, ss. 75-80.
- ŞAH, İdris, **Chercheur de Vérité, traduit de Vanglais par Jean Néaumet**, 7 Paris, 1984.
- ŞARFÎ, Abdülmecîd, "**el-Fikru'l-İslâmî fi'r-Redd ale'n-Nesârâ ilâ Nihâyeti'l-Karni'r-Râbi'/el-Âşir**", ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, Tunus-Cezayir, 1986.
- ŞEBÜSTERÎ, Mahmud, **Gülşen-i Râz**, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yay., İstanbul, 1968.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Abdülkerim, "**Zorunlu Varlığın Birliği**", Çev: Aygün Akyol, Aytekin Özel, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2007/2, Cilt: 6, sayı: 12, ss. 157-170.
- ŞENGÜL, İdris, "İslâm'ın Evrenselliği", **Tasavvuf**, Yıl: 1, Sayı: 1, Ankara, 1999.
- ŞEVKÂNÎ, **Fethu'l-Kadîr**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1983.
- ŞİK, İsmail, "Felsefî Kelam Geleneğinde Varlık Kavramı "Şemsüddin es-Semerkindî Örneği", **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, 2014.
- TABATABÂÎ, Allâme, "İslâmiyet ve Diğer Dinler", Çev. Sâdık Kılıç, **İslâmî Araştırmalar**, Ankara, Nisan-1987, Sayı: 4.
- TABERÎ, Ali b. Rabben, **Kitâbu'r-Redd ale'n-Nasârâ**, Mélanges de L'Université Saint Joseph, A Khalifé, W. Kuptsch, S. 36, Beyrut, 1959.

- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, **Câmiu'l- Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1984.
- TAHRALI, Mustafa, "Batıdaki İhtida Hadiselerinde Tasavvufun Rolü", **Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu**, İzmir, 1985.
- TANPINAR, Ahmed Hamdi, "Yunus Emre", **Edebiyat Üzerine Makaleler**, İstanbul, 1969.
- TARLAN, A. Nihat, "Mevlânâ'nın Dünyası", **Keşkül: Sûfî Gelenek ve Hayat**, Sayı: 1, İstanbul, 2004.
- TAŞDELEN, Vefa, "Mevlânâ ve Kierkegaard'da Birey ve Tanrı İlişkisi", **Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic**, Volume 8/6 Spring, Ankara, 2013, ss. 717-728.
- TATAR, Burhanettin, "Gerçek ile Kurgu Arasındaki Öteki", **Milel ve Nihal**, Sayı: 2, Haziran 2005.
- _____ "Kelam'a Göre Öteki Dinlerin Durumu", **İslâm ve Öteki**, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.
- _____ "Klasik İslâm Düşüncesinde Gayri Müslimleri Temsil Sorunu", **Milel ve Nihal**, Cilt: 4, Sayı: 1, İstanbul, 2007.
- TEFTÂZÂNÎ, Sadüddin, **Şerhu'l-Mekâsıd**, Thk. Dr. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1998.
- TEKİN, Mustafa, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö. 1273)'nin Din Anlayışı", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2001.
- _____ "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Hayatı, Eserleri ve Din Algılayışı", **D.Ü.İ.F.D.**, Cilt: 6, Sayı:2, Diyarbakır, 2004.
- TEZCAN, Mahmut, "Türk Kültüründe Hoşgörü" **Uluslararası Hoşgörü Kongresi**. Ankara, 1995.
- TİBAWÎ, A. L. "Christians under Muhammad and his First Two Caliphs." **Islamic Quarterly** 6.1:30, London, 1961.

- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa, **es-Sünen**, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, trs.
- TOKAT, Latif, “Dinî Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?”, **Milel ve Nihal**, Cilt: 4, Sayı: 2, Mayıs – Ağustos 2007.
- TOSUN, Muharrem, Şule Erdoğan, “Mevlânâ Çevirilerinde Sembollerin Önemi: “Ney” ve “Gel” Örneğinde Mesnevi’nin Evrensel Hoşgörü Çağrısı”, **Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)**, Cilt: 8, Sayı: 1, 2013.
- TOSUN, Necdet, **Ahmed Yesevî**, Ahmet Yesevi Üniv., Ankara, 2015.
- TOYNBEE, Arnold, **Tarih Bilinci (A Study of History)**, Bateş Yayınları, İstanbul, 1978.
- TRITTON, Arthur Stanley, **The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of ‘Umar**, Oxford University Press, London, 1930.
- TURAN, Osman, **Selçuklular Zamanında Türkiye**, İstanbul, 1993.
- TURTUŞÎ, Ebû Bekir Muhammed, **Sirâcu'l-Mulûk**, Kâhire, 1354/1935.
- TÛSÎ, Ebu Nasr Serrâc, **el-Luma'**, Çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul, 1996.
- TÜMER, Günay, “Brahmanizm”, **D.İ.A.**, Cilt: 6, ss. 329-333.
- _____ “Çeşitli Yönleriyle Din”, **A.Ü.İ.F.D.**, Cilt: 28, Ankara, 1986.
- _____ “Din (Din Bilimleri)”, **D.İ.A.**, Cilt: 9, ss. 333-339.
- TÜNER, Osman, “Batının İslâm’ı Tanımasında Tasavvufun Rolü”, **Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf**, İstanbul, 1991.
- _____ “Türk Dünyasını Müslümanlaştıran Manevî Dinamik: Tasavvuf ve Tarikatlar”, **Yeni Türkiye Dergisi**, 2013.
- TÜRKÇE SÖZLÜK, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1983, “Hoş” md. s. 538.
- UĞUR, Mücteba, **Hicrî Birinci Asırda İslâm Toplumu**, İstanbul, 1980.
- ULUÇ, Tahir, **İbn Arabî’de Sembolizm**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007.

ULUDAĞ, Süleyman, “Hallâc-ı Mansûr”, **D.İ.A.**, Cilt: 15, ss. 377-381.

_____ **Bâyezîd-i Bistâmî**, T.D.V. Yay., Ankara, 1994.

_____ **İbn Arabî**, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1995.

_____ **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, Dergâh Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 1999.

_____ **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yay., İstanbul, 2001.

_____ “Ahmed el-Gazzâlî”, **D.İ.A.**, Cilt: 2, s. 70.

_____ **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yay., İstanbul, 2001.

UYSAL, Muhittin, **Tasavvuf Kültüründe Hadîs**, Yediveren Yay., Konya, 2001.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **İslâm felsefesi**, İstanbul, 1983.

VETT, Carl, **Dervish Diary**, Los Angeles, 1953.

WAARDENBURG, Jacques, **Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları**, Çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.

_____ “Erken Dönem 610-650”, **Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları**, Ed. Jacques Waardenburg, Çev. Fuat aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.

YAMAN, Ahmet, “Zimmî (Fıkıh)”, **D.İ.A.**, Cilt: 44, 2013, ss. 434-438.

YANBUL, Halil, **13. Yüzyıl Anadolu Halk Sûfîzminde Dinsel Çoğunluk: Mevlânâ Örneği**, O.M.Ü.S.B.E., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2003.

YARAN, Cafer Sadık, “İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre’ye Göre ‘Öteki’nin Durumu”, **İslâm ve Öteki**, Ed. Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.

_____”Mevlânâ ve Yunus Emre’de Dinler ve Mezhepler Arası Barış: Nedenler Ve Çözümler/ Inter-Religious and Inter-Sectarian Peace in Rumi and Yunus Emre: Reasons and Solutions”, **International Symposium On Religion And The World Peace**, 26-28 Nisan 2007, İstanbul, 2008.

_____ **Mevlânâ ve Evrensel Çağrısı Gel!**, Yıl: 24, Sayı: 92, 2011.

YASDIMAN, Hakkı Şah, “İslâmî Literatürde İsrailiyyat İzleri: Cennet’in Kaybı”, **D.E.Ü.İ.F.D.**, Cilt: 34, Yıl: 2011, ss. 37-64.

_____ “Yılan, Havva, Adem Arasında Geçen Olaylara İslâm ve Yahudiliğin Bakışı”, **D.E.Ü.İ.F.D.**, Cilt: 34, Yıl: 2011, ss. 9-35.

- YAVUZ, Şevket, “Dinlerde Birlikte ve Beraber Yaşamının Teolojik ve Pratik İmkânı”, **Milel ve Nihal**, Cilt: 6, Sayı: 2, Mayıs – Ağustos, 2009.
- _____ “Kelam”, **D.İ.A.**, Cilt: 25, İstanbul, 2002, ss. 194-203.
- _____ “Zünnâr”, **D.İ.A.**, Cilt: 44, ss.572-74.
- YAVUZER, Hasan, “Hoşgörü Önderi Hünkâr Hacı Bektaş Velî”, **Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Volume 8/8 Summer 2013, s. 2225, Ankara-Turkey.
- YAYKAN, Zeynep, **İslâm Sûfîzminde Hz. İsâ (a.s.)’ya Yaklaşım: Hz. Mevlânâ, Yunus Emre, Hacı Bektâş-ı Velî Örneği**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Mehmet Aydın, Konya – 2007.
- YAYLALI, Kamil, **Mevlânâ’da İnanç Sistemi**, Konya, trs.
- YAZICI, Abdurrahman, “İslâm Hukukuna Göre Gayrimüslimlerle İlişkiler: Hukukî Muhtariyet”, **Süreklilik ve Değişim Arasında Düşünce ve Hayat, Genç Akademisyenler Buluşması III**, Yedirenk, İstanbul, 2010.
- YAZICI, Tahsin, “Ebû Saîd-i Ebû’l-Hayr”, **D.İ.A.**, Cilt: 10, ss. 220-222.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, **Makaleler**, Kitabevi, İstanbul, 1997.
- YAZOĞLU, Ruhattin, “Ebu’l-Hasan Harakânî’de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi”, **Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 1, Kars, 2014, ss.1-10.
- YENİTERZİ, Emine, “Mevlânâ’nın Gayrimüslimlerle Diyalogu”, **III. Uluslar Arası Mevlânâ Kongresi**, 5-6 Mayıs 2003.
- _____ **Kubbe-i Hadra’nın Gölgesinde Mevlânâ Celâleddin Rumî Üzerine Makaleler**, İstanbul, Rûmî Yayınları, 2005.
- _____ **Mevlânâ Celaleddin Rumi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.
- YEDİYILDIZ, Bahaeddin, “İslâm Hukukunda Zimmîlerin Yeri”, **Türk Kültürü Dergisi**, Sayı: 290, Yıl: 25/ Haziran 1987.
- YETİK, Erhan, “Mevlânâ Celâleddin Rumî’nin Hayata Bakışı”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl 6, Sayı: 14, Ankara, 2005.

- YILDIRIM, Ahmet, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadîslerdeki Dayanakları**, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2000.
- YILMAZ, H. Kâmil, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1998.
- _____ **Tasavvufî Hadîs Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadîs Şerhi**, İstanbul, 1990.
- YILMAZ, Hüseyin, **Ezelî Hikmet ve Dinler**, İnsan Yay., İstanbul, 2003.
- YILMAZ, Mehmet Nuri, “İslâm Türk Kültüründe ve Anadolu’da Dinî Müsâmahe”, **Erdem, Türklerde Hoşgörü Özel Sayısı – 1**, Cilt: 8, Sayı: 22, Türk Tarih-Kurumu Basımevi, Ankara, Ocak 1996.
- YILMAZ, Ömer, “İnsan Mı Yoksa Kâbe Mi Üstün? Sûfî-Âlim: İbrahim el-Kürdî el-Kûrânî Örneği”, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2014.
- _____”Tasavvuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl: 8 [2007], Sayı: 18, ss. 191-203.
- _____”Toplumun Birlik Ve Beraberliğine Katkı Sağlayan Bazı Sûfî Deneyimler (Kesrette Vahdet)”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XII/1**, 2008, ss. 349-376.
- _____ **Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı**, Ankara, 2008.
- YİĞİT, Metin, “İslâm Toplumunda Gayri Müslimlerin Hukukî Statüsü”, **I. Uluslararası Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Diyarbakır Sempozyumu- 25-27 Mayıs 2009**, TDV Yayınları, Ankara, 2010.
- YUNUS EMRE, **Divan**, Haz. Mustafa Tatçı, Akçağ Yay., Ankara, 1991.
- _____ **Risalat al-Nushiyye ve Divan**, Abdülbaki Gölpınarlı, Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayını, İstanbul, 1965.
- YUVALI, Abdulkadir, “Moğol Harekâtının Anadolu’nun Demografik ve Dinî Yapısı Üzerindeki Etkileri”, **Erdem**, 1994.
- YÜKSEL, Ayşe Yavuz, **Gazali’nin Eserlerinde Yahudiliğe Yaklaşımı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, SÜSBE, Dan. Mehmet Aydın, Konya, 2007.

ZEMAHŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl**, Beyrut, 1977.

ZEYDAN, Abdulkerim, **Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'minin fî Dâri'l-İslâm**, Bağdad, 1963.

_____ “İslâm Hukukuna Göre Zimmîler”, Çev. Hasan Güleç, **D.E.Ü.İ.F.D.**, İzmir, 1994.

ZEYDÂN, Yûsuf, **Abdülkerîm el-Cîlî, Feylesûfû's-Sûfîyye**, Mısır, 1988.