

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**

DOKTORA TEZİ

MUHAMMEDIYE'DE İNSAN-I KÂMİL DÜŞÜNCESİ

Hanife DÖNMEZ

2502070304

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN

İstanbul - 2018



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : HANİFE DÖNMEZ Numarası : 2502070304
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. REŞAT ÖNGÖREN
Tez Savunma Tarihi : 07.06.2018 Saati : 12:00
Tez Başlığı : " MUHAMMEDİYE'DE İNSAN-I KAMİL DÜŞÜNCESİ "

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. REŞAT ÖNGÖREN		Kabul
2- PROF. DR. MEHMET DALKILIÇ		KABUL
3- PROF. DR. AZMİ BİLGİN		Kabul
4- PROF. DR. SAFİ ARPAGUŞ		Kabul
5- PROF. DR. NECDET TOSUN		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. SÜLEYMAN DERİN		
2- PROF. DR. RECEP ALPYAĞIL		

ÖZ

MUHAMMEDIYE'DE İNSAN-I KÂMİL DÜŞÜNCESİ

Hanife DÖNMEZ

Bu çalışmada Yazıcıoğlu Mehmed'in Hz. Muhammed'i konu edinen Muhammediye adlı eserindeki peygamber algısına İbnü'l-Arabî'nin İnsan-ı kâmil anlayışının nasıl tesir ettiğinin gösterilmesi amaçlanmıştır. Bu amaçla öncelikle tasavvuf tarihinde, İbnü'l-Arabî'ye gelinceye kadar peygamber algısının nasıl bir süreçten geçerek insan-ı kâmil anlayışının ortaya çıktığı üzerinde durulmuştur. Bu konu tezimizde birinci bölümü teşkil eder. İkinci ve üçüncü bölümlerde ise Muhammediye üzerine odaklanılmış, peygamber tasavvurunun geldiği insan-ı kâmil anlayışı çerçevesinde Muhammediye'deki görüş ve düşünceler analiz edilmiştir. Bu bağlamda ikinci ve üçüncü bölüm de söz konusu düşünceden hareketle, Yazıcıoğlu'nun mevlid/nüzül/yaratılış ve miraç/urûc/ahiret tasavvuruna dayanılarak oluşturulmuştur. Bu iki bölüm sufilerin varlık dairesi dedikleri çemberin iki yayını oluşturur: Nüzül yayı ve urûc yayı.

Yazıcıoğlu'nun âlem ve insan tasavvurunu oluşturan arka plan ile Muhammediye'yi kurgulayışı arasındaki ilişkiyi tespit ettiğimizde eserin neden tipik bir siyer ve/veya mevlid olmadığı açıklığa kavuşmuş olur. Metin Hz. Peygamber'in hayatından başka; âlemin ortaya çıkışı, kıyamet ve ahiret halleri içermesi bakımından siyerlerden farklılaşırken söz konusu içerik ve 9008 beyitlik hacmi ile de mevlit literatüründen ayrılmaktadır.

Muhammediye şekil özelliklerine dayanılarak Türk edebiyatı literatürü içerisinde görülse de esasen içerik bakımından tasavvuf literatürünün bir parçası olarak kabul edilmelidir. Yazıcıoğlu'nun kendi ifadeleri Muhammediye'yi ortaya koymaktaki amacının bir siyer yazmak olmadığını göstermektedir. Metne bakıldığında ise Muhammediye bir insan-ı kâmil kitabıdır. Söz konusu anlayışın şiir dilinde ifade edilmesi ve halkın anlayışına sunulmuş olmasından kaynaklanan nispeten sade anlatımı, metin üzerinden düşüncenin takibini zaman zaman zorlaştırır da yaratılış ve öte dünya tasavvurunun Hakikat-i Muhammediye anlayışı çerçevesinde olduğu görülür.

Anahtar Kelimeler: Muhammediye, insan-ı kâmil, mevlid, mirac, siyer.

ABSTRACT

THE CONCEPT OF THE PERFECT HUMAN IN MUHAMMADIYYA

Hanife DÖNMEZ

This dissertation examines the influence of Ibn Arabî's understanding of the Perfect Human on the concept of prophethood in Yazicioglu Mehmed's Muhammadiyya. The first chapter surveys the emergence and development of the concept of the Perfect Human in the history of Sufism up until the time of Ibn Arabî. The second and third chapters analyze the ideas and views on the concept of prophethood with a focus on Muhammadiyya. In this respect, these two chapters are structured to reflect Yazicioglu's concepts of mawlid/nuzul/creation and mirac/urûc/hereafter, respectively, which constitute what Sufis called two halves of the existential circumference.

It will be clear why Muhammadiyya is not a typical siyer (historical biography of the Prophet) or mawlid (poetic depiction of the Prophet's birth) when we appreciate the relationship between Yazicioglu's conceptions of universe and human. Muhammadiyya differs from other historical biographies by adding elegantly to the life of the Prophet the portrayals of genesis, apocalypse and hereafter, while it differs from the mawlid literature with its enormous length of 9000 couplet in addition to content.

I argue that, even though it is a common practice to consider Muhammadiyya as part of the Turkish belles-lettres literature, given its content, it would be more reasonable to regard it as part of Sufi literature. Yazicioglu's explicit statements show that his intent was not to write a historical biography. Instead, it is an elaborated articulation of the concept of the Perfect Human. The fact that it is articulated in poetry and that it prefers a literary style which is preferably simple for common folk should not obscure its significance in expressing genesis story and the concept of hereafter within the parameters of the Truth of Muhammadiyya.

Key words: Muhammadiyya, perfect man, mawlid, mirac, biography of the Prophet.

ÖN SÖZ

Tezimizi bir giriş ve üç bölüm olarak hazırladık. İlk bölümde insan-ı kâmil anlayışının tasavvuf tarihindeki ilk izlerine ve zaman içerisinde değişen peygamber telakkisine ışık tutmaya çalıştık. Bu amaçla ilk zahitlerde ve ilk sufi müelliflerde Hz. Peygamber algısının nasıl olduğuna ve bu görüşlerin zaman içerisinde İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmil anlayışının ortaya çıkmasına etkilerinin neler olabileceğini görmeye çalıştık. Bu süreçte tasavvuf tarihi ile ilgili yapılmış çalışmalar olsa da sufiler açısından Hz. Peygamber telakkisinin zaman içerisinde geçirmiş olduğu aşamaları ve süreci takip edebileceğimiz, kavramsal odakla yapılmış çalışmaların azlığını gördük. Bu nedenle birinci bölümün, insan-ı kâmil'e uzanan süreçte gelişen peygamber tasavvurunun ikinci ve üçüncü bölüme bir temel teşkil etmesi açısından tezimizde yer alması önemli idi.

İkinci ve üçüncü bölümü ise insan-ı kâmil görüşünün Muhammediye'deki peygamber anlayışını nasıl belirlediğini görmek için tasarladık. Bu iki bölümü birlikte düşünmemizin sebebi vahdet-i vücûd anlayışının dairesel varlık anlayışıdır. Varlık, bir iniş (nüzü'l, mevlid) ve bir çıkış (urûc, mirac) yayının bir araya gelmesi ile bir daire oluşturur. Biz aynı bakış açısının Muhammediye'ye de uyarlanabileceğini gördük ve ikinci bölümde yaratılış ve mevlid ile ilgili konuları, üçüncü bölümde ise miraç ve ahiret ile ilgili konuları ele alabileceğimizi düşünerek tezimizi bölümlendirdik.

İkinci bölüme Yazıcıoğlu Mehmed ve Muhammediye ile ilgili bilgilere de yer vererek başladık. Sonrasında Muhammediye'de yaratılışın nasıl ele alındığına odaklandık. Yaratılış ve Hz. Peygamber arasındaki ilişkinin ne olabileceği, bunun nasıl gerçekleştiği ve sonuçlarının neler olduğunu görmeye çalıştık.

Üçüncü bölümde ise Hz. Peygamber'in miracı merkezinde 'insanın' miracının Muhammediye'de nasıl ele alındığını anlamaya çalıştık. Özellikle bu kısımda Muhammediye'de siyer anlatısı bitmiş, ahiret hallerinin anlatıldığı bölümlere geçiş yapılmıştır. Bununla birlikte insan-ı kâmil olarak Hz. Peygamber'in hikayesi ise devam etmektedir. Hz. Peygamber'in ahiret hayatındaki varlığı üzerinde durulan bu bölümde Hz. Peygamber'in varlığının ahiretteki yeri ve öneminin ne olduğunu ve bunun insan-ı kâmil olarak Hz. Peygamber algısındaki yerini ortaya koymaya çalıştık.

Sufiler tasavvufu bir *bilme* süreci olarak kabul ettiklerinden olsa gerek “Nefsini bilen Rabbini bilir.” cümlesini pek çok düşünce ve anlayışlarının temeline yerleştirmişlerdir. Bilen ve bilineni “ben ve öteki” olarak anladığımızda, bilen özne ile bilinen şey/Rabb arasında bir irtibatın bilgi yolu ile kurulabileceğini kabul etmiş oluruz.

Hiz. Peygamber’in hayatı ve hakikati hakkında yazılmış Muhammediye ve benzeri eserler, söz konusu irtibatı mümkün kılmaları açısından son derece önemli bir bağlantı noktası oluştururlar. Bu özellikleri ise hakikatte ele aldıkları konudan yani Hiz. Peygamber’in kimliğinden kaynaklanır.

Muhakkik sufiler ve Yazıcıoğlu Mehmed, Hiz. Muhammed’i onun hakikatinden hareketle anlayıp anlattıklarından; söz konusu anlayışın doğası gereği âlem, insan ve nihayet Allah, başka bir deyişle tüm varoluş, ilgi alanlarına girmekte ve hepsi nihai gayeye (Allah) hizmet ettikleri ölçüde öncelik ve öneme sahip olmaktadır. Söz konusu anlayış, aşkın ve müteal Allah anlayışıyla “şah damarından daha yakın” Allah anlayışının arasındaki berzaha ve/veya imkâna işaret etmekle Hiz. Peygamber’i merkeze almaktadır. Bir insan olarak Hiz. Peygamber’i tanımak nefsi tanımanın bir yolu iken yine onu tanımak *kâbe kavseyn ev ednâ* makamının sahibi ve Allah hakkındaki en sahih bilgiye ulaşan insanı tanımadır. Onun getirdiği bilgiye ulaşmak, onun yaşam biçimi ile örnek alınması, onun her işindeki hikmetlerin ve hakikatlerin bilinmesi, başka bir deyişle onun kemâllerinin bilinmesi hep birden nihai gayeye hizmet etmeleri yüzünden bilinmeye ve anlatılmaya en layık bilgidir.

Hiz. Peygamber tüm kemâlleri ile hakikatte tek insan-ı kâmil iken tüm insanlar için kemâlde bir ölçü ve ilke olarak örnektir. Onun Hakk’a ve insana bakan iki yönü insanın Rabbine ulaşmasının da vesilesidir. İnsan için Yüce Rabbe ulaşmanın yolu, “kendisinde güzel örnekler bulunan” kulu Muhammed (sav)’e ulaşmak, onu bilmektir.

Moderniteyle değişen bilgi ve bilim anlayışı nedeniyle günümüzde hakkıyla anlaşılamiyor olsa da Muhammediye geçmişte yüzyıllar boyunca insanlara nefsi bilmenin yolunu ve ölçüsünü anlatmış, çok geniş bir coğrafyada Hiz. Peygamber’i ve

ondan da Rabbi bilmenin bir vesilesi olarak görevini mükemmel bir şekilde ifa etmiştir.

Muhammediye hakkındaki bir anlama ve anlatma denemesi olarak ortaya çıkan çalışmamızda yolumuz pek çok değerli insan ile kesişti. Hepsine değerli katkılarından dolayı müteşekkirim. Kıymetli Hocam Prof. Dr. Reşat Öngören'e değerli görüşleriyle vermiş olduğu tüm destek ve motivasyon için çok teşekkür ederim. Prof. Dr. Ekrem Demirli Hocam, yolun en başından sonuna kadar kıymetli yardım ve desteğini bizden esirgememekle çok değerli katkılar sunduğu için kendisine minnet ve şükran borçluyum. Prof. Dr. Sadettin Ökten'e zaman zaman karşılaştığım oldukça zor süreçleri aşmakta vermiş olduğu çok değerli destekleri dolayısıyla çok teşekkür ederim. Değerli hocalarım Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç ve Prof. Dr. Azmi Bilgin'e süreç boyunca vermiş oldukları kıymetli destek için çok teşekkür ederim.

Çalışmamızda değerli tecrübelerini benimle paylaşan Dr. Öğr. Üyesi Bünyamin Ayçiçeği'ne, Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul İsmail Ökten'e ve cömert iyilikseverliği ile destek veren Arş. Gör. Feyza Güler'e teşekkürü borç bilirim. Tezimi okuma zahmetine katlandığı için ise Mehmet Özdemir'e teşekkür ederim. Ayrıca burada ismini saymadığım pek çok hocam, dost ve arkadaşım çeşitli sorunların çözümünde bana destek oldular, hepsine teşekkür ederim.

Tüm çalışma sürecim boyunca ailemin desteği hep yanımdaydı. Anneme, merhum babama ve kardeşlerime minnettarım.

Hanife DÖNMEZ

İSTANBUL / 2018

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	III
ABSTRACT.....	IV
ÖN SÖZ	V
İÇİNDEKİLER.....	VIII
KISALTMALAR.....	X
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUFTA İNSANIN İDEAL MİSALİ OLARAK HZ. PEYGAMBER: EN GÜZEL ÖRNEK

1.1. TASAVVUFUN MENŞEİ TARTIŞMALARI VE HZ. PEYGAMBER	14
1.1.1. Tasavvufun İsimlendirme Meselesi ve Hz. Peygamber	17
1.1.2. Tasavvuf Tariflerinde Hz. Peygamber	21
1.1.3. Peygamber Olarak Hz. Muhammed	25
1.2. BİR İLİM OLARAK TASAVVUF VE HZ. PEYGAMBER.....	28
1.2.1. Cibril Hadisi ve Tasavvuf: Tasavvufun Bir İlim Haline Gelmesi.....	28
1.2.2. İki Şahit Meselesi	33
1.2.3. Tasavvufun Gayesi Olarak İlahi Ahlakla Ahlaklanma ve Hz. Peygamber.....	35
1.3. SÎRET YAZICILIĞINA ELEŞTİRİ OLARAK SUFİLERİN PEYGAMBER TASAVVURLARI.....	44
1.3.1. Velayet-Nübüvvet Meselesi ve Hz. Peygamber.....	47
1.3.2. Hakikat-i Muhammediye Görüşünün Şekillenmesi	59

İKİNCİ BÖLÜM

YAZICIOĞLU MEHMED VE MUHAMMEDİYE

2.1. YAZICIOĞLU MEHMED VE ESERLERİ	65
2.1.1. Hayatı Ailesi ve Gelibolu	61
2.1.2. Bir Gazi Derviş Olarak Yazıcıoğlu	66
2.1.3. İlmî ve Tasavvufî Kimliği	69
2.1.4. Eserleri.....	73
2.1.4.1. Muhammediye.....	76
2.1.4.1.1. Bölümleri	79
2.1.4.1.2. Dili ve Yöntemi	80
2.1.4.1.3. Kaynakları	81

2.2. MUHAMMEDİYE'DE YARATILIŞIN İLKESİ OLARAK	
HZ. PEYGAMBER VE MEVLİD.....	82
2.2.1. Varlığın İlkesi Olarak Hz. Peygamber	83
2.2.2. Nûr-ı Muhammedî	99
2.2.3. Yaratılan İlk Şey	108
2.3. MUHAMMEDİYE'DE MEVLİD VE KOZMOS.....	119
2.3.1. Âlemin Yaratılması ve Nüzül	119
2.3.2. Gaye Varlık ve Ayna İnsan	134
2.3.3. Hz. Muhammed'in Yaratılması ve Mevlid.....	148
2.4. MUHAMMEDİYE'DE ÂLEMİN NÜSHASI OLARAK İNSAN.....	157
2.4.1. Büyük Âlem-Küçük Âlem.....	157
2.4.2. Halife Olarak İnsan	171

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHAMMEDİYEDE İNSANIN KEMÂLİ: MİRAC

3.1. İNSANIN YETKİNLEŞMESİNDE HZ. PEYGAMBER	178
3.1.1. Mutasavvıflar İçin Miraç	187
3.1.2. Urûc 'Yükseliş' Yayın.....	193
3.2. MİRACIN ONTOLOJİK YÖNÜ	205
3.2.1. İnsan-ı Kâmile Doğru Miraç	210
3.2.2. Varlık Dairesi: Mebde ve Mead Meselesi Çerçevesinde Miraç.....	213
3.2.3. Hz. Peygamber'in Miracı	222
3.2.4. Sufilerin Miracı	230
3.3. RU'YETULLAH VEYA MİRACIN NETİCESİ OLARAK BİLGİ.....	235
3.3.1. Miraçta Ruh - Beden Tartışmaları.....	242
3.3.2. İnsan-ı Kâmil'in Bilgisi: Ru'yetullah.....	248
3.3.2.1. Dünyada Hakk'ı Görmek	256
3.3.2.2. Ahirette Hakk'ı Görmek	258
SONUÇ	273
KAYNAKÇA	278
ÖZGEÇMİŞ	286

KISALTMALAR

A.e. /A.m.	: Aynı eser / Aynı makale
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale, adı geçen madde
a. mlf.	: Aynı müellif
Bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı, basım
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
D.T.	: Doktora tezi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Müt.	: Mütercim
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
t.y.	: Basım tarihi yok
vb.	: Ve benzeri
vd	: Ve devamı
v.d.	: Birden fazla tercüme edenlerde ilkinden sonrakiler
Yay.	: Yayınevi, Yayınları, Yayıncılık
y.y.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

Bu çalışmanın konusu, Yazıcıoğlu Mehmed (855/1451)'in *Muhammediye* (1449) adlı eserinde insan-ı kâmil görüşünün ortaya konulmasıdır. Amacımız, insan-ı kâmil anlayışının *Muhammediye*'nin ortaya çıkış sürecini nasıl etkilemiş olabileceğini ve metne nasıl şekil verdiğini anlamaya çalışmaktır.

İnsanın kemâli ile ilgili düşünceler doğuda ve batıda en eski felsefelerde ve dinlerde yer bulmuş olmakla birlikte *Muhammediye*'ye ilham kaynağı olan “kâmil insan/insan-ı kâmil” hiç kuşkusuz İslam dininin peygamberi olan Hz. Muhammed'dir. İnsan-ı kâmil anlayışının içinde bulunduğu sistematik yapı XIII. yüzyılda İbnü'l-Arabî (638/1240) tarafından argümanları ve temel prensipleri ortaya konulan vahdet-i vücûd anlayışıdır. Vahdet-i vücûd, İbnü'l-Arabî'nin en önemli öğrencisi olan Sadreddin Konevi (673/1274) tarafından sistematik bir yapıya kavuşturulmuş ve ortaya çıktığı zamandan itibaren Anadolu'daki tasavvufu derinden etkilemiştir. Vahdet-i vücûd anlayışı Davud-ı Kayserî ve Molla Fenâri gibi temsilciler vasıtasıyla Osmanlı entelektüel birikimine katılmış ve bu yolla Anadolu'da yayılmıştır. Yazıcıoğlu Mehmed ise söz konusu anlayışın XV. yüzyıldaki temsilcilerinden biri olarak kabul edilir. Kaynaklarda Yazıcıoğlu'nun Hacı Bayrâm-ı Velî'ye intisabından söz edilse de onun İbnü'l-Arabî ve görüşleri ile nasıl karşılaştığı ve bu görüşlerden ne kadar etkilendiği ile ilgili detaylı ve çok yönlü çalışmalar henüz yapılmamıştır. Bununla birlikte Yazıcıoğlu'nun zamanında iyi bir eğitim aldığı, Arapça ve Farsçaya bu dillerde kitap ve şiir yazabilecek kadar hakim olduğu ve eğitim için İran ve Mısır gibi zamanının bilim merkezlerinde bulunduğu bilinmektedir.¹ *Muhammediye*'nin en önemli kaynakları arasında ise İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin, görüşlerinin ve *Füsûsü'l-Hikem*'inin ilk şarihi Müeyyidüddîn Cendî (691/1292)'nin bazı görüşlerinin olduğu görülmektedir. Ayrıca Yazıcıoğlu'nun vahdet-i vücûd ve insan-ı kâmil anlayışı ile ilişkisinin sadece okuyucu seviyesinde olmayıp söz konusu görüşlerin Türkçede yaygınlaşmasına vesile olan şerh çalışması yapması, onun İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine yakınlığının önemli bir göstergesidir.² *Muhammediye* ise Yazıcıoğlu'nun insan ve peygamber

¹ Amil Çelebioğlu, **Muhammediye**, C:II, No: 1, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1996, s. 19.

² Yazıcıoğlu'nun vefat etmeden önceki son eseri, *Füsûsü'l-Hikem*'in ilk şarihi Cendî'nin şerhinin bazı bölümlerine yaptığı ta'likattır. Bu notlar daha sonra kardeşi Ahmed Bîcan tarafından bazı

algısının vahdet-i vücûd anlayışı ile ne derece örtüştüğünü ortaya koyan çok önemli bir kaynaktır.

Tezimizde üzerinde odaklandığımız esas görüş, *Muhammediye*'de dile getirilen peygamber tasavvurunun vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde bir Allah-insan ve âlem telakkisine sahip olduğudur. Tezimizde merkeze aldığımız sorununuz ise Yazıcıoğlu'nun peygamber tasavvurunun *Muhammediye*'ye nasıl ve ne ölçüde yansıdığı, metni nasıl şekillendirdiğidir. Bu sorunun cevabının önemi, yazıldığı tarihten itibaren yüzyıllar boyunca geniş bir coğrafyada özellikle halk dindarlığını inşa eden metinlerden biri olarak *Muhammediye*'nin günümüzde daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmaktır. *Muhammediye*'nin doğru biçimde anlaşılması ise günümüz Türkiye'sinde geçerli olan peygamber tasavvurunun köklerinin ve kendisinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

Muhammediye'de insan-ı kâmil anlayışı üzerinde çalışmak bazı güçlükler barındırmaktadır. Bunlardan ilki hiç kuşkusuz sistematik ve olabildiğince objektif esaslarla ortaya koyulan bir yapıyı şiirin sınırsızlığında görme ve göstermenin zorluğudur. Bu zorluğu ilim dili ve şiir dili karşıtlığı kurarak daha anlaşılabilir bir hale getirebiliriz. Örneğin vahdet-i vücûd anlayışının ortaya koyduğu insan tasavvurunda, insan kevn-i câmi, yani toplayıcı varlıktır. *Muhammediye*'de insan hakkında böyle bir tanımlama aranırsa bulunamayacaktır. Çünkü Yazıcıoğlu aynı düşüncüyü kendi ifadeleri ile yazar: İbnü'l-Arabî'nin *toplayıcı varlığı* Yazıcıoğlu'nda *toplayıcı şehire* dönüşmüştür.

*Bu resme bârî insanda bulunur cümle mevcûdât / Ki zîrâ
mısr-ı câmi'dir bulunur bunda hep fersâ³*

İşte bu şekilde insanda tüm mevcudat bulunur; çünkü insan toplayıcı şehirdir (*mısr-ı câmi*), onda fersâ (her bir yaratılış aşaması) bulunur.

eklemelerle Müntehâ adıyla Türkçeye tercüme edilmişti. Bkz.: Ayşe Beyazıt, **el-Müntehâ: Füsûsu'l-Hikem Üzerine Bir Çalışma**, İstanbul, İnsan Yay., 2011, s. 52.

³ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8711.; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 636. Bu beyitte geçen “fersâ” kelimesine Bursevî iki mana vermektedir. İlki yeterlilik ile ilgilidir. Kuvvetli dev manasına gelen kelime bu anlamıyla düşünüldüğünde insanın iyi ve kötü her şeyi kendisinde barındırdığına ve mısr-ı câmi, toplayıcı şehir olma özelliğine vurgu yapar. İkinci manada ise kelime Farsça halka, çember manasına felen ferîs köküne dayandırılır. Bu durumda ise “insanda her çemberden ve sûretten nesne mevcut olduğunu beyandır.” Bu ikinci mana Yazıcıoğlu'nun varlığı gizli hazinenin açılması olarak tasavvur eden yaratılış anlayışı dikkate alındığında isabetli gözükmektedir.

Muhammediye yazıldığı tarihten itibaren birkaç yüzyıl Anadolu’da yaygın bir şöhrete sahip olmasına rağmen üzerinde yapılmış bilimsel çalışmalar oldukça sınırlı kalmıştır. Söz gelimi eser üzerindeki ilk doktora çalışması Amil Çelebioğlu’nun, *Muhammediye*’nin müellif hatlı nüshasına dayanarak, 1971 yılında yapmış olduğu “Yazıcıoğlu Mehmed ve Muhammediyesi” adlı çalışmadır. Biz tezimizde *Muhammediye*’yi incelerken müellif nüshasının yanı sıra Çelebioğlu’nun bu çalışmasını da kullandık. Çelebioğlu’nun çalışmasında her beyit numaralandırılmış olduğundan seçilen beyitlerin gösterilmesinde bu çalışmayı esas aldık. Bununla birlikte alıntılarımız ve referans verdiğimiz beyitleri *Muhammediye*’nin müellif nüshasından da gösterdik. *Muhammediye* ve *Muhammediye*’nin şerhi İsmail Hakkı Bursevî’nin *Ferahu’r-Rûh* adlı eseri hakkında edebiyat ve ilahiyat fakültelerinde yapılmış, günümüzde, on kadar yüksek lisans çalışması olmakla birlikte *Muhammediye*’nin düşünce dünyası ve peygamber tasavvuru hakkında yapılmış bir çalışmaya henüz ulaşamadık. Bununla birlikte halen yazım aşamasında olduğu bilgisine ulaştığımız iki doktora tezi bulunmaktadır. Eser, yaygınlığı ve uzun süre okunmuş olması dolayısıyla Osmanlı toplumunun inanç dünyasını inşa eden metinlerden biri olarak öne çıkmıştır. Bu yüzden *Muhammediye*’nin akademik çalışmalarda ilgi duyulan yanı genellikle sosyo-kültürel ve pedagojik yönleridir.

Muhammediye üzerindeki çalışmamızdaki kaynaklarımız arasında temelde iki eser öne çıkmaktadır: İlki, Yazıcıoğlu’nun peygamber tasavvurunun kurucu metni olarak tavsif edebileceğimiz, İbnü’l-Arabî’nin *El-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’si; ikincisi ise İsmail Hakkı Bursevî’nin *Muhammediye* şerhi *Ferahu’r-Rûh*’tur. *El-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, Yazıcıoğlu’nun Anadolu’daki temsilcilerinden biri sayıldığı vahdet-i vücûd anlayışının temel eseri olması bakımından *Muhammediye*’nin en temel dayanağıdır. Hatta bazı bölümler, örneğin yaratılışın başlangıcı veya büyük âlem-küçük âlem hakkındaki bölümler, *Fütûhât*’tan iktibastır. Ayrıca Yazıcıoğlu; İbnü’l-Arabî ve *Fütûhât*’ı, *Muhammediye*’de referans olarak da gösterir. Bu bakımdan *Muhammediye*’nin doğru anlaşılabilmesi için İbnü’l-Arabî’nin görüş ve düşüncelerinin de bilinmesi gerekmektedir. *Muhammediye*’nin arka planında yoğun bir tasavvufi tecrübe ve bilgi birikimi, düşünce dünyası durmaktadır. Yazıcıoğlu çeşitli nedenlerle, sahip olduğu peygamber ve âlem anlayışını şiir şeklinde ifade etmeyi tercih etmiştir. Şiir dili yazar açısından ifade zenginliği sağladığı için bir

kolaylık olsa da metindeki düşüncenin takibi ve analizini zorlaştırmaktadır. Birden çok anlamın bir kelime veya cümleye yüklenmesi şiirin doğası iken düşüncenin takibini ve delillendirilmesini ise zorlaştırmaktadır. Bu yüzden İsmail Hakkı Bursevî'nin *Muhammediye* şerhi *Ferahu'r-Rûh*, metnin kapalılıklarının açılmasında önemli bir kaynağımız olarak öne çıkmıştır. Bu ikisinin dışında özellikle Peygamber tasavvurunun tasavvuf literatüründe geçirmiş olduğu aşamaların tespitinde, birinci bölümde kullandığımız tasavvuf literatürünün klasikleri önemli kaynaklarımızı teşkil etmişlerdir. Klasiklerden kastımız; Ebû Nasr Serrâc'ın *El-Luma'* adlı eseri, Kuşeyrî'nin *Er-Risâle*'si, Kelâbâzî'nin *Et-Taarruf*'u, Ebû Talib Mekkî'nin *Kûtü'l-Kulûb*'u gibi birincil kaynaklardır. Söz konusu eserlerin hem Türkçe tercümelerinden hem de Arapça orijinallerinden faydalandık. Alıntıyı Arapça eserden yaptığımızda dipnotta belirttik. İkinci ve üçüncü bölümlerde ise yukarıda sözünü ettiğimiz *El-Fütûhâtı Mekkiyye* ve *Ferahu'r-Rûh* temel kaynağımız iken insan-ı kâmil anlayışının detaylarının anlaşılması ve tasavvuf literatüründeki yerinin değerlendirilmesi ile ilgili olarak ise diğer modern dönem, ikincil kaynaklarından faydalandık.

Muhammediye'nin analizi, düşüncenin takibine o da beyitlerin analizine bağlıdır. İnsan-ı kâmil anlayışının metinde takip edilebilmesi için öncelikle, seçtiğimiz beyitleri günümüz Türkçesi ile sentaks açısından kurallı cümleye çevirme yoluna gittik. Bununla birlikte beytin Osmanlıcasını latinize bir şekilde de olsa çeviri ile birlikte vererek aslına sadık kaldık ve düşüncüyü bu asıl beyit üzerinden takip ettik. Beyitlerin düz cümleye çevrilmesi esnasında, anlamın aktarılmasına öncelik verdik. Bu çalışmamızda Bursevî'nin *Muhammediye* şerhi *Ferahu'r-Rûh* çalışması, anlam ile ilgili olarak, detaylar ve en iyi ifade biçimine ulaşmamızda yardımcı oldu. Tezimizde yer verdiğimiz beyitleri zaman zaman birden fazla kez, farklı bağlamlarda kullandık. Yazar, şiir dilinin imkânlarını kullanarak bir beyite birden fazla görüş ve düşünceye işaret eden kelime ve söyleyişleri yüklediğinden aynı beyit farklı bağlamlarda kullanılabilir oldu. Söz konusu tekrarları düşüncenin akışını kesmemek adına tez metninde dile getirmedik. Tezimize aldığımız her bir beyti ayrı ayrı dipnotlandırdık çünkü düşüncenin takibini esas aldığımız için eserin farklı yerlerinden beyitleri örnek getirmemiz ve tespitlerimizi farklı bölümlerden delillendirmemiz gerekiyordu. Dipnotlarla ilgili bir başka husus *el-Futûhâtı'l-*

Mekkiyye ile ilgilidir. *Futûhat*'tan yaptığımız alıntıların hem çevirideki hem de Arapça nüshadaki yerlerini tek dipnotta gösterdik.

Muhammediye'nin Kaynağı Olarak Tasavvufta Hz. Peygamber

Tasavvuf geleneğinde insan anlayışı, insanın tanınmasıyla Allah'ın bilinebileceği ana fikrine dayanır. Fakat buradaki “insan” kuvve bakımından her fert olmakla beraber hakikatte sadece Hz. Peygamber'dir. Bu bakımdan Hz. Muhammed'in tanınması insanın tanınmasını sağlar. İnsanın tanınması ise nefsin bilinmesi demektir. Bu yüzden tasavvufu “marifetü'n-nefs” olarak tanımlayan pek çok tarife rastlamak mümkündür. İnsan-ı kâmil olarak Hz. Peygamber'in varlığı bir kemâli temsil eder ve onun şahsında gerçekleşen kemâl her nefis için mümkündür. Yani nefsin tanınmasının anlamı, onun kemâle ermesiyle gerçekleşen bir süreçtir. Buradan hareketle Muhammediye'yi Hz. Muhammed'i anlatan bir siyer olarak okumanın yanında tasavvuf anlayışı çerçevesinde bir marifetü'n-nefs (insanı tanıma) kitabı olarak okumanın mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

Sufiler yaptıkları pek çok tasavvuf tarifinde merkezî noktada Kur'an ile birlikte Sünneti görürler. Bunun en erken ve bilenen örneklerinden biri Cüneyd-i Bağdadî'nin “*Bizim yolumuz Kitap ve sünnete dayanmaktadır.*”⁴ sözüdür. Her dönemde Hz. Peygamber merkezli olmakla birlikte tasavvufun tarihî seyri içinde peygamber düşüncesinde bir tekâmülden söz etmek mümkündür. Örneğin ilk zahidler için Hz. Peygamber ibadet hayatı ve davranışlarıyla örnek kâmil insandı. Buna karşılık tasavvufî hayatın teorik alanda bir zemine oturtulduğu, yani bir ilim olarak kabul edildiği ikinci dönemde, Hz. Peygamber, hadisleri ile kendisinden tasavvuf ilminin prensipleri istinbat edilen bir bilgi kaynağına dönüşmüştü. Bu yaklaşımın ifadesini Ebu Nasr Serrac'ın Hz. Peygamber'e uymada sufilerin yolunu ifade eden “*ittiba*” kavramına getirdiği açıklamalarda bulmak mümkündür.⁵ İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin temsil ettiği son dönemde ise peygamber düşüncesi genişleyip derinleşmiş, özellikle onların görüşleri çerçevesinde ifade ettikleri “insan-ı kâmil” düşüncesi ile metafizik bir ilke haline gelmiştir. Fakat şu dikkatten kaçmamalıdır ki

⁴ **Er-Risâleti'l-Kuşeyriyye**, thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Hâdise, 1972, c. 1, s. 118.

⁵ Serrac, **Luma'**, thk. R.A. Nicholson, Leyden: E.J. Brill, 1914, s. 102.

ilk zahidler için Hz. Peygamber neyi ifade ediyorsa son dönemde de aynı anlamı taşımakla beraber peygamber tasavvurunda bir tekâmülden söz etmek doğru olacaktır.

XIX. yüzyıldan itibaren Batı’da yapılan oryantalist çalışmalar tasavvufun menşeiini araştırırken Uzakdoğu ve Yunan felsefelerinden veya yerel inanç ve kültürlerin etkilerinden söz etseler de bunların modern yaklaşımlar olduğunu bilmek gerekir. Sufilere göre tasavvufun menşei Hz. Peygamber’in hayatı ve onun sahabesinin uygulamalarındadır. Ebu Nasr Serrac ve sonrasındaki sufilerin üzerinde durdukları en önemli sorun söz konusu etkiler değil öncelikle tasavvufu bir ilim olarak tespit ettikten sonra tasavvuf ehli içinden çıkan Hulûliyye ve İbâhiyye gibi bazı gruplarda görülen nasların tevilinde aşırı yorumlar ve şeriatın hükümlerine kayıtsızlıktır. Bunun için tasavvufun sonradan ortaya çıkmış bir bidat olmadığına vurgu yaparlar. Onlara göre tasavvufun menşei Kur’an’da, Sünnette, sahabe uygulamalarında, tabiûn ve etbau’t-tabiîn yani ilk nesillerin yaşantılarındadır. Bu yüzden eserlerinde Hz. Peygamber’in hadislerinin yanında sahabe ve sonraki nesillerin dini yaşayışlarından çokça örnekler bulunur.

Mutasavvıfların hassasiyetle üzerinde durdukları Hz. Peygamber ve gelenek vurgusu tasavvufu bir anlamda sîret yorumculuğu olarak görmelerinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu yüzden birçok sufi ve tasavvuf tarifi Hz. Peygamber ve sahabesinin yaşantısına atıfta bulunur. Örneğin Cüneyd bir keresinde tasavvufu “Resulullah (sav)’a ve şeriatına uymaktır.”⁶ şeklinde tanımlamıştır. Tasavvufun menşeiine dair tartışmaların bir başka yönü isimlendirme problemidir. Mutasavvıflar özellikle fukaha ve kelamcılar tarafından “tasavvuf” ve “sufi” isminin daha önceki nesillerde olmamasından hareketle eleştirilmişlerdi. Eleştiriler ilk yazarlar tarafından sufi ve tasavvuf kelimelerinin kökeninin araştırılması ile aşılmaya çalışılmıştır. Böylece mutasavvıf veya sufi, yolunu Hz. Peygamber ve sahabe nesli ile birleştirebiliyordu. Eleştiriler tasavvufun bidat olduğunu, kendisine sufi diyen bazı kimselerin İlhadi ve İbahî düşüncelere sahip olduklarını ve şeriatın hükümlerini anlamsız saydıklarını iddia ediyordu. Mihver noktasını benzer eleştirilerin

⁶ Kelâbâzî, Ebû Bekir İshak, **Ta’arruf li Mezheb-i Ehli’t- Tasavvuf**, thk. Ahmet Şemseddin, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, 1993. s. 58.

oluşturduğu sebeplerle Ebu Nasr Serrac (378/988), Kelâbâzî (380/990), Hucvirî (465/1072), Kuşeyrî (465/1072), Ebu Talib Mekkî (386/1006) gibi mutasavvıflar tarafından arka arkaya tasavvufun iddia edildiği gibi bidat bir hareket olmadığı ve Ehli sünnet içerisinde ve şeriat merkezinde bulunduğunu savunan eserler verildi. Böyle bir savunma ihtiyacından ortaya çıkmakla birlikte hakikatte bu eserler tasavvufu bir ilim olarak ortaya koyan çalışmalar oldular ve tasavvufî hayatın doğasındaki sübjektif karakteri olabildiğince objektif bir dille ifade etmeye çalıştılar.

Bu çalışmalar sonucu sistematik bir hale gelen tasavvuf sonraki yüzyıllarda daha derin bir yapıya kavuştu. Özellikle hicri III. yüzyıldan itibaren genişleyen İslam coğrafyasının getirdiği zenginlik ve farklı kültürlerle birlikte yaşama hali sufileri artık ilk zahitlerin şeriatin emirlerine hassasiyetle bağlılık, fakr ve nefsi terbiye merkezli basit ve sade yaşantısından çok farklı bir noktaya getirmişti. İslam topraklarına katılan İran, Suriye, Irak ve Mısır'da yaşayan sufiler için artık Hz. Peygamber sadece ibadet hayatı ve ahlakı ile bir örnek değildi. Karşı konulmaz bir biçimde birkaç yüzyıldır İslam topraklarına dahil olan bu bölgelerdeki başka dinler ve düşünceler ile Müslüman düşünürler etkileşime geçmişlerdi. Sadece tasavvuf için değil bütün İslami ilimler için yeni konular ve sorunlar alimlerin ilgi alanlarına girmişti. Müslümanlar, Hristiyanlar, yeni dönemde Yahudiler, diğer yerel dinlerin müntesipleri ve Yunan filozoflarının eserleri ile tanıştılar.

İslam dünyası bilim ve kültüründe ortaya çıkan bu zenginleşme, sufilerin kendi yollarında karşılaştıkları problemler ve ulaştıkları çözüm yolları, tasavvuf düşüncesinin de zühd dönemine göre daha derin ve problematik merkezli bir yaklaşıma sahip olmasına neden oldu. Bu dönemde tasavvuf için merkezî noktada bulunan tanrı-âlem-insan münasebetlerinde daha sistematik bir yapıya doğru gidildiği görülmektedir. Bu bağlamda en önemli isimler şüphesiz tasavvufu bugün anladığımız manada tesis eden İbnü'l-Arabî ve onun şarihleridir. İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf literatürüne kazandırdığı Nûr-ı Muhammedî veya insan-ı kâmil anlayışı ile kapsamlı hale gelmiş olan insan fikri, gelişiminin izleri, ilk sufilerden bazılarının sözlerinde bulunabilir. Bunların en önemlisi, insanın ezeli hakikati ile ilgili görüşlerdir.

Bâyezîd-i Bistâmî'nin “el-kâmilü't-tâm” (tam-kâmil) şeklinde ifade ettiği insan, insan-ı kâmil anlayışının gelişim sürecinde önemli bir aşama oluşturur.⁷ Başka bir önemli isim olan Hallac-ı Mansur, Hz. Peygamber'den bahsederken bütün nebîlik nûrlarının onun nûrundan çıktığını söylemiştir.⁸ Onun Hz. Peygamberle ilgili bu anlayışı daha sonra İbnü'l-Arabî tarafından Hakikat-i Muhammediye ismiyle kavramlaştırılacak olan önemli bir unsurdur. Mutasavvıflar tarafından, Hz. Peygamber'in manevî hüviyeti anlamına gelen bu nûrun, Hz. Âdem'den başlayıp bütün peygamberlerde tecelli ettiği ve en son Hz. Peygamber'de gerçek sahibi ile bulunduğu kabul edilir. “Gizli bir hazine olan Cenâb-ı Hak bilinmeyi murad etmiş ve ilk defa taayyün-i hubbî şeklinde, yani Hz. Peygamber'in nûru ve sevgisi olarak tecelli etmiş, ardından diğer varlıkların hepsini bu nûrdan yaratmıştır. Onun âlemlere rahmet⁹ oluşunun anlamı budur.”¹⁰

Türk Edebiyatında Siyer ve Muhammediye

Siyer yazınında temelde iki üsluptan söz etmek mümkündür. İlki rasyonalist ve bilimsel verilerden hareketle yazılan eserlerdir. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonraya kadar dayandırılan ilk dönem siyer yazınında Hz. Peygamber'in hayatı tarihsel çizgide ele alınmıştı.¹¹ Müslüman yazarlar dışında bu yaklaşım XIX. yüzyıldan itibaren Batı'da başlatılan oryantalist çalışmalarda bilim ve tarih anlayışıyla uygulama sahası bulmuştur. Bu tür çalışmalarda Hz. Peygamber'in hayatı 571'de dünyaya gelişi ile 632'de vefatı arasındaki zaman dilimi ile sınırlandırılmıştır. Hadis ve tarih ilminin yöntemlerinin kullanıldığı bu üslubu benimseyen yazarlar Hz. Peygamber'in hayatına ait rivayetlerin derlenmesi şeklinde bir yol takip etmişlerdir. Buna mukabil günümüzde tasavvufî siyerler olarak

⁷ Ekrem Demirli, “İnsan-ı Kâmil Ne Demektir?”, **İbnü'l-Arabî Metafizigi**, İstanbul, Sufi Kitap, 2013, s. 298.

⁸ Hallac, Sirâc Tâsînî'nde Hz. Peygamber'in varlığından bir nûr olarak bahseder ve uzun uzadıya bu nûr çerçevesinde Hz. Peygamber'i över: “Peygamberlik nûru yalnız onun nûrundan çıkmıştır. Nûrların aydınlığı bile onun nûrundandır. Nûrlar içinde Kıdem'den daha parlağı, daha eskisi, daha belirgini olamaz. Ama o kerem sahibinin nûru müstesnadır.”, Yaşar Nuri Öztürk, **Hallac-ı Mansur (Darağacında Miraç)**, 2cilt, 3.bs., İstanbul, Yeni Boyut, 2011, c. II, s. 198.

⁹ El-Enbiya 21/ 107.

¹⁰ Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediye”, **DİA**, c. 15, s. 180.

¹¹ M. Fatih Köksal, **Mevlid-Nâme**, İstanbul, TDV, Yay., 2011, s. 26.

adlandırılan başka bir üslubun varlığı da hicri ikinci yüzyıldan beri süregelmektedir.¹² Bu yaklaşımda Nûr-ı Muhammedi veya İnsan-ı kâmil düşüncesi merkezli bir anlatı söz konusudur. Hz. Peygamber'in hayatını anlatması bakımından *Muhammediye* bu ikinci grupta görülebilir fakat yine de tipik bir siyer değildir. Eserin girişindeki İftitâhu'l-Kitab (Kitabın Başlangıcı) bölümünde Hz. Peygamber'in hakikatinden ve nûrundan söz edilir. İlk Akıl, Nûr-ı Muhammedi, Kâlem gibi isimlerle anılan nûr, varlığın sebebi olarak kabul edilir. İlk yaratılan bu nûrdur. Varlık söz konusu nûrdan aşama aşama tecelliler şeklinde ortaya çıkmıştır. Nûrun Hz. Peygamber'in doğumuna kadar Hz. Âdem'den diğer peygamberlere geçmesi, onlardan sonra Hz. Peygamber'de nasıl karar kıldığı üzerinde durulur ve konu doğum hadisesinin anlatıldığı mevlid kısmına bağlanır.

Mutasavvıflar için merkezî bir noktada bulunan Tanrı-insan münasebeti Hz. Peygamber'in örneğinde tekâmülün hedefini ifade ederken; bu yolculuk tüm Müslümanlar için olduğu kadar özellikle mutasavvıf şairler için mükemmel bir ilham kaynağı olmuştur. Peygamberden alınan ilhamla İslam dünyasının her yerinde sayısız eser verilmiş; ona duyulan aşk, özlem ve övgü hisleri özellikle Anadolu'da bütün bir edebiyatı inşa eden temel taşla dönüşmüştür. Hz. Peygamber Müslüman şairler tarafından ilahî aşkın menbaı ve sonu Tanrı'ya ulaşan yolun kendisi olarak algılanmış, varlığın kendisiyle tecelli ettiği en mükemmel meclâ, Tanrı'yı yansıtan en parlak ayna ve insanın en mükemmel örneği (insan-ı kâmil) olarak övülmüştür. Hz. Peygamber'in edebî eserlere konu edinilmesi Anadolu'daki mutasavvıf şairler için önemli bir anlam daha taşımaktaydı ki bu da Anadolu'da İslam ve Peygamber algısını yerleştirme ve bu yolda hizmet etme çabasıdır.

Büyük göç dalgaları ile Anadolu'ya yerleşen Türklerin tek dini İslam olsa da bu yeni dinin tam olarak yerleştirilmesi ve inceliklerinin insanlara öğretilmesi gerekiyordu. Bu amaçla Orta Asya'dan gelen dervişler, hem Müslüman Türklerin hem de Anadolu'daki yerli Hristiyan halkın İslamlaşmasını burada yaptıkları çalışmalar ve verdikleri eserlerle sağlamışlardır. Bu bağlamda XIII. yüzyıldan itibaren verilen eserlerin ortak motivasyonunu "eğitim" olarak tespit etmek mümkündür. Bu çalışmaların yardımı ile sosyal, siyasi ve entelektüel olarak yeni bir

¹² Seyfettin Erşahin, "Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi, İslamî Araştırmalar Dergisi, C: 18, sy:3, 2005, s. 337.

insan modeli inşa edildi. Mevlana'nın *Mesnevi*'si, Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'si, Eşrefoğlu Rûmî'nin *Müzekki'n-nüfus*'u, Niyazi Mısırî'nin *Dîvân-ı İlahiyyât*'ı veya Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye*'si ve benzeri eserler bu yöndeki çalışmalarındandır. Tüm bu eselerde hedeflenen “insan”ın modeli ise her yönü ile Hz. Muhammed olmuştur.

Bu süreçte tasavvuf düşüncesinin en belirleyici etken olduğunu söylemek mümkündür. XIII. yüzyılın ve tasavvuf tarihinin en önemli isimlerinden biri olan İbnü'l-Arabî ve takipçileri Anadolu'daki tasavvufî hareketin vahdet-i vücûd merkezli bir çizgide gelişmesine neden olmuşlardır. Bir mutasavvıf şair olarak Yazıcıoğlu Mehmed'in vahdet-i vücûd anlayışını benimsemiş olduğunu eklemeliyiz. Bu yüzden *Muhammediye* de aynı görüşler çerçevesinde yapılandırılmıştır.

Mutasavvıf şairlerin Anadolu'da Hz. Peygamber çevresinde oluşturdukları geniş literatür birçok türden örnekler barındırır. Biz sadece Hz. Peygamber'in siyerinden hareketle on dört alt türün oluştuğunu tespit ettik. Mevlidler, hilye ve şemâiller, mîracnâmeler, hicretnâmeler, gazavatnâmeler, delâil ve hasâis türü eserler, mucizât, esmâ-i nebîler öne çıkan örneklerdendir. Muhammediye'nin şekil olarak mesneviler içinde yer aldığını söyleriz fakat içerik olarak tipik bir siyer veya mevlid olmadığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in hayatını konu edinmesi bakımından siyerler arasında sayılabilmesine rağmen tipik bir siyer gibi vefat ile son bulmayıp kıyamet ve ahiret hallerini konu edinmesi onu siyerlerden ayırır. Ayrıca Türk edebiyatındaki mevlid türünün örneklerinden biri olarak da kabul edilmez.¹³ 9000 beyti aşan uzunluğu ve sadece Hz. Muhammed'in doğumunu konu edinmemesi bakımından mevlitlerden ayrılır. Yazıcıoğlu ise eserini Hz. Peygamber'in vasfına dair bir kitap olarak tanımlar¹⁴ Hz. Peygamber'in hayatı tasavvufî anlayış bağlamında yorumlandığında ontolojik ve epistemolojik boyutlar kazanmaktadır.

Türk edebiyatında siyerlerin başlangıcını bugün bilindiği kadarıyla Erzurumlu Mustafa Darîr'in Siyer-i Nebî'si oluşturur. Mısır'da 1388 yılında telif edilen bu eser Ebu Bekir Bekrî ve İbn Hişam'ın siyerlerinden faydalanılarak yapılan,

¹³ M. Fatih Köksal, *Mevlid-Nâme*, İstanbul, TDV Yay., 2011, s. 28.

¹⁴ Çelebioğlu, *Muhammediye II*, byt: 38-68; Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, s. 6-8.

manzum-mensur karışık bir telif-tercümedir.¹⁵ Siyer-i Nebî çok uzun zaman Anadolu’da kendisinden sonra yazılan siyerlerin hemen tamamını özellikle üslup bakımından etkilemiştir. Süleyman Çelebi’nin Vesîletün-Necat’ı bu etkinin tespit edildiği metinlerden biridir. Siyer-i Nebî uydurma rivayetler, sahih olmayan hadisler ve birçok İsrailiyat barındırdığı iddiasıyla modern ya da klasik dönemde birçok kişi tarafından eleştirilmiş olmasına rağmen uzun yıllar en çok okunan siyerlerin arasında yer almıştır. Bu yönüyle *Muhammediye* ile arasında bazı paralellikler bulunur. Kanaatimizce bu eleştirilerin sebebi iki eser arasındaki en önemli benzerlik olan, Hz. Peygamber’in hayatını halkın anlayacağı bir şekilde anlatma endişesi oluşturmaktadır. Bu öncelikle yazılan eserlerde çokça eleştirilen üslubu belirleyen şey, sözlü kültürün özelliklerinin devam ettirilmiş olması ve bu metinlerde âlemin yaratılış sebebi olarak Hz. Peygamber’in gösterilmesidir. Hz. Peygamber’in varlığının âlemin yaratılışı ile ilişkilendirilmesi bu eselere ontolojik bir boyut katmış, Tanrı-âlem-insan ilişkilerini açıklama imkânı vermiştir. Böylece kelim ve felsefenin en önemli soruları, konunun uzmanı olmayan sıradan insanlar için siyer ve mevlid metinlerinde tasavvuf düşüncesi bağlamında cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Aslında bu yaklaşım Muhammediye’deki ahiret halleri ile ilgili bölümleri de açıklamaktadır. Hz. Peygamber’in hayatı *Hakikat-i Muhammediye* anlayışı ile birlikte anlatılınca elbette ki başlangıç doğum değil ilk yaratılan, ilk tecelli eden “şey” (nûr, ilk akıl, hakaiku’l hakaik, kâlem, levh-i mahfuz vb.) sonuç ise vefat değil ahirette Hakk’ın müşahedesi olmaktadır. Bu iki nokta arasında söz konusu hakikatin/nûrun yolculuğu ise tasavvufta sülûk dairesi olarak düşünülmektedir ve bu yolculuğu yapan insanın en mükemmel örneğini Hz. Peygamber oluşturmuş olsa da aslında bu her bir insanın yolculuğunu tanımlar. Varlık dairesi diye de adlandırılan yolculuk mevliden önce ruhlar âleminde başlar, mevlid ile şehâdet âlemi olan dünyada devam eder ve vefat ve/veya ahiret halleri ile ait olduğu varlığa yani Tanrı’ya geri döner.¹⁶

Muhammediye “Hz. Muhammed hakkında, Hz. Muhammed’in vasfına dair” kitap demektir. Hz. Muhammed ise insan-ı kâmilidir. İnsan-ı kâmil olarak Hz.

¹⁵ Nuran Öztürk, “Siyer Türü ve Siyer-i Veysî: Dürretü’t-tac fî sîreti sahibi’l-mi’rac”, Yayınlanmamış Doktora Tezi., 1997, Erciyes Ün., s. 26 vd.

¹⁶ Tevbe / 9.

Muhammed Habîbullah'tır¹⁷ ve yine o, kâmil insan, âlemde nûrdur. Nûr ise ilk yaratılan şey, âlemin menşeidir.¹⁸ Öyleyse Muhammediye'yi insan kitabı olarak okumak mümkündür ve Hz. Peygamber'in serencamını okumak aslında her bir nefsin bilgisini okumaktır. Hz. Peygamberi tanımak insanı tanımak, insanı tanımak nefsi tanımaktır. Nefsin bilgisi de Hakk'ın bilgisine vesile olduğu için, insan Hz. Peygamber vesilesiyle Allah'ı tanır. Buradan hareketle Muhammediye'de Yazıcıoğlu'nun Hz. Peygamber'i överken sözünü ettiği *aksâ-yı mermâ* (ulaşılacak istenen gaye, nihai maksat) Hz. Peygamber vesilesi ile Allah'ı tanımaktır. Eğer Muhammediye'yi bir grafikte yeniden tanımlamamız gerekseydi bir piramit çizerdik ve tepe noktasında Hz. Peygamber olurdu. Bu tepe noktasının, piramidi oluşturan her bir öge ile irtibatının olması gibi, insan-ı kâmil olarak Hz. Peygamber'in de yaratılıştaki merkezî konumu itibarıyla her bir insan teki ile irtibatı bulunur. Çünkü her şey ondan ve onun vesilesi ile yaratılmıştır.¹⁹ Bu irtibatın ontolojik ve epistemolojik boyutları vardır. Dairesel anlatımda bu düzey, yani Allah hakkındaki bilgiye ulaşma süreci urûc yayı ile temsil edilir. Urûc nefsin nüzûl esnasında kazandığı kesafeti, ahlaklanma ve olgunlaşmayla (kemâl), letafete dönüştürdüğü bu süreç birçok tanımlamanın yapıldığı, edebi ve felsefi pek çok ilhama konu olmuştur. Söz konusu süreç İbnü'l-Arabî tarafından "Kimyâ-yı Saadet" başlığı altında *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de özel olarak ele alınmıştır.²⁰ Ayrıca urûc sufiler için *ölmeden önce ölmek*²¹ hadisi çerçevesinde temel bazı prensiplerin dayanağını oluşturur. Bu ikili yapı *Muhammediye* söz konusu olduğunda bazı tanımlamalara konu olabilir. Söz gelimi Hz. Peygamber'in varlığı hem dünya hem ahirette konu edilir. Nüzûlü mevlidi oluştururken, urûcu, vefat ve sonrasındaki ahiret halleri bölümlerini oluşturur. Bu

¹⁷ "İbrahim halilullah, Allah'ın dostu; Musa, safiyullah, Allah'ın seçkin kulu; ben ise -Allah'ın bana bir ihsanı ve bir ikramı olarak- habibullahım, Allah'ın sevgili kuluyum.", **Darimî**, Mukaddime, 8; **Tirmizî**, Menakıb, 1.

¹⁸ Hz. Peygamber buyurdu ki: "Ey Câbir (Allah) eşyadan önce kendi nûrundan senin peygamberinin nûrunu yarattı ve şöyle dedi. (...) Allah Teâlâ mahlukâtı yaratmak istediği zaman o nûru taksim edip dört parça yaptı: İlk parçadan kâlemi yarattı. İkinci parçadan levhi yarattı. Üçüncü parçadan arşı yarattı. Dördüncü parçayı taksim edip dört parça yaptı. (...)"; Elbânî, **Sahîha**, I, 741; Aclûnî, **Keşfu'l-Hafâ**, I, 265-66.

¹⁹ Bkz., dipnot 17. Bu hadisin tam metni için bkz.: Ahmet Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, Ankara, TDV Yay., 2013, (3.bs.) s. 136.

²⁰ **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera yay., 2007, c. 8.; **el-Futûhâtü'l-Mekkiyye**, muhakkik yok, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y., c. 2, s. 270.

²¹ el-Aclûnî, **Keşfü'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs: amme'stehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs**, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1352, c. 2, s. 291.

ikisi bir bütün olarak okunduğunda bu eser insanın varlık dairesinde yaptığı dairesel yolculuğun ifadesidir. Bir numune olarak örnek hep Hz. Muhammed olsa da mesaj hep, her insan tekine, her bir nefse verilir. Yazıcıoğlu'nun amacı sadece tarihte gerçekleşmiş olayları anlatmak değil, her ele aldığı konuda o konuya ait hikmetleri, incelikleri, hakikatleri okuyucusuna aktarabilmektir. Amaç nefsi kötülüklerden arındırıp onu insan-ı kâmil olan Hz. Peygamber'e en yakın noktaya taşıyabilmektir. Yazıcıoğlu'nun bu amacını yeri geldikçe ifade ettiğine şahit olunur. Hz. Peygamber'in gazâlarının anlatıldığı bölümdeki şu beyitler buna güzel bir örnek teşkil eder:

*Mücmelâ zıkr eyleyelim zîra tafsilâtını / Sîre ehli ehl-i tefsir
eyleyiptir inticâb²²*

Biz özetleyerek anlatalım, zira siyer ve tefsir yazarlar tafsilatlı bir şekilde anlatmışlardır.

*Biz onu nakl edelim ki mâ-hasal mefhûm idi / Nâfeden
müşgîn alalım süzelim gülden gülâb²³*

Biz (bilgilerin) yekûnunu ve neticesini dile getirelim, ceylanın göbeğinden misk alalım, gülden gülsüyü süzelim.

²² Çelebioğlu **Muhammediye II**, byt: 2959; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 269.

²³ **a.g.e.**, byt: 2960; **a.g.e.**, s. 269.

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUFTA İNSANIN İDEAL MİSALİ OLARAK HZ. PEYGAMBER: EN GÜZEL ÖRNEK

1.1. TASAVVUFUN MENŞEİ TARTIŞMALARI VE HZ. PEYGAMBER

İslam bilimleri içerisinde menşe tartışmalarının en mühim örnekleri belki de tasavvuf tarihinde yapılmıştır. Malumdur ki İslamî ilimlerden hiçbirisi Hz. Peygamber zamanında teşekkül etmiş değildir. Hatta Kur'an-ı Kerim'in toplu halde bir metin haline gelmesi bile sonraki halifeler zamanında gerçekleşti. Dolayısıyla o dönemde ne hadis ne fıkıh ne de kelam ilmi teşekkül etmişti. Bununla birlikte tüm bilimlerin nüveleri mevcuttu. Hz. Peygamber ve sahabesinin yaşantısı, ibadetleri, karşılaştıkları problemler ve çözüm yolları gibi hususlar başlangıçta hadis literatürü yoluyla sonraki nesillere aktarılırken tüm bu birikim fıkıh, kelam gibi ilimlere kaynaklık etmiş oldu ve Müslüman ilim adamları İslam bilimlerinin teşekkülü sırasında üstatlarını asr-ı saadetten seçtiler.¹ Aynı şekilde sufiler de her zaman kendilerini Hz. Peygamber'e ve sahabesine dayandırmışlardır. Özellikle Hz. Peygamber'in sahabelerinden ilimden başka bir işle meşgul olmayan fakir bir grup olan Ehli Suffe içinden birçok kişi ve onların yaşam biçimleri sufilerin Hz. Peygamber'den sonraki en önemli referansları olmuştur. Elbette ki Ehli Suffe'yi diğer sahabelerden ayıran en temel özellik, ilimden başka bir işle meşgul olmamak ve Hz. Peygamber'e yakınlıkları idi.

Tasavvufun menşesine dair tartışmaların iki yönlü geliştiği görülür. Genellikle çağdaş müsteşrik yazarlar tarafından dile getirilen ve tasavvufu İslam dışı çeşitli dinî ve düşünsel akımlar ile irtibatlandıran yaklaşımların karşısında tasavvuf tarihinin en başından beri sufilerin kendilerini konumlandıkları ve özellikle Hz. Peygamber ve asrı saadetin önemli bazı isimlerine dayanan yaklaşım bulunur. İkinci yaklaşımda Hz. Peygamber'in merkezî rolü dikkat çekmektedir. Tasavvuf, tarihi boyunca çeşitli görüş veya yaklaşımlarında bazı gelişmeler yaşasa da her dönemde sufilerin kendilerini

¹ "İslam toplumunda bilimler ve sanatlar bu devirden (asr-ı saadet) 'pirler' aracılığıyla Hz. Peygamber'e bağlandı.", Ekrem Demirli, *Şair Sûfiler*, Sufî Kitap, İstanbul, 2015, s. 216.

Hız. Peygamber ve asrı saadete dayandırdıkları görülür. Hatta denebilir ki sufilerin zaman içinde gelişen peygamber tasavvurları tasavvufun gelişimine yön vermiştir. Bu noktada sufilerin meşruiyet tartışmalarında kendilerini anlatırken kullandıkları yöntem dikkate değer bulunmaktadır. Sufiler tasavvufu İslam bilimlerinden biri olarak ortaya koyduktan sonra onlarla aynı yöntemi kullanarak; Kur'an-ı Kerim, Hız. Peygamber'in hadisleri ve sahabe'nin örnekliliği üzerinde dururlar ki sahabe-Hız. Peygamber ilişkisi tasavvufta birçok görüş ve uygulamaya kaynaklık etmiş ve onları Hız. Peygamber'e sıkıca bağlamıştır.² Söz konusu ilişki fıkhıdaki icmâ uygulamasının benzeridir. Menşee tartışmalarının yaşandığı zemin olarak tasavvuf isminin ortaya çıkışı hakkındaki görüşler, sufilerin tasavvuf tariflerinde ve mutasavvıfların peygamber anlayışlarında öne çıkmaktadır.

Söz konusu tartışmaların bir yönünü oluşturan görüşler, tasavvufun menşeeni çeşitli başka dinî ve düşünsel gelenek ve akımlarla birleştirme eğilimindedir. Tasavvufun İslam'ın batınî-gnostik yönü olduğunu ileri sürenler, tasavvufu Hint ve İran'daki dini ve mistik düşünceler ile birleştirme eğiliminde olanlar ve tasavvufun özellikle sonraki dönemini Yeni Eflatunculuktaki bazı görüşlere dayandırma eğiliminde olanlar görölmektedir.³ Tasavvufun kaynaklarını Hint geleneğinde arayanlar Mevlana, Sa'dî-i Şîrâzî ve Hâfız-ı Şîrâzî gibi önemli şairlerin şiirleri ile Vedalar arasında bir ilgi olduğunu savunmuşlar veya Tasavvufun önemli kavramlarından tecelli, varlığın mertebeler yoluyla şahadet âleminde ortaya çıktığını ifade eden nüzûl anlayışı ve fenâ görüşü ile yine Vedalar arasında gördükleri benzerliklerden yola çıkmışlardır.⁴ Diğer taraftan söz konusu İslam dışı etkiler hakkında yazanların görüşlerine karşılık H. Ritter, Nicholson veya Rene Guénon gibi yazarlar bu görüşlerin geçersizliğini savunmuşlardır.⁵

Tasavvufun kimliğini bulma çabalarında sufilerin peygamber algısının merkezî bir rolü olmuştur. Menşee tartışmalarında hareket noktası olarak genel kabul

² Tasavvufta Sahabe'nin örnekliliği ve önemi hakkında Ebû Nasr Serrâc Luma'da ayrı bir bölüm telif ederek tasavvufun sahabe nesline bakış açısı ve sahabe'nin önemi hakkında bir bölüm telif etmiştir., Bkz: **Luma**, Kitâbu's-Sahâbe bölümü, thk. Abdülhalim Mahmut, Taha Abdülbaki Sürur, Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, Mısır, 1960, s. 166.

³ Ebu'l-Alâ Afîfî, **Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat**, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 58 vd. ; R. A. Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, çev. Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2004; Reşat Öngören, "Tasavvuf", **DİA**, c. 40, s. 119-126.

⁴ Reşat Öngören, "Tasavvuf", **DİA**, s. 124.

⁵ Bkz. Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, s. 49-55; Öngören, **a.g.e.**, s. 124.

gören anlayış sufi ve tasavvuf isimlerinin köken araştırmasına girmek olmuştur. Bu açıklamaların takip edilebileceği önemli tasavvuf klasikleri Ebu Nasr Serrac (378/996), Kuşeyrî (465/1072), Kelâbâzî (380/996) ve Hucvirî (470/1077) Şehâbeddin Sühreverdî (632/1144) gibi yazarlar ve eserleri ve bu eserler ortaya çıkıncaya kadar olan dönemde telif edilen tabakat literatürünün önemli birkaç örneğidir. Bu eserlerde tasavvufun ne olduğu, kimlere sufi denebileceği ve mutasavvıfların inançları gibi konular çerçevesinde yapılan açıklamalardan hareketle sufilerin Hz. Peygamber ile ilgili görüşlerine ulaşma imkânımız olacaktır.

Söz konusu klasikler hakkında başka bir husus ise bu eserleri ortaya çıkaran temel faktörün tasavvufa ve sufilere yapılan eleştiriler olmasıdır. Bu eleştirilerin merkezinde sufi ve tasavvuf isimlerinin Hz. Peygamber döneminde olmamasından hareketle bid'at suçlamaları ve bazı sufi çevrelerde İlhadi ve İbahî eğilimlerin ortaya çıkması gibi suçlamalar gelmektedir. Eleştirilere göre kendilerine sufi diyen kimseler Hz. Peygamber'in sünnetinden yani İslam'ın özünden uzaklaşmışlar; İlhadi, İbahî ve Hululî eğilimlere sahip olmuşlardı. Bu durum karşısında mutasavvıf yazarların, tasavvufun aslında Ehl-i Sünnet içinde olduğunu ve iddia edilenin tam aksine Hz. Peygamber'in sünnetini en iyi şekilde sürdürenlerin sufiler olduğunu ortaya koymak istemişlerdir. Başka bir deyişle, bu eserlerin hemen tamamında Ehl-i Sünnet merkezinde sabitlenen tasavvufun Hz. Peygamber çevresinde temerküz ettiği anlatılmaktadır. Ebu Nasr Serrac'dan Kuşeyrî'ye veya Hucvirî'ye kadar tüm yazarlar benzer bir yöntem kullanarak tasavvufu bir ilim olarak tespit etmek ve ilmî yöntemlere göre bir tasavvuf yaklaşımı ortaya koymak amacıyla eserler vermişlerdir. Öncelikle sufi isminin kökeni tartışmaya açılmıştır. Birçok tarife göre Hz. Peygamber tasavvufun esasının üzerine kurulduğu en temel prensip olmuştur. Söz gelimi Kuşeyrî veya diğer birçok sufi yazar Seyyidü't-Tâife olarak nitelenen Cüneyd-i Bağdâdî'nin (297/909) görüşlerine önem vermişler ve bu konuda da onun sözlerine eserlerinde yer vermişlerdir. Cüneyd Hz. Peygamber'i Allah'a giden bir yol olarak tavsif eder: "Sadece Peygamber'in (sa) izini takip eden insanlara bütün yollar açıktır."⁶ Başka bir sözünde ise Hz. Peygamber'in hadislerini tasavvufu ayakta tutan şeyler olarak düşünür: " Bu ilmimiz Rasulullah'ın hadisi üzerine inşa edilmiştir."⁷

⁶ Ebu Kâsım Abdulkerim Kuşeyrî, **er-Risâleti'l-Kuşeyriyye**, tah. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerîf, Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, C:II, No:1, s. 117.

⁷ **a.g.e.**, s. 118.

Sufi unvanına Hz. Peygamber ve onun hemen sonrasında rastlanmaz fakat h. I. (VII) yüzyılda Hasan Basrî (110/728) Kâbe'yi tavafı sırasında bir sufiye rastladığından bahseder. Unvanın yayılmaya başlaması ise h. II. (VIII) yüzyıldadır. Ebû Hâşim el-Kûfî (150/767), Kılâb b. Cerî, Küleyb, Hâşim el-Evkas, Sâlih b. Abdülcelîl, Câbir b. Hayyân ve İbrâhim b. Edhem'in müridi İbrâhim b. Beşşâr bu unvanla anıldığı bilinen ilk şahsiyetlerdir.⁸ Bu isim onların yaşam biçimlerine veya ahlak ve ibadetlere yönelik bazı uygulamalarına işaret ediliyordu ki bunlara da tasavvuf dendi. Sufiler dünya karşısında alınan tavır veya ahlakın güzelleştirilmesi gibi hususlar üzerinde ısrarla duruyorlardı ve bu konularda ideal ölçülere ulaşmak adına kendi yöntemlerine sahiptiler. Bir sufi için ideal ölçü neydi? Bu sorunun cevabı ile tasavvufun menşesine dair tartışmalar arasında yakın bir alaka vardır. Bunun için öncelikle tasavvufun menşesine dair tartışmaların temerküz ettiği iki konu üzerinde durmamız gerekmektedir: sufi ve tasavvuf isimlerinin iştikakı meselesi.

1.1.1. Tasavvufun İsimlendirme Meselesi ve Hz. Peygamber

Sufi ve tasavvuf isimleri gramatik olarak tek bir köke dayandırılmamaktadır. Sufiler de isimlendirme sorununa dilsel açıdan bakmamışlardır. Onlar için sufi ve tasavvuf isimlerinin taşıdığı mana daha önemli gözükmektedir. Kelimenin kökeni hakkındaki tüm ihtimaller aslında birkaç konu etrafında döner: Ehli suffa ve peygamberlerin, özellikle de Hz. Peygamber'in yün giymesi hususu. Bir sufi için yün elbisenin belki de en son anlamı örtünmekle ilgilidir. Çünkü yün elbise giymenin işaret ettiği incelikler birçok anlamla irtibatlıdır ki bunların merkezinde Hz. Peygamber'in ahlakı veya yaşam biçimini görmek gerekir. İsimlendirme konusu üzerinde hassasiyetle duran bir yazar olan Ebu Nasr Serrac (378/988) sufi isminin yün elbise ile ilgili olduğu görüşündedir fakat anlam elbise ile sınırlı kalmamıştır. Çünkü ona göre hem kelimenin anlamsal dayanağı hem de geçmişle kurduğu irtibat Hz. Peygamber'e, dahası birçok peygambere ait bir geleneğe ulaşmaktadır: "Sûf giymek nebîlerin alışkanlığı, evliyâ ve asfiyânın şîârıdır."⁹ Ayrıca isimlendirmenin yöntemi hakkında Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa ve havarilerini dış kıyafetlerine göre isimlendirmesi örneğine dikkat çeker.¹⁰ Serrac'daki bu kuşatıcı yaklaşıma dikkat çekmek istiyoruz. O bu tavrıyla hem Kur'an ve Hz. Peygamber'in

⁸ Reşat Öngören, "Sûfî", *DİA*, c. 37, s. 471.

⁹ Ebû Nasr Serrac, *el-Lüma'*, thk. R.A. Nicholson, Leyden: E.J. Brill, 1914, s. 21.

¹⁰ *a.g.e*, s. 21.

ehl-i kitap ile kurdukları ilişkiye benzer bir tavır içerisinde olmuş hem de sufilerin Hz. Peygamber’de son bulan vahyin geriye doğru devamlılığı hususundaki görüşleri ile aynı doğrultuda bulunmuştur.

Kuşeyri (465/1072)’nin tasavvuf anlayışındaki Hz. Peygamber’in merkezî konumu, onun isimlendirme konusunu ele alışında öne çıkar. Kuşeyri de sufi ve tasavvuf isimleri üzerinde durur fakat o, ısrarla kelimenin dil açısından incelenmesinden çok anlamsal bağlamına vurgu yapmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber zamanı ve hemen sonrasında insanların en şereflieleri onun sohbetinde bulunan kimselerdi ve onlara “sahabe” dendi. Hz. Peygamber’in sohbetinde bulunanların sohbetindekiler “tabiin”; sonra da onların sohbet arkadaşları olanlar “etbau’t tabiin” ismini aldılar.

“Sonra insanlar ihtilafa düştü ve mertebeler farklılaştı. Dinin emirlerine büyük bir dikkatle riayet eden özel insanlara; zâhidler ve âbidler dendi. Daha sonra bid’at ortaya çıktı ve fırkaların arasında ihtilaf oldu. Her fırka kendisinin zahidlerden olduğunu iddia etti. Gaflet yolundan kalplerini koruyan ve nefislerinde Allah ile birlikte olma halini gözetken, ehl-i sünnetten bir havâs kesim de mutasavvıf ismi ile temeyyüz etti.”¹¹

Görüldüğü gibi Kuşeyri bu kısa pasajda isimlendirme sorunundan hareketle kısa bir tasavvuf tarihi de vermiş olmakla tasavvufun menşeiini de Hz. Peygamber’e dayandırmaktadır. Risâle’ye göre tasavvufun ne olduğu kelime köklerinden yola çıkılarak değil bizzat önde gelen sufilerin tasavvuftan ne anladığına bakılarak ortaya konulabilir.¹² Kuşeyri birçok önemli mutasavvıfın, Hz. Peygamber’in sufilerin nezdindeki merkezî konumuna işaret eden görüşlerine yer verir. Örneğin Zünnun Mısırî’ye göre sufi Allah’a aşık olan kişidir ve bu aşk ancak Hz. Peygamber’e ahlâkında, fiillerinde, emirlerinde ve sünnetlerinde tabi olmakla açığa çıkabilir.¹³ Yine Kuşeyri’nin İbn Ata’dan aktardığına göre:

“Bir kimse kendine şeriatin edeplerini gerekli kılsa Allah onun kalbini marifet nuruyla nurlandırır. Fillerindeerinde, emirlerinde, ahlâkında Allah sevgilisine (sav) tabii olmaktan başka daha şerefli bir makam yoktur.”¹⁴

¹¹ Abdulkerim Kuşeyrî, **er-Risâleti’l-Kuşeyriyye**, thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, Kahire, 1972, c. 1, s. 52.

¹² **a.g.e.**, c. 2, s. 550, 551.

¹³ **a.g.e.**, c. 1, s. 59 .

¹⁴ **a.g.e.**, c. 1, s. 146.

Tasavvufun kurucu eserlerinden bir başkası ise Kelâbâzî (380/990)'nin Taarruf adlı eseridir. Yazarın sufilerin inanç esasları hakkındaki görüşlerini ele aldığı Taarruf'ta isimlendirme sorununa değinirken kapsayıcı bir yaklaşıma sahip olduğu görülür. Sufi ve tasavvuf kelimelerinin iştikakı ile ilgili tüm görüşleri ele alır ve hepsini de ya doğrudan ya da dolaylı olarak Hz. Peygamber veya ehl-i suffa ile ilişkilendirerek gramatik açıdan olmasa da anlamsal olarak kabul eder. "Görünüşte bunlar birbirinden farklı lafızlarsa da manaları ittifak halindedir."¹⁵ Kelâbâzî biraz daha geriye giderek aslında sonraki dönemde başka sufilerin tasavvuf anlayışlarında da örneklerine rastlayacağımız bir tavırla, yün giyme geleneğini Hz. Peygamber'den önceki peygamberler ile ilişkilendirir. Aslında benzer bir görüşe Serrac'da da rastlamak mümkündür fakat o bu konuya kısaca değinip geçer. Kelâbâzî ise yün giyme âdetini bir devamlılık olarak algılar ve önceki peygamberlerden Hz. Muhammed'e, ondan ashâba ve özellikle de fakirliklerinden dolayı yün giyen Ehl-i Suffa'ya, onlardan da sufilere miras kaldığını kabul ederek sufileri sadece Hz. Peygamber'e dayandırmakla kalmaz; onları Hz. Muhammed kanalı ile önceki vahiy geleneğine bağlar. Aslında bu anlayış henüz teorik olarak ortaya konmamışsa da Nûr-ı Muhammedî görüşünden bildiğimiz bir yaklaşımdır. Yani Hz. Muhammed, Adem (as) su ile toprak arasında iken bir nebî idi ve silsile tüm peygamberlerden geçerek Hz. Muhammed'de son bulmuştu. Konu tasavvuf tarihinde velayet-nübüvvet tartışmaları çerçevesinde ele alınmış ve Hz. Peygamber'in varisleri olarak veliler veya başka bir deyişle Hz. Peygamber'in ahlakı ile ahlaklanmış kişiler ile peygamber arasında güçlü bir bağ tesis edilmiştir. Kelâbâzî'ye dönecek olursak o, konuyu örneklendirerek ele alır. "Hz. İsa (as) kıldan elbise giyer, ağaçtan yer, akşam bulunduğu yeri mesken edinirdi."¹⁶ Hz. Peygamber ise "Yün giyer, eşeğe biner ve güçsüzlerin davetine giderdi."¹⁷ Kelâbâzî, Hasan Basri'den başka bir rivayette ise ehli suffa'ya işaret eder: "Bedir Savaşı'na katılan yetmiş kişi ile karşılaştım, onlar sadece yün giyiyorlardı"¹⁸ Yukarıdaki rivayetler Taarruf'ta aynı sıra ile ele alınmıştır. Görülüyor ki yazar burada sufileri vahiy geleneğinin son halkası olarak kabul etmekle onları Hz. Peygamber'in en önemli takipçileri saymaktadır.

¹⁵ Kelâbâzî, **Taarruf**, haz. Ahmed Şemseddin, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l İlmiyye, 2001, s. 17

¹⁶ Kelâbâzî, **Taarruf**, haz. Ahmed Şemseddin, s. 14.

¹⁷ **a.g.e.**, s. 14.

¹⁸ **a.g.e.**, s. 14.

Kelâbâzî de diğer birçok sufi yazarın takip ettiği metot gibi, ki onu yukarıda icmâ ile ilişkilendirmiştik, eserinde genel kabul görmüş önemli sufilerin görüşlerine yer verir ve onlara sufi kimdir diye sorar. İfadeler sufilerin Hz. Peygamber’e uyma konusundaki hassasiyetlerine vurgu yapar mahiyettedir. Ebu Ali Rûzbârî sufi hakkında;

“sufi, yüksünmeden yün giyen, heva ve hevesine cefa zevkini tattırandır. Dünyayı arkasında bırakandır ve Mustafa’nın yoluna gidendir.”¹⁹ der.

Cüneyd’in ifadelerinden ise Hz. Peygamber’in sufiler için tam bir örnek teşkil ettiğini anlamak mümkündür. Ona göre sufi; sıfatları, fiilleri ve ahlakında Hz. Peygamber’e tabi olan kişi, onun gittiği yol da tasavvuftur:

“Tasavvuf, halka uymaktan kalbi arındırmak, tabii hal ve huyları terketmek, beşerî sıfatları yok etmek, nefsanî davalardan sakınmak, ruhanî sıfatları kazanmak, hakikî ilimlerle uğraşmak, ebediyet için en hayırlı olan şeyi yapmak, bütün ümmete nasihat etmek, Allah’a hakiki vefâ göstermek ve şeriatta Rasûl’e uymaktır.”²⁰

Yine Kuşeyrî’nin Risâle’de yer verdiği başka bir yorumda aynı tavrın başka bir ifadesini bulabiliriz. Ebu Bekr Tamestânî’ye göre tasavvuf ve sufinin takip edeceği yol çok net bir şekilde ortadadır:

“Yol açıktır, kitap ve sünnet önümüzde kaimdir. Sohbetleri ve hicrete ilk adım atanlar olmaları sebebi ile sahabenin fazileti malumdur. Bizden kim kitap ve sünnete sahip çıkar, kendinden ve halktan uzalaşır, kalbi ile Allaha hicret ederse o isabet eden sadıktır.”²¹

Sufileri Ehl-i Suffa’ya bağlayan başka yazarlar da mevcuttur. Bunlardan biri olan Şehâbeddin es-Sühreverdî (632/1234) Avârifü’l Maârif’te kelime kökü için öne sürülen anlamları ele aldıktan sonra tüm anlamların sufi isminde mündemiç olduğunu ifade eder. Bununla birlikte Sühreverdî sufilerin özelliklerinin Ashâb-ı Suffa’nın hallerine benzerliği üzerine birçok rivayet aktarır. Ona göre sufilerin hali

¹⁹ a.g.e., s. 18-19.

²⁰ a.g.e., s. 19-12.

²¹ Abdulkerim Kuşeyrî, **er-Risâleti’l-Kuşeyriyye**, thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. Şerîf, Kahire, c. 1, s. 188.

ile Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de söz ettiği Ashâb-ı Suffa'nın halleri birbirlerine benzemektedir.²²

Onların en temel özellikleri ise her zaman Hz. Peygamber'in özel ilgisine mazhar olabilmeleridir. Sufi yazarlar ilk zahitleri Ehl-i Suffa'ya, Ehl-i Suffa'yı ise Hz. Peygamber'e isnat ederek sufi isimlendirmesi, daha doğru bir ifade ile sufiler ile Hz. Peygamber'in arasındaki güçlü irtibatı göstermiş olmaktaydılar. Söz konusu bağın ortaya konulduğu bir başka alan da sufinin yolu, yani tasavvufun tariflerinde ortaya çıkar.

1.1.2. Tasavvuf Tariflerinde Hz. Peygamber

Sufilerin kendi yollarını tarif ve isimlendirmedeki hassasiyetleri bir taraftan tasavvufun objektif bir tanımına ulaşmasının güçlüğünden kaynaklanmaktaysa da diğer taraftan bu güçlüğü doğurduğu bir imkân da söz konusu olmuştur. Bu bağlamda tasavvufun kişinin şahsi tecrübesi ile çok yakından ilgisi olması bakımından, onu tarif edenlerin sayısı kadar tarifi vardır da denir. Bununla birlikte tasavvuf tarihi boyunca önemli sufiler tarafından genel kabul gören farklı tarifler yapılmıştır. Bu tariflerde kimi zaman şahsi tecrübeyi öne çıkararak nefis'e yönelik, kimi zaman insan ile Allah arasındaki irtibata yönelik, kimi zaman da bu irtibatın kurulmasında en kritik mecra olarak Hz. Peygamber'in öneminin vurgulandığı görülmektedir.

Mutasavvıf yazarların sufi ve tasavvuf isimlerini anlamsal olarak temelde iki köke indirgeme eğiliminde olduklarını söyledik: Yün giymek ve ehli suffa benzerliği. Buradan hareketle yapılan menşe araştırması sufilerin tasavvuf hakkındaki düşüncelerine bağlanır. Konumuz açısından ise hem isimlendirme hem de menşe tartışmalarından sonra tasavvuf tanımlarında da Hz. Peygamber'in sufilerin tasavvuf anlayışlarını nasıl biçimlendirdiği ortaya çıkar. Bu bağlamda Serrac, Kuşeyrî veya Hucvirî gibi yazarların kelime kökenleri ile değil sufilerin tasavvufu nasıl algıladıkları ile ilgilendiklerinin görüldüğü belirtilmişti. Eserlerin hemen tamamında önemli sufilerden alıntılar yapılarak tasavvufun Ehl-i sünnetin görüşleri

²² Ebû Hafs Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, haz. Edîb el-Kemdânî, Muhammed Mahmûd Mustafa, Mekke, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2001, c.1, s. 102-103.

üzerine, başka bir deyişle Hz. Peygamber’den alınan ilhamla ve onun güzel örnekliği üzerine bina edildiği vurgusu yapılmıştır. Eserlere yansıyan birçok tasavvuf tarifinde bu yaklaşımı görmek mümkündür. Buradan hareketle ilk dönemdeki sufilerin tasavvufu Hz. Peygamber’in örnekliği üzerine kurduklarını söylemek mümkündür. Örneğin Ebu Hamza Bağdadi: “Hakk Teala’nın yolunu kim bilirse Allah onun yolunu kolaylaştırır. Peygamber (sav)’ın sözleri, fiilleri, hallerine tabii olmaktan başka Allah’ın yoluna delil yoktur.”²³ der.

Cüneyd-i Bağdâdî’nin bir tasavvuf tarifi ise şöyledir;

“Tasavvuf kalbi halka tabi olmaktan arındırmak, tabiattan gelen huylardan ayrılmak, beşeri sıfatları söndürmek, nefsanî davranışlardan uzaklaşmak, ruhani sıfatlar üzerine konmak, hakikate ilişkin bilgilerle yücelmek, ebediyete kadar en uygun tarzda davranmak, bütün ümmete karşı samimi olmak, gerçek anlamda (ilahî ahde vefa) göstermek, şeriat ve Hz. Peygamber’e uymaktır.”²⁴

Yukarıda sözü geçen sufi literatürünün ortaya çıkışındaki temel faktörlerden ikisini, tasavvufa yapılan bid’at suçlamaları ve içerideki bazı yanlış uygulamaları önlemek için tasavvufun mahiyetini ve ehli sünnet içindeki yerini ortaya koymak olarak göstermiştik. Söz konusu eleştirilere karşılık mutasavvıfların, tasavvufu Hz. Peygamber’in örnekliğinde teşekkül etmiş bir hareket olarak algıladıkları, diğer İslami ilimler gibi temel referanslarının Kur’an ve sünnet olduğunu vurguladıkları görülür. Bu çerçevede klasiklerin hemen tamamında Seyyidü’t-Tâife Cüneyd-i Bağdâdî’nin yaptığı tasavvuf tarifi yer almıştır. O burada Hz. Peygamber’in merkezî rolüne dikkat çeker: “Kur’an-ı kerimi ezberlemeyen, hadis-i şerif yazmayan kimseler bu konuda (tasavvufta) örnek alınmaz. Çünkü bizim bu ilmimiz kitap ve sünnete dayanan bir ilimdir.”²⁵ Bu tanımlamada tasavvufun artık bir yaşam biçimi olmaktan öte bir ilim olarak kabul edildiğini ve İslam bilimler geleneğinin en önemli yöntemi-nin sufiler tarafından da benimsenip uygulandığını da görmüş oluyoruz. Tüm İslam bilimleri için kaynak Kur’an ve sünnet olduğundan, tasavvuf da aynı yöntemi kullanarak ayetlerle birlikte Hz. Peygamber’in sünnetini esas almaktadır. Burada sufilerin diğer İslam bilimlerinden farklı bir yaklaşımına işaret etmek gerekir. Sufiler Hz. Pey-

²³ Abdulkerim Kuşeyrî, **Er-Risâleti’l-Kuşeyriyye**, thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, Kahire, 1972, C:II, No: 1, s. 150.

²⁴ Süleyman Uludağ, **Cüneyd-i Bağdâdî**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2008, Ankara, s. 119.

²⁵ **Er-Risâleti’l-Kuşeyriyye**, thk. Abdülhalim Mahmut, Mahmud b. Şerif, c. 1, s. 118.

gamber'in sadece hadisleri ile ilgilenmezler, bir bütün olarak onun yaşamı ve varoluşu sufinin ilgi alanına girer. Birçok sufinin iyi birer muhaddis olması da bu yüzdendir. Onlar bir ilim olarak hadis ile ilgilendikleri gibi özellikle tasavvuf ilminin ortaya çıktığı döneminde tasavvufu da fıkıh-ı bâtın olarak tanımlıyorlardı ve onların istinbat ettikleri bilgiler Hz. Peygamber'in hayatının tamamına ait rivayetleri içermekteydi. Örneğin onun nasıl namaz kıldığı veya ibadet ettiğinin yanı sıra nasıl uyuduğu, nasıl yemek yediği, nasıl konuştuğu veya insanlara nasıl muamele ettiği sufinin ilgi alanındaydı. Onlar tasavvufu Hz. Peygamber'in halleri ile hallenmek veya başka bir ifade ile onun ahlakı ile ahlaklanmak olarak kabul etmekteydiler. Dolayısıyla tasavvufun daha çok bir hal ilmi, halden hale geçme (tahavvül) olarak kabul edildiği durumda da hali yansıtılacak veya örnek alınıp tekrarlanacak olan kişi Hz. Peygamber olmaktadır. Cüneyd'in önemli bir başka sözü sufilerin tasavvuf anlayışlarında Hz. Peygamber'e bakışları ile ilgili bir fikir vermesi açısından önemlidir ki bu anlayış, onun örnekliğinin biraz daha ötesini işaret etmekte ve ileride Hakikat-i Muhammediye görüşü çerçevesinde ifade edilecek görüşlerin izlerini taşımaktadır:

“Sufi İbrahim'in hissettiği ve Allah'a itaat ettiği gibi kalbinin dünyadan kurtulduğunu hisseden, teslimiyeti İsmail'in teslimiyeti gibi olan, hüznü Davud'un hüznü gibi; fakrı İsa'nın fakrı gibi; şevki, münacâtı anında Musa'nın şevki gibi ve ihlası Muhammed'in ihlası gibi olan kimsedir.”²⁶

Çünkü onlara göre tasavvuf Cibril hadisinde dile getirilen şekliyle ihlas ile özdeşleşmiştir.²⁷ İhlas ise dile getirildiği gibi Hz. Muhammed'e benzemek yolu ile gerçekleştirilecektir. Cüneyd-i Bağdadi'nin ifadesinde dile getirdiği durum budur:

²⁶ R. A. Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, İstanbul, İz Yay., 2004. s. 68.

²⁷ Cibril hadisi: Abdullah b. Ömer'in, babası Hz. Ömer'den naklettiği bu hadis şöyledir: “Bir gün Rasûlullah (s.a.s.)'in yanında bulunduğumuz sırada âniden yanımıza, elbisesi bembeyaz, saçları simsiyah bir zat çıkageldi. Üzerinde yolculuk eseri görülüyor, bizden de kendisini kimse tanıyamıyordu. Doğru peygamber (s.a.s.)'in yanına oturdu ve dizlerini onun dizlerine dayadı. Ellerini de uylukları üzerine koydu. Ve: “Ya Muhammed! Bana İslâm'ın ne olduğunu söyle?” dedi. Rasûlullah (s.a.s.): “İslâm; Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın Rasûlü olduğuna şahadet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve gücün yeterse Beyt'i hac etmendir.” buyurdu. O zat: “Doğru söyledin.” dedi. Babam dedi ki: “Biz buna hayret ettik. Zira hem soruyor, hem de tasdik ediyordu.” Bana imandan haber ver?” dedi. Rasûlullah (s.a.s.): “Allah'a, Allah'ın meleklerine kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanman, bir de kadere, hayrına şerrine inanmandır.” buyurdu. O zât yine: “Doğru söyledin.” dedi. Bu sefer: “Bana ihsandan haber ver?” dedi. Rasûlullah (s.a.s.): “Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da o seni muhakkak görür.” buyurdu. (...) “O Cibril'di. Size dininizi öğretmeye gelmişti.” buyurdular”; **Buhârî**, İman 1; **Müslim**, İman 1.

“Peygamber’in (s.a.) izini takip edenden başkası için Allah’a giden bütün yollar insanların yüzüne kapatılmıştır.”²⁸ Burada da Cüneyd’in söz konusu yolların merkezine Hz. Peygamberi koyduğu gibi aynı zamanda onun dışındaki başka etkenleri dışarıda bıraktığı görülür çünkü hulul, ibahiye, ittihat gibi tasavvufa atfedilen bazı ehli sünnet dışı akım ve düşünceler bulunmaktaydı. Cüneyd bu sözü ile söz konusu akımları reddetmekteydi.

Modern zamanlarda yapılan bazı çalışmaların tasavvufu İslam dışı bazı kaynaklara isnat etme eğiliminde olduklarını söylemiştik. Zühd döneminde uygulanan bazı katı riyazet yöntemlerinin varlığı bu görüşlerin ortaya çıkmasında önemli etkenlerden biri olmakla birlikte önde gelen birçok sufinin tasavvuf anlayışında esas kaynak Hz. Peygamber’in yaşantısı olmuştur. Söz gelimi Bâyezîd gibi farklı kültürler ile iletişim halinde olan sufiler bile tasavvuf anlayışlarını Hz. Peygamber’in örnekliği üzerine bina etmişlerdir. Tasavvuf literatürünün ilk örnekleri onların tasavvuf anlayışlarını öne çıkartan birçok örnekle barındırır. Örneğin Serrac Luma’da Bâyezîd’in şu sözüne yer verir:

“Allah Tealâ’dan beni yemek ve kadın sıkıntısından kurtarmasını istemeye niyetlendim, fakat sonra Peygamber (sav) böyle bir şey istememişken benim istemem nasıl caiz olur diye düşündüm ve ben de istemedim.”²⁹

Yine aynı döneme ait bir başka önemli eser olan Luma’da diğer birçok tasavvuf klasiğinde gördüğümüz haller ve makamlar bahsi bulunmaz fakat burada bazı haller ve makamların Hz. Peygamber’in güzel huy ve sıfatları olarak ele alındığı görülür. Tasavvufu haller ilmi olarak tavsif eden tanımlamaları hatırladığımızda aslında sufinin Hz. Peygamber ile tam bir uyuşma içinde olma çabasında olduğunu görürüz.

“Haya, seha, tevekkül, rıza, zikir, şükür, hilm, sabır, af ve bağışlama, acıma, merhamet, müsamaha, hud’, kendine güven, şecaat, rıfk, ihlas, sıdk, zühd, kanaat, huşu, haşyet, ta’zim, heybet, dua, büka, havf, reca, Hakk’a sığınma ve iltica, ibadet, cihat ve mücahede”³⁰

Serrac tarafından Hz. Peygamber’in ahlak ve sıfatları olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Luma’da Hz. Peygamber’e uyma konusunda Cüneyd-i Bağdadî, Bâyezîd

²⁸ **Er-Risâleti’l-Kuşeyriyye**, thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, c.1, s. 117.

²⁹ Serrac, **Luma’**, thk. R.A. Nicholson, s. 104

³⁰ **a.g.e.**, s. 99, 100.

Bistami, Sehl b. Abdullah Tüsterî gibi önde gelen sufilerin görüşleri alınmıştır. Said b. Osman Hiri'nin Hz. Peygamber'in sünnetine dair yaklaşımı sufilerin genel görüşünün bir özeti gibidir:

“Kim nefesine söz ve davranışlarında sünneti emrederse hikmet ile konuşur ve kim de nefesine söz ve davranışlarında hevayı emrederse bidat ile konuşur. Allah Teala: “Ona itaat ederseniz doğruyu bulursunuz” (en-Nûr, ayet 54) buyurur.”³¹

Sufilerin bu minvalde Hz. Peygamber'i öne çıkaran tasavvuf anlayışları zaman içerisinde onların peygamber düşüncelerinde derinleşerek devam etmiş ve onu insan-ı kâmil olarak tanımlayan görüşlerin temelini de oluşturmuştur. Fakat bundan önce yani sünni tasavvuf döneminde Hz. Peygamber hakkındaki düşüncelerin gelişimine bakılması gerekmektedir.

1.1.3. Peygamber Olarak Hz. Muhammed

Tasavvuf tarihinde sonraları Hz. Peygamber'in insan-ı kâmil olarak kabul edildiği görüşlerin ortaya çıkışından önce Hz. Peygamber hakkında sufi düşüncedeki peygamber tasavvuru zühd dönemi olarak adlandırılan ve kabaca ilk iki yüzyılı içeren süreçte Hz. Peygamber'i hem dinî hem de dünyevî açıdan özlenen bir önder ve örnek bir kişilik olarak kabul eden bir anlayışın öne çıkmasından sonra, hemen arkasından gelen ve tasavvufu İslam bilimlerinden biri olarak kabul eden sufilerin yaklaşımlarında Hz. Peygamber bir peygamber olarak diğer peygamberler ile birlikte değerlendirilmeye başlandı. Üçüncü ve son dönemde, İbnü'l-Arabî'ye kadar devam eden süreçte, o sufilerin metafizik konulara ilgi duymaları ile söz konusu görüşlerin merkezinde bulunmuştur. Hakikat-i Muhammediye görüşü ile Hz. Peygamber'in varlığın ilkesi olarak kabul edildiği anlayış tezimizin ikinci ve üçüncü bölümlerinin ana fikrini oluşturacak ve *Muhammediye* hakkındaki araştırmamızın da merkezinde bulunacaktır.

Fakat bundan önce söz konusu görüşlere kaynaklık eden özellikle bu ikinci dönemde Hz. Peygamber tasavvurundaki önemli değişimin, sufilerin peygamber anlayışlarının temelde iki özellik göstermesidir. Bunları “en büyük peygamber” ve “süreklilik” şeklinde kavramlaştırmamız mümkündür. Bu kavramlaştırma önemlidir

³¹ a.g.e., s. 103.

çünkü sonraları en büyük peygamber, en kâmil insana ile ve yeni kavramlaştırma ile “insan-ı kâmil”, süreklilik de varlıkta “ilke” olması ile açıklanacak görüşlerin kaynağını oluşturmaktadır.

Kelam ilmi iman esaslarından biri olan peygamberler konusunu ele almıştı. Sufiler de tasavvufun literatür ürettiği ikinci dönemde aynı konu hakkında yazmışlar ve ehli sünnet kelimcılarının görüşleri ile aynı düşüncede olduklarını söylemişlerdi.³² Bununla birlikte onlar kelimcilerin peygamber düşüncelerine ilave bazı görüşler ortaya koydular. Hz Peygamber zühd dönemindeki gibi tam ve en güzel örnek olmanın ötesinde iman esaslarından biri olarak düşünüldü. Sufilerin iman esasları hakkında başvurulacak ilk eser Kelâbâzî'nin Taarruf'udur. Yukarıda Sünni tasavvuf literatürünün teşekkül sürecinin eleştirilere verilen cevaplar ve savunma amaçlı yazılan eserlerle tamamlandığı söylenmişti. Kelâbâzî (380/990) et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf adlı eserinde sufilerin iman esasları hakkındaki düşüncelerini ortaya koymuştur. Eserini sufilerin ehli sünnet akidesine dayanan itikadını açıklamak ve haklarında toplumda ortaya çıkan yanlış bilgileri ortadan kaldırmak için yazdığını ifade etmektedir.³³ Kelâbâzî bu bağlamda sufilerin peygamberlikle ilgili görüşlerini de ayrı bir başlık altında ele almıştır. Burada dile getirilen görüşlerde Hz. Peygamber'in vahiy zincirinin son halkası olduğu, İncil ve Tevrat'ta kendisine işaret edilen en son ve en üstün peygamber olduğuna vurgu yapılmıştır. Taarruf'ta dile getirilen bu ve benzeri görüşler ehli sünnetin peygamberler ve onlar arasında Hz. Peygamberin yeri hakkındaki görüşleri ile uyumluluk gösterir. Kelâbâzî eserinde Sehl b. Abdullah, Bâyezit Bistami, Ebu Abbas b. Ata gibi isimlerden rivayetlerle peygamberler ve insanlar arasında bir derecelenmeden söz eder. Taarruf'a göre sufiler peygamberlerin en üstün insanlar olduğuna inanırlar:

“Hapsi ittifak ederler ki peygamberler insanların en hayırlılarıdır ve derecesi ne kadar yüksek, kadrü kıymeti ne kadar büyük olursa olsun ne insanlar, ne siddıklar ne veliler ne de başkaları arasında fazilette peygamberlere denk birisi yoktur.”³⁴

³² Bkz. Kelâbâzî, **Taarruf**, haz. Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, Babu'l-Evvel, Kavluhum fi's-Sûfiyye ve Limâ Summeyet es-Sûfiyyetu Sûfiyyeten, s. 9-21.; Serrac, **Luma'**, thk. R.A. Nicholson, s. 10.

³³ Kelâbâzî, **Taarruf**, haz. Ahmed Şemseddin, s. 7.

³⁴ **a.g.e.**, s. 76.

Bununla birlikte İsrâ Suresi'nin "Peygamberlerin bazılarını diğerlerine üstün kıldık (İsrâ/17)" mealindeki ayetine dayanarak peygamberler arasında bir derecelenme kabul eden Kelâbâzî, yine bazı rivayetler ve Âl-i İmran Suresi'nin "İnsanlar için çıkarılan en hayırlı ümmet sizsiniz." (Ali İmran/110) mealindeki ayetine dayanarak o ümmetin peygamberi olan Muhammed (as)'ın insanların ve peygamberlerin en üstünü olduğunu kabul etmenin şart olduğunu dile getirir. Kelâbâzî Hz. Peygamber'in sufiler için gerçek bir önder ve örnek olduğunu vurgulamıştır.³⁵

Kelâbâzî'nin görüşlerine başvurduğu Bâyezid-i Bistamî ve Sehl b. Abdullah Tüsterî gibi sufilerin peygamberlik ve Hz. Muhammed hakkındaki düşünceleri sonraları İbnü'l-Arabî tarafından ortaya konulan vahdet-i vücûd anlayışının Hakikat-i Muhammediye ile ilgili görüşlerinin nüvelerini barındırmaktadır.³⁶ Bu konu ilgili bölümde ele alınacaktır.

Yine Ebu Nasr Serrac'ın *Luma* 'nda ve Ebu Talib Mekki'nin *Kûtu'l Kulub* adlı eserinde Hz. Peygamber'e uyma konusunda sufilerin tavrını ortaya koyan bölümler telif ettikleri görülür. Bu iki yazar da Hz. Peygamber'e uyma konusunda sufileri diğer insanlardan daha dikkatli ve titiz buldukları için onları *havas* kabul ederler.³⁷ *Kûtu'l-Kulub*'a göre Hz. Peygamber'e itaat etmek ve onu sevmenin zahirde ve batında tezahürleri vardır. Allah Rasulü'ne batında tabi olmanın tezahürleri; korku ve rıza, şükür ve haya, teslimiyet ve tevekkül, şevk ve muhabbet, kalbi Allah'tan başka şeylerden boşaltmak, yalnız Allah için kaygılanmak ve Allah'ın zikriyle huzur bulmak, bunlardan bazılarıdır. Mekkî bunları Hz. Peygamber'e zahirde ve batında tam olarak uyan kimselerin amelleri olarak kabul eder. Söz konusu ameller Hz. Peygamber'in batınî halleri ve manalarıdır.³⁸ Ebu Nasr Serrac da insanları kitap ve sünnete uymada üç sınıfa ayırmış ve Hz. Peygamber'e uymada sufileri, tam mutabakat halinde görmüştür. Bir sözünde, onları sünnete uyma konusunda şöyle tanımlar:

"Farzları ve sünnetleri tahkim eden, dinin hükümlerini bilen, güzel hallere ve razı olunmuş amellere, güzel ahlaka ve ulvî işlere, hakların hakikatlerine, tahakkuka ve sıdka bağlanan kimselerdir."³⁹

³⁵ a.g.e., s. 75, 76.

³⁶ Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediye", *DİA*, c. 15, s. 179.

³⁷ Serrâc, *Luma*, thk. R.A. Nicholson, s. 95; Ebû Tâlib Mekki, *Kûtu'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbûb*, Kahire, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961, c. 2, s. 168.

³⁸ a.g.e., c. 2, s. 168.

³⁹ Serrâc, *Luma*, thk. R.A. Nicholson, s. 102.

Bu noktada Serrac'ın tasavvufu fikh-ı batın olarak tanımladığını hatırlamak gerekir. Onun söz ettiği hukuk Müslümanın kalbi ve ahlaki amellerinde söz konusudur.

Yine mutasavvıf yazarlar, özellikle Sünni tasavvuf döneminde, Hz. Peygamber'in Tevrat ve İncil'de müjdelenmiş olması özelliğine vurgu yapmışlardır. Hz. Adem ile başlayan vahiy, Hz. Muhammed ile son bulmuş ve onun dini, bütün dinleri ve şeriatları nesh etmiştir. Başka bir deyişle Hz. Peygamber'e gelen vahiy aslında Hz. Adem'den beri bir süreklilik arz eder. Ebu Talib Mekkî ve Ebu Nasr Serrac gibi bazı sufiler ehli sünnetin bu inancı çerçevesinde tüm ehli kitabı Hz. Peygamber'e iman etmekle yükümlü kabul ederler. Bu onlara kitaplarında farz kılınan bir şeydir.⁴⁰

Cüneyd'in şu ifadesi de Ebu Talib Mekkî ve diğer sufilerle paralellik arz eder:

“Sufî İbrahim'in hissettiği ve Allah'a itaat ettiği gibi kalbinin dünyadan kurtulduğunu hisseden, teslimiyeti İsmail'in teslimiyeti gibi olan, hüznü Davud'un hüznü gibi; fakrı İsa'nın fakrı gibi; şevki, münacâtı anında Musa'nın şevki gibi ve ihlası Muhammed'in ihlası gibi olan kimsedir.”⁴¹

Sufilerin Hz. Peygamber ve onun son halkası olduğu kadim vahiy geleneğinin takipçileri olarak kendilerini gördüklerini düşündürür bu söz. Bununla birlikte onlar her zaman Allah'a giden tek yol kabul etmişlerdir. Bu yol Hz. Muhammed'den tevârüs edilmiştir. Cüneyd-i Bağdadi'nin ifadesinde dile getirdiği durum budur: “Peygamber'in (s.a.) izini takip edenlerden başka insanlar için bütün yollar kapalıdır.”⁴²

1.2. BİR İLİM OLARAK TASAVVUF VE HZ. PEYGAMBER

1.2.1. Cibril Hadisi ve Tasavvuf: Tasavvufun Bir İlim Haline Gelmesi

Hız. Peygamber'in vefatından sonraki ilk iki yüzyıl içerisinde İslam toprakları ve buna bağlı olarak İslam toplumu hızlı bir yayılma gösterdi. Artık İslam Hicaz bölgesinden çıkmış Orta Doğu, Mısır ve İran dahil Kuzey Afrika'ya kadar geniş

⁴⁰ Ebû Talib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî muâmelâti'l-Mahbûb*, c. 2, s. 166.; Serrac, *Luma'*, thk. R.A. Nicholson, s. 94.

⁴¹ R. A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 68

⁴² Abdulkerim Kuşeyrî, *er-Risâleti'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, c.1, s. 117.

kabul görmüştü. Bu genişleme esnasında İslam, söz konusu bölgelerdeki binlerce yıllık kültürel ve bilimsel miras ile karşı karşıya kaldı ve siyasi gelişmeler bir tarafa bu karşılaşma İslam bilimlerini önemli ölçüde etkiledi. Bu dönemde ortaya konulan tercüme faaliyetleri, kurulan yeni okullar ve bilimsel çalışmalar; artan zenginlik ve güce paralel olarak gelişti. Söz konusu bilimsel faaliyetler bir taraftan kadim geleneklerin devamı olarak felsefe ve teknik bilimlerde sürerken diğer taraftan daha yeni bir bilimsel faaliyet İslamî ilimlerin ortaya çıkması oldu. İslamî ilimler hadis, fıkıh ve kelam ekseninde gelişirken İslam toplumu içerisinde h. II. yüzyıldan itibaren sufi ismiyle anılan ve Hz. Peygamber ve sahabesinin yaşantılarına referanslar göstererek içinde bulundukları toplumu ve ilim anlayışlarını eleştiren bazı kişiler dikkat çekmeye başladı. Hasan Basrî (110/728) veya Ma'ruf Kerhî (200/815) gibi isimlerle sembolize edilebilecek düşünceler veya eleştirilerin merkezinde İslam toplumunun Hz. Peygamber dönemindeki saflık ve nezafetinden uzaklaşarak dünyevileşmesi ve yozlaşması eleştirileri bulunmaktaydı.⁴³ Henüz bir ilim olarak ortaya çıkmış veya sosyal bir olgu haline gelmiş olmasa da tasavvufun köklerini teşkil eden söz konusu dönemdeki (zühd dönemi) düşüncelerin en temel karakteristiği, içinde bulundukları topluma yaptıkları eleştiride, Hz. Peygamber ve sahabesinin uygulama veya yaşantılarına yabancılaşma ve onlardan uzaklaşma vurgusu dikkat çekmektedir.⁴⁴ Bununla birlikte bu ilk zahidler eleştirilerini yaygın bir sosyal düzeyde ifade etmiyorlar, çoğunlukla içinde bulundukları toplumdan uzaklaşarak tepkilerini ortaya koyuyorlardı.⁴⁵

Bu kişiler hadis ve fıkıh gibi ilimleri, kuralcılığa, şekilciliğe ve lafızcılığa takılıp kalmakla, bilimlerin esas amacı olan özden ve hakikatten uzaklaşmakla eleştirdiler. Bununla birlikte sufiler de Ehl-i Sünnet alimlerince eleştirilen “Mutezile sufileri”, “Kerrâmîler”⁴⁶ veya “Ruhnîler”⁴⁷ olarak nitelendirilen çeşitli akımları

⁴³ İlk zahitlerin İslam toplumuna ve ilimlerine getirdikleri eleştiriler ve tasavvufun bir ilim olarak ortaya çıkması süreci ile ilgili olarak Bkz.: Ekrem Demirli, “Din Bilimi Olarak Tasavvufun Ana Meselesi: Şeriat-Hakikat İsrabatı veya ‘Hakikat Denzinde Şeriat Gemisiyle Seyir’”, **Şair Sufiler**, s. 42 vd.

⁴⁴ Ebu'l-Alâ Afifi, **Tasavvuf: İslam'da Menevi Hayat**, s. 79.

⁴⁵ Salih Çift, “İslam Düşüncesinin Kurucu unsuru: Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelam ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi”, **İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı**, 14-15 Kasım 2015, 2016, s. 411-454

⁴⁶ Muteziler sufileri ve Kerramiler'in tasavvufun oluşum sürecine etkileri Hakkında Bkz.: Salih Çift, **a.g.e.**, s. 418 vd.

⁴⁷ Ruhaniler ve İbahiyye gibi heteredoks akımların etkisi ile ilgili Bkz.: Afifi, **Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat**, s. 82.

içermekle eleştiriye açık bir hale geliyorlardı. Buna karşılık Ehl-i sünnet ile tasavvufu uyumlu bir yaklaşımla meczeden Hucvirî, Kelâbâzî ve Kuşeyrî gibi yazarlar genellikle eserlerinin sebep-i telifinde Kur'an ve Sünnet ile uzlaşi halinde olduklarını ve bu yüzden tersi eleştirilere yanıt vermek ve gerçek tasavvufu göstermek için yazdıklarını söylerler.⁴⁸ Bu eserler tasavvufun ilk teorik temayülleri ortaya koymuşlar ve günümüzde Kuşeyri'nin Risâlesi, Ebû Nasr Serrac'ın Luma'ı veya Hucvirî'nin Keşfu'l-Mahcûb'u gibi tasavvufun klasik eserlerini oluşturmuşlardır.⁴⁹ Ana hatlarıyla bu eserlerde hem ortaya konulan savunmaya dönük görüşlerde hem de sufilerin diğer ilimlere yaptıkları eleştirilerde Hz. Peygamber ve ona uyma konusu merkezî bir noktada durmaktadır. Söz gelimi tasavvufu bir ilim olarak ortaya koyan Ebû Nasr Serrâc Luma'da tasavvufun alanını ahlak olarak tespit etmiştir ve onu Hz. Peygamber'e bağlamıştır.⁵⁰ Ona göre tasavvufun bilgi kaynakları Kur'an-ı Kerim ile birlikte üsve-i hasene olarak Hz. Peygamber ve onun sahabesidir.⁵¹

İslam bilimleri içerisinde son teşekkül eden tasavvuf, bilimlerde öz, hakikat ve anlama vurgu yapmaktaydı. Söz konusu bağlamda tasavvufun bir ilim olarak ortaya çıkmasını hazırlayan şartlar oluşmuştur. Ebû Nasr Serrac söz konusu ikiliği zahir-batın bağlamında ele almıştı ve Luma'da İslam bilimleri arasında tasavvufun yerini bu bağlamda tespit etmeye çalışmıştır. Serrac bunu yaparken Hz. Peygamber'in çok bilinen bir hadisini referans göstermiş bulunmaktadır. O, Cibril hadisinden hareketle İslam ilimlerinin alanlarını İslam, iman ve ihsan olarak tespit ederek ihsan alanının bir ilim olarak tasavvufun alanı olduğunu söylemektedir.⁵² Serrac'ın yaptığı bu ayırım metafizik dönemde de devam ederek günümüze kadar ulaşmıştır.

Ebu Nasr Serrac'ın yapmaya çalıştığı şey önemliydi çünkü sufiler kazandıkları coğrafi ve sosyal yaygınlıkla birlikte yaşamları dikkat çekmiş ve bazı eleştiriler söz konusu olmuştu. Eleştiriler sufi olmayan çevrelerden geldiği kadar

⁴⁸ Hucvirî, **Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcub**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 2010, (3.bs.), eserin *giriş* bölümünde; Kelâbâzî, **Tarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf**, haz. Süleyman Uludağ, *mukaddime* kısmında, s. 47.; Ebû Nasr Serrâc, **Lüma'**, thk. R.A. Nicholson, s. 5.

⁴⁹ Söz konusu klasik eserler hakkında bkz. Edt. Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Klasikleri**, Erkam yay. 2010.

⁵⁰ Serrâc, **Lüma'**, thk. R.A. Nicholson, s. 13, 14.

⁵¹ **a.g.e.**, s. 119, 120.

⁵² **a.g.e.**, s. 6.

değişen anlayışlar veyaklaşım tarzları nedeniyle kendi içlerinde de söz konusu olmuştur. Merkezinde bidat suçlamalarının bulunduğu eleştirileri sufiler, kendilerini İslam bilimler geleneğinde bir yere yerleştirerek -ki Serrac onu dinde ihsan alanı olarak göstermişti- kendilerini Hz. Peygamber ve sahabesine dayandırarak aşmaya çalışmışlardı.

Ebû Nasr Serrâc tasavvuf tarihi ve literatüründe bir başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Luma'da o, tasavvufu İslam bilimlerinden biri olarak ortaya koyarken kendisine fikhî miyar edinmiş ve tasavvufa batınî fıkıh olarak bakmış olsa da tasavvuf ilminin ilgi alanını ihsan olarak belirleyerek fıkıhtan farklılaşmış ve yerini de ahlak olarak belirlemişti. Bu dönem tasavvufu dini zahir ve batın olarak ikili bir bakışla ele almış ve zahirî yönü fıkha ve diğer İslam bilimlerine bırakırken dini hayatta ihsanı gerçekleştirmek amacını ise kendi ilgi alanı olarak tespit etmiş, buna da ahlak demişti. Bu yaklaşımı Luma'da net bir şekilde ortaya koyan Ebû Nasr Serrâc, sufilerin ayet ve hadislerin değerlendirilmesinde özel bir yaklaşımları olduğuna dikkat çeker. Bilhassa güzel ahlakı öğütleyen ayet ve hadisler ile haller ve amellerdeki faziletlerden bahseden, dinin yüce makamlarından söz eden, müminlerin manevi menzillerini anlatan ayet ve hadisler ve bu konularda konuşan sahabe ve tabiinden kimselerin görüşleri sufilerin üzerinde dikkatle durdukları konulardır.⁵³ Serrac bu ve benzeri görüşleri ile sufileri diğer ilim ehlinden ayırdıktan sonra sufileri hal ehli kimseler olarak tanımlar ve hal ehlinin sahip olduğu nimetlerin en yücesini “murakabeye ermiş olmak” diye kabul eder. Serrac “murakabeyi” ise “ihsan makamını gerçekleştirmek” olarak tanımlar. Serrac'ın buradaki görüşlerini Allah Resûlü (sav.)'nın adab ve ahlakı ile birleştirdiği, sufilerin hassasiyetine karşılık diğer alim ve fakihlerin “ülû'l-ilm kâimen bi'l-kıst” olmadıkları için dini hayatın inceliklerinden yoksun olduklarını söyler.⁵⁴

Sufiler için ahlak, dinî hayatın incelikleri, sâlikin yaşadığı haller ve makamlar ile Hz. Peygamber'in hal veyaşantısındaki örnekliğidir. Sufiler bunu eserlerinde haller ve makamlarla ilgili bölümler telif ederek ele almışlar ve sufiyi her halinde Hz. Peygamber'e uygunluk ile ölçmüşlerdir. Söz gelimi Serrac sufileri Hz. Peygamber'e uymada diğer herkesten daha üstün kabul eder. Ona göre sufiler Hz. Peygamber'i her

⁵³ Serrâc, **Luma'**, thk. R.A. Nicholson, s. 13.

⁵⁴ **a.g.e.**, s. 13.

şeyi ile örnek alırlar, onun sevdiklerini sever, sevmediklerini sevmezler.⁵⁵ Bunun gibi tasavvufun alanını ahlak olarak belirlemesinin birçok önemli sonucu olmakla birlikte konumuz açısından bizim odaklanacağımız şey sufilere göre dinde ahlak alanının Hz. Peygamber ile özdeşleşmiş olması gerçeğidir.

Tasavvuf her ne kadar zaman zaman şeriata muhalefet ile eleştirilse de sufiler ilimlerinin merkezine diğer İslamî ilimlerde olduğu gibi Kur'an ile birlikte sünneti de yerleştirmişler ve hatta daha ileri giderek kendilerini toplumda Hz. Peygamber'e uymada en hassas topluluk olarak görmüşlerdir. Özetle bu dönemde tasavvuf dinin batınî tarafına vurgu yapmak ve Hz. Peygamber'in ahlakı ile ahlaklanmak üzerinde duruyordu. Kur'an ve sünnet bu dönemde sâlikin içsel yaşantısı olarak kabul edilen haller ve makamların da ölçüsü olarak kabul edilmiş ve Hz. Peygamber'in sünnetine bağlanamayan uygulama ve söylemler Hucviri gibi yazarların eserleri ile tasavvuf ve İslam dışı kabul edilmiştir.⁵⁶ Yine önemli sufilerden Sehl b. Abdullah Tüsteri (ö. 283/896) şöyle demiştir:

“Mezhebimizin esasları altı şey üzerine kurulmuştur: Allah'ın kitabına bağlılık, Rasulullah'ın sünnetine sarılmak, helal yemek, insanlar bize eza etse bile onlara eza etmemek, Allah'ın nehyettiklerinden uzak durmak ve hakları yerine getirmede acele etmek.”⁵⁷

Türsterî veya Cüneyd gibi sufiler tasavvufun sadece teorik olarak değil ruhî hayat ve hallerde de Kur'an ile birlikte sünneti uyulması gereken standartlar olarak kabul etmişlerdir.⁵⁸ Söz gelimi Hucviri'nin görüşlerine yer verdiği sufilerden Ebu Abdullah Belhî marifetin ve Allah'a yakınlığın ancak Hz. Peygamber ve sünnetini muhafaza etmekle mümkün olacağını söylemiştir.⁵⁹

⁵⁵ a.g.e., s. 95.

⁵⁶ Hucviri **Keşfu'l-Mahcub**'da sufi fırkaları on iki olarak tespit etmiş ve bunlardan Hulûliyye'yi (a. Hallaciye ve Hulmaniye) şeriata ve Hz. Peygamber'in sünnetine uygun olmayanları tasavvuf saymamıştır. Hucviri bu iki topluluk için şöyle söyler: “Tevhid ve tahkike muhalif söz söyleyen bir kimsenin dinden hiçbir nasibi yoktur. Asıl olan din muhkem olmazsa, netice ve fer' olan tasavvufta aksaklıkların bulunacağı aşîkârdır.” (s.388) Sonra da bu iki fırkanın görüşlerinin neden kabul edilemez olduğu ile ilgili açıklamalarda bulunurken bilimsel yönetime göre hareket etmiş ve Kur'an'dan sonra Hz. Peygamber'den konu ile ilgili hadisleri delil göstermiştir. (s. 389)

⁵⁷ R. A. Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, s. 62.

⁵⁸ a.g.e., s. 84.

⁵⁹ Ebu Abdullah Belhî'nin ifadesi şu şekildedir: “Allah hakkında en çok marifet sahibi olan, O'nun emirlerinde en fazla mücahede eden ve peygamberinin sünnetine en çok tâbi olan kimsedir. Şer'i hükümlerin edası için en çok çaba harcayan, sünneti muhafazaya ve ona tâbi olmaya en fazla

Tasavvuf V. ve VI. yüzyıldan itibaren ise teorik temayüllerini arttırmış, bir yaşama biçimi olmaya daima devam etmekle birlikte teorik planda nitelikli fikirler üretmeye başlamıştı. Bu noktada tasavvufun felsefî ve/veya metafizik bir boyut kazanması söz konusu olmuştur.

İbnü'l-Arabî ile en önemli ürünlerini veren metafizik süreçte de Hz. Peygamber'in yeri belirgin bir şekilde vurgulanmıştı. Hatta bu dönemde tasavvuf ilminin omurgası Hz. Peygamber'in üzerine veya onun hakikati üzerine kurulmuştur denebilir. Çünkü bu dönemde Allah-âlem-insan ilişkisinin merkezinde Hakikat-i Muhammediye görüşü vardır.

1.2.2. İki Şahit Meselesi

Tasavvufun din bilimlerinden biri olarak ortaya çıkışı sünni tasavvufun ilk yazarları ile olmuştu. Bu dönemde ortaya konulan eserlerde İslam toplumu içerisinde ortaya çıkan bilimlerden birinin de tasavvuf olduğu vurgulanmıştı. Tasavvuf din bilimleri içinde en son ortaya çıkan bilim olarak ihtiyatla karşılanmıştı çünkü din bilimleri bilimsel alanda bir boşluk görmemekteydiler. Aslında bu durum sufi müellifler için de benzerdi fakat yine de ortaya çıkan doğal süreç bir başka alanı icbar etmişti. Bu süreç fetihlerle genişleyen ve sahabe ve tabiin neslinin de ortamdan çekilmesi ile başkalaşan İslam toplumunun yaşam biçiminde kendisini göstermekteydi.

Dinde ihsanı gerçekleştirmek, başlangıçta Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek anlamına geliyorken ilerleyen yüzyıllarda Allah'ı görüyormuşçasına yaşamak ve daha fazlasına evrilerek derinleşip zenginleşti. Söz konusu süreç ilk zahid ve sufilerin sosyal ve ilmi eleştirilerinin merkezinde Hz. Peygamber ve sahabesinin bulunması ile gelişmişti. Başka bir deyişle bu insanlar içinde bulundukları toplumdan Hz. Peygamber ve sahabesinin çekildiğini görüyorlardı. Bu bağlamda Hasan Basri'nin (110 / 728) şu sözü oldukça açıklayıcı görünmektedir.

“Siz sahabe neslini görseydiniz onlar için deli derdiniz, onlar sizi görseydi ‘bunlar yeni Müslüman olan bir kavimdir’ derlerdi.”

rağbet eden, marifet ehlinin ve âriflerin en büyüğüdür.” Hucviri, **Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi**, haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul, 1982, s. 243

Her halükârda mesele Hz. Peygamber'den uzaklaşmaktı. Nihayetinde sosyal ve tarihî anlamda bir uzaklaşma yaşanmış olsa bile mesele hafızanın tekrarı olmaktan öteye geçmek zorunluluğundaydı ve öyle de oldu. Hz. Peygamber insanların hafızalarında korunmaya devam ederken diğer taraftan onların akıl yürütmelerine ve âlem ve Tanrı hakkında geliştirdikleri tüm düşüncelerin merkezine oturmuştur. Bu bağlamda bir bilim olarak tasavvuf da yönteminin merkezine Kur'an-ı Kerim ile birlikte Hz. Peygamber'in sünnetini koymuştu.

Sünni tasavvuf döneminde tasavvufun bazı eleştirilere muhatap olduğunu ve bu eleştirilere karşı yapılan çalışmaların da tasavvufu sistematik bir hale getirdiğini söylemiştik. Fıkıh ve kelam bilginlerinden gelen ve özellikle ilhadi ve ibahi akımlara yönelik bu eleştirilerden bazıları, sufilerden bir kısım kişilerin şeriatın hükümlerine karşı gösterdikleri kayıtsızlık ile ilgiliydi. Yapılan bu ciddi eleştiriler karşısında Cüneyd-i Bağdadî veya Bâyezîd-i Bistâmî gibi bazı mutasavvıfların tasavvufun esasını korumak adına Kur'an ve Sünnet üzerinde ısrarla durdukları görülür. Onlarla aynı görüşte olan bir başka sufi, Daranî şöyle söyler: "Hakikat kırk gün boyunca kalbimi sıkıştırır fakat ben Kur'an ve sünnetten bir şahit bulana kadar onun kalbime girmesine izin vermem."⁶⁰

Konu tasavvufî bilginin mahiyeti veya meşruluğu problemi ile ilgiliydi. Mutasavvıflar nefis tezkiyesi ve mücadele yöntemi ile bazı bilgilere ulaşmanın mümkün olduğunu kabul ederler. Kalbe ilka olunan her bilgi ile amel edilebilir miydi? Veya bu bilginin bağlayıcılığı ne olabilirdi? Bu sorulara verilecek cevapların ayrıntıları bir yana, sorunun mutasavvıflar tarafından, diğer İslami ilimlerde olduğu gibi, en temel iki kaynağa gitmek yoluyla çözüldüğünü söyleyebiliriz yani sufiler bu bilginin Kur'an ve sünnet ile çelişmemesi gerektiğinde hemfikirdirler. Onlara göre rüyada veya benzer başka bir yolla kişi bazı bilgilere ulaşabilir, gelen bu bilgilerin Kur'an'dan veya sünnetten getirilen delillerle bir anlamda sağlamasının yapılması gerekir, aksi takdirde kabul edilemez. Sehl b. Abdullah şöyle söyler: "Kitap ve sünnetin şahitlik etmediği her türlü vecd batıldır."⁶¹

Seyyidü't-taife olarak bilinen Cüneyd-i Bağdadî'den aynı yaklaşıma örnek olarak şu cümleleri verilebilir: "Allah Resulü'nü örnek alma, sünnetine uyma,

⁶⁰ Serrac, **Luma'**, thk. R.A. Nicholson, s. 104.

⁶¹ **a.g.e.**, s. 104.

izinden gitme yolu hariç (Hakk’a giden) yolların hepsi kapalıdır. (onu örnek alana ise) hayır yollarının tamamı açıktır.”⁶² Cüneyd-i Bağdadî yine aynı bağlamda bir başka sözünde ise; “Bu yolda sağ elinde ulu ve yüce Allah’ın kitabını, sol elinde Muhammed Mustafa (sav)’nın sünnetini tutan kimseler yürüyebilir. Şüphe çukuruna ve bid’at karanlığına düşmemek için bu iki meşalenin ışığında yol almak gerekir.”⁶³ demektedir.

Bu konu karşısında mutasavvıfların takındıkları tavır tasavvuf içinde Sünni tasavvuf ve diğerleri şeklinde bir ayrışmaya sebep oldu. Çünkü Ehl-i Sünnet dışı ve sapkın olarak kabul edilen diğer akım ve düşünceler de kendilerine Kur’an’ı kaynak olarak kabul ettiklerini söylüyorlardı. Bu noktada Kur’an’ın en mükemmel yorumcusu olarak Hz. Peygamber’in varlığı kritik bir noktada bulunmaktadır. Sufiler Hz. Peygamber’in varlığı, başka bir deyişle sünnetin kabulü ile kendilerini heterodoks akımlardan ayırıp ehli sünnet içinde konumlandırmaktaydılar. Hz. Peygamber’in varlığı veya Cüneyd’in ifadesi ile Kur’an ve sünnetle sabitledikleri yolları, zamanla irtibata geçtikleri her yeni görüşü ya da bilgiyi kendi kriterleri ile analiz ederek içselleştirmelerine ve Hz. Peygamber’e dayanan bir süreklilik olarak algıladıkları tasavvufu yeni imkânlar ile ifade etmelerine sebep olmuştur. Hz. Peygamber’in Hz. İbrahim’i dedesi olarak tavsif etmesi, bizzat Kur’an’ın Tevrat ve İncil’e atıf yapması gibi unsurlar sufi geleneği bir anlamda insanlık tarihi ile eş konuma getirebilir ki bu yaklaşım Serrac’ın sufi ve tasavvuf tariflerinde rastladığımız bir yaklaşımdı.⁶⁴ Bu bağlamda Hz. Muhammed’in nûru çerçevesinde geliştirilen anlayışın merkezinde de varlığa Muhammedi bir yorum getirmek vardır denebilir.

1.2.3. Tasavvufun Gayesi Olarak İlahi Ahlakla Ahlaklanma ve Hz. Peygamber

Tasavvuf yüzyıllar içerisinde farklı dönemlerden geçmiş, farklı özellikleri öne çıkmış olsa da ana fikri hiçbir zaman değişmemiş, insan ve onun ahlaki gelişimi

⁶² Süleyman Uludağ, **Cüneyd-i Bağdâdî**, s. 47.

⁶³ **a.g.e.**, s. 48.

⁶⁴ Daha önce yukarıda sufilerin tasavvuf tariflerinde ve Hakikat-i Muhammediye görüşünün ortaya çıkmasından önceki işaretler ile ilgili olarak değindiğimiz bir tasavvuf tarif burada yeniden ele alınmalıdır. Cüneyd’in tasavvuf tarifini hatırlamak gerekirse; “Sufi İbrahim’in hissettiği ve Allah’a itaat ettiği gibi kalbinin dünyadan kurtulduğunu hisseden, teslimiyeti İsmail’in teslimiyeti gibi olan, hüznü Davud’un hüznü gibi; fakrı İsa’nın fakrı gibi; şevki, münacâtı anında Musa’nın şevki gibi ve ihlası Muhammed’in ihlası gibi olan kimsedir.”, R. A. Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, s. 68.

tasavvufun her zaman merkezinde bulunmuştur. İlk dönem sufilerinden itibaren bazen amel, bazen ilim, bazen de teori öne çıkmış fakat amaç daima insanın ahlaki olarak yetkinleşmesi olmuştur. Sufiler insanı Allah'a ulaştıracak ve ibadetler ve iman esaslarının ruhunu teşkil eden şeyin ahlak olduğunu düşünmüş, Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etme bilincinin Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak manasına geldiğini görmüşlerdir. Peki Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etme veya Allah'ın ahlakı ile ahlaklanma nasıl mümkün olacaktır? Bu noktada sufilerin bütün dönemlerinde mercii yine Hz. Peygamber olmuştur. Bu konuda görüşlerine başvurulabilecek en önemli örneklerden biri olarak Ebû Nasr Serrac, Hz. Peygamber hakkındaki bir ayeti yorumlarken Hz. Peygamber ve ahlakı ile ilgili önemli şeyler söyler. Ona göre tasavvuf ahlaktır ve ahlakın en önemli örneği ise Hz. Peygamber'dir. Sufiler ise yollarında Hz. Peygamber'i öğretici ve önder olarak kabul edip ona bağlanırlar. Ayet şöyle gelmektedir: "O Allah ki ümmîlere kendi içlerinden bir peygamber göndermiştir. O peygamber onlara Allah'ın ayetlerini okur, onları tezkiye eder, onlara kitabı ve hikmeti öğretir."⁶⁵ Serrac ise ayeti şöyle yorumlamaktadır: "Kitap, Kur'an ve hikmettir. Hikmet isabettir. İsabet ise Peygamber (sav)'in sünneti âdâbı, ahlâkı, fiilleri, halleri ve hakikatleridir."⁶⁶ Bir başka deyişle tasavvuf ahlaktır ve ahlakın en önemli kaynağı ise Kur'anî bir ahlaka sahip olan Hz. Peygamberdir.

Tasavvuf, ferdiyetin ön planda olduğu; bir zühd ve ahlak hareketi olarak kabul edildiği ilk dönemde Hz. Peygamber'in örnek kişiliğini vurgulamıştı. Tasavvufun müstakil bir bilim olmadığı bu dönemde sufiler yaşanan sosyal ve siyasal gelişmeler karşısında Hz. Peygamber gibi yaşamayı esas kabul etmişlerdir. Bu bağlamda hem yeni gelişen İslam bilimlerini hem de içinde yaşadıkları toplumu Hz. Peygamber gibi yaşamadıkları için ve/veya ilimde ve hayatta lafızcılığa ve şekle takılıp kaldıkları için eleştirdiler ve sadece toplumsal açıdan değil ilmî açıdan da zühdü benimsediler. Bu yaklaşımın ayrıntıları bir yana ilk zahitlerin/sufilerin yaşamları ve din anlayışları; artık somut olarak aralarında olmayan Hz. Peygamber'i her hali, fiilleri ve sözleri ile örnek alarak bir anlamda sürekliliği sağlamak olmuştur. Süreklilik, işlerde veyaşam biçiminde anlam veya manaya vurgu yapmak şeklinde ortaya çıkarken, insan varoluşunda ahlaka vurgu yapılmasına neden olmuştur.

⁶⁵ Cuma / 2.

⁶⁶ Serrâc, **Luma'**, thk. R.A. Nicholson, s. 93.

Örneğin Ebu Ali Ruzbari'nin bir sufi tarifi bunun tipik ifadesidir: "Safa ile yün giyen, hevâsını cefânın zevki ile doyuran, dünyayı arkasına atan ve Muhammed Mustafa'nın yoluna bağlanan kişidir."⁶⁷

Anlama/manaya/ batına dair vurgu Sünni tasavvuf döneminde ifadesini fıkıh-ı batın teriminde bulacaktır. Sufiler nazariyat bakımından eksik bir batini hayatın bazı sakıncaları ile karşılaştıklarından bu dönemde tasavvufu artık ilmî bir disiplin içerisinde anlamaya ve ortaya koymaya başlamışlardır. Fakat ahlak ve Hz. Peygamber vurgusunun değişmediği görülür. Ebu Nasr Serrac tarafından tasavvuf ile eş anlamda kullanılan fıkıh-ı batın terimi, dinde işler ve ibadetler alanında anlama vurgu yaparken teklife muhatap olan insan söz konusu olduğunda ahlak alanına karşılık gelmektedir. Zaten Serrac, Cibril hadisi üzerinden yaptığı değerlendirmelerde tasavvufun alanını ahlak olarak tespit etmiştir. Bu dönemde ortaya konulan eserlerin pek çoğuna göre tasavvuf sistemli, riyazet ve mücahede metotlarına sahip bir ahlaklanma hareketidir. Birçok sufi ahlak ile tasavvufu bir kabul etmiş, ahlak konusunda üstün olanın tasavvuftaki derecesinin de üstün olduğunu ifade etmişlerdir. Tasavvuf klasiklerinde bu bakış açısını yansıtan pek çok tasavvuf tarifine rastlamak mümkündür. Ebu'l- Hüseyin en-Nûri:

"Tasavvuf ne ilimdir, ne de resm (şekil) lakin o ahlaktır. Eğer o, resmden ibaret olsaydı mücahede ile ele geçebilirdi. Yok eğer ilim olsaydı, öğrenmekle kazanılabılırdı. Fakat o, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmaktır. İlim ve resm ile ilahi ahlakı elde etmeye de gücün yetmez."⁶⁸

Sufiler ahlak üzerinde ısrarla durmuş, ahlakın önemi ve kaynağı ile ilgili görüşler üzerinde düşünmüşlerdir. Söz gelimi Ebu Hafs'a göre ise "Ahlak, aziz ve celil olan Allah'ın ayet-i kerimede⁶⁹ Resulü (sa) için seçtikleridir."⁷⁰ Hz. Peygamber ise üsve-i hasene olarak tüm müslümanlar için bir anlamda ahlakın hayata geçmiş hali ve kaynağıdır.

Tasavvuf ilk dönem zahitlerinden sonra pratik yönü devam etmekle birlikte yaklaşık h. III. yüzyıldan itibaren bir ilim olma yolunda ilerlemeye başlamıştı. Söz

⁶⁷ Kelâbâzî, **Taarruf**, haz. Ahmed Şemseddin, s. 18.

⁶⁸ R. A. Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, s. 66.

⁶⁹ Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cehillerden yüz çevir. (A'raf, 199)

⁷⁰ Abdulkerim Kuşeyrî, **er-Risâleti'l-Kuşeyriyye**, thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, c. 2, s. 498.

konusu süreçte Ebû Nasr Serrac sufilerin değişen tasavvuf anlayışlarını yansıtan en önemli yazar olmuştur. Luma'da o bir ilim olarak, fıkıh-ı bâtin dediği tasavvufun İslami ilimler içerisinde, bir ilim olarak tasavvufun alanını belirlemiştir. Yukarıda değindiğimiz Cibril hadisi mutasavvıflar tarafından genel kabul görmüş bir yaklaşımı ortaya koyar. Buna göre ibadetler ve iman esasları fıkıh ve kelam alimleri tarafından belirlenirken dinde ihsanı gerçekleştirmek veya ihlas ile kulluk etmek kişinin ahlaklanması ile bağlantılı kabul edildiğinden bu amaca ulaşmak için bilgi üretilen alan ahlak olarak tespit edilmiştir.

Tasavvufun alanını ahlak olarak belirlemesinin birçok önemli sonucu olmakla birlikte konumuz açısından bizim odaklanacağımız şey dinde ahlak alanının Hz. Peygamber ile özdeşleşmiş olması gerçeğidir. Ebû Nasr Serrâc tasavvuf tarihi ve literatüründe bir başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Luma'da o, tasavvufu İslam bilimlerinden biri olarak ortaya koyarken kendisine fıkıh miyar edinmiş ve tasavvufa batınî fıkıh olarak bakmış olsa da tasavvufun amacını ihsan olarak belirleyerek fıkıhtan farklılaşmış ve alanını de ahlak olarak belirlemiştir.

Tasavvuf bu alanı kendisine seçmiş olmakla çalışmalarının merkezine insanı yani onun ahlaki gelişimini koymuştur. Elbette Serrac tarafından dile getirilen insanın merkezdeki durumu ilk zahitlerden beri süregelen bir şeydi. Bir başka ifadeyle, sufiler tarafından bir ilim olarak düşünülmediği ilk dönemde de tasavvuf bir zühd ve ahlak hareketi olarak kabul edilmiştir. Fakat önceki bireysel yaşantılar artık bir bilim disiplini içerisinde, Kur'an ve sünnet çizgisinde objektif hale getirilecek, tasavvuf bunun dışında kalan yaklaşımların olumsuz etkilerinden korunmuş olacaktı. Tasavvuf böylece Kur'an ve sünnet dışındaki bütün referansları dışlamış, Hz. Peygamber'in yaşam biçimi, her hal ve davranışı, yaşayan Kur'an olarak sufiler tarafından her yönü ile ele alınmış referans kabul edilmiştir.

Bu bağlamda sufi yazarlar tarafından Hz. Ayşe'den gelen ve çokça başvuru alan bir rivayette Hz. Peygamber'in ahlakının Kur'an olduğu ifade edilmektedir. Hz. Peygamber'i her hal ve davranışında takip eden sufi nihayetinde bir ahlaka ulaşmayı hedeflemektedir ve o ahlakın hayata geçmiş hali en mükemmel şekliyle Hz. Peygamber'de görülmektedir. Çünkü Peygamber, Allah tarafından terbiye edilmiş, yaşayan Kur'an olarak tavsif edilmiş ve O'nun ahlakı ile ahlaklanmıştır.

Yine Ebu Nasr Serrac'ın Bâyezîd'den aldığı bir rivayette tasavvufun temel umdelerinden olan riyazetin belirlenmesinde Hz. Peygamber'in yaşantısının kaynak olduğu görülmektedir. Buna göre sufileri Hz. Peygamber'de bulamadıkları uygulamaları hayata geçirmezler. Bâyezîd'den şu rivayet Luma'da yer alır:

“Allah Teâlâ'dan beni yemek ve kadın sıkıntısından kurtarmasını istemeye niyetlendim fakat sonra Peygamber (sav) böyle bir şey istememişken benim istemem nasıl caiz olur diye düşündüm ve ben de istemedim.”⁷¹

Serrac sufilerin ilmini ahlak ilmi olarak kabul eder ve fukaha ve muhaddislerden farklı olarak onları dinde daha dikkatli bulur:

“Sufiler yüksek derecelere sahiptir; çeşitli ibadetler, taatin hakikatleri ve güzel ahlak hususunda yüce hallere ve yüksek menzillere ulaşmışlardır. Bu hususlarda, ulema fukaha ve ashab-ı hadisten farklı olarak sufilere özel manalar vardır.”⁷²

Aslında mutasavvıflar amellerin neticesinde bir ahlak hedeflemişlerdir ki nihayeti Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmaktır. Sufiler her dönemde bu nihai hedefe ulaşmış bir insan olarak Hz. Peygamber'i görmüşlerdir. Hz. Peygamber, güzel ahlak ve ibadetler konusunda, dünyaya iltifat etmeme, sabır ve tövbeyi tavsiye etme ve gelmiş ve gelecek tüm günahları affolmuş olsa da çok ibadet etme ve özellikle gece namazına devamı gibi konular mutasavvıfların uygulamalarını şekillendirmiştir. Sufiler için “Fecrin iki rekâtı benim için dünyadan ve dünya içinde bulunan her şeyden daha iyidir.”⁷³ hadisi veya “Rabbin senin gecenin üçte ikisinde, yarısında ve üçte birinde kalkıp namaz kıldığını biliyor. Seninle beraber bir topluluk da böyle yapıyor.”⁷⁴ gibi ayetler; ibadetler, ibadetler dışındaki ameller ve onların anlamları hakkındaki düşüncelerine kaynaklık eden bazı referanslardır. Bu bağlamda Kuşeyri'nin Risâle'de birçok görüşüne yer verdiği şeyhi Ebu Ali Dekkak'ın şu ifadesi, sufilerin amel ve ahlak merkezli tasavvuf anlayışlarını yansıtır ki bu ameller Hz. Peygamber'in örnekliğinde şekillenmiştir:

⁷¹ Serrâc, **Lumâ'**, thk. R.A. Nicholson, s. 104.

⁷² **a.g.e.**, s. 10, 11.

⁷³ Müslim / 725.

⁷⁴ Müzzemmil / 20.

“Allah peygamberinin ahlakını övdüğü kadar onun özelliklerinden başka bir şeyi övmemiştir ve “Şüphesiz ki sen yüce bir ahlak üzeresin”⁷⁵ buyurmuştur.”⁷⁶

Sufiler güzel ahlakı Hz. Peygamber’in en önemli özelliği olarak kabul etmişlerdir çünkü Allah peygamberini yukarıdaki ayette ve başka bazı ayetlerde ahlakı ile övmüş ve örnek göstermiştir. Bazı sufiler ise tasavvufu tamamen güzel ahlak olarak düşünmüşlerdir. Ebû Muhammed Cerîrî bir tasavvuf tarifinde şöyle söyler: “Tasavvuf, bütün yüce ahlaklara girmek ve bütün kötü ahlaklardan çıkmaktır.”⁷⁷

Kendisinden sonra birçok sufi yazarı etkilemiş olan Ebu Nasr Serrac Luma’da Hz. Peygamber ile ilgili müstakil bir bölüm oluşturmuş ve bu bölümde onun ahlakının sufiler için nasıl merkezî bir konumda olduğunu, görüşlerini çeşitli ayet ve hadislerle destekleyerek ortaya koymuştur. Serrac Hz. Peygamber’in tevazuu, cömertliği, fakirlikten korkmaması, kulluk bilinci gibi konularda özelliklerini tanıtmış ve Hz. Peygamber’i her hal ve davranışıyla örnek alınması gerektiğini söylemiştir:

“Kim Kur’an’a uyar, Peygamber (sav)’in sünnetine uymazsa, o aslında Kur’an’a muhalefet etmiş ve ona tabii olmamıştır. Peygamber (sav)’in sözlerinden, aksine bir delil gelmedikçe, onun ahlakı, fiilleri, halleri, emirleri ve nehiyleri mendup gördükleri, teşvik ettikleri ve tehdit ettikleri hususundaki sahih rivayetlerin tümüne uymak gerekir.”⁷⁸

Yazar, sufileri Hz. Peygamber’e uyma konusunda havastan yani ulema ve fukahadan daha anlayışlı ve daha derin düşünceli bulur. Serrac’ın ifade ettiği üstünlük, sufilerin Hz. Peygamber’e uyma konusunda onun ahlakı ile ilgili hassasiyetlerinden dolayıdır.

“Bu havassın (din bilginleri) içinde de havas vardır. Onlar, dini esasları tahkim eder, sınırları korur ve sünnetleri tutarlar ve bu konularda Hz. Peygamber’in sünnetinden kalan hiçbir şeyi bırakmazlar. Allah Rasülü (sav)’nın taat, âdap, ibadet ve şerefli ahlakını ve razı olunmuş ahvâlini araştırarak, nefislerini Allah Rasülü (sav)’ne tam uydurmayı ve onu örnek almayı isterler. Allah Rasülü’nün izini takip ederler”⁷⁹

⁷⁵ Kâlem / 4.

⁷⁶ Abdulkerim Kuşeyrî, **er-Risâleti’l-Kuşeyriyye**, thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, c. 2, s. 494.

⁷⁷ Serrac, **Luma’**, thk. R.A. Nicholson, s. 25.

⁷⁸ Serrac, **Luma’**, thk. R.A. Nicholson, s. 94, 95.

⁷⁹ Serrac, **Luma’**, thk. R.A. Nicholson, s. 95.

Çünkü sufilere göre Peygamber'in ahlakı Kur'an'dır. Hz. Aişe malum rivayetiyle Hz. Peygamber'in Kur'an'a bağlılık ve uyumunu kastediyordu. Nitekim Peygamberimiz "Ben ancak güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim."⁸⁰ buyurmuştur. Yine Luma'da tasavvufun en temel kavramları Hz. Peygamber'in güzel huy ve sıfatları olarak karşımıza çıkmaktadır.

"Hayâ, sehâ, tevekkül, rızâ, zikir ve şükür, hilm, sabır, affedicilik, bağışlayıcılık, şefkat, merhamet, hoşgörü, samimiyet, sekînet, vakar, tevazu, iftikar, genişlik ve müsamaha, yumuşak başlılık, güç ve cesaret sahibi olma, rıfk, ihlas, zühd, kanaat, huşû ve haşyet, tazim, heybet, dua, bûka, havf ve recâ, iltica, ibadet, cihat ve mücâhede, gibi haller Peygamber (sav)'in ahlakındandır."⁸¹

Mutasavvıflara göre bu özelliklerle tanımladıkları Peygamber'e itaat etmek bütün Müslümanlara ayetlerle farz kılınmıştır. Bunun için sufiler kendilerine gösterilen bu hedefe sıkı sıkıya sarılmışlar ve Peygambere uymada kuralları hafifletmenin ya da sadece uymanın ötesinde her hal ve tavırlarında ona ittiba yolunu seçmişlerdir. Bu görüş hem Luma'da hem de Kûtu'l-Kulûb'da karşımıza çıkmıştı. Ebû Nasr Serrâc'ın ve Ebû Tâlib Mekki'nin bu konudaki görüşleri, Cüneyd'in tasavvufu Hz. İbrahim'den gelen kadim geleneğin bir devamı olarak tanımladığı yaklaşımı ile uyum içerisindedir.⁸²

Ebu Talib Mekki ise Kûtu'l-Kulub'da Hz. Peygamber'e uymanın zahirde ve batındaki tezahürlerinden bahsederken Peygamber'e uymanın onun ahlakıyla ahlaklanmak olduğunu söyler. Peygamber'in ahlakıyla ahlaklanan kişi Hakk'ın sevgisini kazanır ve ahirette peygamberi ile birlikte olmaya hak kazanır.⁸³

Ayrıca tasavvufu bir nefis mücahadesi şeklinde algılayan bazı tasavvuf tarifleri de ahlaki bağlamda okunabilir. Cüneyd-i Bağdadî böyle bir tasavvuf

⁸⁰ Muvatta, Husnû'l Halk, 8; Müsned, 2/381.

⁸¹ Serrâc, **Luma'**, thk., R.A. Nicholson, s. 99, 100.

⁸² Ebû Tâlib Mekki, **Kûtu'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbûb**, c. 2, s. 166.; Serrac, **Luma'**, thk. R.A. Nicholson, s. 94.; Sufilerin kendilerini Hz. İbrahim'den gelen kadim gelenekle bağlantılı görmeleri konusu, kendi bağlamları içerisinde, yukarıda iki başlıkta incelenmişti. Bkz.: "Tasavvuf Tariflerinde Hz. Peygamber" ve "İki Şahit Meselesi" başlıkları.; Cüneyd'in tasavvuf tarifi şu şekildedir: "Sufî İbrahim'in hissettiği ve Allah'a itaat ettiği gibi kalbinin dünyadan kurtulduğunu hisseden, teslimiyeti İsmail'in teslimiyeti gibi olan, hüznü Davud'un hüznü gibi; fakrı İsa'nın fakrı gibi; şevki, münacâtı anında Musa'nın şevki gibi ve ihlası Muhammed'in ihlası gibi olan kimsedir.", R. A. Nicholson, **Tasavvufun Manşei Problemi**, s. 68.

⁸³ Ebû Tâlib Mekki, **Kûtu'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbûb**, c. 2, s. 168.

tarifinde, “Tasavvuf sulhü olmayan bir mücadeledir.”⁸⁴ der. Tasavvuf, insanın nefsini ıslah etmesi, nefsin kötü özelliklerinin kontrol altına alınması ve iyi özelliklerinin ortaya çıkarılması ile ilgilidir. Bu maksatlara ulaşmanın yöntemi yine Cüneyd’in bir başka tasavvuf tarifinde ortaya konmuştur. “Tasavvuf, diğer şeylerden uzaklaşıp odaklanarak zikir, semâ ile vecd ve dinin emirlerine tam olarak tâbi olarak amel etmektir.”⁸⁵

Sufilerin peygamber anlayışları Tasavvufun bid’at olduğu ile ilgili eleştiriler karşısında önemli bir dayanak oluşturmuştur. Sufiler bu ve benzeri eleştirilere her dönemde maruz kalmışlardır. Bununla birlikte onlar söz konusu eleştirileri yine Hz. Peygamber’i referans göstererek karşılamışlardır. Tasavvuf literatürü benzer eleştirilere karşılık verilmek için telif edilen birçok esere sahiptir. Söz konusu önemli eserlerden biri olarak Luma’da Hz. Peygamber’e uyma (ittiba) konusu üzerinde durulmuş ve sufilerin bu konudaki görüşleri açıklanmıştır. Serrac sünnete uyma konusunda insanları üç gruba ayırır. Bunlar arasında dinin bütün emirlerini hassasiyetle uygulayan ve bunlara ilaveten hâl, amel ve özellikle de ahlak konusunda sâdk ve tahkik ehli kimseler olarak sufileri görür. Serrâc’a göre “Sufiler bid’atlerden ve hevaya uymaktan ictinâb eden ve en güzel örneğe tabii olan kimselerdir.”⁸⁶ kimselerdir. Yine o, sufilerin Peygamber görüşleri hakkında ise

“Sufiler, taat, âdâp, ibadet, ahlak ve güzel hallerle ilgili Hz. Peygamber’den vârid olan haberleri araştırırlar ve nefislerini Peygamber (sav)’e tabii kılarlar.”⁸⁷

Sufiler Hz. Peygamber’i her haliyle örnek almışlardır.

“Onun tazim ettiğini tazim ederler, küçük gördüğünü küçük görürler; onun azalttığını azaltır, çoğalttığını çoğaltırlar. Onun kerih gördüğünü kerih görür, o neyi tercih ederse onu tercih ederler. Onun terkettiğini terkeder, sabrettiğine sabrederler. Kime düşmanlık ederse ona düşmanlık eder, kiminle dost olursa onunla dost olurlar. Onun üstün tuttuğunu üstün tutar, râğbet ettiğine râğbet ederler. Onun sakındığı şeyden sakınırlar. (...) çünkü onun ahlakı Kur’an’dır.”⁸⁸

⁸⁴ Abdulkerim Kuşeyrî, **er-Risâleti’l-Kuşeyriyye**, thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, c. 2, s. 452.

⁸⁵ **a.g.e.**, s. 553.

⁸⁶ Serrâc, **Luma’**, thk. R.A. Nicholson, s. 10.

⁸⁷ **a.g.e.**, s. 95.

⁸⁸ **a.g.e.**, s. 95.

Tasavvuf ilk literatürün ortaya çıktığı dönemden sonra yaklaşık h. VI. yüzyıldan itibaren yeni bir yaklaşımla ele alınmaya başlanmıştır. Metafizik dönem olarak ifade edilen bu dönemde Tanrı-âlem-insan arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Meselenin ayrıntıları konumuz dışında kaldığından bizi burada ilgilendiren konu, tasavvufun gayesi bakımından ahlak ve peygamber düşüncesi üzerine odaklanacaktır. Bu dönemin en önemli isimleri İbnü'l-Arabî (638/1240) ve öğrencisi Sadreddin Konevî (673/1274)'dir. Tasavvuf bu döneminde de insan ve ahlak merkezli bir yaklaşıma sahip olarak eskinin devamı niteliğini korurken ahlaki hayatın metafizik açıdan ele alınması yaklaşım farkını ortaya koymaktadır. Tanrı ve âlem irtibatının vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde açıklandığı bu dönemde insan ve onun ahlakî boyutu insan-ı kâmil görüşü ile açıklanmış, insanın Tanrı ve âlem ile kurduğu ilişkiler, ontolojik, epistemolojik ve ahlaki açıdan incelenmiştir. Temelde insanın ahlaki olarak yetkinleşmesi ile Allah'a ulaşabileceği tezi üzerinden ele alınan konular, insan-ı kâmil olarak Hz. Peygamber üzerinden açıklanmıştır. Buna göre hakikate ulaşmış bir insan olarak Hz. Peygamber'in varlığı, her insan için hakikate ulaşmayı mümkün kılar. Bunun yolu ise sufilerin çokça dile getirdikleri "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak"tır. Bu dönemde ahlak ontolojik ve epistemolojik olarak ele alındığında konu bir yönü ile âlemin ve insanın yaratılışına diğer yönden yine insanın ve âlemin geldiği yere geri dönüşünü ifade eden ahiret ve miraç kavramlarına bağlanmaktadır.

Bu dönemde tasavvuf başından beri mesafeli durduğu teorik tavra uyum sağlamış, pratik manevi hayat teorik bir çerçeveye, Kur'an ve sünnet ile, sınırlandırılmış ve yine pratik yön devam ettirilmekle birlikte ciddi bir felsefi yaklaşım ortaya konmuştur. Bu yaklaşım tarzı insanı ve onun ahlaki hayatını Hz. Peygamber örneğinde incelemiştir. Tasavvufta hangi konuyu ele alırsak alalım; oradan Allah'a, insana ve onun ahlaki yapısına ulaşmamamız mümkün değildir. Bu dönemde Allah'a ulaştıran bir yol olarak ahlak incelenmiştir.

Bu dönemin bilgi anlayışı ile ahlak anlayışı arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Bilgi ahlaki kemâle sebep olmalıdır. Ahlaki kemâller ise insanı Hakka ulaştıracak yegane yoldur. Sufiler bu ahlakı büyük olarak tanımlamış ve insanın bezenebileceği güzel ahlakın en yetkini olarak kabul etmişlerdir. Bu ise ancak Hz. Peygamber'in ahlakıdır. Çünkü o Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmış, Kur'anî bir ahlak ile bezenerek beşerilikten fani olmuştur.

Cibril hadisi hatırlanırsa; tasavvufta maksat Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etmektir. Sufiler bunu gerçekleştirebilmenin yolunun ahlaki olarak yetkinleşmek olduğunu kabul ettikleri için tasavvufun alanını Serrâc ahlak olarak vaz etmişti. Sufiler insanın ahlaki olarak yetkinleşebileceğini kabul ettiklerinden dolayı, bir ilim olarak tasavvufun meseleleri haller ve makamlardır. Tasavvuf söz konusu yetkinleşmeye (tahavvül) riyazet ve mücahede yöntemi ile ulaşabileceklerini kabul ederler. Tasavvufun tüm bu süreçten maksadı/gayesi ise Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmaktır.

İlk dönemlerden itibaren sufilerin hedefi haline gelen Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak prensibi İbnü'l-Arabî ve sonrasında ilahi isimler ile ilgili görüşlerin bir parçası olarak ele alınmış, ahlak ilkeleri Allah'ın sıfatları ile belirlenmiştir. Örneğin merhamet, cömertlik veya sabır temelde Allah'a aittir, insan bunları kendi ahlakında yansıttığı ölçüde kemâle veya başka bir deyişle hakikate yaklaşmaktadır.

Tasavvufta ahlak meselesi merkezî bir konu olması dolayısıyla birçok kavram ile yakın ilişki içerisindedir. Bu bağlamda ahlak meselesinin ontolojik ve epistemolojik boyutları ile birlikte ele alınması kavramı daha da derinleştirmekte ve zenginleştirmektedir. Eğer ontolojik bir bağlamda inceleme yapılırsa varlığın ortaya çıkışı veya mevlid ele alındığında insanın yaratılışı ve mizacı ile ilgili bağlı kavramlara ulaşmak mümkünken epistemolojik bir bağlam ile varlığın gelmiş olduğu yere geri dönüşünü ifade edebilecek olan miraç veya kemâl gibi ilgili kavramlar ile yakından temas kurulabilmektedir. Konunun ayrıntıları bir yana tezimiz itibarıyla *Muhammediye*'ye baktığımızda Yazıcıoğlu'nun ahlak anlayışını onun Peygamber anlayışı ile birlikte ele almak gerekmektedir. Konunun tasavvuf düşüncesindeki karşılığı ise insan-ı kâmilin ahlakı ile ilgilidir.

1.3. SÎRET YAZICILIĞINA ELEŞTİRİ OLARAK SUFİLERİN PEYGAMBER TASAVVURLARI

İslam bilimler atlasında son teşekkül eden bölge olarak tasavvuf, diğer İslami ilimlere getirdiği bazı eleştiriler yanında onlardan, İslam tarihi ve hadis külliyyatına bakış açısı ile de ayrılmıştır. Bununla birlikte birçok sufi yazar aynı zamanda kelim ve fıkıh alimi olmalarının yanında iyi birer muhaddis olmuşlardır. Onlar, görüşlerini desteklemek amacıyla ayetleri kullandıkları kadar hadis literatürü de en temel

başvuru kaynaklarındandır. Bu bağlamda yukarıda sufilerin Kur'an ve sünnet merkezli tasavvuf anlayışları hakkında açıklamalar yapılmıştı. Sufilerin kendine özgü ilim anlayışı veyaklaşımları, örneğin tefsir tarihinde işari tefsir literatürünü oluşturduğu gibi hadisler konusunda da tasavvufî hadis şerhi literatürünün oluşmasına neden olmuştur. Benzer şekilde, İslam tarihi literatüründe de sufi çizginin kendine ait bir yaklaşımla var olduğu görülür. Özellikle İslam tarihi araştırma alanlarından biri olarak kabul edilen Hz. Peygamber'in hayatını konu edinen siyer yazınına sufi yazarların önemli katkıları olmuştur. Geliştirdikleri varlık-âlem ve insan görüşleri çerçevesinde siyerler telif etmişlerdir. Bu yaklaşım onları İslam tarihi disiplinde, tefsir ve hadistekine benzer şekilde, kendilerine özgü bir yere yerleştirmiştir. Hz. Peygamber'in hayatını konu edinen ve tasavvufî siyerler şeklinde isimlendirilen bu eserleri benzerlerinden ayıran en önemli özellik Hz. Muhammed'in hayatını tasavvufî anlayış çerçevesinde ele almış olmalarıdır. Peki bu yaklaşımın siyer literatürüne katkısı ne olmuş ya da bu türden eselerin ayırıştırıcı vasıfları neler olmuştur?

Bir önceki başlıkta tasavvufta Hz. Peygamber'in insan-ı kâmil olarak düşünüldüğünü ifade etmiştik. İnsan-ı kâmil görüşü sufilerin varlık-tanrı-âlem irtibatını açıklayan görüşlerinde merkezî bir kavramdır ve sufi literatür bu çerçevede birçok eser üretmiştir. İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesindeki söz konusu çalışmalar çoğunlukla İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin, daha çok da Füsûsu'l-Hikem'in şerhleri mahiyetindedir. İbnü'l-Arabî'nin en önemli şarihi, görüşlerinin sistemleştirilmesini sağlayan en önemli öğrencisi, Sadreddin Konevî ve arkasından gelen takipçileri, özellikle Anadolu'da ve Osmanlı coğrafyasında çok sayıda eser telif etmişlerdir.⁸⁹ Muhammediye'nin yazarı Yazıcıoğlu Mehmed de aynı anlayışın takipçilerinden biri olarak kabul edilmektedir.⁹⁰

Hz. Peygamber'in varlığının tarihî ve metafizik boyutlarının ele alınması İslam tarihi alanında iki farklı bakış açısıyla eser verilmesine neden olmuştur. İlki Hz.

⁸⁹ Örneğin Anadolu'daki İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin takipçilerinden Davud Kayserî Osmanlı medreselerinin kurucusudur. Müeyyidüddin Cendî ise Yazıcıoğlu'nun Münthâ adlı eserine kaynaklık eden şârihtir. Yine Abdullah Bosnavî, Bedreddin Simâvî, Alâüddeve Simnânî vb birçok isim sayılabilir. İbnü'l-Arabî takipçileri ve şarihlerinin isimleri için Bkz.: M. E. Kılıç, "Füsûsü'l-Hikem" **DİA**, c. 13, s. 230-237; Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd" **DİA**, c. 42, s. 431-435.

⁹⁰ Mahmut Erol Kılıç, "Füsûsü'l-Hikem", **DİA**, c. 13, s. 233.

Peygamber'i sadece tarihî kimliği ile ele alan, onun hayatını siyasi, askerî, ekonomik, sosyal ve dinî yönleri ile inceleyen eserlerdir. Diğerleri ise Hz. Muhammed'in manevi kişiliğini öne çıkartarak onu yaratmada bir ilke, varlık ile Tanrı irtibatını sağlamada vesile veya nûr olarak düşünen yaklaşımdır ki buna göre Hz. Peygamber'in varlığı ve buna bağlı olarak anlatısı dünyaya gelmeden çok önce ruhlar âleminden başlatılmalıdır. Bu ikinci yaklaşımın özellikle Anadolu'da pek çok örneğine rastlamak mümkündür. Söz gelimi Türk klasik edebiyatının taç yapıtlarından biri olan Süleyman Çelebi (1421)'nin Mevlid'i (1409) veya çalışmamıza konu olan Yazıcıoğlu Mehmed (1451)'in Muhammediye'si (1449) öne çıkan iki örnektir. Mevlid şekil ve muhteva açısından bir siyer sayılamasa da Anadolu'da özellikle halkın Hz. Peygamber imajını yapılandıran en temel metinlerden belki de ilkidir. *Muhammediye* ise hem şekil hem de içerik olarak sözü geçen tasavvufî siyerlere örnek teşkil etmektedir. Bununla birlikte *Muhammediye* için Peygamber'in hayatını anlatmak üzere yazılmış bir kitaptır demek, onu sınırlandırmak anlamına gelir. Yazıcıoğlu'nun Muhammediye'yi yazmaktaki maksadı, Hz. Peygamber'in vasıflarını anlatmak ve onun hayatında tahakkuk eden bazı hakikatlere dikkat çekmektir:

*Sığındım Hakk'a sığandım elimi / Ki yazam vasfını sırran ve
cehrâ⁹¹*

(Hz. Peygamber'in) gizli ve açık vasıflarını yazmak için
Hakk'a sığındım ve kollarımı sıvadım (işe giriştim, yazmaya
başladım).

*Mücmelâ zıkr eyleyelim zîra tafsilâtını / Sîre ehli ehl-i tefsir
eyleyiptir inticâb⁹²*

Biz özetleyelim, zira tafsilatlı bilgileri siyer yazarları ve tefsir
yazanlar çokça anlatmışlardır.

⁹¹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 68; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 8.

⁹² **a.g.e.**, byt: 2959; **a.g.e.**, s. 269.

*Biz onu nakl eyleyelim ki mâ-hasal mefhum idi / Nâfedden
müşgîn alalım süzelim gülden gül-âb⁹³*

Biz (bilgilerin) yekûnunu ve neticesini dile getirelim,
ceylanın göbeğinden misk alalım, gülden gülsüyu süzelim.

Muhammediye bu yönüyle dikkate alındığında ise karşılaşılabilecek olan eser Hz. Peygamber'in siyerinin çok ötesinde bir amaçla yazılmış görünür. Bu bağlamda Muhammediye'ye "insan kitabı" demek yanlış olmaz. Eser Hz. Muhammed'i insan-ı kâmil olarak düşünür ve anlatısını insan-ı kâmilin sahip olduğu nitelikler üzerine kurmuştur. Aslında insan-ı kâmilden söz etmek potansiyel olarak her bir insandan, fiili olarak da Hz. Muhammed'den bahsetmek demektir.

1.3.1. Velayet-Nübüvvet Meselesi ve Hz. Peygamber

Nihayeti insan-ı kâmil görüşüne dayanan insan hakkındaki fikirlerin temellerinden birini varlıkta ve insanda bir derecelenmeyi öngören görüşler oluşturur. Kelam, felsefe ve tasavvuf her biri kendi terminolojisi içinde varlıkta ve özellikle peygamberler arasında bir derecelenmeden söz etmişlerdir. Bu derecelenmenin en üstünde Hz Muhammed bulunmaktadır. Aynı şekilde İslamî edebiyatlar yazarıcaıoğlu'nun Muhammediyesi de aynı yaklaşım ile oluşturulmuş, Hz. Muhammed diğer bütün peygamberlerin üzerinde kabul edilmiş ve vahyin son halkası, insanlar için mükemmel ve en iyi örnek olarak gösterilmiş veya Allah'a giden yolda sadık yol gösterici kabul edilmiştir. Metafizik açıdan ise varlığın ilkesi kabul edilmiş ve miraç hadisesi ile bir insanın ulaşabileceği en yüce mertebeye ulaştığı kabul edilmiştir. Bu ve benzeri görüşler tasavvuf içerisinde Hz. Peygamber'in varoluşu ile ilgili düşünceler çevresinde fakat oradan hareketle tümel olarak insanlık için üretilen bir literatürü ortaya çıkartmıştır. Velayet-nübüvvet hakkındaki görüşlerin merkezinde bulunduğu peygamber algısı, günümüzde de karşılığı olan tartışmalara kaynaklık etmiştir. Çünkü burada söz konusu olan Hz. Peygamber'in peygamberliğinin yanı sıra bir insan olarak kemâlleri ve var oluşudur.

⁹³ a.g.e., byt: 2960; a.g.e., s. 269.

İlk bakışta kelimî bir konu gibi gözükse de tartışmaların güncel ve canlı kalmasını sağlayan özellikler taşıyan bu tümel konu, bir peygamberle ilgili olduğu kadar diğer insanları da ilgilendirmektedir. Başka bir deyişle bir peygamber veya peygamberlik hakkında söyleyebileceğimiz birçok şeyi bir insan veya velayet hakkında da söyleyebilme imkânını içerir.

Sufilerin velayet tasavvurlarında önemli bir aşamayı X. yüzyılda Hakim Tirmizî (ö. 320/932) tarafından ifade edilen görüşler oluşturur. Bu görüşlerin merkezinde velayet, nübüvvet arasındaki fark ve benzerlikler ve nefis hakkındaki görüşler bulunmaktadır. Tirmizî kendi zamanına kadar veli kimdir, özellikleri nelerdir, resul ve nebî kimdir; bu üç kavram arasındaki farklar ve benzerlikler nelerdir gibi konulardaki fikirlerini yazmıştır. Velayet ve nübüvvet konusunda ilk defa müstakil bir eser ortaya koyan Tirmizî olmakla birlikte söz konusu meseleler o dönem ve öncesinde de kelim ve tasavvuf çevrelerinde tartışılmaktaydı.⁹⁴

Veli ve velayet kavramı İslam bilimlerinin farklı alanlarındaki alimlerin görüş beyan ettikleri konulardan olsa da esasında tasavvuf literatürü içerisinde geniş olarak ele alınmıştır. Hakim Tirmizî, *Hatmu'l- Evliyâ (Sîretü'l-Evliyâ)* adı ile bilinen eserini 260/874'ten sonra yazmıştır.⁹⁵ Konu ilk kez çeşitli yönlerden Ebû Said el-Harrâz (277/890), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (283/896), Hallac (310/922), Cüneyd-i Bağdâdî (297/910) gibi sufiler tarafından ele alınmış fakat bunlar müstakil bir eserde dile getirilmemiştir.⁹⁶ Bu kişiler aynı zamanda Hz. Peygamber'in hakikati, metafizik anlamda varoluşu (Hakikat-i Muhammediye) veya ona işaret eden konular hakkında da ilk konuşan kimselerdir.⁹⁷ Başka bir deyişle velayet hakkındaki düşünceler zaman içerisinde Hz. Peygamber'in hakikati ve insan-ı kâmil olarak Hz. Muhammed hakkındaki görüşlere zemin hazırlamıştır.

⁹⁴ Salih Çift, "Hatmu'l-Evliyâ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî", **Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, yıl: 6, sy. 15, 2005, s. 368.

⁹⁵ Salih Çift, "Hatmu'l-Evliyâ", **Tasavvuf Klasikleri**, Edt. Ethem Cebecioğlu, Erkam matbaacılık, İstanbul, 2010, s. 34.

⁹⁶ Salih Çift, **Veliliğin Sonu Hatmu'l-evliyâ Hakim Tirmizî**, İnsan Yay., İstanbul, 2006, s. 37; Abdulfettah Abdullah Bereke ise el-Hakim Tirmizî ve Nazariyyetuhu fi'l-Vilâye adlı eserinde velayet hakkında konuşan kişileri daha eski bir tarihe dayandırmaktadır. Ona göre velayetin ortaya çıkışı hicri ikinci yüzyıla kadar inmektedir. Fudayl b. İyaz (ö.187), Maruf el-Kerhî (ö.200) gibi isimler velayet hakkında Şia'dan önce söz söyleyen sufilerdir. el-Hakim Tirmizî ve Nazariyyetuhu fi'l-Vilâye, Mecmaü'l-Buhusi'l-İslâmiyye, Kahire, c. 2, s. 35, 36.

⁹⁷ Bkz.: Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", **DİA**, c. 15, s. 179-180.

Veli ve velayet⁹⁸ kavramları tasavvuf literatüründe yakınlık, yardım ve dostluk anlamları ile öne çıkmaktadır. Allah’a yakın olmak ve Allah tarafından dost edinilmek ile ilgili olan anlam etken ve edilgen manaları ile dönüşlü bir şekilde kullanılmaktadır.⁹⁹ Terim olarak kelimenin anlamına bakıldığında, “yakın olan, seven-âşık olan, dost, yardım eden, efendi, köle, arkadaş, komşu, ihsan eden, ihsandan faydalanan...” gibi değişik manalara gelmektedir.¹⁰⁰ Söz gelimi Allah bazı kullarını kendisine dost edinir veya bazı kullar diğerlerinden farklı olarak yaptıkları taat ve ibadetle Allah’a biraz daha yaklaşabilirler. Bu kullar salihler, âşıklar, sıddıklar, veliler, arifler Allah dostları veya ehlullah gibi isimlerle anılmışlardır.

Muhammediye’de de bu isimleri görmekteyiz.

*Bunlar şol ehlu’llâh idi bunda ıyâlu’llâh idi / Bunlar şu fazlu’llâh idi kim başları fevka’l-livâ*¹⁰¹

Bunlar öyle Allah’ın seçtiği kimselerdir ki onlara Allah’ın yakınları denmiştir. Bunlar Allah’ın öyle faziletli kullarıdır ki başları yüksek sancakların da üstündedir.

⁹⁸ Suad el-Hakim İbnü’l-Arabî Sözlüğü’nde veli ve velayet kavramlarını açıklamıştır. Buna göre veli ismi Kur’an-ı Kerim’de hem Allah’a hem de kullarına izafe edilmiştir: “Allah’ın adı olarak Veli: Yoksa onlar Allah’tan başka dostlar mı edindiler. Fakat gerçek *dost (Veli)* Allah’tır. Ölülerini diriltir ve her şeye gücü yeten de O’dur. (42:9), Allah *veli* olarak kafidir, Allah *yardımcı* olarak kafidir. (4:45); Bazı kullarına izafeyle (müminler, salihler, takva sahipleri): “Allah’a sarılın, o sizin Mevla’nızdır. Ne güzel Mevla ve ne güzel *yardımcıdır*. (Hac, 78), Allah müminlerin *velisidir*, onları karanlıktan nûra çıkartır. (2:257), O *salih kullarına* sahip çıkar (*tevelle*). (7:196), Allah *takva sahiplerinin velisidir*. (45:19); İnsan olarak veli: “Dikkat ediniz: Allah’ın *velilerine* ne korku vardır ne de mahzun olurlar. (10:62), Erkek ve kadın müminler birbirlerinin *velileridir*. (9:71), Kâfirler de birbirlerinin *velileridir*. (8:73), Zalimler birbirlerinin *dostlarıdır*. (45:19), Babacığım! Doğrusu ben sana o Rahman’dan bir azabın dokunup şeytana *dost (veli)* olmandan korkuyorum. (19:45); Yardım, irşat, genel olarak tövbe anlamında velayet: “Her kim Allah’ı bırakıp şeytanı *dost* edinirse, şüphesiz açıktan açığa bir zarara düşmüştür. (4:119), Bize senin katından bir *sahip (veli)* gönder ve yine tarafından bize bir *yardımcı (veli)* gönder. (4:75), Allah’ın saptırdığına doğru yolu gösterecek bir *yardımcı (veli)* bulamazsın. (18:17) Suad el-Hakim, **İbnü’l-Arabî Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı yay., 2005, İstanbul, s. 675 vd.

⁹⁹ “Velâyet Hak ve halk arasında ortaktır: Velâyet Allah ile müminler arasında ortaktır. Allah doğruyu söyler ve doğru yola ulaştırır.”

“Kulun Rabbine velâyeti ve Rabbin kuluna velâyeti şu âyette dile getirilmiştir: ‘Eğer Allah’a yardım ederseniz, o da size yardım eder’ (47:7). İki velâyet arasında ince bir fark vardır: Buna göre Allah kuluna yardım etmesini bir karşılık yapmıştır, bunun gerçekleşmesini ise insana bağlamıştır. Nitekim sana dair bilgide seni ona dair bilginin önüne geçirmiştir. Bunun nedeni, senin ilminin mertebeni bilmendir. Böylece, onun seni bilmesini de öğrenirsin.”, Suad el-Hakim, **İbnü’l-Arabî Sözlüğü**, s. 758.

¹⁰⁰ Salih çift, “Tasavvufta Velayet Kavramı: Hakim Tirmizî Örneği”, **Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2**, Haz. Nahit Kayabaşı, Bursa kült. San. Ve Trzm. Vak. Yay., İstanbul, 2003, s. 116.

¹⁰¹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8276; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 614.

*Zîrâ bulardı hassalar dergâha ehlu'llâh olan / Pes bunlara
bizzât ola geri menâl-i Kibriyâ*¹⁰²

Aslında Allah'ın seçtiği kimseler, onun dergahına seçilmiş kullar, bunlardır. Sonra cennette büyük bağış onlara Hakk'ın zâtıyla olacaktır.

*Bu resme bir kez çün ere yüzünü âşıklar göre / Bu devlete
Hak ırgüre geri edeler ilticâ*¹⁰³

Bu şekilde âşıklar bir kez onun yüzünü gördüklerinde, Hak onları bu şeref ve ihsana ulaştırdığında onu tekrar tekrar isterler.

*Ere hitâb-ı müstetâb kalkın sücûddan oldu tâb / Çün eyledim
keşf-i hicâb görsün yüzümü evliyâ*¹⁰⁴

Hakk'ın güzel hitabı şöyle ulaştı: “Secdeden başınızı kaldırın; çünkü yüzümü evliya görsün diye perdeyi kaldırdım, görünür oldum.”

*Bunlar şu kâmilller durur k'evvel bunları sevdi Hak / Âhir
bular onu sevip emrine etti iktidâ*¹⁰⁵

Bunlar şöyle kâmil kullardır ki önce Hak onları sevmiş; sonra onlar Hakk'ı sevip emirlerine itaat etmişlerdir.

*Bunlar şu vâsıllar durur öğdü Muhammed Mustafâ / Çün
Hak'tan artuk nesneyi bunlar edemez ibtigâ*¹⁰⁶

Bunlar; Muhammed Mustafa'nın övdüğü, Hak'tan gayrısını istemeyen, amaca ulaşmış kimselerdir.

¹⁰² a.g.e., byt: 8319; a.g.e., s. 616.

¹⁰³ a.g.e., byt: 8289; a.g.e., s. 615.

¹⁰⁴ a.g.e., byt: 8222; a.g.e., s. 611.

¹⁰⁵ a.g.e., byt: 8282; a.g.e., s. 614.

¹⁰⁶ a.g.e., byt: 8283; a.g.e., s. 614.

*Ammâ velî âriflere dünyâda vermiştir rızâ / Muştulamıştır
vaslını ol lâ-yezâl-i Kibriyâ*¹⁰⁷

Ammâ velâkin sonsuz yücelik sahibi olan Allah, ariflere dünyada rızasını vermiştir, (ahirette de) kendisine kavuşmayı müjdelemiştir.

Başka bir beyitte ise velî kul ya da makbul kul belalar oduna yanıp da saflaşanlardır. Burada sufi ile saflaşan eşitlenir ki yukarıda sufi isminin kökenini araştırırken güçlü bağlantılardan birinin de saflaşmaktan gelen anlam olduğunu belirtmiştik.¹⁰⁸ İnsan-ı kâmil ki o velî kuldur, kemâle ulaşarak Hakk’a yakınlaşır, kemâl ise dünyada belaların ateşinden geçerek saflaşmakla mümkündür. Kulun saflaşması nefsinde gerçekleşir. Nefs, kalp, ruh ise belli nüanslar taşımakla birlikte bazen birbirleri yerine kullanılabilecek kavramlardır. Burada saflaşan kulun kalbidir. Saflaşmış bir kalp ise Allah’ın bilgisini yansıtır hale gelmiştir. Yazıcıoğlu *Faslün fî Ma’rifeti’r-Rab ve’n-Nefs* (Rabbi ve Nefsi Bilme) başlığı altında insandan bahsederken bu düşünceleri dile getirmiştir.

*Bu kez geldik bu mahlûkaat kamusu düştüler esdâf / Kim
insan cevheri doğa ola sâfî bula evsâf*¹⁰⁹

Bu kez bu mahlukatın bir sedef (istiridye) gibi olmasına gelelim. (Öyle) ki (o sedeften) insan ortaya çıkar; saflık bulup kendi gerçek vasfına kavuşur.

*Velî dinle ne vech ile sıfâtta oldular sâfî / Belâlar oduna
yanıp nice çıktılar olup saf*¹¹⁰

Şimdi (insanın) vasıflarının nasıl saflaştığından, nasıl belalar ateşinde yanıp saf bir hale gelerek (oradan) çıktığından söz edelim.

¹⁰⁷ a.g.e., byt: 8329; a.g.e., s. 617.

¹⁰⁸ Bkz., Tasavvufta İsimlendirme Meselesi ve Hz. Peygamber başlığı.

¹⁰⁹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8421; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 622.

¹¹⁰ a.g.e., byt: 8422; a.g.e., 623.

Yukarıda dile getirilen veli kul veya başka bir ifade ile Allah’a yaklaşmış kimsenin özelliklerinden en önemlisi Hakk’ın bilgisi ile ilgilidir. Buradaki kişi Hakk’a ait bilgiyi kendi nefsinden hareketle idrak edecektir. Onun ismi burada nefsini bilerek Rabb’ine ulaşmaya çalışan ârif’tir. Yazıcıoğlu nefsi ve Rabb’i bilmekle ilgili sufilerin çokça başvurdukları cümleyi çok önemser. Muhammediye’de bazen müstakil bölümler halinde ve birçok kereler de gerekli gördüğü yerlerde kişinin nefsini bilmesinin öneminden bahseden beyitler geçmektedir. Söz gelimi yukarıda örnek verdiğimiz beyitlerin geçtiği başlık ve Ma’rifetü’n-nefs (Nefsi bilme) gibi bölümler müstakil olarak bu konuya ayrılmıştır.

Tasavvuf geleneği Hakk’ın gizli hazinesini bilinmek için açtığını kabul eder. Veli kul o bilme işini en iyi yapan kişidir çünkü o insan-ı kâmilidir. Burada bilgi ile yakınlık neden-sonuç ilişkisine döner.

Hakk âlemi bilinmek için yaratmıştır:

*Ki zîrâ kendi buyurdu ki ben bir gizli kenz idim / Diledim kim
bilineydim yarattım cism ile ervâh*¹¹¹

Zira Allah buyurmuştur ki; ben bir gizli hazine idim,
bilinmeyi diledim, cisimleri ve ruhları yarattım.

Hakkın hakikaten bilinmesi ise ancak insan-ı kâmil’in yapabileceği bir şeydir. İnsan-ı kâmil onu bildiği gibi Hakk’a ait bilginin insanlara ulaşmasının da kanalı olmuştur.

*Ki tâ insan-ı kâmilden ola zâhir onun ilmi / Sıfâtına ola
mişkât ola zâtına tâ misbâh*¹¹²

Sıfatına mişkât, zatına da misbah olsun diye Allah’ın ilmi
insan-ı kâmilden zâhir oldu.

Peki, Hakk’a yakınlığı sağlayan bilgiye ulaşmanın yolları nelerdir? Velayet ile ilgili görüşlerin önemli bir merhalesini oluşturan düşüncelere göre velayet iki

¹¹¹ a.g.e., byt: 8367; a.g.e., s. 625.

¹¹² a.g.e., byt: 8366; a.g.e., s. 625.

türlüdür: Birincisi meczuplardır ki onlar Allah tarafından seçilmişlerdir. Bu sınıfın içerisinde rasuller ve nebîler ile birlikte dünya işlerini göremeyecek kadar sürekli bir cezbe halinden kurtulamayan ve literatürde akıllı deliler¹¹³ olarak zikredilen bir grup vardır. Diğerleri ise Allah’a farz ve nafilâ ibadetler ile yaklaşmak isteyenlerdir. Bu noktada sufilerin çokça başvurdukları hadis kulun Allah’a farzlardan sonra nafilâ ibadetleri ile yaklaşmasını ve sonunda ona yakınlık kazanmasını dile getiren bir rivayettir.

“Her kim bir dostuma düşmanlık ederse, ben ona karşı harb ilan ederim. Kulum kendisine emr ettiğim farzlardan, bence daha sevimli herhangi bir şeyle bana yakınlık sağlayamaz. Kulum bana (farzlara ilâveten işlediği) nafilâ ibadetlerle durmadan yaklaşır; nihayet ben onu severim. Kulumu sevince de (âdetâ) ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benden ne isterse onu mutlaka veririm, bana sığınırsa onu korurum.”¹¹⁴

Velayet-nübüvvet tartışmaları çerçevesinde oluşan literatür ve düşünceler sonuçları itibariyle ve Muhammediye’nin yazılma sürecine yaptıkları katkılar bakımından bizim için merkezî bir noktada bulunmaktadır. Çünkü *Muhammediye* bu tartışmaların katkı yaptığı düşünceler sonucunda oluşan peygamber-veli-insan tasavvuru çerçevesinde ortaya çıkmış bir eserdir. Buna göre insanlar; peygamberler, veliler ve diğer insanlar şeklinde bir hiyerarşiye göre düşünülmüştür. Bununla birlikte söz konusu hiyerarşi birçok noktada geçişkenliğe açık bir yapı arz eder. Yani ortaya çıkan durumu bir piramide benzetirsek piramidin her bir ögesi arasında doğrudan bir irtibat öngörülmüş ve alt kademlerinde bulunan her ögenin yukarıya doğru hareketi mümkün kılınmıştır. Çünkü tasavvuf anlayışı insanları eşit kabul etmiştir.¹¹⁵ Tasavvuf literatüründe bu hiyerarşi makamlar şeklinde tasnif edilmiştir. Kişi çeşitli hallerde ve makamlarda seyrederek ilerlemek söz konusu olduğu gibi geriye dönüş de mümkündür. Söz konusu olan nefsin makamlarda seyretmesidir (Seyr-ü sülûk)¹¹⁶ Bunun istisnası peygamberlerdir ki seçilmiş olmak dolayısıyla tepe noktasını oluştururlar ve bulundukları makam peygamber olmayan kişilerin ulaşamayacağı bir noktadır. Tirmizî, kâmil anlamda velayetin gerçekleştiği tek

¹¹³ İbnü’l-Arabî, **Fütühât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, Litera yay., İstanbul, 2007, c. 2, s. 259.; **el-Futûhâtü’l-Mekkiyye**, c.1, s. 248.

¹¹⁴ Buhârî, Rikak 38.

¹¹⁵ Salih Çift, “Tasavvufta Velayet Kavramı: Hakim Tirmizî Örneği”, s. 122.

¹¹⁶ Nefs mertebeleri ve kat ettiği yollar hakkında bkz. Salih Çift, **Hakim Tirmizî, Hatmu’l-Velâye**.

kişinin ise Hz. Peygamber olduğunu söyler.¹¹⁷ Sıralamada veya hiyerarşide velayetin sonu, ki bunlar salih kullardır, peygamberliğin başlangıcıdır. Biz aynı yaklaşımı Muhammediye’de de görmekteyiz. Yazıcıoğlu, Muhammediye’nin tamamında velileri peygamberlerden sonra zikretmiştir. Bundan sonra eserde ortaya konulan Hz. Muhammed piramidin tepe noktasında durmakla birlikte okuyucuya yukarıya doğru çıkışın yolları gösterilmiş ve okuyucu teşvik edilmiştir.

Örneğin en yüce cennet olan Adn Cenneti sadece üç kısım kul içindir: öncelikle peygamberler, onlardan sonra sıddıklar ve şehitler buraya girebileceklerdir.

*Adn’e girmez ille üç türlü bölük / Ne kadar ederse bu yolda sülük*¹¹⁸

Ne kadar sülük etseler de Adn cennetine şu üç bölük insandan başkası giremeyecektir.

*Birisidir enbiyâ ve mürselîn / Birisi sıddıklardır kâmilin*¹¹⁹

Birisi nebîler ve rasullerdir, diğeri ise kemâl sahibi sıddıklarla etbau’t tabiin” ismini aldılar rdır.

*Birisidir fî-sebîlî’llâh şehîd / Cidd ile ihlâs ile lillâh şehîd*¹²⁰

Diğeri ise ihlas ile Allah yolunda şehit olanlardır.

Burada görülen hiyerarşi metnin tamamında aynı sıra ile ele alınmıştır. Yazıcıoğlu devam eden beyitlerde ise okuyucusuna Adn cennetine girmenin neden önemli olduğunu ve oraya girebilmek için neler yapılması gerektiğini göstermektedir.

¹¹⁷ Tirmizî en kâmil veli olarak Hz. Peygamber’i kabul ettikten sonra velayetteki üstün örneklerden söz ederken Hz. Peygamber’in yakın çevresindeki Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali’yi saydıktan sonra sahabeyi ve arkasından tâbiinden bazı kimseleri ve her kuşaktan onları takip edenler şeklinde bir sıralama ortaya koyar. Muhammediye’de burada gözüken sünni hassasiyeti yansıtmaktadır. Salih Çift, “Tasavvufta Velayet Kavramı: Hakim Tirmizî Örneği”, s. 122.

¹¹⁸ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 379; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 37.

¹¹⁹ **a.g.e.**, byt: 380; **a.g.e.**, s. 37.

¹²⁰ **a.g.e.**, byt: 381; **a.g.e.**, s. 37.

*Adn'e girmek ister isen sâdık ol / Yâ şehîd ol olmaz isen âşık ol*¹²¹

Adn cennetine girmek istersen ya sâdıklardan ya da şehidlerden ol, (hiç birisi) olmazsan Hak âşığı ol.

Muhammediye'de Hakim Tirmizî ve Hatmu'l-Velâye adlı eserine doğrudan bir atıf bulunmamakla birlikte biz Yazıcıoğlu'nun iyi bir İbnü'l-Arabî okuyucusu olduğunu biliyoruz. İbnü'l-Arabî ise velayete dair görüşlerini Tirmizî'ye dayandırmıştır.¹²² Yazıcıoğlu Hz. Peygamber'i ideal göstererek okuyucusunu yetkinleştirme, arındırma ve özellikle de ibadetler yoluyla tıpkı Hz. Peygamber gibi Hakk'a yaklaştırma amacını taşır. Paradoksal gibi görünse de Hz. Peygamber ulaşılmaz örnektir. Velayet konusunda bir başka paradoks ise velayetin ibadetlerle kazanılmış olmadığının kabul edilmesidir, o Allah'tan gelen bir ihsandır. Buna göre kul ibadet ve taatı ile veya başka bir ifade ile sülûku ile Hakk'a yaklaşmak ister, kalbini saflaştırır fakat velayet ile bu seyr arasında bir nedensellik bulunmamaktadır. Kul merteye kat ettiğinde bunun çalışması ile değil Hakk'ın ihsanı ile geldiğini kabul etmelidir.¹²³

Yukarıda sözü geçen Adn cenneti içinde de velayet makamlarının en üstünde olan Hz. Peygamber'e hasredilmiş bulunan "Vesîle" makamı bulunmaktadır. Vesile makamı, Hz. Peygamber için olmakla beraber cennetteki en yüce ödül olan Ru'yetullah'ın da gerçekleşeceği mekandır. Diğer insanlar bu görüş için vesile makamına gelecekler ve burada faziletlerine göre uygun bir hiyerarşiyle miskten bir tepede yerleşeceklerdir. Görülüyor ki Ru'yetullah'ın imkânı da Hz. Peygamber'e yakınlık ile söz konusu olabilmektedir. En salih, en âbid kullar Hz. Peygamber'e en yakın noktada yerleşeceklerdir. Vesile makamı ile ilgili Muhammediye'de pek çok

¹²¹ a.g.e., byt: 383; a.g.e., s. 38.

¹²² Suad el-Hakim, İbnü'l-Arabî'nin velayete dair görüşlerini Hakim Tirmizî'nin teorisi üzerine bina ettiğini söyler ve buna delil olarak da Tirmizî'nin Hatmu'l-Evliya'da velayete dair sorduğu 155 soruya şeyhin Fütûhat'ta cevap vermesini gösterir. Suad el-Hakim, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 676.

¹²³ Aynı şekilde velayetin üst makamlarında olan peygamberler de çalışmaları ile değil hakkın bir ihsanı olarak seçilmeleri ile o makama kavuşmuşlardır. Yine veliler içerisinde bir grubu oluşturan meczuplar da genel manada teklifin şartı olan akıldan yoksun oldukları için şeriatın hükümlerinden de muaftırlar. Bu görüş içinde başka bir kavram Akıllı Delilerdir. Akıllı Deliler ve meczuplar için bkz. **Fütûhât-ı Mekkiye**, c. 2, s. 259; **el-Futûhâtü'l-Mekkiye**, c. 1, s. 248.

beyit bulunmakla birlikte aşağıda konumuzla ilgili olan birkaçından örnekler getireceğiz.

*Tâ ki ola ol makam onun habîbine merâm / Cennetin ola
nizâmı ondan ola infirâc*¹²⁴

O makam (Vesîle makamı) Allah'ın habîbi için yarattığı bir makamdır (bir bahçedir). Cennetin nizâmı ondan ortaya çıkmış veyayılmıştır.

*Ol vesîle uçmağın düzdü onunçün onda kim / Zîrâ âşık dost
ilindendindir ki zinhar ona kaç*¹²⁵

(Allah) o “Vesîle Cennet”ini Hz. Peygamber için yarattı (çünkü) âşık dosta özel mekandadır, sen de oraya ulaşmaya gayret et.

*Vesîle cenneti anda olur kamudan a'lâdır / Habîbullâh'a
mahsustur o Adn içre bu a'lâ dâr*¹²⁶

Vesîle cenneti oradadır, tüm cennetlerden yücedir. Adn cenneti içindeki bu yüce makam Habîbullah'a mahsustur.

Adn cenneti peygamberler ve velilerin ileri gelenleri için tahsis edildiği gibi ondan sonra gelen Firdevs cenneti de veliler ve alimler ve diğer iyi kullar içindir:

*Velîler ulu âlimler kopar Firdevs-i a'lâda / Koparlar emr ü
nehy edende anda yüzleri akmâr*¹²⁷

Veli kullar ve büyük alimler yüce Firdevs cennetine gireceklerdir. İyiliği tavsiye edip kötülükten sakındırdıkları için de yüzleri yıldızlar gibi parılayacaktır.

¹²⁴ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 349; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 35.

¹²⁵ **a.g.e.**, byt: 356; **a.g.e.**, s. 36.

¹²⁶ **a.g.e.**, byt: 7064; **a.g.e.**, s. 543.

¹²⁷ **a.g.e.**, byt: 7072; **a.g.e.**, s. 543.

Veliler, büyük alimler ve iyiliği emredip kötülükten sakındıranlar Firdevs cennetinde bulunacaklardır. Öyleyse Allah'ın makbul kulları peygamberler, Sıddıklar ve şehitlerden sonra genel olarak veliler, bilginler ve insanlara iyiliği tavsiye edip kötülükten sakındıranlardır.

Yazıcıoğlu'nun okuyucusuna piramidin tepe noktasını gösterebilmesinin imkânı velayet-nübüvvet tartışmaları içerisinde ortaya konan veli tanımından kaynaklanmaktadır. İki türlü veli vardır. Biri meczuplar ki seçilmiş olmak dolayısıyla kendilerinde kesbî veya iradî özellikler aranmaz; diğeri ise ibadet, taat ve nefis mücahadesi ile Hakk'a yaklaşmış kişilerdir. İşte Yazıcıoğlu'nun hedefi burasıdır. Meczuplar veya peygamberler insanlar arasında çok küçük bir gruptur. İnsanların geri kalan kısmı ise mücahede ile velayete veya başka bir deyişle Hakk'a yaklaştırmaya imkân bulabilmektedirler. Yani literatürde tarif edilen veli ile Yazıcıoğlu'nun katkı sağlamak istediği insan aynı şeydir. Literatürdeki metafiziksel tartışmalar Muhammediye'de bulunmamakla birlikte bu tartışmaların ortaya koyduğu insanın özellikleri Muhammediye'nin oluşturmak istediği insan tipi ile örtüşmektedir.

Velayet ile ilgili görüşlerin bir başka yönünü insan ve melek arasındaki üstünlük tartışmaları oluşturur. Kötülük yapma potansiyeline sahip olmayan meleklerin mi yoksa kötülük yapabilen insanın mı üstün olduğunu tartışan görüşlere göre;

“... bu özelliklerden sadece bazıları meleklerle verilmişti. Bunun için insanın tabiatı, daha kâmil ve yetkin, varlık merdivenindeki mertebesi meleklerin tabiatından daha üstün oldu. Çünkü insanda cemâl-i ilahînin tecellisi olan iyilik eğilimi ile celâl-i ilahînin tecellisi olan kötülük eğilimi (Celal tecellileri) beraberdır. Oysa kötülük eğilimi meleklerde asla bulunmaz. (...) insan şehvetine ve hevasına galip gelir, nefsinin arzularına gem vurursa itaata yönelmiş ve meleklerden daha üstün olmuş olur.”¹²⁸

Bu paragrafta dile getirilen insan, yani ibadet ve taatı ve nefesine hakimiyeti nedeniyle üstün olan kişi velidir. Hakk'a yakındır. Yazıcıoğlu da veliyi melekten üstün kabul eder.

¹²⁸ Afifi, **Tasavvuf: İslamda Manevi Hayat**, s. 267.

*Egerçi senden ulu kul onun yoktur kapısında / Velî sencileyin
yoktur belâlar okuna evvâb*¹²⁹

Gerçi Hakk'ın kapısında senden ulu kul yoktur fakat senin
gibi bela oklarına hedef olan kul da yoktur.

*Ki kudsîlerde aşk varsa velî derdin vücudu yok / Geri derdin
durur derman geri derman sana gîrd-âb*¹³⁰

Meleklerde aşk varsa da dert yoktur. Derdin senin dermanın-
dır ve yine dermanın derdindir. Bunlar senin için bir girdap
gibidirler.

“İbnü'l-Arabî'ye göre velayetin manası kutsiyet vera ve takvada aşırılık
değildir. Bazı veliler bu özelliklerle mümtaz olsa da, ona göre velayetin en
önemli özelliği marifet veya ilm-i batındır. Şu halde veli, arif ile müradiftir.
İbnül Arabî bu kavramı “ebdal” “ümena”, “ efrad”, “ verese” gibi sınıfların
teşkil ettiği velileri olduğu kadar resul ve nebîleri de içeren bir çerçeveye
kavuşturmaktadır.”¹³¹

Yazıcıoğlu da burada belirtilen şekilde *Muhammediye*'de Hz. Peygamber'in
hayatına dair “hakâik ve dekâik”ten bahsettiğini vurgular. Zahir batın ikiliği ya da iç
dış metaforu gibi hususlar... Veli peygamberi taklit edendir. Peygamber vahiy alır,
veliye ilham olunur. Veliliğin en önemli özelliği veya en üstün velilik bilgi iledir.
Muhammediye de aynı görüştedir. O ariflerin üstün olduğunu söyler. Tirmizî'deki
veli kulun günde iki kez hakka baktığına dair hadis, *Muhammediye*'de de yer bulur:

*Velî ekrem kul oldur kim nazar kıla sabah akşam / İki kez
günde ol Hakk'a / Yüzünü göre Allah'ın ona vaslın kıla erzan /
Be-gâyet irtikaasından*¹³²

¹²⁹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 7948; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 596, beyitte kullanılan
“evvâb” kelimesi “Rucu’ eden, geri dönen” manasına geldiği gibi “günahlardan tevbe edip hakkı
kabul eden” manasına da gelmektedir. Beyitteki anlamı kelimenin bu ikinci manası ile birlikte
düşündüğümüzde “bela oklarına hedef olup da tövbe ederek Hakk’a dönen” kul. Manası da
verilebilmektedir.

¹³⁰ a.g.e., byt: 7949; a.g.e., s. 596.

¹³¹ Afifi, **Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat**, s. 270.

¹³² Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 7900; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 593.

Ancak kendisine en çok ikram edilmiş kul, sabah ve akşam günde iki kez Hakk’a bakandır. O Allah’ın yüzünü görür, derecesinin yüksekliğinden ona kavuşmaya layık olmuştur.

1.3.2. Hakikat-i Muhammediye Görüşünün Şekillenmesi

Sehl bin Abdullah Tüsteri (283/896), Hallac-ı Mansur (309/922), Bâyezîd-i Bistâmî (234/848), Râbia el-Adeviyye (185/801), gibi bazı sufi yazarların Hz. Peygamber hakkındaki bazı düşünceleri sonraki dönemde İbnü’l-Arabî tarafından ortaya konan insan-ı kâmil görüşüne kaynaklık etmiştir. Bu görüşe göre özetle kâinatın insan için yaratılmıştır. Eşref-i mahlukat olarak yaratılan insanın en mükemmel örneği ise insan-ı kâmil olarak Hz. Muhammed’dir. Hakikat-i Muhammediye görüşü IX. yüzyıldan sonra tasavvuf içinde ortaya çıkmış olsa da sufiler için Hz. Peygamber’in en temel özelliklerinden biri olan güzel örnekliği mutasavvıflar için zühd döneminden beri var olmuştur. Hz. Peygamber’in dindeki merkezî konumu vahyi insanlara tebliğ eden ve onu hayat(ın)a tatbik eden kişi olarak pek çok ayetle Müslümanlara bildirilmiştir.¹³³ Bu çerçevede tasavvuf klasiklerine tekrar bakıldığında tasavvufun dinin özellikle ahlaki yetkinleşme konusundaki yönlerini Muhammedî bir yoruma tabi tutarak hayata geçirilmesi olduğunu söylemek mümkündür. Zaten tasavvuf, dini ilimler içinde, amacını *ihlas*ı gerçekleştirmek, alanını da *ihsan* olarak en başta belirlemişti. Muhammed (sav)’in ihlası gibi bir ihlasa sahip olabilmenin yolu onu tanımaktan geçmekteydi. Öyleyse Hz. Peygamber sufiler tarafından nasıl algılanıyordu?

Sufiler için Allah’ı sevmenin yolu Peygamber’i sevmek ve ona itaat etmekten geçtiği gibi Allah’ı ve Resulünü kendinden fazla sevmek ve onu her şeye tercih etmek gerektiğine dair hadis ve ayetler onların düşüncelerine yön veriyordu.¹³⁴ Yine bu dönemde Hz. Peygamber daha çok Allah’ın en sevgili kulu (habibullah) olarak düşünülüyordu ve h. III. yüzyılın sonlarına kadar da onun hakikatinden veya

¹³³ Birkaç örnek vermek gerekirse: “O Allah ki ümmilere kendi içlerinden bir peygamber göndermiştir. O peygamber onlara Allah’ın ayetlerini okur, onları tezkiye eder, onlara kitabı ve hikmeti öğretir.” el- Cuma’ suresi, ayet 2.; “Şüphesiz sen doğru yola götürüyorsun. Göklerde ve yerlerde bulunan şeylerin sahibi olan Allah’ın yoluna.” eş- Şuara suresi, ayet 52, 53.; “Rasulüne itaat eden Allah’a itaat etmiş olur.” en- Nisa suresi, ayet 80.

¹³⁴ Serrac, **Luma**, thk. R.A. Nicholson, s. 93-94.; Kelâbâzî, **Taarruf**, haz. Ahmed Şemseddin, s. 75-77.

nûrundan bahsetmemişlerdir. h. II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Basra'da Râbia el-Adeviyye'nin isminin öne çıktığı bir grup sufi daha çok ilahi sevgi üzerinde durmaya ve sevgi unsurunu öne çıkartmaya başladılar. Bunlar sufi düşüncede farklılaşmanın ilk tezahürleridir denebilir.

Mutasavvıflar için başlangıçtan beri özellikle ahlak ideali olarak merkezî bir noktada bulunan Peygamber tasavvuru, miladi dokuzuncu yüzyıldan itibaren bazı değişikliklere uğramış olmakla birlikte her şeye rağmen İbnü'l-Arabî'ye kadar ahlaki boyutun ötesine geçmemiştir.¹³⁵ Sehl b. Abdullah Tüsterî (283/896) ile ilk kez Peygamber'in nûrundan bahsedilmiştir. Tüsterî, Allah'ın ilk defa Hz. Muhammed'i kendi nûrundan yarattığını ileri sürmüştür.¹³⁶ Daha sonra bu görüş Tüsterî'nin öğrencisi Hallac-ı Mansur (309/922) tarafından dile getirilmiş ve bütün peygamberlerin nûrunun Hz. Peygamber'in nûrundan çıktığı söylenmiştir.¹³⁷ Hallac'ın temel görüşlerinden biri Nûr-ı Muhammedî fikridir. Ona göre Hz. Peygamber'in iki şahsiyeti vardır: Biri ezeli bir nûr oluşu, diğeri insan ve peygamber olarak şahsiyetidir. Allah'ın ilk yarattığı şey onun nûrudur. Bütün veliler, nebîler ve rasuller ilim ve irfanlarını ondan almışlardır. Varlıkların var oluş sebebi odur. Hz. Adem bedenlerin, Hz. Muhammed ise ruhların babasıdır (Ebu'l-ervah).¹³⁸ Bu görüşler Peygamber'in hakikati ile ilgili olduğu kadar sonraki dönemde İbnü'l-Arabî ile sistematik bir hale gelecek olan insan-ı kâmil görüşünün kaynakları arasında da yer alır.

Sonraki dönem tasavvufunda hakim olan Peygamber algısı büyük ölçüde İbnü'l-Arabî'nin görüşleri çerçevesinde şekillenir. Bu dönemin en önemli farklılığı ise ontolojik bir ilke olarak Hz. Peygamber'in hakikatinden bahsediliyor olmasıdır. Artık Peygamber sadece bir ahlaki ideal değil aynı zamanda yaratma sebebi olarak varlığın ontolojik ilkesidir de.

¹³⁵ Ekrem Demirli, "İnsan-ı Kâmil Ne Demektir?", **İbnü'l-Arabî Metafizigi**, s. 298.

¹³⁶ Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediye", **DİA**, c. 15, s. 179.

¹³⁷ Yaşar Nuri Öztürk, **Hallac-ı Mansur: (Darağacına Miraç)**, İstanbul, Yeni Boyut, 2011, (3.bs), c. 2, s. 198.

¹³⁸ **a.g.e.**, s. 199.

İKİNCİ BÖLÜM

YAZICIOĞLU MEHMED VE MUHAMMEDİYE

2.1. YAZICIOĞLU MEHMED VE ESERLERİ

Bir yazarın hayatını yazmak hiç kuşkusuz onun düşüncelerini anlamak için önemlidir. Ancak ortada bir gelenek var ve gelenek içinde yazı yazmış birisi söz konusu ise gerçekten de onun hayatı, kitabını anlamamıza ne ölçüde yardımcı olabilir? Mesela tasavvuf geleneği içerisinde pek çok yazar vardır ki hayatları hakkında çok az şey bilinir. Bununla birlikte onların düşüncelerine atıf yaparız ve yorumlayabiliriz. Bunu yapmamızı mümkün kılan şey ise onların belirli bir bilim ve düşünce geleneği içerisinde kabul edilmiş olmalarıdır. Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Ahmet Yesevi veya Hacı Bayram-ı Veli hakkında bilgilerimiz genellikle menkıbevi tarzda ve bu kişilerin tarihteki etkileri dikkate alındığında çok azdır. Bununla birlikte bu yoksunluk onların düşüncelerini anlamamızı engellemez. Bunun tersi de söylenebilir. Yazıcıoğlu'nun hayatını bu iki çekince arasında ele almak gerekir. Çünkü hayatı hakkında gerçekten çok az şey biliyor olsak da, elimizdeki metni yorumlayabileceğimiz düşünsel bir çerçeveye sahibiz ve tarihsel süreçte bu metin o çerçeve içinde yorumlanabilmiştir. Ancak yine de hayatı hakkında bildiklerimiz bize en azından çerçevemizin doğru olduğunu ve yorumda doğru bir istikamet üzere olduğumuzu gösterebilir.

Bu genel değerlendirmenin ardından bizim için kurucu bir öge olmasa bile, sufilerin tabiriyle 'ışarı' diyebileceğimiz veya çağrışımlarımızı pekiştirebilecek bir unsur kabul edebileceğimiz şekilde biyografik saptamalar yapabiliriz.

2.1.1. Hayatı Ailesi ve Gelibolu

Muhammediye'nin yazarı Yazıcıoğlu Mehmed (ö. 1451) XV. yüzyılın ilk yarısında Gelibolu'da yaşamıştır. Ailesinin aslen Ankaralı olduğu kabul edilmekle birlikte aile sonradan Gelibolu'ya yerleşmiştir. Yazıcıoğlu'nun doğum yeri olarak kaynaklarda Gelibolu yakınlarındaki Malkara'ya bağlı Kadıköy kaydı geçer fakat doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir.¹ Yazıcıoğlu ilk eğitimini alim bir

¹ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. 1, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333., s. 194 ; Nihad Sâmî Banarlı, **Resimli Türk Edebiyatı Tarihi**, c. 1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971, s. 488.

şahsiyet olan Babası Yazıcı Salih'ten almış, Arapça ve Farsça öğrenmiştir.² 1451'de Gelibolu'da vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.³ Kabri ziyaret edilen bir mekan olarak zamanımıza kadar ulaşmıştır. Yazıcıoğlu'nun hayatı hakkında bilgilerimiz çok az olduğundan kendisini anlayabilmemiz için tali bilgileri de kullanmak durumundayız. Örneğin Yazıcıoğlu'nun nasıl bir aileden geldiğini bilmemiz kendisinin hayatına ve düşüncelerine ışık tutabilir kanaatindeyiz.

Yazıcıoğlu'nun yaşamı ve ailesi hakkındaki bilgilerimiz oldukça sınırlı olmasına rağmen yine de babası Yazıcı Salih ve kardeşi Ahmed Bican hakkındaki verilerden hareketle iyi eğitim almış ve devlet memuriyeti ile görevli bir aileden geldiği görülür. *Muhammediye*'sinin ketebe kaydında bulunan Muhammed b. Salih b. Süleyman ibaresinden babasının adının Salih, dedesinin ise Süleyman isminde bir zat olduğu anlaşılmaktadır.⁴ Yazıcı Salih'in 1408 yılında Ankara'da yaşayan Devlethan ailesinden İskender b. Hacı Paşa'ya Şemsiyye isimli bir eser ithaf etmesinden yola çıkılarak onun Ankaralı olduğu veya bir zaman Ankara'da yaşadığı tahmin edilmektedir ki Yazıcıoğlu Mehmed'in Gelibolu'yu sonradan vatan tuttuğu yönündeki aşağıdaki beyitte geçen ifadelerinden hareketle ailenin Ankara'dan gelip Gelibolu'ya yerleştiği düşünülmektedir.⁵

*Onun⁶ sevgisine edip tavattun / Gelibolu'da kılmıştım
temekkün⁷*

Onun sevgisi nedeniyle Gelibolu'yu vatan edinmiş, orada
karar kılmıştım.

² Mustafa Uzun, "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi, **DİA**, c. 43, s. 362-363.

³ Amil Çelebioğlu, **Muhammediye I**, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı yay., 1996, s. 17-18.

⁴ Yazıcıoğlu, *Muhammediyye*, s. 654; Ayşe Beyazıt, **el-Müntehâ: Fusûsu'l-Hikem Üzerine Bir Çalışma**, İstanbul, İnsan Yay., 2011, s. 24.

⁵ Amil Çelebioğlu, **Muhammediye I**, s. 18.

⁶ Yazıcıoğlu'nun bu beyitte sevgisinden bahsettiği kişi II. Murat ve Fatih dönemi vezirlerinden Mahmut Paşa'dır. Alim ve faziletli bir devlet adamı olarak kayıtlara geçen Mahmut Paşa, "İlim ve fazilet sahiplerini himaye etmiş ve adına bir hayli eser yazılmıştır. *Adnî* mahlâsiyle iki mürettep divanı vardır.", "Vazir-i âzam Mahmud Paşa (vefatı 879 h/ 1574? (1474) m.) gerek zatî fazileti ve gerek âlim ve şairleri himaye etmesi itibarıyla XV. inci yüzyılın ikinci yarısına şeref veren kıymetli bir vezir olduğu gibi *Adnî* mahlesiyle yazdığı nazımları arasında çok kuvvetli olanları görülüyor." İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, c. II, Anlara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1949, s. 523, 587; Mahmut Paşa'nın dîvanı için bkz. Bercis Miskioğlu, **Adnî Dîvanı**, Türkiye Enst. t. 372, İstanbul, 1949.

⁷ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8870; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 645.

Yazıcı Salih'in eğitimi hakkında bilgi bulunmamakla birlikte devlet kademesinde katiplik görevinde bulunması ve Türk edebiyatında Melhame tarzındaki ilk eser olarak kabul edilen Şemsiyye'nin müellifi olması ve eserini Arapça ve Farsça kaynaklardan yararlanarak telif etmesi, belli bir ilmî birikime sahip olduğunun göstergesi olarak kabul edilir.⁸ Ayrıca Fatih dönemi devlet adamlarından Kasaboğlu Mahmut Paşa'nın oğlunun hocası olması ve Şemsiyye'yi İskender Paşa'ya ithaf etmesi dolayısıyla devlet adamları ile de yakın ilişkiler içerisinde olduğu kabul edilmektedir.⁹ Gelibolu'da vefat eden yazıcı Salih'in mezarının bugün Yazıcıoğlu mezarlığı olarak bilinen yerde olduğu kabul edilir.¹⁰

Yazıcıoğlu ailesinin diğer üyesi Ahmed Bîcan, Yazıcıoğlu Mehmed'in küçük kardeşidir. Envâru'l-Aşıkîn¹¹ adlı eserindeki "Hak Tealâ Hazretleri, miskîn Ahmed Bîcan'ı deniz kenarında gaziler şehrinde, Gelibolu'da yarattı." şeklindeki ifadesine dayanarak onun Gelibolu'da doğmuş olduğu kabul edilir.¹² İki kardeş Gelibolu'da yaşamışlar ve yine orada vefat etmişlerdir. Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla onun da ağabeyi Mehmed gibi Arapça ve Farsçaya hakim, temel İslamî ilimlerde yetkin, iyi eğitim almış bir kişi olduğu görülür. O da ağabeyi gibi Hacı Bayram-ı Veli'ye intisab etmiştir.¹³ Ahmet Bican, ağabeyi Yazıcıoğlu Mehmed'in Arapça yazdığı Megaribu'z-Zaman adlı eseri "Envâru'l-Âşıkîn" ve yine Yazıcıoğlu Mehmed'in yazdığı Füsûs şerhini de "Müntehâ" adıyla nesir olarak Türkçeye tercüme etmiştir. Bunlardan başka; Acâibu'l-Mahlûkat, Dürr-i Mekkûn, Bostânü'l Hakâyık ve Rûhu'l-Ervah adlı eserleri vardır.¹⁴

Öyle görünüyor ki Gelibolu Yazıcıoğlu ailesi için çok önemli bir yerdi. Yazıcıoğlu Mehmed kardeşi Ahmed Bîcan ile birlikte Gelibolu'da yaşamışlar ve

⁸ Yazıcı Salih ve Şemsiyye adlı eseri hakkında detaylı bilgi için bkz.: Amil Çelebioğlu, "Yazıcı Salih ve Şemsiyyesi", AÜİFD, c. 1, s. 1, Aralık, 1975, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum, 1976.

⁹ Amil Çelebioğlu, **Muhammediye I**, s. 9-10.

¹⁰ **a.g.e.**, s. 16.

¹¹ Ahmed Bîcan'ın bu eseri, ağabeyi Yazıcıoğlu Mehmed'in Megâribu'z-zamân adlı Arapça yazdığı eserin Türkçeye serbest bir tercümedir. Bilgi için Bkz.: Amil Çelebioğlu, "Ahmed Bîcan", **DİA**, c. II, Ankara, TDV, 1989; Mustafa Uzun, "Envâru'l-aşıkîn", **DİA**, c. 11, s. 258-260.; Ayşe Beyazıt, **Müntehâ**, s. 40.

¹² Beyazıt, **a.g.e.**, s. 22.

¹³ **a.g.e.**, s. 34.

¹⁴ **a.g.e.**, s. 40.

vefat etmişlerdir.¹⁵ Gelibolu'nun stratejik konumunun hayatlarında belirleyici bir etken olduğu da görünmektedir. Söz gelimi Yazıcıoğlu kardeşlerin Hacı Bayrâm-ı Velî'ye intisabları¹⁶ Gelibolu'da gerçekleştiği gibi Gelibolu onlara, çok değer verdikleri ve adeta bir yaşam biçimi olarak benimsedikleri “düşmanla gaza etme” imkânını da sunuyordu. Yazıcızade kardeşlerin Hacı Bayram-ı Velî'ya intisabları Hacı Bayram'ın II. Murat zamanında Edirne'ye yaptığı zorunlu yolculuk esnasında olmuştur. Kaynaklara göre Hacı Bayram'ın Ankara'da müridlerinin çoğalması üzerine II. Murat'a, devlete başkaldırabileceği yönünde şikayetler gelmiştir. Bunun üzerine durumu anlamak isteyen padişah Hacı Bayram'ı bir çavuş eşliğinde Edirne'ye getirtmiş fakat görüşmede iddiaların doğru olmadığı ortaya çıkınca padişah Hacı Bayram'a iltifatlarda bulunarak onu geri göndermiştir. Söz konusu yolculuk esnasında Yazıcıoğlu kardeşler Hacı Bayram ile Gelibolu'da iki kez görüşmüş ve kendisine intisab etmişlerdi.¹⁷

Gelibolu, Osmanlı'nın Rumeli ve Anadolu'daki topraklarının kesişim noktasında olması dolayısıyla oldukça önemli bir noktada bulunuyordu. Şehir, devletin bu iki parçası arasındaki bağlantı noktasıydı. Başka bir ifadeyle İstanbul'dan önceki iki başkentin yani Bursa ve Edirne'nin arasında, geçiş yolu üzerindedir. Yazıcıoğlu Mehmed (v.1451)'in yaşadığı yıllarda başkent Edirne olsa da devletin bir önceki başkenti Bursa hala entelektüel açıdan önemini korumaktaydı. Bu durum Yazıcıoğlu'nun eğitim aldığı yıllarda en önemli medreselerin ve ilim adamlarının çok yakınında bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir. Buradan hareketle yazarın eğitimi için gittiği yerler hakkındaki “Rum illeri” ifadesi ile kastının Anadolu'nun birçok yeri olabilmesi muhtemel olsa da Yazıcıoğlu için Gelibolu'dan sonra en önemli yerin Bursa olduğu düşünülebilir. Gelibolu'nun siyasi ve toplumsal açıdan bulunduğu bu merkezî konumunun yanında Yazıcıoğlu'nun önemli ilişkiler ağı içinde olduğu da anlaşılmaktadır. Bunlardan bazıları *Muhammediye*'de söz konusu edilmiştir. Söz gelimi Mahmud Paşa (v.1474) II. Murat ve Fatih dönemi vezirlerinden biridir. Kendisi hakkında *Muhammediye*'de şu ifadeler kullanılmıştır:

¹⁵ Abdurrahman Camî, *Nefahâtü'l-Üns*, Şrh. ve Trc. Lâmiî Çelebi, çev. Süleyman Uludağ, haz. Mustafa Kara, İstanbul, Ma'arifet Yay., 1995, s. 842.

¹⁶ Mehmet Mecdî Efendi (Mecdî Mehmed Efendi), *Hadâikü's-Şakâ'ik/Şakâik-i Nu'mâniyye ve Zeyilleri* (Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri: Hadaiku's-Şakaik), Haz. Abdülkadir Özcan, c.1, İstanbul, Çağrı Yay., s. 127 ; Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, *Kitâbü't-Târih-i Kühû'l-Ahbâr*, haz. Ahmet Uğur vd., c. 1, Kayseri, Erciyes Ünv. Yay., 1997, s. 399.

¹⁷ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu'l-Fuad*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1288, s. 234-235.

*Veziri var idi bir nûr-ı Vehhâb / Adı Mahmud Paşa'dı İbn Kassâb*¹⁸

(Padişahın) Yüce Allah'ın nuru (na mazhar), adı Kasaboğlu Mahmut Paşa olan bir veziri vardı.

Bir diğer önemli isim Gelibolu'nun o dönemdeki subaşı Ahmed-i Has (v.1451'den sonra)'dır. Bu isim de Gelibolu'nun idari teşkilatından biri olduğu gibi Yazıcıoğlu tarafından "mukarreblerden" biri olarak tanımlanmıştır.

*Pes anı hâs idin yarın katunda / Mukarreblerden olsun hazretünde*¹⁹

Sonra sen onu yarın (ahirette) katında kıymetli kullarından edin, (o) senin huzurunda yakın kullarından olsun.

Muhammediye'den hareketle tespit edilen son isim Derviş Bayezid'dir. Bu kişi de kaynaklarda alim, fazıl ve kâmil bir zat olarak tanımlanmaktadır ve kendisi Yıldırım Bayezid'in oğlu şehzade Mehmed'in hocasıdır. Yazıcıoğlu ise onu zamanın Bayezid'i olarak tanımlar;

*Gelibolu anunla oldu bestâm / Giru Şeyh Bayezîd'i buldı Bestâm*²⁰

Tıpkı Bâyezîd-i Bistâmî'nin Bestam'ı kıymetlendirmesi gibi Gelibolu onunla kıymetlendi.

Bu üç isim de o dönemde Gelibolu'da ilmî ve idarî açıdan önde gelen isimlerden olmaları dolayısıyla müellifimizin Osmanlı topraklarındaki ilmî, fikrî ve

¹⁸ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8864; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 644.

¹⁹ **a.g.e.**, byt: 8960; **a.g.e.**, s. 649.

²⁰ **a.g.e.**, byt: 8964; **a.g.e.**, s. 650.

askerî hareketlilikten haberdar ve hatta bizzat içinde bulunduğunu öngörmek mümkündür.

Gelibolu'nun bir başka çok önemli özelliği de söz konusu stratejik konumu dolayısıyla Bizans ile birçok savaşa sahne olmuş olmasıdır. Yazıcıoğulları da bizzat bu savaşlara katılmışlar ve gazilerden olmuşlardır.

2.1.2. Bir Gazi Derviş Olarak Yazıcıoğlu

Yazıcıoğlu Mehmed'in gaza anlayışını anlamak onun tasavvuf anlayışını anlamaya ışık tutacaktır. Yazıcıoğlu Mehmed'in yaşadığı XV. yüzyılın ilk yarısı, Osmanlı Devleti'nin ikinci kuruluş yıllarını içerir. Ankara Savaşı'ndan sonra I. Mehmed Çelebi'nin Anadolu'da birliği yeniden sağlamasına kadar geçen on dört yıllık fetret dönemi (1402-1413) bitmiş ve Timur baskısından kurtulan Osmanlı Devleti yeni bir atılım yaparak siyasi hareketliliğin yanında ilmî ve kültürel faaliyetlerde de hareketliliğin yaşandığı bir toparlanma dönemine girmiştir. Bu dönemde devlet özellikle batıya doğru ilerleme ve bu bölgelere kesin yerleşme yoluna gitmiştir. Bu noktada Gelibolu'nun stratejik önemi dikkat çekmektedir. Gelibolu; Trakya ve Balkanlar'a yönelik akınlarda önemli bir hareket üssü olmuş, Osmanlı orduları için bir geçit yeri ve deniz üssü olarak önem kazanmıştı. Bununla bağlantılı olarak Yazıcıoğlu'nun hayatında iki mihver nokta tespit edilecekse hiç kuşkusuz bunlar “gaza” bilinci ve “ilim” anlayışı olacaktır. Elbette ki Yazıcıoğlu'nun hayatında bu iki kavrama rengini veren tasavvuf olmuştur. Yazıcıoğlu Mehmed kardeşi Ahmed Bîcan ile Gelibolu'da pek çok savaşa katılmış ve şehadet arzu etmişlerdir. Örneğin Ahmed Bîcan'ın *Envâru'l-Aşıkîn*'de onların gaza anlayışlarını ortaya koyan şöyle bir ifadesi bulunmaktadır: “el-Hamdüli'llâh ki, Gelibolu'da nice kez denizde ve Kostantiniyye'de gazâ etmişizdir. İnşâallâhu Teâlâ gazâda şehîd oluruz.”²¹

Muhammediye'ye göre ise Yazıcıoğlu kardeşler Gelibolu'da Osmanlının batıya doğru yaptığı akınlara ve aynı zamanda Gelibolu'nun Bizans'ın akınlarından korunmasına bizzat katılmışlar veya yazıcıoğlu'nun deyiimi ile “gaziler”den olmuşlardır.

²¹ Ahmed Bîcan, **Müntehâ**, Kılıç Ali Paşa, vr. 94a-94b., aktaran, Ayşe Beyazıt, **El-Müntehâ: Fusûsu'l-Hikem Üzerine bir Çalışma**, s. 23.

*İlâhî biz kulun dahi Gelibolu'da olurduk / Deniz katında
beklerdik firenkten kal'a ve âfâk²²*

Allah'ım, biz kulların da Gelibolu'da yaşadık. Denizde Frenklerden (Avrupalılar) kalaları ve ufukları korumak için denizde beklerdik.

*İşimiz ceng idi ekser çü heftâd ü dü millet ki / Verirdik başı
yolunda ederdik malımız infâk²³*

İşimiz çoğunlukla yetmiş iki devletle savaşıyordu. Allah yolunda başımızı verir, malımızı infâk ederdik.

Peki Yazıcıoğlu'nun kendisini gazilerden biri olarak kabul etmesinin anlamı ne olabilir? Bilinmektedir ki Osmanlı'nın fetihlerinde gaza / cihad ruhu taşıyan savaşçı toplulukların öncü rolleri olmuştur. Gaziler Osmanlı topraklarının Gelibolu gibi sınır bölgelerinde yerleşmişlerdi. Benzer şekilde Yazıcıoğlu'nun şahsiyetinde de gaza bilincinin belirleyici bir unsur olduğu görülmektedir. Gaziler Osmanlı toplumunda özellikle yükselişten önceki dönemde çok önemli olmuşlar ve genellikle Bektaşiler, Mevleviler gibi tasavvufi hareketlerle dinamizm kazanmışlardır ki benzer şekilde yeniçeri ocağının geleneksel tarikatı Bektaşilik idi. Yazıcıoğlu da kardeşi Ahmed Bîcan ile birlikte Hacı Bayram-ı Velî'ye intisab etmiştir. Bayramilerin İstanbul'un fethinde Akşemseddin ve dervişleri ile fethetmeye katıldıkları bilinmektedir. Bununla birlikte Yazıcıoğlu'nun gazaya verdiği önemi Hacı Bayram-ı Velî'ye intisabına bağlamak doğru olmaz çünkü Yazıcıoğlu ailesi Hacı Bayram-ı Velî'ye intisablarından önce Gelibolu gibi -Yazıcıoğlu tarafından- gaziler şehri olarak tanımlanan bu yerde yaşamayı seçmişlerdi. *Muhammediye*'den anladığımıza göre Yazıcıoğlu Gelibolu'nun Osmanlı Devleti için stratejik öneminin bilincindeydi ve bu şehrin Osmanlı topraklarının korunmasındaki önemini kavramış bulunuyordu. Bu bağlamda *Muhammediye*'de Gelibolu'yu "gaziler şehri" "mülk-i Rum'un miftahı" olarak tanımlar:

²² Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 6033; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 485.

²³ **a.g.e.**, byt: 6034; **a.g.e.**, s. 485.

*Ki mülk-i Rûm'ü çün yarattı Fettâh / Gelibolu'yu kıldı ona
miftah²⁴*

Kapıları açan Allah Rum diyarını yarattığında Gelibolu'yu onun anahtarı kılmıştır.

Gaza anlayışı ve tasavvufî öğreti birbirlerini destekleyen öğelerdir. Çünkü biz biliyoruz ki tasavvuf, sufiler tarafından 'büyük cihat' olarak tanımlanmıştır. Bu anlayış Hz. Peygamber'in bir hadisine dayanmaktadır. Hadiste Hz. Peygamber; düşmanla savaşı küçük cihat, insanın nefsiyle yaptığı mücadeleyi ise büyük cihat olarak tanımlamıştı.²⁵ Yazıcıoğlu da Gelibolu ve halkı ile ilgili bazı beyitlerde bu hadise telmihte bulunmuştur:

*Şehidi iki türlü şahs idiler / Ki can oynamağa ber-raks
idiler²⁶*

(Onların) şehitleri iki çeşit insandır ki her ikisi de canları ile oynamaya can atarlar.

Birisiydi şehit küffâr elinde / Birisiydi şehit Gaffâr elinde²⁷

Birisi, küffar elinde şehit düşenler, diğeri de Gaffar olan Allah yolunda canını verenlerdir.

İki türlü idi gâzîleri hem / Deniz yüzü idi yazıları hem²⁸

(Onların) gazileri de iki türüdür. Onların kaderleri deniz üzerine yazılmıştır (denizde savaşımdır.)

²⁴ a.g.e., byt: 8957; a.g.e., s. 649.

²⁵ Hz. Peygamber Tebuk seferi dönüşünde demiştir ki: "Şimdi büyük cihâda (nefs cihâdına, nefsin hevâsı ile mücâhedeye) dönüyoruz!", Süyûtî, II, 73; Münâvî, Feyzü'l-Kadîr, III, 141/2873; Ali el-Müttakî, IV, 430/11260.

²⁶ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8950; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 649.

²⁷ a.g.e., byt: 8951; a.g.e., s. 649.

²⁸ a.g.e., byt: 8952; a.g.e., s. 649.

*Biri hasmına ederdi gazâyı / Biri nefesine ederdi cezâyı*²⁹

Biri düşman ile savaşırdı, diğeri ise nefisini cezalandırırdı.

Bununla birlikte Yazıcıoğlu'nun tasavvuf anlayışının gaza düşüncesinin yanı sıra ilim anlayışı ile de çok yakından ilgili olduğu görülmektedir. Yazıcıoğlu o dönemde Osmanlı medreselerinin karakteristiğini yansıtan tekke-medrese birlikteliğini şahsında hayata geçirmiş kişiliklerden biridir.

2.1.3. İlmî ve Tasavvufî Kimliği

Yazıcıoğlu Mehmed'in ilmî ve tasavvufî kimliği hakkında konuşabilmemiz için öncelikle nasıl bir eğitim aldığı üzerinde kısaca durmamız gerekmektedir. Konu hakkında doğrudan bilgilerimiz oldukça sınırlı olmasına rağmen elimizdeki eserlerden yola çıkarak bazı genel değerlendirmeler yapmamız mümkündür. Yukarıda da belirtildiği gibi babası Yazıcı Salih'in alim bir kişi olması dolayısıyla genel kanı ilk eğitimini babasından almış olduğu yönündedir.³⁰ *Muhammediye*'ye göre daha sonra ilim tahsil etmek için zamanın önemli ilim merkezlerinden Arap bölgeleri, İran ve Anadolu'nun farklı yerlerinde bulunmuştur. Hocaları ile ilgili olarak ise sadece Zeynel Arab ve Hayda Hafî'nin isimlerini zikreden Yazıcıoğlu bu ikisinin arasında birçok hocadan ders aldığını söylemekle yetinir.³¹ Yazıcıoğlu'nun eğitime dair bilgilerimiz sınırlı olsa da eldeki metinler bize bir yorum çerçevesi kazandırmaktadır. Öncelikle Arap, Fars ve Rum diyarları ifadelerinden hareketle Yazıcıoğlu'nun eğitim aldığını tahmin ettiğimiz XV. yüzyılın ilk yarısında söz konusu bölgelerdeki medrese çevrelerini konumuzla ilgili olduğu kadarı ile gözden geçirmeliyiz.

İlk Osmanlı medreselerinin arka planı Selçuklular döneminde Anadolu'da gerçekleşen birçok ilmî faaliyette gizlidir.³² Anadolu'da ilmî faaliyetler ise XIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra gelişme gösterir. Bu yüzyıl Osmanlı öncesi Anadolu

²⁹ a.g.e., byt: 8953; a.g.e., s. 649.

³⁰ *Muhammediye I*, s. 18.

³¹ *Muhammediye I*, s. 18; Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333, s. 194.

³² Mustafa Sarıbiyık, "İlk Osmanlı Medreseleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, C.2, S.3, 2014, (Çevrimiçi) <http://dergipark.gov.tr/esosder/issue/6117/82086>, 31 Ekim 2017.

coğrafyası için ilmî ve siyasî birçok değişime sahne olmasıyla da bilinir. Anadolu Selçuklularının kısmen istikrarsız ve mücadelelerle geçen hakimiyeti ve arkasından Anadolu'daki Moğol istilaları gibi olaylar siyasi açıdan Osmanlının ortaya çıkmasına zemin hazırlamış olmakla birlikte ilmî ve kültürel açıdan durgunluğa neden olduğu kabul edilmekle birlikte, araştırmacılara göre söz konusu ilmî duraklamanın tek istisnası “tasavvufî düşünce alanı”dır.³³ Bu yüzyıl tasavvuf alanında vahdet-i vücûd gibi bir anlayışın ortaya çıkışına sahne olmuştur.³⁴ Vahdet-i vücûd İbnü'l-Arabî tarafından sistemli bir yapıya kavuşturulmuş olmakla birlikte kendisinden önceki Bâyezî-i Bistâmî (874), Cüneyd-i Bağdâdî (910) ve Hallac-ı Mansur (922) gibi sufilerin tasavvuf anlayışlarında izlerine rastlanır.³⁵ Vahdet-i vücûd anlayışının Anadolu'da yerleşip yayılması ise İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini daha sistematik ve anlaşılır bir hale getiren en önemli talebesi Sadreddin Konevî (1274) olmuştur.³⁶

Konevî'den sonra Ekberî gelenek Anadolu'daki temsilcileri vasıtası ile geniş bir alanda; hem yüksek zümre hem de halk arasında yaygınlık kazandı. *Muhammediye*'de karşımıza çıkan isimlerden biri olarak Müeyyedüddin Cendî, Sadeddin Fergânî ve Affüddin Fergânî gibi isimlerin “Yetiştirdikleri öğrenciler, Konya, Sivas, Erzincan gibi devrin önemli kültür merkezlerinde zaviyeler açıp şeyhlerinin eserlerini şerh ederek ve kendileri eserler yazarak “*Vahdet-i Vücûd*” mektebini yaydılar.”³⁷ Osmanlılar öncesi Anadolu'daki siyasi ve kültürel faaliyetler Anadolu'nun siyasi bir istikrara kavuştuğu Osmanlı dönemindeki yapılanmanın kuruluş aşaması olarak kabul edilebilir. Söz konusu faaliyetler bu dönemde Selçuklu mirasının üzerine kurulmuş ve devam etmiştir.³⁸

³³ Anadoludaki düşünce hayatı ve tasavvufun yeri hakkında bkz. Ahmet Yaşar Ocak, “Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce”, **Genel Türk Tarihi**, edt. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002, s. 503-504.

³⁴ XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'daki kültürel hayat ve Sadreddin Konevî'nin yeri hakkında bkz.: Claude Cahen, **Osmanlılardan Önce Anadolu**, çev. Erol Üyepazarcı, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2000, s. 324.; Ayrıca yine XIII. yüzyılda Anadolu'daki kültürel ve dinî hayatta İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin yeri ve önemi için bkz. **a.g.e.**, s. 214-215.

³⁵ İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd anlayışının Anadolu'daki tesirleri ile ilgili olarak bkz.: Ahmet Yaşar Ocak, adı geçen makale, s. 508.

³⁶ Vahdet-i vücûd anlayışında Sadreddin Konevî ve çalışmaları için bkz.: Ekrem Demirli, Sadreddin Konevî, **Nazari Tasavvufun Kurucusu Sadreddin Konevî: Hayatı, Eserleri, Düşünceleri**, İstanbul, İSAM Yay., 2008.; Ahmey Yaşar Ocak, adı geçen makale.

³⁷ Ahmet Yaşar Ocak, adı geçen makale, s. 509.

³⁸ “İbn ‘Arabî’nin 1204’te I. Gıyadeddin Keyhüsrev’in hocası Şeyh Mecdeddîn İshak’ın daveti üzerine Malatya’ya gelmesi ve Konya, Kayseri, Sivas, Erzurum gibi önemli merkezleri ziyaret

Ekberî gelenek Anadolu'daki yaygınlığını ve etkisini Osmanlılar döneminde de Osmanlı medreselerinin kurucusu Davud-ı Kayserî (ö.1350) gibi isimlerle hem entelektüel ortamlarda hem de halk arasında devam ettirmiştir. Söz konusu anlayışın yaygınlık kazandığı yerler arasında Bursa ve Edirne gösterilmektedir.³⁹ XV. yüzyılın ilk yarısında Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye* ile vahdet-i vücûd anlayışının bir temsilcisi olmuş ve Füsüs şerhi (Münteha) ile şarihler geleneğine bağlanmıştır.⁴⁰ Böylece biz Yazıcıoğlu'nu ve eserlerini, özelde ise Muhammediye'yi söz konusu paradigma içinde değerlendirme ve yorumlama imkânına kavuşmuş olmaktadır.

Yazıcıoğlu Mehmed'in ait olduğu söz konusu tasavvufî geleneğin temelleri de yine XIII. yüzyılda atılmıştır. Ekberiye geleneğinin Osmanlı medreselerindeki, Davud Kayseri, Molla Yegan veya Molla Fenâri gibi bazı temsilcileri, yaptıkları çalışmalar ve verdikleri eserlerle Anadolu'daki ilmî hayatın gidişatını etkilemişlerdir.

Konya, Kayseri, Tokat ve Sivas gibi ilim merkezlerinden yetişen birçok bilgin de Osmanlı'nın ilk medreselerinde öğrenci yetiştirmeye başlamıştır.⁴¹ Bu medreselerdeki kadrolar eğitimlerini Anadolu Selçuklularından tevarüs edilen medreselerin yanında Mısır, Suriye, Irak, İran ve Türkistan olmak üzere klasik İslam coğrafyasına tahsil için gidip eğitimini tamamladıktan sonra dönenler ve bu coğrafyalara mensup alimlerden oluşur. Yazıcıoğlu'nun eğitim aldığı XV. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı medreseleri böyle bir arka plana sahipti. O yıllarda Osmanlı'nın ilim merkezi, Gelibolu'ya çok yakın olan, Bursa'ydı. Yazıcıoğlu'nun eğitim için Bursa'da bulunmuş olabileceğini düşünülebilir. *Muhammediye*'ye bakıldığında referans gösterilen yazarlar ve eserle aynı anlayışın temel kitapları ve ilim adamlarıdır.

Böyle bir ilmî çevreden hareketle Yazıcıoğlu'nun telif etmiş olduğu eserlere bakıldığında vahdet-i vücûd geleneği içinde değerlendirilmesi gereken bir metinle

ederek mistik öğretisini bu coğrafi çevrede yaygınlaştırması, Osmanlı öncesi Anadolu tasavvuf kültürünü şekillendiren başlıca dinamikler arasında öncelikle dikkat çekmektedir." Ekrem Işın, "Osmanlı Döneminde Tasavvufî Hayat", **Osmanlı (Toplum)**, Edt. Güler Eren, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 1999, c. 4, s. 451.

³⁹ Ahmet Yaşar Ocak, "Klasik Dönme Osmanlı Düşünce Hayatı", **Genel Türk Tarihi**, c. 6, s. 469.

⁴⁰ Mahmut Erol Kılıç, "Füsûsü'l-Hikem", **DİA**, c. 13, s. 233.

⁴¹ Mustafa Sarıbyık, "İlk Osmanlı Medreseleri", APA, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, <http://dergipark.gov.tr/esosder/issue/6117/82086>.

karşılaşılr. Öyleyse bu geleneğin Osmanlı coğrafyasındaki macerası ile Yazıcıoğlu'nun ilmî ve tasavvufî kimliği arasında önemli bir paralellik ortaya çıkar. Çünkü Yazıcıoğlu'nun üç eserinden ikisi yani hem *Muhammediye* hem de Füsüs şerhi, Ekberi geleneğe aittir.

Bununla birlikte özellikle *Muhammediye*'de yazarın İslam ilim geleneğinde kabul görmüş en önemli tefsir ve hadis kaynaklarına hakimiyetini de görüyoruz. Böyle bir ilim anlayışı *Muhammediye*'nin ortaya çıkışını da sağlamıştır. Sebeb-i telif kısmında yazarın eserini ortaya koyarken hareket ettiği temel saiklerden birinin, Hz. Peygamber'in hayatına dair daha önce yazılmış sayısız eserin varlığına rağmen tefsir ve hadislerden faydalanılarak ortaya konulmuş bir eser telif etme bilinci olduğu görülmektedir.

Dediler nakl-i tefsîr olsa bize / Hadîs olsa kim oldur ilm-i ahrâ

Dostlarım dediler ki en münasip bilgiler olan tefsirlerden ve hadislerden nakillerle (yazılsa).⁴²

*Dedim ger ola takdîr-i İlâhî / Koyam bu yüzde bir zülfi mutarrâ*⁴³

(Cevaben) dedim ki eğer takdir-i İlâhî olursa bu yüze bir misk kokulu zülûf de ben koyayım.

Fakat bu noktada dikkat çekilmesi gereken husus Yazıcıoğlu'nun ilim anlayışının farkının; gelenekteki ilim ve irfan birlikteliğine dayanan bir yaklaşım olduğudur. Şu çok açıkça görülmektedir ki ona göre ilim, kitaplardaki bilgilerle başlasa da hakikatler okuyup yazarak değil saflaşmış bir gönülle bilinir. Yazıcıoğlu hangi konuda yazarsa yazsın okuyucusuna verdiği mesaj; bu bilinen tarihi olayda dikkat

⁴² Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 41; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 6.

⁴³ **a.g.e.**, byt: 42; **a.g.e.**, s. 6.

çekilmesi gereken husus, cereyan eden olaylar değil onların arkasındaki hakikatlerdir. Bu bağlamda onun tabiri ile Hz. Peygamber'in varoluşundaki hakâyık ve dekâyık (hakikatler ve incelikler) Muhammediye'nin varlık sebebidir. Yazıcıoğlu *Sebeb-i Telif* te Muhammediye'nin Hz. Peygamber'in vasıflarını anlatmayı değil onun kemâllerinin ortaya konmasını hedeflemektedir.⁴⁴ Başka bir ifade ile Hz. Peygamber'in hayatı hakkındaki en yüksek bilgi keşf ve ilhama dayanan tasavvufî bilgidir.

Yazıcıoğlu'nun bilgi ve tasavvuf anlayışının dayandığı vahdet-i vücûd anlayışının Anadolu'daki ve/veya Osmanlı medreselerindeki hikâyesine kısaca bakılmalıdır. Asıl konumuz söz konusu düşüncenin tarihi olmadığı için dikkate aldığımız zaman dilimini *Muhammediye*'nin telifiyle sınırlandırıyoruz.

Vahdet-i vücûd anlayışı *Muhammediye*'nin telif edildiği 1449 yılına kadar yaklaşık iki yüz yıllık zaman içerisinde yapılanmasını tamamlamış ve Müeyyidüddin Cendî (v.1291), Azizüddin Nesefî (v.1291?), Abdürrezzak Kâşânî (v.1329) ve Davud Kayserî (v.1350) gibi en önemli şarihlerini çıkartmıştı. İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu görüşleri hemen arkasından Sadreddin Konevi (v.1273) sistematik bir ifadeye kavuşturmuş ve bu düşünceye "İlm-i ilahî" demişti.⁴⁵ Konevî'nin arkasından gelen öğrencisi Müeyyedüddin Cendî ile Yazıcıoğlu Mehmed'in de dahil olduğu şarihler silsilesi başlamış ve günümüze kadar devam edegelmiştir. Osmanlı döneminde kurulan ilk medresenin baş müderrisi olan Davud Kayseri (ö.1350) Mısır'da İbnü'l-Arabî'nin en önemli talebesi, şarihi ve Ekberî geleneğin temel prensiplerini ortaya koyan Sadreddin Konevi'nin öğrenci Abdürrezzak Kâşânî'nin öğrencisi olmuştu.⁴⁶

2.1.4. Eserleri

Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye*'den başka iki eseri daha vardır. Bunlar *Megâribu'z-Zamân* ve *Şerh-i Füsûsu'l-Hikem (Müntehâ)*'dir ve ikisi de Arapçadır.

⁴⁴ "Ki düpdüz âlemin halkı işitti / Benüm evsâfımı berren ve bahrâ", a.g.e., byt: 59; a.g.e., 7.

Âlemin halkı denizlerde ve karalarda baştan başa benim vasıflarımı işitti.

"Kemâlâtım yetiştir sen dahi pes / İşitsin ümmetim şehren fe-şehrâ", a.g.e., byt: 60; a.g.e., 7.

Sen de ümmetime benim kemâllerimi ulaştır, şehirden şehire kemâllerimi işitsinler.

⁴⁵ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu Gaybi'l-Cem Ve'l-Vücûd)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004, (2.bs.), s. 9-10.

⁴⁶ Mehmet Bayraktar, "Dâvûd-i Kayserî", DİA, c. 9, s. 32.

Bu iki eser daha sonra Yazıcıoğlu'nun kardeşi Ahmed Bîcan tarafından *Envâru'l-Aşıkîn* (*Megaribu'z-Zamân*) ve *Müntehâ* (*Şerh-i Füsûsü'l-Hikem*) adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.⁴⁷

Yazıcıoğlu eserlerini dönemin ilim geleneğine uyarak Arapça telif etmiş olsa da eser vermedeki asıl gayesine uygun bir şekilde onların Türkçeye tercüme edilmesini istemiştir.⁴⁸

Yazıcıoğlu'nun *Megâribu'z-Zamân* adıyla bilinen eserinin tam adı, *Megâribu'z-Zamân li-gurûbi'l-eşyâ fi'l-ayn ve'l-ıyân*'dır. Eserin Amasya, Konya, İstanbul gibi illerdeki kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır.⁴⁹ Bu nüshalar-
dan en eskisi ve Amil Çelebioğlu tarafından muhtemelen yazar devrine ait olabilece-
ği tahmin edileni, Nurosmeniye Kitaplığı, Nurosmeniye koleksiyonundaki Nk 2595
numaralı nüshadır.⁵⁰ Bu nüsha eksik olduğundan yazılış tarihi bulunmamaktadır.
Çelebioğlu, nüshanın kağıdı, yazısı ve mihrabiyesinin özelliklerine dayanarak metnin
istinsah tarihini XV. yüzyılın ilk yarısı olarak tahmin etmektedir.⁵¹

Ahmed Bican'ın ifadesine göre eser beş vakit namaza işaret olarak beş ana
bölümden oluşmaktadır: el-Megâribu'l-evvel fî tertibi'l- mevcûdât ve'n-nizâm. Bu
bölüm Muhammediye'de İftitâhu'l-Kitâb başlığı altında geçmektedir; el-Megâribu's-
sâni fî hitâbâtillâh maa'l-enbiyâe'l- ızâm; el-Megâribu's-sâlis kelimâtu'llâh maa'l-
melâiketi'l-kirâm; el-Megâribu'r-râbi hitâbâtu'llâh yevmü'l-kıyâm; el-Megâribu'l-
hâmis kelimâtu'llâh fî-ale'l-makâm⁵²

Muhammediye'de de benzer konular çerçevesinde bölümler bulunmaktadır.
Megârib'in tercümesi olan *Envâru'l-Aşıkîn* Batı dillerine en erken tercüme edilen

⁴⁷ Çelebioğlu, **Muhammediye I**, s. 172, 174.

⁴⁸ Yazıcıoğlu Megârib ve onun tercümesini kardeşi Ahmed Bîcan'dan istemesinden Muhammediye'de söz etmiştir: Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8875-8888; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 603.

⁴⁹ Bunlardan bazıları şunlardır: Nurosmeniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nurosmeniye Koleksiyonu, 34 Nk 2593, 2594, 2595, 2596 numaralı yazmalar; Ayrıca Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Antalya Akseki Yeğen Mehmet Paşa İlçe Halk Kütüphanesi, 07 Ak 132; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15 Hk 2063 koleksiyonlarında yazma nüshaları bulunmaktadır.

⁵⁰ Amil Çelebioğlu, **Muhammediye I**, s. 172.

⁵¹ a.g.e., aynı yer.

⁵² a.g.e., aynı yer.

Türkçe eserlerden biridir. 1624 yılında Erdel hükümdarı olan Gabor Bethlen'in tercümanı ve kâtibi olan Janos Hazi tarafından Macarcaya tercüme edilmiş ve iki yıl sonra da Macaristan'ın kuzeyindeki Kassa⁵³ şehrinde basılmıştır.⁵⁴

Şerh-i Füsûsü'l-Hikem (Müntehâ) ise Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsu'l-Hikem* adlı eserinden bazı bölümlerin Arapça kısa bir şerhidir.⁵⁵ Eserin yazılış tarihi (1451) Yazıcıoğlu'nun vefat tarihi ile aynı yıla denk gelmektedir ve müellifin son eseridir. Füsüs şerhi de *Megârib* gibi Ahmed Bîcan tarafından Türkçeye *Müntehâ* adıyla, Gelibolu'da 1465 tarihinde tercüme edilmiştir. Bu eser *Füsûs*'un ilk Türkçe tercümesi olarak kabul edilmektedir.⁵⁶ Eserin İstanbul kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır. Bulardan bazıları şunlardır: Topkapı Sarayı Müzesi kitaplığı, III. Ahmed bölümü, N: 1616; Nurosmaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Nurosmaniye Koleksiyonu, 34 Nk 2466; Süleymaniye kitaplığı, Esad Efendi bölümü, N: 175, yine Süleymaniye kitaplığında Pertev Paşa bölümü, N: 293, Lala İsmail Efendi bölümü, N: 162/13, Halet Efendi bölümü, N: 262'dir. Şerhin tercümesi olan Müntehâ'nın ise sadece İstanbul kütüphanelerinde 10'dan fazla yazma nüshası bulunmaktadır.⁵⁷

Bu küçük şerh, *Füsûsü'l-Hikem*'in Müeyyidüddîn Cendî (691/1292) tarafından yapılan şerhine notlar mahiyetinde olup bazı müellifler tarafından zor konulara değinilmediği için eleştirilmiş olsa da bu çalışmanın varlığı bizim açımızdan oldukça önemlidir. Öyle ki Yazıcıoğlu'nun başka bir eseri olmasa da bu şerh tek başına bize onun hayatı ve tasavvuf anlayışı açısından çok önemli bilgiler verebilir. Böylece yazarın eğitimi, hangi ilmî geleneğe bağlı olduğu ortaya koyulabileceği için eserlerinin ve kendi ilmî birikiminin hangi kavramsal çerçevede ve hangi bakış açısından hareketle ele alınması gerektiğine dair önemli ipuçlarına sahip oluruz.

⁵³ Macaristan'ın kuzeyindeki bu şehrin adı günümüzde "Kosica"dır.

⁵⁴ Mustafa Uzun, "*Envârü'l-Âşıkîn*", DİA, İstanbul, 1995, c. 11, s. 260.

⁵⁵ Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, *Kitâbü't-Târih-i Kühü'l-Ahbâr*, haz. Ahmet Uğur vd., Kayseri, Erciyes Üniv. Yay., c. I, kısım I, s. 401.

⁵⁶ Amil Çelebioğlu, *Muhammediye I*, s. 174, 177.; Mahmut Erol Kılıç, "Füsûsü'l-Hikem", DİA, c. 13, s. 233.

⁵⁷ Müntehâ ve nüshaları hakkında detaylı bilgi için bkz., Ayşe Beyazıt, *el-Müntehâ: Fusûsu'l-Hikem Üzerine Bir Çalışma*, İstanbul, İnsan yay., 2011.

Yazarın bu üç eserinden başka kaynaklarda bir *Fatiha Tefsiri* bir de *Saltukname*'si olduğu rivayet edilmiştir. Amil Çelebioğlu *Fatiha Tefsiri*'ne henüz ulaşıl-mamakla birlikte böyle bir eseri muhtemel kabul eder.⁵⁸ *Saltukname* ile ilgili olarak ise “Yazıcıoğlu’nun mevcut eserleri düşünülürse bu tip bir eser yazıp yazmayacağı ayrıca tereddüde şayandır.”⁵⁹ ifadesi ile böyle bir kitaba mesafeli yaklaşmıştır.

Bu çerçevede düşünüldüğünde Yazıcıoğlu’nun vahdet-i vücûd geleneğine mensup ve bu geleneğin en temel metinlerine ve düşüncelerine hakim bir arka plana sahip olduğunu kolayca söyleyebiliriz. *Muhammediye* açısından bakıldığında ise böyle bir metin *Muhammediye’deki* vahdet-i vücûd geleneğine ait gördüğümüz düşünceleri açıklar mahiyettedir. Bu çalışma, Yazıcıoğlu’nun telif ettiği Hz. Peygamber’in siyerini başka siyer çalışmalarından farklılaştırarak *Muhammediye*’ye insan-ı kâmil’in kitabıdır dememizi mümkün kılar.

2.1.4.1. Muhammediye

Eserin tam adı Yazıcıoğlu tarafından, “*Kitâb-ı Muhammediyye Fî-na’t-ı Seyyidi’l-âlemin Habîbullâhi’l-a’zam Ebi’l-Kâsım Muhammedü’l-Mustafâ*” olarak eserin başında belirtilmiştir.⁶⁰ *Muhammediye* Yazıcıoğlu Mehmed’in en bilinen eseridir.⁶¹ *Muhammediye*’nin müellif nüshası Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşiv ve Neşriyat Müdürlüğü kitaplığı, N: 431/A’da bulunmaktadır. Nüshanın telif tarihi: 853/1449, telif eden: Yazıcıoğlu Muhammed’dir. Yazıcıoğlu söz konusu nüshanın Gelibolu’dan çıkartılmamasını vasiyet etmiştir fakat zimmet kaydından anlaşıldığı kadarıyla II. Dünya Savaşı yıllarında zayi olması tehlikesi karşısında tedbir amacıyla Ankara’ya getirilmiştir.⁶² Türkiye kütüphanelerinde yazma ve matbu olarak pek çok nüshası olan eserin Kahire Hidiviye kitaplığı, Londra British Museum ve Vatikan kitaplığında nüshaları bulunmaktadır.⁶³ Amil Çelebioğlu sadece İstanbul kitaplık-larında istinsah tarihi belli olan kırk, belli olmayan on sekiz yazma olmak üzere elli

⁵⁸ Amil Çelebioğlu, **Muhammediye I**, s. 177.

⁵⁹ **a.g.e.**, s. 177.

⁶⁰ Yazıcıoğlu Mehmed, **Muhammediyye**, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşiv ve Neşriyat Müdürlüğü, nr. 431/A, telif tarihi, 853/1449. Eser günümüzde Ankara’da Vakıflar Genel Müdürlüğü’nde, Kasa No: 201’de muhafaza edilmektedir.

⁶¹ *Muhammediye* hakkında detaylı bilgi için bkz.: Amil Çelebioğlu, **Muhammediye I-II**, Ankara, MEB Yay., 1996., Mustafa Uzun, “*Muhammediye*”, **DİA**, c. 30, s. 586.

⁶² Çelebioğlu, **Muhammediye I**, s. 58.

⁶³ **a.g.e.**, s. 77.

sekiz eksiksiz yazma nüsha tespit etmiştir.⁶⁴ Öyle görünüyor ki Osmanlı toprakları ile Türkçe konuşulan bölgeler arasındaki ilmî hareketlilik *Muhammediye*'nin Anadolu'nun dışında, Balkanlardan Kafkaslara yayılmasını sağlamıştır.⁶⁵ Yazıldığı zamandan günümüze kadar yüzyıllardır, eğitilmiş kişiler yanında özellikle halk arasında yayılmış ve okunmuştur. Hz. Peygamber'in siyerine dair bu eser 9008 beyitten⁶⁶ oluşan Türkçe bir mesnevidir. Yazıcıoğlu Mehmed'in Arapça ve Farsçaya hakim ve iyi eğitim almış bir mutasavvıf olduğunu biliyoruz. O da çağdaşları gibi zamanının ilmî geleneğine uyarak diğer iki eserini Arapça telif etmesine rağmen *Muhammediye*'nin Türkçe olması, eserin varlık amacına uygun düşmektedir. *Muhammediye* Hz. Peygamber'in emri ile geniş bir kitleye ulaşmak için yazılmıştır. Yazıcıoğlu, *sebeb-i telif* kısmında Hz. Peygamber'i rüyasında gördüğünü ve onun kendisine, insanlar arasında yayılacak yeni bir eser yazmasını emrettiğini söyler. Yazıcıoğlu bir taraftan dostlarının kendisinden Hz. Peygamber'e dair bir eser yazmasını istemeleri ve esasen Hz. Peygamber'in, rüyasında kendisine böyle bir görev vermesi üzerine *Muhammediye*'yi yazmaya başladığını ifade etmiştir:

*İçir hikmet şarâbın ümmetime / Sözümlü söyle halka âşikârâ*⁶⁷

Ümmetime hikmet şarabını içir, halka benim sözlerimi açık
bir şekilde söyle.

*Tamâmet dolsun iller mu'cizâtım / Yetişsin sözlerim mülk ü
diyara*⁶⁸

Ülkeler mucizelerim ile dolsun, sözlerim memleketlere ve
beldelere ulaşsın.

⁶⁴ a.g.e., s. 60-61.

⁶⁵ “Muhammediye yalnız Türkiye’de değil, Kırım’da ve daha sonra Kazan’da ve Başkurt Türkleri arasında büyük bir kudsiyet kazanmıştır.”, Mehmed Fuad Köprülü, **Eski Şairlerimiz: Divan Edebiyatı Antolojisi**, İstanbul, 1934, s. 68.

⁶⁶ Amil Çelebioğlu’nun çalışmasında esas alınan Muhammediye nüshasının beyit sayısıdır.

⁶⁷ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 55; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 7.

⁶⁸ a.g.e., byt: 56; a.g.e., s. 7

*Şu resme eyle imdi beni takrir / İşitsin Mısır u Şâm Rûm u
Buhârâ*⁶⁹

Şimdi beni öyle anlat ki Mısır, Şam, Rum illeri, Buhara
duysun.

*Yenile mevlidim çıksın cihana / Eğerçi söylenir dehren fe-
dehrâ*⁷⁰

Gerçi diyardan diyara, devirden devire söylenir (ama)
mevlidim yeniden cihana yayılsın.

*Ki düpdüz âlemin halkı işitti / Benüm evsâfımı berren ve
bahrâ*⁷¹

Tüm âlem halkı, karalarda ve denizlerde benim vasıflarımı
işitmiştir.

*Kemâlâtım yetiştir sen dahi pes / İşitsin ümmetim şehren fe-
şehrâ*⁷²

Sen de benim kemâllerimi şehirlerden şehirlere ümmetime
ulaştır ki işitsinler.

Muhammediye edebiyat literatürü içerisinde Hz. Peygamber’in hayatını anlat-
ması bakımından siyer olarak kabul edilmiş fakat Hz. Peygamber’in mevlidinin
önemli bir kısım teşkil etmesi ile de siyer-mevlid gibi bir ara durumda kabul edildiği
de olmuştur. Bununla birlikte eserin, hacmi ve muhteviyatı dolayısıyla mevlid olma-
dığı görüşü de mevcuttur.⁷³ Yukarıda da söz konusu olduğu gibi biz Muhammediye’-
yi Türk edebiyatındaki manzum tasavvufî siyerlerden biri olarak kabul etmekteyiz.

⁶⁹ a.g.e., byt: 57; a.g.e., s. 7.

⁷⁰ a.g.e., byt: 58; a.g.e., s. 7, “Dehren fe-dehrâ”: Diyardan diyara, devirden devire, İlhan Ayverdi, **Kubbealtı Lugatı: Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, c. I-III, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2006.

⁷¹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 59; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 7.

⁷² a.g.e., byt: 60; a.g.e., s. 7.

⁷³ Fatih Köksal, **Mevlid-Nâme**, İstanbul, TDV, Yay., 2011, s. 29.

2.1.4.1.1. Bölümleri

Muhammediye 9008 beyitlik hacmi ile ilk bakışta birbiri ile doğrudan ilgili gibi görünmeyen birçok bölümden oluşur. Eseri öncelikle üç ana bölüme ayırmak mümkündür; ilki kitabın mukaddimesi sayılabilecek ‘başlangıç’tan Hz. Peygamber’in doğumuna kadarki konuları ele alan 1540 beyitlik bölüm, ikincisi Hz. Peygamber’in hayatının anlatıldığı, mevliden vefata kadar, 3216 beyitlik bölüm. Bu bölüm aynı zamanda ehl-i beyt ve dört halifenin vefatlarını da içerir. Sonuncusu Hz. Peygamber’in vefatından ve kıyametin kopmasından itibaren, ahiret halleri, cennetlikler ve cehennemliklerle bunların durumları ve cennet ehlinin Hakka kavuşmasını anlatan 4252 beyitlik bölüm. Görüldüğü gibi siyer anlatısı ile ahiret hallerinin anlatıldığı diğer kısımlar arasında bir denklik mevcut. Bunun sebebi yukarıda Yazıcıoğlu’nun peygamber tasavvuru ile ilgili görülmüş ve konu açıklanmıştı.

Muhammediye’nin bölümleri yukarıda sözü edilen üç bölümün ayrıntısına inilerek ortaya konacaktır. Eser, edebi olarak, mesnevi olduğu için türünün genel özelliklerini havi olarak girişte *tevhid*, *na’t*, *sebeb-i telif* gibi bölümleri içermektedir. Daha sonra kitabın mukaddimesi olarak tanımladığımız *İftitâhu’l-kitap* kısmı gelir. Bu bölüm yazarın tasavvuf anlayışının ve varlık tasavvurunun takip edilebileceği bir içeriğe sahiptir. Ayrıca bölüm, okuyucusuna, yazarın nasıl bir peygamber tasavvuruna sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Yazar bölüme mutasavvıfların yaratılış anlayışlarında çok önemli yeri olan bir hadisle başlar: “Allah vardı ve O’nunla birlikte hiçbir şey yoktu.”⁷⁴ Daha sonra varlığın ortaya çıkması, ilk yaratılanlar olarak ilk akıl, kâlem, levh, arş ve kürsinin yaratılışından sonra âlemlerin yaratılması, cennet ve cehennemin yaratılması sırasıyla ele alındıktan sonra yazar “*Zikru’l-mîsak*” başlığı altında insanın yaratılmasına geçer. Burada da anlatı insanoğlunun dünyaya gelmezden önce ruhlar âleminde var edilmesi, Hz. Adem ve Havva’nın yaratılması, Cennetteki hayatları veyasaklanmış ağaca yaklaşarak cennetten yeryüzüne indirilmeleri ayrıntılarıyla anlatılmaktadır. Yazıcıoğlu tüm bu anlatıya kaynak olarak Fahreddin Razi’nin Tefsir-i Kebîr’ini ve Keşşâf’ı gösterir ve konular birden fazla rivayetle ayrıntılandırılır. Yazarın bu ve benzeri tahkiye kısımlarında oldukça başarılı olduğu gözden kaçmaz. Sözlü

⁷⁴ İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ ve Muzilu’l-İlbâs: amme’s-tehera mine’l-Ehâdîsi alâ Elsineti’n-Nâs*, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1351, c. 2, s. 130-131.

geleneğin dinamik anlatısını Muhammediye'nin birçok yerinde görmek mümkündür. Hz. Adem ve Havva'nın yeryüzüne indirilmelerinden sonra Hz. Peygamber'e gelinceye kadar geçen peygamberler; sırasıyla "*Tertibu'l-Enbiya*" bölümünde ele alındıktan sonra söz, Hz. Peygamber'in soyağacına getirilir. Soyağacı sayıldıktan sonra da "*Meb'as-i Muhammed Mustafâ*" bölümüyle Hz. Peygamber'in gönderilmesi veya başka bir deyişle *Muhammediye*'nin mevlid kısmına geçilir. Bu bölümde Yazıcıoğlu'nun oldukça lirik bir üsluba ve dile sahip olduğu görülür. Amil Çelebioğlu'na göre mevlid kısmı Yazıcıoğlu'nun *Vesiletü'n-Necat* yazarı Süleyman Çelebi'den etkilendiğine veya en azından onu okumuş olduğuna dair izler taşır.⁷⁵

2.1.4.1.2. Dili ve Yöntemi

Muhammediye Yazıcıoğlu'nun tek Türkçe eseridir. Eser, telif nedeni ile uyumlu bir şekilde halkın dilinde yazılmıştır ki Hz. Peygamber'in kemâlleri, hikmetleri ve vasıfları böylece insanlar arasında yeniden yayılsın. Dili genel olarak sade ve akıcıdır, yazar sanatlı bir üslubu benimsememiştir. Bununla birlikte anlatılan konular değiştikçe bazen dil de ağırlaşır sanatlı ve süslü bir şekil alır. Örneğin Hz. Peygamber'e naat ve münacaat kısımları ilahî aşk yüklü, bazen de süslü bir dille yazıldığı olmuştur. Böylece yazar hem iyi eğitim almış medrese çevrelerine hem de halka hitap etmiş olmaktadır.

Muhammediye geniş bir kitleyi hedeflemesine paralel olarak anlatımın da okuyucusuyla sohbet eder gibi konuşma üslubunda olduğu ve bir hikâyeci gibi konuları tahkiye ettiği görülür. Nitekim bir beyitte yazar kendisini "vassâf" olarak da tanımlamıştır:

*Elâ î tâlib-i ahabâr nedür dir dinle bu vassâf / Elâ î câlib-i
âsâr nebîlerden işit evsâf*⁷⁶

Ey haberler almak isteyen kişi, dinle bak bu anlatıcı ne söyler. Ey öndekilerin eserlerini önemseyen, peygamberlerin vasıflarını dinle!

⁷⁵ Çelebioğlu, **Muhammediye I**, s. 183.

⁷⁶ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 1457; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 129.

Bu tanımlamanın anlamı önemlidir çünkü sözlü gelenekte zaten Hz. Peygamber'in vasıflarını anlatan hikayecilerin geniş halk kitlelerinin eğitiminde önemli bir rolünün olduğunu biliyoruz.

Yazıcıoğlu, eserini Hz. Peygamber'in kemâllerinin yaygınlık kazanması amacıyla yazmış olmakla birlikte; yazarın yazım yöntemi oldukça bilimseldir. İslam bilimlerinin araştırma yöntemlerinden bir olarak kabul edilebilecek olan, konu hakkındaki sözlerini Kur'an, sünnet ve ulema görüşlerine dayandırma ve bunlar ile destekleme yöntemini kullanmıştır. Bir konuyu ele aldığında önce birkaç beyitten müteşekkil bir giriş ile okuyucusunu konuya hazırlar. Bu kısımdaki beyitler aşağıda ele alınacak konunun bir özeti mahiyetindedir. Arkasından gelen kısımda ayet ve varsa konu hakkındaki hadisler ortaya konur ve genellikle ayetlerin kısa bir tefsirine yer verilir. Bu kısım genellikle Razî'nin Tefsir-i Kebîr'inden alınır ve İbn Abbas gibi önemli isimlerin yorumlarından oluşur. Ayet ve hadislerden sonra Ehl-i sünnet alimlerinin görüşleri ifade edildikten sonra konunun tasavvufî yorumu ifade edilir ki bu kısımda tasavvuf tarihinin her dönemine ait öne çıkan isimlerin görüşlerine yer verilir. Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, Hasan Basrî, Ebû Zer Gıfarî ve İbnü'l-Arabî gibi tasavvufun çok önemli isimlerinin sözleri ve görüşleri özellikle bu kısımda yer alır.

2.1.4.1.3. Kaynakları

XV. yüzyılda doğrudan veya dolaylı olarak *Muhammediye*'ye kaynaklık veya tesir etmesi bakımından önemli tasavvufî eserler arasında; İbn'l-Arabî'nin *Rûhü'l-Kuds*'u ve el-*Fütûhatü'l-Mekkiyye*'si gibi tasavvufun temel eserleri, Ebu Hafs Sühreverdî'nin tasavvuf klasiklerinden kabul edilen *Avârifü'l-Maarif*'i, Ebu'l-Leys Semerkandî'nin bazı görüşleri, yine Ebû Talib Mekkî ve eseri *Kûtu'l Kulûb*, Müeyyüdidîn Cendî, Mukâtil b. Süleyman, Molla Fenârî gibi isim ve eserler bulunuyordu.⁷⁷ Bunlar dışında İslam ilimleri literatürünün en önemli tefsir ve hadis eserleri de Yazıcıoğlu'nun temel kaynaklarıdır. Fahreddin Razî (606/1209)'nin *Tefsîr-i Kebîr*'i, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı, Kadı İyaz'ın *Şifâ*'sı, eserlerinin isimleriyle anılırken Mücâhid, Süddî, Nevevî, İsfahânî, Mukâtil b. Süleyman, Kurtubî, Kaffâl

⁷⁷ Çelebioğlu, *Muhammediye I*, s. 177-178.

eş-Şâî, Maturîdî, Tahavî, Kerhî, Şems-i Şirâzî, Ebî Bekr-i Nakkâş *Muhammediye*'de isimleri ile anılmış, onların görüşlerine yer verilmiştir.

2.2. MUHAMMEDİYE'DE YARATILIŞIN İLKESİ OLARAK HZ. PEYGAMBER VE MEVLİD

Hiz. Peygamber'in varlığına dair bir kitap olarak ortaya koyduğumuz bu eserde Hiz. Peygamber ile ilgili müstakil bir başlık açmanın anlamına dair aklımıza gelecek olan sorular, aynı zamanda bizim burada ele alacağımız konulara bir kapı aralamak bakımından çeşitli imkânları barındıracaktır. *Muhammediye*'de Hiz. Peygamber dediğimizde; Hiz. Peygamber'in yaratılışı, onun ahlaki özellikleri, hayatı ve vefatını, hikmetleri ile ele alan bir eserden bahsediyoruz. Vefattan sonra ise bir devamlılık anlayışı içerisinde Hiz. Peygamber'in ahiretteki varlığı ele alınarak konular işlenmektedir. Böylece Yazıcıoğlu'nun Peygamber tasavvurunun oldukça geniş bir perspektife sahip olduğunu ilk adımda söylemek gerekmektedir. Bir başka deyişle *Muhammediye*'de Peygamber dediğimizde aslında Hiz. Peygamber'e dair pek çok anlamı birlikte kastetmiş olmaktadır.

Bu başlık altında öncelikle yaratılış ya da varlık'a dair şeyler üzerinde düşünmüş ve konuşmuş olacağız. Çünkü Yazıcıoğlu'nun da benimsemiş olduğu şekliyle vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde Hiz. Muhammed, varlığın ortaya çıkmasında "ilke" olarak kabul edilmektedir. Yazıcıoğlu'nun yaratmaya dair beyitlerle konuya giriş yaptığını, konuyu İlk Akıl, Kâlem, Levh gibi temel kavramları kullanarak ele aldığını görmekteyiz. Konu eserin mukaddimesi sayılan "*İftitâhu'l-Kitab*" adlı bölümde özetle ele alınmış olmakla birlikte biz *Muhammediye*'nin bir bütün olarak bu bölümde ele alınan görüşlerin tafsilatına tahsis edildiği söyleyebiliriz. Buradan hareketle *Muhammediye*'nin "ilke olarak Muhammed (sav)'ın" ve "Hiz. Muhammed'in" ne manaya geldiği üzerine tahsis edilmiş bir eser olduğu söylenebilir.

Daha sonra ikinci başlık altında Hiz. Peygamber'in nûrundan söz edilecektir. Varlığın kendisinden neşet ettiği bu nûrun yaratılıştaki ve varlığın devamlılığındaki merkezî konumu üzerinde duracak Nûr-ı Muhammedi'nin ne manaya geldiği ve *Muhammediye*'deki yeri hakkında hem önemli mutasavvıfların hem de Yazıcıoğlu'nun

görüşleri ele alınacaktır. Son olarak ise “İlk Yaratılan Şey” başlığı altında varlığın ilkesi ve Nûr-u Muhammedî olarak ele aldığımız Hz. Peygamber’in hakikatinin bu defa hem Hz. Peygamber’in hem de âlemin yaratılmasında veya bir başka deyişle mevlidde varoluşa nasıl bir zemin hazırladığı üzerinde odaklanılacaktır. Canlı veya cansız, yaratılan ilk varlıkların nasıl Hz. Peygamber’in hakikati ile ilişki içinde bulunduklarına değinilecektir.

2.2.1. Varlığın İlkesi Olarak Hz. Peygamber

Varlık meselesinin ele alınışı kendi içerisinde farklı yönlere sahiptir. Öncelikle varlık meselesi felsefenin ana konusu olarak ortaya çıkar ve burada soruşturulan konulardan bir tanesi de Tanrı’nın varlığı meselesidir. Tanrı’nın varlığı hakkında konuşmak ise âlem hakkında konuşmayı zorunlu kılmıştır. Çünkü filozofların müteal bir Tanrı hakkında konuşmalarının imkânı ve yöntemi tümevarımsal olarak âlemden veya bir başka deyişle var olandan yola çıkarak Tanrı düşüncesine ulaşmak şeklinde geliştiği görülür.⁷⁸ Bu bağlamda ilk akla gelen soru, acaba insanın kendinden başlayarak gözlemlediği bu dünyanın bir ilkesi var mıdır, yok mudur? En genel hatları ile ifade edersek felsefe; özellikle metafizik düşünce, birlik çokluk sorununun tartışılması ya da çokluğun ilkesi olarak birlik var mıdır, yok mudur, meselesi üzerine odaklanmış gözükmektedir.⁷⁹ İslam dünyasında ise kelimciler, İslam filozofları ve sufiler aynı sorun üzerinde düşünmüş ve Tanrı’nın varlığı, yaratılışı, Tanrı-âlem irtibatı gibi konular üzerinde çeşitli görüşler ve anlayışlar ortaya koymuşlardır.⁸⁰ Söz gelimi tasavvuf XIII. yüzyılda İbnü’l-Arabî ile yukarıda zikredilen meseleleri vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde ele almıştır. Tasavvuf literatürü içerisindeki *Muhammediye* ve benzeri eserler ise söz konusu birikimin yaygın hale gelmesi ve toplumsallaşmasını sağlamışlardır. Düşüncenin popülerleşmesi söz konusu olsa bile bu yolla *Muhammediye* İslam düşüncesi geleneğine bağlanmaktadır.

⁷⁸ A. Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007, (13.bs.), s. 91-92.

⁷⁹ İbn Sînâ, **Metafizik I**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2004, s. 2-3, s. 91-92.; Jussi Backman, “Bir, Bir Şey Değildir: Post-Metafizik Düşüncede Birlik ve Çokluğun Akıbeti”, *Sabah Ülkesi*, sayı: 51, Nisan 2017, s. 16-19.

⁸⁰ İslam felsefesinin birlik-çokluk problemine bakışı ve konuyla ilgili görüşler için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Burhan Köroğlu vd., İstanbul, Kitabevi, 2000, (2.bs.), s. 573.

İslam filozofları Grek mirasından tevarüs edilen bu tartışmaları ele aldıklarında öncelikle varmak istedikleri şey Tanrı'nın bir ilke olarak kanıtlanması idi. Özellikle İbn Sina, Farabî gibi filozoflar dış dünyada gözlemlediğimiz bu çokluğu bir ilkeye dayandırarak Tanrı'nın varlığını ispatlamak istemişlerdi.⁸¹ Bu noktada sudur ve benzeri teorilerle Tanrı'nın varlığı ispatlandığı gibi aynı zamanda âlemin Tanrı'dan nasıl çıktığı sorunu da tartışılmıştır. Kelamcıların meseleye yaklaşımı ise kısmen farklı bir çizgide gelişmiştir. Başta Mutezile olmak üzere Ehl-i Sünnet ve öteki kelam gelenekleri Tanrı'nın varlığı üzerinde çeşitli tavırlar ortaya koymuşlardır.⁸² Mutezilenin akılcı kanıtlama yöntemleri öne çıkarken Ehl-i Sünnet geleneğinin Tanrı'nın varlığını bazen ıspatlamaya gerek olmayan, bedihî bir konu olarak ele aldığını, bazen de kanıtlamaya çalıştığını görmekteyiz ama ortak olarak özellikle Allah'ın sıfatları çerçevesinde birlik-çokluk sorununa eğilmişlerdir.⁸³ Ehl-i sünnet ve mutezile kelam gelenekleri ile birlikte ortaya çıkan başka bir şey Tanrı'nın âlemle ve özellikle de insanla ilişkisi problemidir. Bu problem bizi vahiy meselesine götürür. Bu noktada mesele Tanrı'nın varlığının kanıtlanması olmaktan çıkarak Tanrı'nın âlemle veya bizimle irtibat kurması meselesi haline gelir. Yani bizimle irtibat kurabilen bir Tanrı ve bu Tanrı'nın keyfiyeti sorunu... Kelamcılar felsefede de yer alan başka birtakım kavramları ele alarak insanın varlıktaki yerini, varlık gayesini tartışmış ve Tanrı-âlem ilişkisini bu eksende yorumlamışlardır. Sufiyyenin bu meseleyi ele alma biçimi ise doğrudan varlığın gayesi meselesinde odaklanmıştır, daha doğrusu en önemli sorun burada varlığın gayesinin ne olduğu meselesi olagelmıştır.⁸⁴ Muhammediye'nin de konuya aynı yerden dahil olduğunu görmekteyiz. Baştan beri sufiler açık ifadelerle olmasa dahi varlığın ana meselesinin ve gayesinin Tanrı'nın bilinme arzusu olduğunu kabul etmişlerdir. Bu cümle yani Tanrı'nın bilinmek için âlemi yaratmış olması cümlesi, değişik şekillerle tasavvuf tarihinde yer almıştır. Felsefede problem Tanrı'nın varlığının ispatlanması iken sufi muhakkikler farklı olarak Tanrı'nın varlığını müsellem kabul edip problemi, bir olan Tanrı'dan çokluğun nasıl çıktığının açıklanması olarak vazetmişlerdir.⁸⁵ Benzer

⁸¹ İbn Sînâ, **Metafizik I**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, s. 35; **a.g.e.**, s. 91.

⁸² A. Saim Klavuz, **Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, s. 81.

⁸³ Ekrem Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 242-243.

⁸⁴ Ekrem Demirli, **a.g.e.**, s. 251.

⁸⁵ Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafiziği**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004, (2..bs.), s. 10; Ekrem Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 169, s. 178.

şekilde Yazıcıoğlu'nun da *Muhammediye*'ye yaratılışın başlangıcından başladığını görmekteyiz. Söz konusu bakış açısı Hz. Muhammed hakkında yazılan bu eserin girişini *Ganî bi'zzât idi ol Hak ki gaybü'l-gayb idi mutlak*⁸⁶ gibi ifadelerle Hakk'ın zatına bağlamıştır.

Buradan hareketle birkaç husus ortaya çıkmıştır. Birincisi bizim kanıtlamaya çalıştığımız Tanrı yerine kendini göstermek isteyen ve varlığını izhar etmek isteyen bir Tanrı anlayışı, maksadı bilinmek olan bir Tanrı anlayışı ortaya çıkmıştır. Buna şimdilik tümevarımsal Tanrı anlayışı yerine tündengelimsel olarak varlığın açıklanması diyebiliriz. Bu noktada kilit kavram *Muhammediye*'de de görüldüğü üzere peygamber ve peygamberin hakikati kavramları olagelmıştır. Özellikle *Muhammediye*'nin ilk bölümünde Tanrı'nın âlemi bir maksat için yaratmış olduğu ve bu maksadın Tanrı'nın bilinme arzusu olduğu, bunun öncesinde ise Tanrı'nın kendisini *kenz-i mahfî* olarak nitelediği eserde yer alır. Söz konusu maksadın gerçekleşmesi ise Hakikat-i Muhammediye'ye bağlanmıştır.

*Ki zîrâ gizli kenz idi kimesne onu bilmezdi / Cihâna rahmet
olmazdı yog idi şemme-i zerrât*⁸⁷

O gizli bir hazine idi, kimse onu bilmezdi, cihana rahmet olmamıştı (ve) zerreler varlık kokusu koklamamışlardı.

*Diledi ki aç a kenzin ayân eyleye kendüzin / Tecellî eyleye
yüzün yarattı Ahmed'i mir'ât*⁸⁸

O, gizli hazinesini açmayı ve kendisini aşıkareylemeyi diledi ve kendisine ayna olarak Ahmed'i yarattı.

*Ganî bi'zzât idi ol Hak ki gaybü'l- gayb idi mutlak / Sıfât
esmâdı müstagrak hüviyyetteydi isti'lâ*⁸⁹

⁸⁶ Çelebiolu, **Muhammediye II**, byt: 73; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 9.

⁸⁷ **a.g.e.**, byt: 213; **a.g.e.**, s. 22.

⁸⁸ **a.g.e.**, byt: 214; **a.g.e.**, s. 22.

Gaybların gaybı olan Hak hiçbir şeye muhtaç değildi, esma ve sıfatlar onun zatında kaybolmuştu ve üstünlük (sadece) onun hüviyyetinde idi.

Ki nice nice bâtında nice gayb-ı hazâyında / Nice vahdet sarâyında ademde kalmışız amyâ⁹⁰

(Esmâ ve sıfatlar) bilinmezlik hazinelerinde, onun nice birlik sarayında yoklukta kalmışlardı.

Muhammediye'de konular kitabın farklı bölümlerinde, farklı bağlamlarda tekrarlanarak işlenmiştir, doğrudan ya da dolaylı olarak bu kavramlara ve konulara atıf yapıldığını, şiirin de ifade biçimlerinden yararlanılarak bu düşüncenin metnin tamamına yayılarak farklı bağlamlarda işlendiğini görmekteyiz. Söz gelimi Allah'ın gizli bir hazine olması yukarıda örneklerini verdiğimiz şekilde kitabın girişinde yaratma ile ilgili kısımda ele alındığı gibi kitabın sonundaki bir bölümde (Ru'yetullah) de yine Allah'ın gizliliği ve onun açılması ele alınmıştır. Fakat bu sefer yaratma ile ilgili bir tecelliden söz edilmez. Hakk bu defa cennette salih kulları için tecelli edecektir, bununla birlikte düşünce aynıdır. Hakk bir gizlilik içindeki halinden tecelli ederek “görünür / bilinir” olacaktır.

Ulûhiyyet sarâyında serâ-perde bırakmışken / Gerek açâ nikâbını görüne râyet-i râyât⁹¹

İlahlık sarayında baştan ayağa perdeli iken (cennette) perdesini açacak ve sancaklar sancağı görünecektir.

Veya âlemin Hz. Peygamber hürmetine yaratıldığı anlayışı metnin tamamında yaygın bir biçimde işlenmiştir. Örneğin âlemin yaratılması hakkında eserde yer verilen birçok rivayetten birkaç örnek vermek gerekirse:

⁸⁹ a.g.e., byt: 73; a.g.e., s. 9.

⁹⁰ a.g.e., byt: 76; a.g.e., s. 9.

⁹¹ a.g.e., byt: 8036; a.g.e., s. 601.

*Bu kamu tertîb onunçün kim Muhammed Mustafâ / Gele
yerler yüzüne dillerde ola imtidâh*⁹²

Bütün bu hazırlık Muhammed Mustafa yeryüzüne gelsin,
dillerde övgüsü olsun diye yapılmıştır.

*Cümle bu devletleri izzetleri ni'metleri / Cümle bu rahmetleri
onun için etti revâc*⁹³

(Allah) bütün bu devletleri, izzetleri, nimetleri, rahmetleri
Hz. Peygamber için yaratıp yaydı

*Pes Muhammed dostluğuna yaradıptır âlemi / Pes geri onun
için hoş geçer onda yalın aç*⁹⁴

O, Muhammed dostluğu için âlemi yaratmıştır, sonra yine
ona kavuşmak için yalın ayak, aç da geçse hoştur.

Geldiğimiz bu noktada bizim açımızdan *Muhammediye*'de ana iddialardan birinin varlığın ilkesi olarak Hz. Peygamber'in kabul edildiği veya başka bir deyişle onun kâmil insan, insanın en mükemmel örneği olarak kabul edildiği söylenebilir. Bu bağlamda *Muhammediye*'yi tasavvuf literatürü içerisinde daha çok yaklaştırabileceğimiz metinler İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsü'l Hikem*'i ya da Sadreddin Konevi'nin *Miftahu'l-Gayb*'ı veya Abdülkerim Cili'nin *İnsan-ı kâmil*'i gibi metinler olabilir. *Muhammediye*'nin bu kitaplarla aynı çizgi içerisinde olduğunu ifade edebiliriz. Bir başka deyişle bizim varlığın ilkesi derken kastettiğimiz şey ve Hz. Peygamber'in hakikati hakkındaki düşünceler sufi literatürde hakikat-i Muhammediye ile ilgilidir. Dolayısıyla biz *Muhammediye*'de ele alınmış olan özellikle varlığın gayesi ve varlığın ilkesi olarak peygamber meselesini bu kitaplara referansla açıklamamız ve *Muhammediye*'yi onların bir takipçisi olarak kabul etmemiz mümkündür.

⁹² a.g.e., byt: 425; a.g.e., s. 42.

⁹³ a.g.e., byt: 342; a.g.e., s. 34.

⁹⁴ a.g.e., byt: 343; a.g.e., s. 34.

Bilindiği üzere tasavvuf tarihinde peygamber meselesinin ele alınışı zaman içerisinde hadisçilerden kısmen farklılaşarak peygamberin manevi şahsiyeti ve sonra onun hakikati meselesi olmak üzere İslam düşüncesinde aşına olunmayan bir çizgide devam etmiştir. Bu düşüncenin kaynakları hususunda birtakım tartışmalar yapılmış olsa dahi Hz. Peygamber'in ezeli bir hakikati olduğu fikri ilk sufilerden itibaren dile getirilmeye başlanmıştır. Kuşkusuz bu düşüncelerde peygamber insanı temsil ediyordu ve peygamberden söz edildiği her yerde Hz. Peygamber bilfiil kâmil insan anlamına gelmekteydi. Biz bunu *Muhammediye*'de de görmekteyiz. Yazıcıoğlu birçok vesile ile Hz. Peygamber'i en kâmil insan olarak tanımlamıştır fakat *Muhammediye*'nin son bölümlerinde yazmış olduğu '*Medhü'n-Nebî*' isimli bölümde Hz. Peygamber'in şahsiyeti ile kavramsal olarak 'insan' arasında geçişler konumuz açısından önemli bir örnek teşkil edecek veyazıcıoğlu'nun insan ve Hz. Peygamber hakkındaki düşüncelerinin özeti sayılabilecek bir bölüm telif edilmiş olacaktır. Yazar bu bölümde insanı yüceltmiş ve sözlerini Hz. Peygamber'e bağlamıştır. Başka bir deyişle insan derken Hz. Peygamber'i; Hz. Muhammed derken de insanı kastetmiştir. Bu bölümde yine yazarın anlatmaya Hakk'ın zatından başladığı görülmektedir. Öyle görünüyor ki Yazıcıoğlu Hz. Peygamber'i ve insanı ısrarlı bir şekilde Hakk'a bağlamayı seçmiştir. Varlık ve onun maksadı olarak insan, Hakk'tan zuhur edip maddi âlemde seyr ettikten sonra yine Hakk'a döner. Söz konusu methiye bölümünden bazı beyitler konuyu daha anlaşılır kılacaktır:

*Odur sultan ki zâtından tecelli etti zâtına / Hüviyyetten hicâb
açıp / Getirdi ilm-i gaybından zuhura nûr-ı Subhânı / Ki
nâtıktır celâlâtı*⁹⁵

O, öyle bir sultandır ki hüviyetinden perde açıp zatından zatına tecelli etmiştir. Böylece gayba ait ilminden, onun üstünlüklerini anlatan tertemiz bir nûr ortaya çıkarttı.

Sultan olan Hakk, zatından zatına tecelli edip hüviyeti üzerindeki perdeyi araladı ve gizli ilminden, noksanlıklardan tenzih edilmiş bir nûr zuhur etti ki bu nûr onun celâl sıfatlarını anlatır.

⁹⁵ a.g.e., byt: 7807; a.g.e., s. 583.

Yazıcıoğlu'nun hassasiyetle vurguladığı şey bu beyitlerde de ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in hakikatine veya nûruna atfen “*nûr-ı subhan*” şeklinde ifade edilmiş olan görüş, Hz. Peygamber'in hakikatinin daima Hakk'ın zatından sonra gelen ve tüm varlığın kendisinden çıktığı mecra olarak kabul edilmesidir. Hz. Peygamber'den söz ederken konuşmaya onun hakikatinden başlamaktadır ki bu durum Hz. Peygamber'in hakikatinin varlığın kendisinden ortaya çıktığı ilke olarak kabul edilmesiyle aynı şeydir.

*Odur Subhân kim ol nûru musavver etti âlemde / Muzaffer fer müeyyed yed / Ki tâ sırr-ı muhabbetten erişe feyz-i Rahmânî / Ki vasl ede hayâlâtı*⁹⁶

Noksanlıklardan tenzih edilmiş olan Hak, o nûra bu âlemde muzaffer bir kudret ve kuvvetli bir yardım ile güçlendirilmiş bir suret verdi ki muhabbet sırrından Rahman olan Hakk'ın feyzi gelsin ve hayal olanı gerçeğe çevirsin.

*Cihân câm idi hâlî fercâm idi cilveden / Yarattı pes insanı ol suret-i ma'anîdâr*⁹⁷

Cihan boş bir son kadeh gibi anlamsızdı. Sonra o, insanı manalı bir surette yarattı.

*İşitgil kim onu nice eder ehl-i kemâl / Kemâlince icâd edip gösterir iktidâr*⁹⁸

Şimdi onun insanı nasıl kemâl sahibi yaptığını dinle. O, insanı kâmil bir şekilde yaratıp kendi kudretini ortaya koymuştur.

⁹⁶ a.g.e., byt: 7808; a.g.e., s. 583.

⁹⁷ a.g.e., byt: 704; a.g.e., s. 66.

⁹⁸ a.g.e., byt: 705; a.g.e., s. 66.

*Çün oldur kâmil-i âdem pes onundur bu kemâl / Çün oldur
âlim-i âlem yücedir bin tabakaat*⁹⁹

Mükemmel insan odur. Kemâl adına ne varsa onundur.
Çünkü o âlemlerin âlimidir ve derecesi binlerce kat yücedir.

Sufiler kâmil insan olarak peygamberden söz ettiklerinde aynı zamanda yukarıda işaret ettiğimiz gibi varlığın ortaya çıkışı hakkında bazı görüşleri birlikte düşünüyorlardı. Söz gelimi onlar Tanrı'nın âlemi yaratmasının gayesinin bilinmek olduğunu düşünmüş, bu maksadın ise ancak Hz. Peygamber vasıtası ile tamamlanacağını beyan etmişlerdir. Bu durumda Tanrı'nın âlemi yaratma düşüncesi yine bazı bağlantılı görüşleri içermektedir. Örneğin âlemin yaratılması düşüncesi ezeli olduğu kadar bu durumda bu düşüncenin muhatabı olan veya mazharı olan kişinin hakikatinin de ezeli olması gerekir. Sufiler bu nedenle ilk dönemden itibaren Hz. Peygamber'in hakikatinin ezeliğine dair belli belirsiz bir takım ifadeler kullanmışlardır.¹⁰⁰ Ancak bu düşüncelerin kemâle erdiği esas nokta İbnü'l-Arabî ve takipçileri olmuştur. *Muhammediye*'de ise bu hususta yer alan kanaatler İbnü'l-Arabî geleneğinden tevarüs edilmiştir. İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'in Tanrı'nın maksadı olduğunu beyan etmiştir, daha doğrusu Tanrı'nın maksadı insan ise bilfiil insan olan Hz. Peygamber, Tanrı'nın ilk ve asli gayesi demektir.¹⁰¹ Buradan hareketle peygamber âlemin varlık sebebidir ve çeşitli ayet ve hadislerde bu durumun izah edildiği görülmektedir. *Muhammediye* de bu konuları ele almış ve sufi muhakkiklerin önemle üzerinde durdukları ayet ve hadisleri o da açıklamalarında kullanmıştır. Örneğin yaratma ile ilgili çeşitli rivayetlerin ele alındığı âlemin yaratılması ile ilgili bölümde Yazıcıoğlu söze ilk yaratılanlardan bahsederek başlar. Burada yukarıda da ifade ettiğimiz gibi akıl, kâlem, levh-i mahfuz, arş, kürsî, cennet ve cehennem bir daha kısaca anlatıldıktan sonra tüm bunlardan maksadın Hz. Peygamber olduğu şöyle dile getirilmiştir:

⁹⁹ a.g.e., byt: 4357; a.g.e., s. 380.

¹⁰⁰ Bkz. Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*, c. 15, s. 180.; Mehmet S. Aydın, "İnsan-ı Kâmil", *DİA*, c. 22, s. 330.

¹⁰¹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Âlemin Yaratılışı: Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, s. 31; *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, c. 1, s. 17; İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 2. Ekrem Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, s. 31.

*Bulardan kim durur maksûd Muhammed Ahmed ü Mahmûd /
Buluna tâ kim ol ma'bûd biline tâ ki meknûnât¹⁰²*

Bunlardan maksat (yaratılış) Hz. Muhammed, Ahmed ve Mahmud'dur. Onun vesilesi ile kendisine ibadet edilen ilah bulunabilir veyaratılmış şeyler (in anlamları) bilinebilir.

Mesela Peygamber'in âlemlere rahmet olarak gönderilmiş olması ya da sufilerin kutsi bir hadis diye aktardıkları "Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım." gibi cümleler bu kapsamda değerlendirilebilir. Öte yandan Hz. Peygamberin Allah'ın yarattığı ilk şeyin kendisinin nûru olduğuna dair hadisi ya da "Âdem toprak ve su arasında iken ben peygamber'dim"¹⁰³ gibi ifadeleri bu kapsamda değerlendirilir. Nitekim *Muhammediye* yazarı bu gibi rivayetlere de atıflar yapmış, bu rivayetleri metinde ana bir unsur olarak zikretmiştir. Örneğin aşağıda Hz. Peygamber'in vefatının anlatıldığı bölümden alıntıladığımız iki beyit "Levlâk" hadisi diye çok bilinen bir hadisi dile getirir:

*Buyurdu hem Taâlâllah ki bilgîl yâ Muhammed sen / Benim
izzim celâlimçün kim erişmez ona evsâf¹⁰⁴*

Allahu Tealâ buyurdu: "Ey Muhammed bil ki tasavvur edilemeyen izzetim ve celâlime yemin olsun,

*Eğer seni yaratmasam yaratmazdım cihânı der/ Ne şems ü
kamer gökler ne yerler ne hu kûh-ı Kaaf¹⁰⁵*

Eğer seni yaratmasaydım (ne) cihanı ne güneşi ve ayı, gökleri ne yerleri ne Kaf Dağı'nı yarattırdım.

¹⁰² Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 212; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 22.

¹⁰³ Aliyyu'l-Kârî, el-Esrâr, s268 (h.no:352); Zerkeşî, Tezkire, s. 172; A. Avni Konuk, **Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul, İFAV Yay., 1987, c. 1, s. 11, 220, c. 2, s. 327.

¹⁰⁴ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 4025; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 361.

¹⁰⁵ a.g.e., byt: 4026; a.g.e., s. 361.

Söz konusu hadis Muhammediye'nin başka birçok bölümünde doğrudan veya dolaylı olarak kullanılmıştır. Öyleyse *Muhammediye* yazarının kanaatinde Hz. Peygamber'in varlığın ilkesi olarak zikredildiğini ve metnin bu istikamette kurulmuş olduğunu ifade edebiliriz. Muhammediye'de bu bahse ayrılmış olan yerin göreceli olarak az olması düşüncenin merkezî önemini azaltmaz, aksine, Muhammediye'nin kurgusu dikkate alındığında bu konunun eserin girişi mahiyetindeki *İftitâhu'l-Kitap* bölümünde ele alınmış olması onun referanslarını ve metnin ana fikrini ortaya koyması bakımından önemlidir ve bu düşüncenin eserdeki merkezî konumunu gösterir. Böylece tasavvuf için müsellemler bir kaziye haline gelmiş olan bir konu bir yerde değil metnin bütününe yayılan fikir haline getirilmiştir. Burada *Muhammediye* yazarının Peygamber'in ilke olmasını açıkladığı bazı ifadeleri zikredebiliriz.

Peygamber'in varlığın ilkesi olması daha sonra kitapta göreceğimiz şu üç düşüncenin kabul edilmesi demektir. Birincisi Peygamber varlığın ilkesidir ve Tanrı'nın maksadı Peygamber ile gerçekleşmiştir. Bu, Peygamber'in ontolojik olarak ilk ve en üstün varlık olduğu anlamına gelir. Bu görüş Muhammediye'de en çok dile getirilen ve çeşitli bağlamlarıyla ortaya konan en önemli görüştür. Bu bağlamda Yazıcıoğlu'na göre tüm âlem Hz. Peygamber için ve onun şanını yüceltmek üzere var edilmiştir:

*Kuruldu hey'et-i eflâk kim erişmez ona idrâk / Muhammed
şânına levlâk gelip kıldı onu i'lâ¹⁰⁶*

İdrakin erişemeyeceği şekilde felekler topluluğu kuruldu.
Levlâk (sözü) Hz. Muhammed'in şanını yüceltti.

*Onunçün Âdem ü dâmâ onunçündür senâ Seynâ / Onunçün
kubbe-i minâ onunçün sahra-i sammâ¹⁰⁷*

Âdem, deryalar, nûr saçan yıldızlar ve Sina (Tur Dağı), mavi
kubbe, düzlükler ve dağlar onun içindir.

¹⁰⁶ a.g.e., byt: 101; a.g.e., s. 13.

¹⁰⁷ a.g.e., byt: 102; a.g.e., s. 13.

*Yarattı hubb-i zâtîden ki mazhar ola zatına / Ki subhâne'l-
lezî esrâ demiştir Leyle-i İsrâ¹⁰⁸*

Hak, kendi zatına zuhur yeri olsun diye onu kendi zâtına duyduğu muhabbetten yarattı. Miraç gecesinde ise “Subhanellezi esrâ”¹⁰⁹ demiştir.

*Yarattı Hak kemâl-i kudretinden / Onun nûrunu nûr-ı
hazretinden¹¹⁰*

Hak, onun nûrunu mükemmel kudretiyle ve kâmil bir şekilde kendi nûrundan yaratmıştır.

Allah Hz. Peygamber’i ilk olarak yaratmıştır. O varken ondan ve Hakk’tan başka hiçbir şey yoktu;

*Yog idi arş u kürsî cennet ü nâr / Yog idi yir ü gök bu çarh-ı
devvâr¹¹¹*

(O zaman daha) Arş, kürsi, cennet ve cehennem, yer ve gök, bu devreden çark (felekler) yoktu.

Yog idi âlemin nâm-ı nişânı / Yog idi Âdem’in adı ve şanı¹¹²
Âlemin ismi, Âdem’in adı ve şanı bile yoktu

*Bulardan ön yarattı Hak onu bil / Ki üç yüz yigirmi dört bin
yıl¹¹³*

Bil ki Hakk onu bunlardan üç yüz yirmi dört bin yıl önce yarattı.

¹⁰⁸ a.g.e., byt: 103; a.g.e., s. 13.

¹⁰⁹ İsrâ/1.

¹¹⁰ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt:192; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 20.

¹¹¹ a.g.e., byt: 193; a.g.e., s. 20.

¹¹² a.g.e., byt: 194; a.g.e., s. 20.

¹¹³ a.g.e., byt: 195; a.g.e., s. 20.

Yukarıda gördüğümüz tüm beyitlerdeki anlamı toparlayacak olursak özetle hiçbir şey yaratılmamışken Hz. Peygamber'in hakikatinin yaratılmış olduğu ve bu hakikatin Hakk'ın zatının mazharı olduğu söylenerek Hz. Peygamber'in üstünlüğü dile getirilmiş ve övülmüş olmaktadır.

İkincisi Peygamber'in getirdiği bilgi Tanrı'nın maksadına en uygun bilgidir ve insanlar bu bilgiyi takip ettikleri ölçüde Tanrı'nın maksadına göre yaşayacaklardır. Bu düşünce için Muhammediye'nin varlık sebebidir demek yanlış olmaz. Çünkü Yazıcıoğlu geçmişte Hz. Peygamber hakkında birçok eserin yazılmış olduğunu biliyordu. Yapmak istediği önceki bilgileri tekrar etmek değil; bu sefer yeni bir peygamber tasavvurunun inanlara ulaşmasına hizmet etmektir ve bunun için Hz. Peygamber'in hayat hikayesini hikmetler bağlamında ele almak gerekiyordu. Yazıcıoğlu'nun peygamber söz konusu tasavvurunun iyi ifadelerinden birini bu bağlamdaki beyitlerinde görmektedir:

*Mücmela zikredelim zira tafsilatını / Sîre ehli ehl-i tefsir
eyleyiptir intihâb¹¹⁴*

Biz özetle zikredelim zira ayrıntılarını siyerciler, tefsir ehli ayrıntılarıyla anlatmışlardır.

Siyerciler ve tefsir bilginleri Hz. Peygamber'in hayat hikayesini ve getirdiği mesajı insanlara zaten çok iyi anlatmışlardır. Yazıcıoğlu'nun amacı ise bu sefer bilinen hikayenin inceliklerine inmek, hikmetlerini ortaya koymak ve insanlara Hz. Peygamber'in hayatının başka bir vechesini anlatmaktır. Bunun için devamındaki beyitlerde şöyle der:

*Biz onu nakl edelim ki mâ-hasal mefhum idi / Nâfeden
müşgin alalım süzelim gülden gülâb¹¹⁵*

Biz (bilgilerin) yekûnunu ve neticesini dile getirelim,
ceylanın göbeğinden misk alalım, gülden gülsuyu süzelim.

¹¹⁴ a.g.e., byt: 2959; a.g.e., s. 269.

¹¹⁵ a.g.e., byt: 2960; a.g.e., s. 269.

Bu noktada şöyle bir soru akla gelmektedir: Yazıcıoğlu neden bu bilgiyi aktarmak veya yaymak ister? Cevabı yine Muhammediye'den almak mümkün. Eserin sebep-i telif bölümünde Yazıcıoğlu neden Muhammediye'yi yazdığını açıklarken gördüğü rüyadan söz ettikten sonra sözü Hz. Peygamber'e layık ümmet olmaya getirir ve burada ortaya koyulan kısa açıklamada Hz. Peygamber'in dilinden ona layık bir Müslümanın nasıl olması gerektiğini ortaya koyar.

*Bana ümmet olan şoldur ki dâyim / Hakk'a hamd eyleye
sabren ve şükrâ¹¹⁶*

Bana ümmet olan kişi daima Hakk'a şükretmeli ve (belalara karşı) sabırlı olmalıdır.

*Tuta buyruğun Allâh'ın tamâmî / Sımaya hükmünü farzan ve
emrâ¹¹⁷*

Allah'ın tüm emirlerini, farzları ve emirlerini, tamamiyle tutmalı ve onlara karşı gelmemelidir.

*Kişi kimi severs' onunla kopar / Severse taş dahi haşren ve
neşrâ¹¹⁸*

Kişi kimi severse, sevdiği taş dahi olsa onunla diriltilir ve neşrolunur.

*Beni seven benim ile kopısar / Bulısar mertebe fazlan ve
kadrâ¹¹⁹*

Beni seven benimle diriltilecektir, faziletli ve değerli bir mertebe bulacaktır.

¹¹⁶ a.g.e., byt: 61; a.g.e., s. 7.

¹¹⁷ a.g.e., byt: 62; a.g.e., s. 7.

¹¹⁸ a.g.e., byt: 63; a.g.e., s. 7.

¹¹⁹ a.g.e., byt: 64; a.g.e., s. 7.

*Beni seven sözüm aydan işiden / Yüzümü gözleyen ıyden ve
kadrâ¹²⁰*

Beni seven, sözlerimi dinleyen, beni özleyen (gerçek)
bayramı ve kadir gecesini bulur.

*Çü dili kulağı ola sözümde / Özü yüzü olan sadren ve
bedrâ¹²¹*

Gönlü, kulağı sözümde olanın özü ve yüzü dolunay gibi
nurlanır.

Buna göre Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'yi telif etmekteki amacının Hz. Peygamber'e dair önceki bilgilerin tekrar edilmesi değil, yine Muhammedî irfan ile elde edilen bilginin yeni bir insan inşa etmek olduğu açıktır. Bu insan yukarıdaki beyitlerde özetlendiği gibi Hakk'a her daim şükreden, Allah'ın emir ve yasaklarını gözetken, Peygamber'in sünnetini yaşatan özü sözü iman nûru ile aydınlanmış bir kişidir. Bu kişi Hakk'a Peygamber ve onun sevgisi ile vasıl olmaktadır. *Muhammediye* bu peygamberi tanıtmak, sevdirmek ve onun örnekliğinde bir insan inşa etmek için yazılmıştır.

Yazıcıoğlu vahyin Hz. Peygamber tarafından hayata geçirilen şekli ve o hayatın anlamı üzerinde durmaya ve bunu insanlara aktarmaya çalışmıştı çünkü o, ancak Hz. Peygamber'den alınan sahih bilgi ile Tanrı'nın maksadına göre yaşanabileceğini kabul ediyordu.

Sufiler Tanrı'yı bilmenin veya bunu bir süreç olarak kabul ettiğimizde öncelikle onun maksadını bilmenin âlemi bilmekle mümkün olacağını düşündüklerinden, âlem hakkındaki bilgiye çok önem vermiş ve Hz. Peygamber'i bu bilginin en mükemmel ve temiz kanalı olarak kabul etmişlerdir. Yazıcıoğlu bu düşünceyi şu şekilde ifade etmiştir:

¹²⁰ a.g.e., byt: 65; a.g.e., s. 8.

¹²¹ a.g.e., byt: 66; a.g.e., s. 8.

*Muhammed'çün olunmuştur bu hissiyyât bu hadsiyyât /
Muhammed'den bilinmiştir bu akliyyât u şer'iyât*¹²²

Bu hissiyat, bu mümkinat Muhammed için yaratılmıştır.
Akliyyat ve şer'iyyat Muhammed'den bilinmiştir.

Yukarıdaki beyit Yazıcıoğlu'nun dikkatini âlemin yaratılmasına çevirdiği İftitahu'l Kitap bölümünde geçmektedir. Muhammediye'nin Hz. Peygamber'in siyerini Tanrı'nın zatından başlayarak ele aldığını söylemiştik. Bu beyit Hz. Peygamber'in mevlidine uzanan süreçte âlemin yaratılmasının konu edildiği bölümlerden alınmıştır. Burada (by:231) Yazıcıoğlu'nun Hz. Peygamber'i bir bilgi kaynağı olması bakımından ele aldığını söylemeliyiz. İsmail Hakkı Bursevî söz konusu beyitte geçen "hissiyyat ve hadsiyyat / akliyyat ve şer'iyyat" kelimelerini açıklamış, 'hissiyyât' kelimesini ikiye ayırıp duyu organları ile algıladığımız; görme, işitme, tatma gibi idraklere hiss-i zâhir; hayal, vehim, mütehayyile gibi idraklere ise hiss-i batın demiştir.

*Çün ol sultân-ı kevneyndir / Odur gevherlerin kânı o bildi
buldu sultânı / Ki sadıktır risâlâtı*¹²³

O iki âlemin sultanıdır. O cevherlerin kaynağı odur. O sultanı bildi, buldu. Onun getirdiği mesaj tam ve doğrudur.

Üçüncü olarak Peygamber'in ilke olması onun ahlaki örnek olması anlamına gelir. Başka bir ifade ile Tanrı'nın maksadı olan varlık insanlığın Tanrı'yı tanımasındaki ahlaki örneğidir.

Bu yüzden *Muhammediye* Hz. Peygamber'in ahlakına müstakil bir bölüm ayırmıştır. Seksen altı beyitlik bu bölümde Yazıcıoğlu Hz. Peygamber'in ahlaki özelliklerini hikmetleri ile birlikte ele almaktadır. Onun ahlakı Hak tarafından kemâle erdirilmişti ve o tevazu sahibi idi:

¹²² a.g.e., byt: 231; a.g.e., s. 24.

¹²³ a.g.e., byt: 7806; a.g.e., s. 583.

*Vermiş idi Hakk kemâl-i hüsn ile hulk-ı azîz / Halktan a'lâ idi
ammâ etmez idi ol ulâ¹²⁴*

Hakk ona kâmil güzellikle bir yüce ahlak vermişti, o halktan üstündü ama büyüklük göstermezdi.

Yazıcıoğlu ilk adımda Hz. Aişe'nin "Onun ahlakı Kur'an idi" sözüne telmihte bulunur:

*Hulku Kur'an idi zîrâ hep tutardı hükmünü / Hem kemâlât ile
zâtı olmuş idi dopdolu¹²⁵*

Ahlakı Kur'an'dı zira onun hükümlerine uyardı. Mem zâtı kemâllerle dopdoluydu.

*Menba-ı ahlâk idi hulk ederdi âleme / Ma'den-i eltâf idi hâşâ
kim edeydi gulû¹²⁶*

Ahlakın kaynağıydı, âleme güzel ahlakla muamele ederdi. Asla yanlış bir iş yapmayan lütuflar kaynağıydı.

Yazıcıoğlu'na göre Hz. Peygamber'in ahlakından söz etmenin anlamı onun örnek alınmasıdır, böylece onun hayatı her bir Müslüman için ahlaka kaynaklık teşkil edecek ve referans olacaktır.

Muhammediye'de konu birçok kere farklı bağlamlarda ele alınmış olmakla birlikte biz burada bazı örneklerle yetinmek durumundayız. Örneğin Hz. Peygamber'e ilk vahiy geldiğinde yaşadığı endişeli hali gören Hz. Hatice onu teselli ederken ilk olarak onun güzel ahlakına vurgu yapmıştır:

¹²⁴ a.g.e., byt: 1963; a.g.e., s. 174.

¹²⁵ a.g.e., byt: 1967; a.g.e., s. 175.

¹²⁶ a.g.e., byt: 1968; a.g.e., s. 175.

*Dışın halk ile hüsn-i ahlâk ile / İçin Hakk ile zikr-i Hallâk ile*¹²⁷

Dışın halk ile güzel ahlak ileyken için Hak ile Hallâk'ın zikri iledir.

Bu noktada varlığın ilkesini anlatmak için kullanılan başka kavramlar vardır. Şimdi sırayla bunların bir kısmını görelim.

2.2.2. Nûr-ı Muhammedî

Muhammediye yazarı Yazıcıoğlu'nun Hz. Peygamber'in ontolojik önceliği ve ahlaki örnekliğine dair açıklamaları, sufilerin insan tasavvurlarının çok yönlülüğünü yansıtır. Çünkü Yazıcıoğlu'nun temel amacı bir "insan"ı anlatırken onu her yönü ile ortaya koymak ve böylece bir insanı her insana yaklaştırmaktır. Sufilerin insana ve varlığa dair bu görüşleri onların insan meselesini metafizik bir boyutta ele aldıklarını göstermektedir. Özellikle İbnü'l-Arabî ve arkasından gelen yorumcularının tavrı budur. Bir vahdet-i vücûd yorumcusu olarak Yazıcıoğlu Mehmed de benzer bir çizgide bulunmaktadır. *Muhammediye*'de Hz. Peygamber'in hakikatine vurgu yaparken bu hakikatin farklı tezahürlerinin aldığı farklı isimler veya eş değer kavramlar üzerinde durmuştur. Bunların önemli bir kısmı sufilerin ilk dönemlerden itibaren atfı yaptığı kavramlardır. Bu noktada en önemli/öne çıkan kavram Nûr-ı Muhammedî kavramıdır.

Nûr-ı Muhammedî kavramı sufiler tarafından varlık ve bilgi ile ilişkilendirilerek tanımlanır. Onlara göre nûr bilgiyle, karanlık ise cehaletle özdeşleştirilir. Bu yönüyle Nûr-ı Muhammedî aynı zamanda bilginin kaynağıdır. İkinci olarak nûr varlıkla ilgili bir kavramdır çünkü varlık ılık ile müretadif olduğu gibi karanlık yokluk ile eş değeri bir kavramdır. Bu yönüyle Nûr-ı Muhammedî'den söz etmek varlığın ilkesinden ve devamında yaradılıştan söz etmek demektir. Bu durumda Nûr-ı Muhammedî'nin geçtiği bağlamları hem bilgi kaynağı olarak Hz. Peygamber hem varlık kaynağı olarak Hz. Peygamber diye iki kısımda ele almak mümkündür. Nûr-ı Muhammedî kavramının öncesinde hatırlamamız gereken bir husus bu kavrama da kaynaklık teşkil eden bir ayeti kerimedir. Bu ayeti kerime Nûr-ı Muhammedî kavramı dahil olmak üzere insanın ezeliiliği ve Tanrı'nın maksadı oluşuyla ilgili pek çok düşünceye de kaynaklık eden ayettir. Ayette Allah Teâlâ

¹²⁷ a.g.e., byt: 1775; a.g.e., s. 158.

“Allah göklerin ve yerin nurudur...”¹²⁸ diye buyurur. Bu ifade nûr kelimesini Allah’a izafe eder. Aynı zamanda nûrun Allah’ın isimlerinden birisi olduğu da hatırlanmalıdır. Bu itibarla Allah, gökleri ve yerin nûru olduğu gibi bizzat en-Nûr olandır. Nitekim bazı hadislerde ve bazı başka ifadelerde Allah’a nûr olarak hitap edildiği ve kendisinden nûr olarak söz edildiği görülmektedir. Ayetin devamında Allah’ın nûrunu açıklamak üzere bir temsilden söz edilir. Bu temsilde Allah’ın nûru fânusun içerisinde bir kandile benzetilir. Mukatil bin Süleyman’dan itibaren Müslümanlar burada kastedilen şeyin Hz. Peygamber’in nûru olabileceğini dile getirmişlerdir. Mutasavvıflar da buna işaret etmişler ve peygamberin nûru kavramı ortaya çıkmıştır. *Muhammediye* de Hz. Peygamber’in varoluşuna dair düşüncelerinde aynı görüşleri kabul etmekte, aynı yorumları getirmektedir. Hiç kuşkusuz burada bu terkinin oluşmasıyla zaman içerisinde kazandığı anlamlar sorunu ele alınması gereken müstakil bir konudur. Başka bir ifade ile ilk metinlerde Nûr-ı Muhammedî kavramının oluşması ile sonradan kazandığı özellikle metafizik derinlik ve boyutlar arasında bir mutabakat var mıdır sorunu tartışmaya açık olmakla beraber bizim meselemiz şimdilik bu değildir. Bizim için mesele *Muhammediye*’de gördüğümüz üzere Nûr-ı Muhammedî kavramı ve bu kavrama hangi manaların yüklendiğidir. *Muhammediye* için yakın kaynakların yine İbnü’l-Arabî ve takipçileri olduğu görülmektedir. Bir başka deyişle Yazıcıoğlu, Hz. Peygamber’in nûrundan söz ederken İbnü’l-Arabî ve şarihleri tarafından tanımlanan şekliyle konuyu ele almıştır. Söz gelimi birçok yerde Hz. Peygamber’i ayete telmih ile nûr ve kandil “sirac u münîr” şeklinde tanımlar:

*Çün oldur beşîr ü nezîr ü sirâc u münîr / Fedâdır cihân ona
canlardır ona nisâr*¹²⁹

Müjdeleyen, tehlikeyi haber veren, parlak kandil odur. Cihan ona fedadır, canlar onun yoluna saçılmıştır.

Yazıcıoğlu yine başka bir bağlamda Hz. Peygamber’i “misbah” olarak tanımlamıştır. Farklı bağlamlarda benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür:

¹²⁸ Nûr / 35.

¹²⁹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 700; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 65.

*Çün evvel âlemin misbâhı çıktı / Pes andan mürselîn ervâhı
çıktı*¹³⁰

(Âdem'in sırtından) ilk olarak âlemin kandili çıktı, sonra
peygamberlerin ruhları çıktı.

Gelenekte sufiler Hz. Peygamber'in nûruyla beraber insanın hakikati tabirini kullanmışlar, özellikle Hallac'da "lahut ve nasut" anlayışı, Cüneyd-i Bağdâdî'nin "fenâ ve misak" anlayışı gibi görüşlerle insanın ezeliğine dair görüşler işlenmiştir. Söz gelimi Cüneyd-i Bağdâdî'nin "fenâ" anlayışına bağlı olarak misak hakkındaki görüşlerine göre insan bu âleme gelmezden çok önce Allah ile bir ahit yapmıştır. A'raf Suresi'nin 172. ayetine dayanan bu görüşe göre Allah insanların ruhlarını yaratmış ve "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" diye sormuştur. İlk kez Cüneyd tarafından dile getirilen bu düşünceler daha sonraki sufiler ve *Muhammediye* gibi eserlerde insanın ezeli kimliğine vurgu yapılmak üzere kullanılmıştır. Yukarıda verdiğimiz örnekte (byt:1349) Yazıcıoğlu ruhlar âleminde ruhların yaratılışı ve onlardan misakın alınması konusunu anlatırken ilk olarak ortaya çıkan ruhun Hz. Peygamber'in ruhu olduğunu söyler ve burada Nûr Suresi'nin otuz beşinci ayetine telmihte bulunur.

Yazıcıoğlu bu konuyu Zikru'l- Mîsak adlı müstakil bir bölümde ele alır. Konu seksen üç beyitlik bölümde altı isme referansla işlenir. Misak, Âdem'den yeryüzüne inmeden önceki bir zamanda, ruhlar âleminde alınmıştır. Yazıcıoğlu *Muhammediye*'de yer verdiği rivayetlerden muhaddis Yusuf b. Esbât (m. 810)'ın yine tefsir ve hadis alimi Süddî (m.745)'den rivayetini tercih etmiştir, buna göre misak ruhlar âleminde gerçekleşmişti:

*Dedi Esbât ki Süddî eyle dedi / Ki göklerden dahî inmeden
idi*¹³¹

Esbât, Süddî'den rivayetle dedi ki: (söz konusu misak)
göklerden inmeden önceydi.

¹³⁰ a.g.e., byt: 1349; a.g.e., s. 120.

¹³¹ a.g.e., byt: 1335; a.g.e., s. 119.

İnsanların ruhları Hz. Âdem'in zürriyeti olarak yaratılmış; sözleşme o zamanda yani göklerden inmeden önce, o yerde yani Serendib ya da Batn-ı Nu'man'da kıyamete kadar gelecek tüm ruhlardan alınmıştır. Yazıcıoğlu Razi'nin Tefsir-i Kebîr'inden açıklamalarla sözü bağlar;

... / Bu resme ahd alıp bizden dahi kıldı neler iblâğ¹³²

Hakk bu şekilde bizden söz aldı ve daha başka neler bildirdi, dinle:

Elestü dip hitâb etti ki Rabb'iniz değil miyim / Belâ dedi kamu ervâh ki icâb ettiler iblağ¹³³

Ben sizin Rabbiniz değil miyim? diye hitap etti. Cümle ruhlar, “evet” deyip cevap verdiler.

Şehidnâ dediler küllî edip birliğine ikrâr / Buyurdu gönderiserem size ben elçiler iblağ¹³⁴

Bütün ruhlar onun birliğine, “Şahit olduk” dediler. (Sonra O) ben size elçiler göndereceğim dedi.

Yazıcıoğlu bu beyitlerin devamında söz konusu sözleşmenin anlamı üzerinde de durur. Ona göre burada verilen söz Allah'ın birliğine, elçiler ve kitaplar göndereceğine ve va'dinin hak olduğuna iman etmek demektir. İnsanın ezeli varlığına dair görüşlerin Yazıcıoğlu tarafından teorik zeminden pratik zemine taşınarak okuyucuya aktarıldığı görülmektedir. İnsanın yeryüzünde yaratılmazdan önceki âlemlerde varlığının anlamı onun bu âlemdeki hayatını veyaşayışını belirlemesi bakımından önemli ve öncelikli olarak işlenmektedir. İnsan daha ruhlar

¹³² a.g.e., byt: 1377; a.g.e., s. 122.

¹³³ a.g.e., byt: 1378; a.g.e., s. 122.

¹³⁴ a.g.e., byt: 1379; a.g.e., s. 122.

âleminde iken kendisine peygamberler ve kitaplar gönderileceğini bilmektedir ve tabii ki Hz. Peygamber o gönderilecek olanları en sonuncusu ve en büyüğü olarak ortaya konmaktadır. Orada da ilk yaratılan ruh Hz. Peygamber'in ruhudur.

*Mukaddem kim hurûc etti cihana / Nüzûl etti urûc etti
cihana*¹³⁵

İlk olarak âlemde ortaya çıkan, âleme inen ve çıkan;

*Muhammed Mustafâ'nın rûhu idi / Pes andan enbiyanın ruhu
idi*¹³⁶

Muhammed Mustafa'nın ruhu idi, ondan sonra peygamberlerin ruhları idi.

Devamında, Hz. Muhammed'in ruhu yaratıldığında ilk olarak şهادet kelimesini söyler:

*Şehâdet ederem kim sensin Allah / Ki senden gayri yoktur
halka mevlah*¹³⁷

Şهادet ederim ki Allah sensin, insanlar için senden başka ilah yoktur.

*Dahî verdim şehâdet kim muhakkak / Benim abdin resûlün
sen Hüve'l-Hak*¹³⁸

Ve kesin olarak şهادet ederim ki ben senin kulun ve resulünüm, sen Hakk olansın.

¹³⁵ a.g.e., byt: 1343; a.g.e., s. 120.

¹³⁶ a.g.e., byt: 1344; a.g.e., s. 120.

¹³⁷ a.g.e., byt: 1347; a.g.e., s. 120.

¹³⁸ a.g.e., byt: 1348; a.g.e., s. 120.

Böylece ruhlar âleminde gerçekleşen sözleşme ile tasavvuf literatüründe çokça sözü edilen vatan-ı aslî kavramına yol açılarak insana yaratılmazdan önceki bir zaman atfedilmiş olmakta, insanın ezeli bir hakikate sahip olduğuna dair görüşler somutlaştırılarak aktarılmış olmaktadır. Ayrıca Allah'ın peygamberler ve kitaplar göndereceğinden de söz edilerek insanlara ulaşan bilginin kaynağı ve taşıyıcısı olarak Hz. Peygamber gösterilmektedir.

Yine Nûr-ı Muhammedî'nin bilgiyle ilişkisi başka bir hadiste de dile getirilmektedir. Bu hadis *Muhammediye*'de de zikredilen "Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır."¹³⁹ ya da "Allah'ın yarattığı ilk şey kâlemdir"¹⁴⁰ şeklindeki hadislerdir.

Bu ifadeler nûr kelimesini ve Nûr-ı Muhammedi terkinin daha doğru anlamamızı sağlıyor çünkü *Muhammediye*'de de görüldüğü üzere Allah'ın yarattığı ilk şeyin kâlem olması, yazılmış ya da yaratılmış olan her şeyin Nûr-ı Muhammedi ile ortaya çıkması anlamına gelir. Ya da âlemdeki bütün bilgilerin Nûr-ı Muhammedi'den doğması anlamına gelir. *Muhammediye* aynı konuya farklı vesilelerle değinmiştir. Örneğin yaratılışın ele alındığı İftitâhu'l-Kitab bölümünde şu beyitleri görürüz:

*Pes evvel kim zuhur etti vücudun hil'atin giydi / Muhammed
nûrudur hakkaa kim ondandır kamu evvâ*¹⁴¹

Sonra ilk olarak ortaya çıkan, varlık elbisesini giyen Muhammed'in nûrudur. Tüm varlıklar onun hakikatindendir.

*Hem oldur Akl-ı evvel kim kamu eşyâya mebde'dir / Hem
oldur Rûh-ı a'zam kim kılar Hakk emr ile ihyâ*¹⁴²

O hem bütün varlığın kaynağı olan Akl-ı evvel hem de Hakk'ın emri ile hayat veren "En Büyük Ruh"tur.

¹³⁹ Hadis ile ilgili detaylı bilgi için Bkz.: Ahmet Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, s. 112: "Ebû Nuaym, Hilye, VII, 318; Gazalî, İhyâ, I, 122."

¹⁴⁰ a.g.e., aynı yer: "Ebû Davud, 34/Sünnet, 16 (II,637-38 h.no:4700); Tirmizî, 33/Kader, 17 (IV, 398, h.no: 2155)"

¹⁴¹ Çelebioğlu **Muhammediye II**, byt: 98; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s.

¹⁴² a.g.e., byt: 99; a.g.e., s. 12.

O hem bütün eşyaya bir çıkış yeri olan İlk Akıl'dır, hem de Yüce Ruh'dur ki Hakk'ın emri ile hayat verir.

*Kâlem geldi ve levh oldu düzüldü arş u kürsî hem / Döşendi
bu bisât-ı ferş yasandı hayme-i hadrâ¹⁴³*

Kâlem geldi, levh-i mahfuz yazıldı ve hem de arş ve kürsi kuruldu, yayılıp açılan yerler ve yeşil çadır (gökler) kuruldu.

*Kuruldu hey'et-i eflâk kim erişmez ona idrâk / Muhammed
şânına levlâk gelip kıldı onu i'lâ¹⁴⁴*

İdrak edilemeyecek kadar muazzam göklerin düzeni kuruldu, Muhammed şânına “Ey Habibim sen olmasaydın âlemi (felekleri) yaratmazdım” sözü gelip onu yüceltti.¹⁴⁵

*Onunçün Âdem ü dâmâ' onunçündür senâ Seynâ / Onunçün
kubbe-i mînâ onunçün sahra-i sammâ¹⁴⁶*

Âdem, deryalar, nûr saçan yıldızlar ve Sina (Tur Dağı), mavi kubbe, düzlükler ve dağlar onun içindir.

Nûr-ı Muhammedi ya da kâlem, âlem ile Allah arasındaki irtibat noktasıdır. Allah'ın feyzi Nûr-ı Muhammedi'dir ve bu feyiz âlemin hakikatine ulaştığında âlem varlık kazanır. Bu nûrun kâlem olarak ifade edilmesi bazı hadislerde zikredilir. *Muhammediye* yazarı bu hadisi zikreder ve onu çeşitli şekillerde ifade eder. Şöyle ki:

¹⁴³ a.g.e., byt: 100; a.g.e., s. 13.

¹⁴⁴ a.g.e., byt: 101; a.g.e., s. 13.

¹⁴⁵ Beyitte geçen söz kutsi hadistir ve sufiler tarafından yaygın bir şekilde kullanılmıştır., Aclûnî, **Keşfu'l-Hafâ ve Muzilu'l-İlbâs**, c. II, s. 164.

¹⁴⁶ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 102; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 13.

*Rivâyettir risâlet hazretinden / Ki Allahu Taâlâ kudretinde*¹⁴⁷

Peygamberlik makamından rivayet edilmiştir ki; Allahu Teâlâ kudretinden

*Benim nûrumu evvel kıldı îcâd / Pes ondan sonra kıldı mülke bünyâd*¹⁴⁸

İlk olarak benim nûrumu yaratmıştır. Ondan sonra tüm varlığı ortaya çıkartmıştır.

*Ki elli bin yıl onu ön yarattı / Semâvât ile arzı son yarattı*¹⁴⁹

(Allah) onu elli bin yıl önce yarattı, semâvat ile arzı (da) sonra yarattı.

*Dedi hem ruhum evvel oldu mahlûk / Dedi hem Akl-ı evvel geldi mahlûk*¹⁵⁰

(Hz. Peygamber) dedi ki ruhum ilk yaratılandır. (Başka bir seferde de dedi ki) ilk yaratılan Akl-ı evveldi.

*Dedi hem evvelâ dürr oldu mevcûd / Dedi hem külli dürden geldi mevcûd*¹⁵¹

(Hz. Peygamber) dedi ki ruhum ilk yaratılandır. (Başka bir seferde de dedi ki) ilk yaratılan Akl-ı evveldi.

¹⁴⁷ a.g.e., byt. 129; a.g.e., s. 15.

¹⁴⁸ a.g.e., byt. 130; a.g.e., s. 15.

¹⁴⁹ a.g.e., byt. 131; a.g.e., s. 15.

¹⁵⁰ a.g.e., byt. 132; a.g.e., s. 15.

¹⁵¹ a.g.e., byt. 133; a.g.e., s. 15.

(Başka bir rivayette) Dedi ki ilk önce ‘inci’ yaratıldı, sonra tüm varlıklar o “inci”den var oldu.

*Dedi evvel kâlemdir k’oldu melhuz / Dedi evvel yazıldı levh-i mahfuz*¹⁵²

(Yine başka bir rivayette) dedi ki ilk akledilen Kâlem’dir, önce Levh-i Mahfuz yazılmıştır.

Ayrıca Yazıcıoğlu *Muhammediye*’nin sonundaki bölümlerden biri olan Meclisü’n-Nûr bölümünde yukarıda değinmiş olduğumuz Nûr Suresi’nin otuz beşinci ayeti olan “Allah göklerin ve yerin nûrudur...” ayeti hakkında bazı açıklamalarda bulunmuştur. Bu bölümde yazar adeti olduğu üzere öncelikle ayetin farklı açıklamaları üzerinde durur ve onlardan rivayetlerde bulunur. Sonunda ise kendi tercihi olan açıklamayı ortaya koymaktadır ki bu açıklama tasavvufta Hz. Peygamber’in nûru üzerine yapılan açıklamaları içermektedir. Burada bölümün tamamını almamız söz konusu olmadığı için bazı önemli beyitlerde konunun Muhammediye’de nasıl ele alınmış olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Buna göre Yazıcıoğlu’nun meydan-ı ilahi’de at süren Hakka yakın kişiler olarak tarif ettiği kişilerin açıklamalarına göre söz konusu ayete geçen nûr Hz. Muhammed’dir. Yazıcıoğlu burada Nûr Suresi otuz beşinci ayetin bir tefsirini yapar:

*Ki sadrıdır onun mişkât zücâce kalbidir onun / Risâlettir ona misbâh saçar müşg ü abîr enfâs*¹⁵³

(Hz. Peygamber’in) göğsü kandilin hücresidir, kalbi (de) içine kandil konan cam fanustur. Peygamberlik onun aydınlatıcı, güzel kokular saçan kandilidir.

¹⁵² a.g.e., byt: 134; a.g.e., s. 15.

¹⁵³ a.g.e., byt: 8065; a.g.e., s. 603.

*Onu nûrun alâ nûrin kılıptır san'at-ı nakkâş / Hemîn ola
kemâlise kemâl-i sun'ısa şâbâş*¹⁵⁴

Hakk'ın sanatı onu “nûr üzerine nûr” kılmıştır, böylece onu gören (Hakk'ın) kemâl-i sanatını takdir eder.

*Hakikat gözile baksan odur bil nûru'l-envâr ol / Sen onu
sanma kim oldur hemîn bu söz ü yüz göz kâş*¹⁵⁵

Hakikat gözüyle bakarsan bilirsin ki nûrların nûru odur; sen onu söz, yüz, kaş ve göz sanmayasın.

Yazıcıoğlu bu açıklamaları Hz. Peygamber'in hakikat bilgisine sahip olan ve onu aktaran kişi olarak ortaya koyması ile devam etmektedir. O Hz. Peygamber'i hakikate dair bilginin denizinden, ki ona derya-yı vahdet der, inciler çıkaran dalgıçlara ve şeriatın üstünlük tahtına oturan kişi olarak tanımlar. Meşruiyetin kaynağı Hz. Peygamberdir.

Öyleyse gerek varlığın ilkesi olarak Hz. Peygamber ve gerekse bunun için kullanılan kavramlarda gördüğümüz üzere *Muhammediye* yazarının varmak istediği yer Hz. Peygamber'in ontolojik önceliğidir. Bunu daha sonra göreceğimiz üzere var olan ilk şey olarak, Hz. Peygamber, ele alabiliriz.

2.2.3. Yaratılan İlk Şey

Yaratma kelimesi genellikle varlıkların yoktan yaratıldıklarını çağrışırsa bile hem İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde hem de Muhammediye'de farklı bir mananın öne çıktığı görülür. Muhammediye'ye göre yaratmanın anlamı nedir diye baktığımızda öncelikle bu manada kullanılan kelimelerdeki zenginlik dikkat çekmektedir. Karşımıza yirmiye yakın kelime ve kullanım çıkar. Örneğin tecelli, feyiz, vücud vermek (i'ta), taayyün, ayan eylemek bunlardan çokça kullanılanlarıdır. Tüm bu kelimelerin ortak noktası ise varlığın zıddı olarak yokluk ya da yokluğun zıddı olarak

¹⁵⁴ a.g.e., byt: 8066; a.g.e., s. 603.

¹⁵⁵ a.g.e., byt: 8068; a.g.e., s. 603.

varlık anlamından farklı olarak; bir ortaya çıkış, görünür hale gelme ya da varlığa bürünme gibi varlığın farklı bir alanı kastedildiği ve aslında bir sürekliliğin söz konusu olduğu görülür. Konunun ayrıntıları bir yana yaratmanın anlamının, varlığın Hakk'ın Zat'ından tecelliler yolu ile sudur eden bir hakikat olduğu kabul edilmektedir. Peki ezeli bir hakikate sahip olduğuna inandığımız Hz. Peygamber'in yaratılmasının anlamı nedir? Bu, ne manaya gelir? Bu noktada sufilerin düşüncelerini ifade ederken hakikat veyaradılış düalitesi ya da ezelde var olmak ve sonra dış dünyada ortaya çıkmak şeklinde ikili bir dil kullandıklarını görmekteyiz. Bu yaklaşım özellikle Hz. Peygamberle ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamberin ezelde var olması ve ezelde varlığa sahip olmasıyla, belli bir zamanda ve mekanda ortaya çıkması arasındaki çelişki tasavvufun önemli meselelerinden birisidir. *Muhammediye* yazarı Hz. Peygamber'den söz ederken ısrarlı bir şekilde ilk var olan tabirini kullanır, bu durum yukarıda birçok beyitle örneklendirilmişti. Hz. Peygamber ilk var olandır ve onun varlığın ilkesi olması bu demektir. *Muhammediye* bir bütün olarak Hz. Peygamber'in "ilk" olması üzerine kurulu bir bakış açısından yazılmıştır. O hakikatte ilk var olan, ahirette ilk dirilecek olan, hesap yerine ilk gelecek olan, cennete ilk girecek olan ve nihayetinde Ru'yetullah'ı ilk görecektir olandır.

Bu yönüyle özellikle İbnü'l-Arabî'den tevarüs edilmiş düşünceler arasında hakikat-i Muhammediye kavramının kullanıldığını görmekteyiz. Bilindiği üzere hakikati Muhammediye Hz. Peygamber'in ezeli varlığını anlatmak için kullanılmış bir kavramdır. Bu yönüyle hakikat-i Muhammediye, İbnü'l-Arabî düşüncesinde çok önemli yer tutan a'yân-ı sâbite görüşünün bir parçasıdır. Daha doğrusu Hakikat-i Muhammediye ilk a'yân-ı sâbitedir ve diğer hakikatler hakkındaki tasavvurumuzun çerçevesini belirleyecek bir şekilde izah edilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin Hakikat-i Muhammediye'yi bir a'yân-ı sâbite olarak ele alması ortaya bazı sorunlar çıkartmıştır fakat İbnü'l-Arabî, bu düşünceleri Hakikat-i Muhammediye ile öteki varlıkların a'yân-ı sâbitesini mertebe bakımından ayrıştırarak çözmüştür. Nitekim bu durum *Muhammediye*'de de varlığını göstermiştir ve *Muhammediye* Hz. Peygamber'in hakikatini müstakil bir mertebe, öteki varlıkların hakikatlerinden ise sonraki mertebeler olarak söz eder. *Muhammediye*'de ayân-ı sâbite bir problematik olarak ele alınmaz çünkü Yazıcıoğlu'nun böyle bir maksadı yoktur. Söz konusu boşluğu İbnü'l-Arabî'nin eserlerine dönerek kapatmak mümkündür çünkü İbnü'l-Arabî ve *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, *Muhammediye*'nin en önemli kaynaklarından.

Konuyu bu şekilde özetledikten sonra ayân-ı sâbitenin *Muhammediye*'de ele alınışı ve Hz. Peygamber'in hakikati ile ilgisi üzerinde durulmalıdır. Söylediğimiz gibi Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'de yapmak istediği şey öncelikle varlık meselesini ele almak olmadığı için ayân-ı sâbite ile ilgili müstakil bir bölüm telif etmek gereği duymamıştır. Bununla birlikte yaratılış bahisleri zaten ayân-ı sâbite ile ilgili görüşleri içerdiği için konu *Muhammediye*'de yer bulmuştur. *İftitâhu'l-kitap* bölümündeki yaratmanın başlangıcı, söz konusu teoriden hareketle ortaya konmuştur. Burada esma ve sıfatlardan varlık talep eden hakikatler aslında ayân-ı sâbitedir. Yirmi üç beyitten müteşekkil bölümde “*Eğer biz olavuz zâhir olasız siz dahî zâhir*”¹⁵⁶ beytiyle somutlaşan talep, hakikatlerin varoluşsal konumlarını ortaya koymuştur. Hakikatler esma ve sıfatlardan varlık talep ederler ve böylece yaratılış bu hakikatlere göre ortaya çıkar. Yazıcıoğlu henüz burada Hz. Peygamber'in nûrundan veya varoluşundan söz etmez. Aslında bu bölüm İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'sinden tercüme edilmiştir. Esmâ ve sıfatlar ve hakikatlerin söz konusu konuşması ilk olarak Hz. Peygamber'in nûrunun ortaya çıkması ile sonuçlanır. İşte teorideki ayrışma da bu noktadan sonra anlatıda yer bulmaktadır. İlk var olan İlk Akıl/Muhammed nûrudur ve o, diğer bütün varlıklardan önce ve fakat Hakk'ın zatından sonra olandır. Muhammedî nûr kamu eşyaya mebdedir. Yazıcıoğlu buraya kadar Hz. Peygamber'in nûrunun ortaya çıkışını anlatmıştır. Bundan sonra ise o nûrdan diğer bütün varlıklar ortaya çıkacaktır. Hakikatler veya ayân-ı sâbite açısından bakıldığında bu merteye yani Nûr-ı Muhammedî veya Hakikat-i Muhammediye diğer bütün hakikatlerin mündemiç olduğu bir kaynaktır. Varlık mertebelerinde, varlıkların henüz ayrı ayrı kendi hakikatlerinin temeyyüz etmeyip toplu halde bulundukları bir vahdete denk gelir. *Muhammediye* bu mertebeden birçok yerde dolaylı olarak söz etmişse de söz konusu bölümde taayyün-i evvel'e denk gelen bu mertebeyi “vahidiyyet” olarak ortaya koyar.

*Tecelli eyledi gayb-ı hüviyyet / K'Ahad'dan zâhir ola vâhidiyyet*¹⁵⁷

Hakk bilinemez hüviyyet makamından tecelli eyledi ki Ahadiyyet makamından Vahidiyyet ortaya çıksın.

¹⁵⁶ a.g.e., byt: 79; a.g.e., s. 10.

¹⁵⁷ a.g.e., byt: 105; a.g.e., s. 13.

Mertebeyi *Muhammediye* şarihi Bursevî şöyle açıklamaktadır: “Ve vâhidiyyet mertebesine makâm-ı cem ve mertebe-i ilâhiyye denir. Buna izâfî vahdet derler.”¹⁵⁸ Bu makamı *Muhammediye*, Hakikat-i Muhammediye’nin batını olarak kabul etmiştir. Beyitte geçen ahadiyet ve vahidiyet birliğin iki türüdür. “Aralarındaki fark niteliklerinde ortaya çıkar. Vahidiyyet makamı da bir “birlik” türü olmakla beraber Ahadiyet’ten farkı söz konusu birliğin sıfatları ile birlikte düşünülebilmesidir.”¹⁵⁹

*Tecellidir ahad cem’iyyetine / Hakîkattir Muhammed haz-
retine*¹⁶⁰

(Vahidiyyet makamı) Ahadiyyetin tecellisidir (ve) Muhammed makamının hakikatidir.

Bu makamın devamında Yazıcıoğlu Hz. Peygamber’in nûrundan diğer varlıkların kaynağı olarak söz eder. Burada yukarıda sözü geçen hakikatlerin ayrışmasını görmekteyiz.

*Tecelli eyledi pes nûr-ı mutlak / Ki zâhir ola bir nûr-ı
muhakkak*¹⁶¹

Hakiki bir nûr ortaya çıksın (diye) mutlak nur tecelli eyledi.

*Ki mazhar ola ol zâta sıfâta / Ki yâni manzar ola nûr-ı
zâta*¹⁶²

Ki böylece o hakiki nûr, zatın ve sıfatların zuhur yeri olsun.

Yani zât nûrunun ortaya çıkışına mahal olsun.

¹⁵⁸ **Ferahu’r-Rûh**, c. 1 , s. 85.

¹⁵⁹ “Ahadiyet” ve “vahidiyet” hakkında Bkz.: Ekrem Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, kitabın sözlük kısmı.

¹⁶⁰ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 116; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 14.

¹⁶¹ **a.g.e.**, byt: 125; **a.g.e.**, s. 14.

¹⁶² **a.g.e.**, byt: 126; **a.g.e.**, s. 14.

*Ki sırr-ı küntü kenzen ola mevcûd / Muhammed'den biline
Rabb ü Mahmûd¹⁶³*

Ki böylece gizli hazine ortaya çıksın ve Rab, göklerde
övülmüş olan, Muhammed vasıtası ile bilinsin.

Yukarıya aldığımız beyitlerde Yazıcıoğlu Hz. Peygamber'in hakikatini Zât'ın
tecellisine; diğer varlıkları da söz konusu hakikate atfeder.

Konuya bu çerçevede bakınca Hakikat-i Muhammediye ezeli olan hakikattir.
Diğer bütün hakikatler ise ondan çıkmış, Hz. Peygamber'in nûru diğer bütün nûrların
veya hakikatlerin veya varlıkların kaynağı/ilkesi haline gelmiştir. Bu düşünce yine
Muhammediye'de karşılık bulmuştur. Bir kez daha fakat başka bir bağlamda ilk
yaratılandan söz edilir ve o bu sefer Muhammedî nûr olarak isimlendirilerek bütün
yaratılanların ondan olduğu dile getirilir:

*Pes evvel kim zuhûr etti vücudun hil'atin giydi / Muhammed
nûrudur hakkaa kim ondandır kamu ezvâ¹⁶⁴*

Sonra ilk olarak ortaya çıkan, varlık elbisesini giyen
Muhammed'in nûrudur. Tüm varlıklar onun hakikatindendir.

Muhammediye bu şekilde Hz. Peygamber'in hakikati ile diğer bütün
varlıkların hakikatlerini ayrıştırır veyaratma süreci Taayyün-i sani denilen mertebede
hakikatlerin cem halinden tafsil edilerek ayrışması ile devam etmektedir. Sufiler
yaratma sürecinde var edilen ilk şey olarak Nûr-ı Muhammedî'yi kabul ederler ve
yaratma bu ilkeye göre gerçekleşecek ve nihai hedefine varacaktır.

İbnül Arabî ve takipçilerine göre insan Tanrı tarafından ilk akledilen varlıktır.
Tüm âlem insan için; insan Tanrı için var edilmiştir. Tanrı insanı çok özel bir şekilde
yaratmış ve mahiyeti bilinemese de ona kendi ruhundan üflemiştir. Ruh meselesi

¹⁶³ a.g.e., byt: 127; a.g.e., s. 14.

¹⁶⁴ a.g.e., byt: 98; a.g.e., s. 12.

ayete göre hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz bir konu olmakla birlikte insanı diğer bütün yaratılmışlardan farklı kılan ve Hakk'ın suretine yaklaştıran bir özellik olarak daima önemini korumuştur. *Muhammediye* de konuya şöyle temas etmiştir:

*Ki zîrâ suret-i esmâ zuhurunda yarattı Hak / “Nefahtü fîhi
min rûhî deyip” kıldı onu esnâ¹⁶⁵*

Ki zira Hakk insanı esmanın suretleri görüntüsü olarak yarattı
ve “Ona ruhumdan üfledim.” diyerek insanı yüceltti.

“Allah insanı kendi suretine göre yarattı.” hadisine atıf yapılan beyitte insanın
yüceltilerek yaratılmış olduğuna vurgu yapılmış. Yazıcıoğlu yine sufiler tarafından
çokça kullanılan “Allah ilk önce senin peygamberinin nûrunu yarattı...” şeklindeki
ifadelere yer vermiştir.

*Buyurdu hem resûlullâh kim evvel kim yarattı Hak / Benim
nûrum yaratmıştır mukaddem ol Kerîm agnâ¹⁶⁶*

Resulullah buyurmuştur ki, Hak ilk önce benim nûrumu
yaratmıştır.

Yazıcıoğlu bu hadisi açıklamak üzere devamında şu beyitleri yazmıştır:

*Çü bu nûrânî sûrette mukaddem olıcak insan / Bu âlem
suretin ona göre düzmüş ol bî-hemtâ¹⁶⁷*

İnsan işte bu nûrani suretiyle ilk olduğu için eşsiz olan Allah,
bu âlemi o insana göre yaratmıştır, düzenlemiştir.

¹⁶⁵ a.g.e., byt: 8715; a.g.e., s. 636.

¹⁶⁶ a.g.e., byt: 8716; a.g.e., s. 636.

¹⁶⁷ a.g.e., byt: 8717; a.g.e., s. 636.

Yani bu görünen âlem insan için ve insana göre var edilmiştir:

*Onunçün der muhakkıklar ki bu insan hakikatte / Budur sırr-ı
İlâhî kim bunundur suret-i hüsnâ¹⁶⁸*

Bunun için muhakkıklar derler ki insan bu hakikatiyle İlâhî
sırta sahiptir ve en güzel surette yaratılmıştır.

Yukarıdaki takip eden iki beyitte Yazıcıoğlu insanın nûrani bir surete göre yaratıldığını ve tüm âlemin de insana göre yaratıldığını ifade etmektedir. Elbette söz konusu nûrani suret yine yukarıda ifade edilmiş olan Hz. Peygamber'in nûru olmaktadır. Yazıcıoğlu'na göre bütün insanlar ve âlem bu nûrdan gelmektedir. Yazıcıoğlu bu düşünceyi şöyle ifade etmiştir:

*Ki bu mecmû'-ı esrârı ne denli varsa envârı / Muham-
med'den bu izhârı getirdi eyledi büşrâ¹⁶⁹*

(Allah) ne kadar sırrı ve nûru varsa Muhammed'den açığa
çıkartmış, (âleme) getirmiş ve müjdelemiştir.

Hakikat-i Muhammediye'nin yaratılıştaki bu önceliği varlık mertebelerinde taayyün-i evvel ile ifade edilmiş; diğer hakikatler ise taayyün-i sani mertebesi olarak kabul edilmiştir. Bu konu başka bir yönü ile ifade edilirse hakikat-i Muhammediye kendisinden sonra ortaya çıkan bütün hakikatleri içermiş ve onların, bu yönüyle, varlık ilkesi olmuştur. Burada dikkate değer olan husus, zuhur söz konusu olduğunda bir sıralama değişikliğinin olması yani hakikat-i Muhammediye'nin zuhurunun sonradan gelmiş olmasıdır. Sufi metinlerinde hakikat bakımından ilk olmakla zuhurda son olmak arasındaki çelişki sıkça işlenmiştir ve bu yaklaşım Muhammediye'de de karşılık bulmaktadır. *Muhammediye*'ye bir bütün olarak bakıldığında esere Hz. Peygamber'in hakikatinin hikâyesidir demek yanlış olmaz. Hakikat-i Muhammediye Hz. Peygambere ait bir hakikattir ve en nihayetinde de belirli bir tarih ve belirli bir

¹⁶⁸ a.g.e., byt: 8718; a.g.e., s. 636.

¹⁶⁹ a.g.e., byt: 8719; a.g.e., s. 636.

mekân içerisinde ortaya çıkmış bir kişide tahakkuk etmiştir. *Muhammediye* bu süreci yaratılışı Hz. Peygamber'in mevlidine bağlayarak dile getirmiştir. Bu aslında Tanrı'nın maksadının bir neticesi idi. Yani ilk olan, ezeli olan hakikat belirli bir tarih ve zaman diliminde Hz. Muhammed'in kişiliğinde zuhur etmiş ve bu şekilde maksat gerçekleşmiş oldu. İlk ve son olmakla ilgili düşüncelerin bir kısmı Yazıcıoğlu'nun Hz. Peygamber'in vefatına dair telif ettiği beyitlerde görülür. Burada Hz. Peygamber'in evvel ve ahir olması ile ilgili açıklamalar yapılmıştır. Yazıcıoğlu önce zahir ehlinin açıklamalarını verir. Hz. Peygamber'in evvel ve ahir olmasının ne demek olduğu açıklanmıştır:

*Kim evvelsin hem âhir yâ Muhammed / Ki bâtınsın ki zâhir
yâ Muhammed*¹⁷⁰

Ya Muhammed! Hem evvel hem ahir, hem batın hem zahirsin.

Bu beyitleri evvel ve ahir'den ne kastedildiğine dair açıklamalar izler: Onun evvel olması hakikatının Akl-ı evvel şeklinde isimlendirildiği ve bizim de yukarıda açıkladığımız şekliyle varlığın ilkesi olması ile ilgilidir. İlke olan ilk/öncedir ve onun hakikati kendisinden sonra gelen her şeye yayılmıştır. Ona bu özelliğinden dolayı sufiler İlk Akıl demişlerdir. Yazıcıoğlu da böyle düşünür ve bu konudaki açıklamalarını zahir ehli ve batın ehli diye ikiye ayırarak rivayet eder. Batın ehli dediği sufi muhakkiklerdir. Önce zahir ehlinin açıklamalarını verir. Burada Levlak hadisi ve Hz. Muhammed'in son peygamber oluşu üzerinde durulmuştur. Levlak hadisi, "Âlemlerden önce sen vardın, seni yarattım ve sonra da senin için âlemleri yarattım." manasında telif edilmiştir.

*Ayıttılar kim oldur Akl-ı evvel / Pes evveldir bu ma'nâca
müevvel*¹⁷¹

(Ehl-i zahir) dediler ki o Akl-ı evvel'dir ve sonra da bu sözü şu şekilde tevil ettiler.

¹⁷⁰ a.g.e., byt: 4248; a.g.e., s. 374.

¹⁷¹ a.g.e., byt: 4254; a.g.e., s. 374.

*Onunçün dedi Allah ona levlâk / Sen olmasan yaratmaz idim
eflâk¹⁷²*

Onun için Allah ona dedi ki: “Levlâk, sen olmasan yaratmazdım eflâk.”

Yine bu alimlere göre Hz. Muhammed’in ahir olmasının anlamı, onun son peygamber olması ile ilgilidir:

*Hem âhırdır ki hatm-i enbiyadır / Nebîler şâhı mâh-ı evli-
yadır¹⁷³*

(O) hem son peygamber olan âhirdir. Peygamberlerin şâhı ve velilerin dolunaydır.

Bundan sonra batın ehlinin açıklamalarına biraz daha ayrıntılı yer verir. Burada yapılan açıklamalar Hz. Muhammed’in hakikati çerçevesinde odaklanır. Öncelikle onun ilk akledilen hakikat olması ve diğer bütün hakikatlerin ondan veya onun vesilesi ile zahir oldukları dile getirilmiştir. Aşağıdaki iki beyit onun ilk akledilen olduğuna dairdir. Yazıcıoğlu sonra da bunun ne anlama geldiğini açıklayacaktır.

*Dediler onun için oldur evvel / Kim evveldir taakkulda
muhassal¹⁷⁴*

Onun için evvel dediler çünkü o akledilmekte evveldir ve bir netice/hulasa/özetir.

*Ki zîrâ ism-i a’zamdır vücudu / Müsemmâda muazzamdır
vücudu¹⁷⁵*

Varlığı ism-i azamdır (yani) o isimleri kabul etmede/ isimlendirilmede çok ulu/yücedir.

¹⁷² a.g.e., byt: 4255; a.g.e., s. 374.

¹⁷³ a.g.e., byt: 4256; a.g.e., s. 374.

¹⁷⁴ a.g.e., byt: 4260; a.g.e., s. 374.

¹⁷⁵ a.g.e., byt: 4261; a.g.e., s. 374.

Takip eden beyitler Hz. Muhammed'in ilk akledilen olması ve ism-i azamı kabul eden olmasının ne demek olduğu açıklanır;

*Çü zâtına tecelli eyledi zât / Tecelliden hüviyyet geldi
bizzât¹⁷⁶*

(Şöyle ki) Hakk ilk önce zâtından zatına tecelli etti ve bu tecelliden onun hüviyeti ortaya çıktı.

*Pes evvel bu taayyün zâhir oldu / Hakaayıktan bu evvel zâhir
oldu¹⁷⁷*

Sonra ilk zuhur eden bu taayyün oldu. Hakikatler içinde ilk zuhur eden bu hakikattir.

Burada evvelik Hakikat-i Muhammediye'nin ilk zuhur eden varlık olmasıyla açıklanmıştır. Onun ahir olması ise tüm var olan hakikatlerin döneceği yer olması ile açıklanmıştır. Hakikatler hakikat-i Muhammediye'den tafsil olunmuşlardır ve yine onda toparlanacaklardır.

Hem âhirdir rücu' etse hakaayık / Buna vâsıl olur âhir dakâyık¹⁷⁸

Hem ahirdir (çünkü) hakikatler geldikleri yere dönseler ona ulaşacaklardır, sonunda bütün incelikleri ile ona ulaşacaklardır.

Böylece maksat gerçekleşmiş olur, o tüm varlığın zuhur etmesinde vesile olduğu gibi geldiği yere dönüşünün de vesilesidir. Yazıcıoğlu *Muhammediye*'nin sonunda insanların Hakk'a vâsıl oldukları bölümde Hz. Peygamber'in varlığını

¹⁷⁶ a.g.e., byt: 4262; a.g.e., s. 374.

¹⁷⁷ a.g.e., byt: 4263; a.g.e., s. 375.

¹⁷⁸ a.g.e., byt: 4264; a.g.e., s. 375.

merkezî bir noktada ele almıştır. Ru'yetullah'ın ilk gerçekleştiği yine Hz. Peygamber olur, ondan sonra bütün insanlar bunu yaşar.

*Onunla varır Allah'a varanlar / Onunla erer Allah'a
erenler*¹⁷⁹

Allah'a varanlar onunla varır, Allah'a erenler onunla erer.

*Ki zâtı maksad-ı Rabbânî idi / Sıfâtı mersâd-ı nûrânî idi*¹⁸⁰

Ki onun zâtı, Rabb'in maksadıydı. Sıfatları (ise) nûrların
görüntü yerleriydi.

Ki onun zatı Rabb'in maksadı idi ve sıfatları nûrlu bir gözetleme yeri idi. Müellifin mersad'dan kastı Hz. Peygamber'in Hakk'ın sıfatlarının en iyi mazharı olmasıdır.

Bunu anlatırken sufiler bir evi yapma örneğini verirler; evi yapmanın maksadı eve oturmaktır, evde oturmak ise en son gerçekleşen fiildir, halbuki bu fiil evi yapmazdan önce düşünülmüştür. Sufiler buradan hareketle oturmak (ikamet) ilk düşünülen, son gerçekleşen şeydir diyerek Hz. Peygamberin varlıktaki durumunu anlatmışlardır. Bu yönüyle aslında bu düşünce sufilerin başka bazı düşüncelerini anlamada da çok verimlidir. Özellikle Muhammediye'de gördüğümüz ve bizim miraç bahsinde daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere varlıklar, varlıkların birbirinden çıkması, özellikle “müvelledat-ı selase, gökler, yıldızlar” vs. gibi bütün varlıklarla peygamberin ilişkisi bu yönüyle bir maksada doğru giden varlığın ilişkisi haline gelmiştir. Sufilerin ve Muhammediye'nin Hz. Peygamber'i varlığın sebebi olarak nitelemesi buradan kaynaklanır. Metnin Hz. Peygamber'i aynı zamanda varlığın babası, rûh-ı a'zam diye nitelemiş olması buradan kaynaklanmıştır. Çünkü

¹⁷⁹ a.g.e., byt: 4265; a.g.e., s. 375.

¹⁸⁰ a.g.e., byt: 4272; a.g.e., s. 375.

bütün varlık Hz. Peygamber ortaya çıksın diye tekevvün etmiş ve zuhur etmiştir. Bu bakış açısı Muhammediye’de de yer bulmuştur:

*Hem oldur Akl-ı evvel kim kamu eşyaya mebde’dir / Hem
oldur Rûh-ı a’zâm kim kılar Hak emr ile ihyâ¹⁸¹*

O, Akl-ı evvel’dir ki bütün varlıklara kaynaktır ve hem de o yüce Ruh’tur ki Hakk’ın emri ile hayat verir.

Öyleyse her varlık, varlığını Hz. Peygamber’e borçludur ve her varlık bu yönden doğrudan veya dolaylı olmak üzere Hz. Peygamber’in varlığına bağlanır. Burası *Muhammediye* yazarının mikro kozmos-makro kozmos irtibatı kurduğu noktadır. Bütün varlık peygamberle ilişkili ise peygamber de onlara varlık imdadı yapan kişidir ve peygamber var olmakla her şeyi var eden olmuştur.

2.3. MUHAMMEDİYE’DE MEVLİD VE KOZMOS

2.3.1. Âlemin Yaratılması ve Nüzül

Âlem ve onun ortaya çıkışı hakkında insanlık tarihi boyunca Doğu ve Batı medeniyetlerinde birbirinden farklı birçok kozmolojik teori ve görüş ortaya konmuştur. Bütün dinler veya mitolojiler evrenin ve insanın kökenlerine dair düşüncelerini; varoluşun anlamı, âlemin kökeni ve nihayeti; kurtuluşa ermenin yolları ile birlikte düşünmüşlerdir.¹⁸² İslam düşüncesinde varlık ile ilgili görüşler filozoflar tarafından felsefi dille, Bîrûnî gibi bilim adamları tarafından bilimsel açıklamalarla veya İbnü’l- Arabî gibi sufi muhakkikler tarafından da vahdet-i vücûd gibi bir anlayışla ifade edildi.

Âlem, Tanrı’nın zatından başka var olan; duyu ya da akıl yoluyla kavranabilen, maddi veya manevi tüm varlıkları kapsamaktadır.¹⁸³ Kavramsal olarak ise “Âlem, “alâmet ve nişan koymak” manasındaki **alm** veya “bilmek” anlamındaki

¹⁸¹ **a.g.e.**, byt: 99; **a.g.e.**, s. 12.

¹⁸² Bkz. Kürşat Demirci, “Yaratma”, **DİA**, c. 43, s. 331.

¹⁸³ Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, **DİA**, c. 2, s. 357.

ilm kökünden türetilmiş olup yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden, onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan demektir.”¹⁸⁴ Dairesel varlık anlayışı dikkate alındığında kelimenin iki kökü de karşılık bulmaktadır. Âlem, yaratılış ve mevlid düşünüldüğünde “alm” kökü, ahiret, miraç ve bilgi anlayışı söz konusu olduğunda ise “ilm” kökü kullanılmaktadır. Ayrıca tarifteki “yaratıcısının varlığına işaret etmek” ifadesi ise *Muhammediye*’nin âlem ve onun içindekiler hakkındaki algısının ana fikridir. Biz burada âlemin yaratılması ile nüzül’ü birlikte düşünmekteyiz.

Muhammediye’de de ortaya konan âlem tasavvuru sufilerin ortaya koyduğu anlayıştır ki o da şudur: Sufilerin yaratılışı, yoktan yaratma değil, Hakk’ın ayân-ı sâbiteye/hakikatlere varlık vermesi olarak kabul ettiklerini ve en büyük hakikatin de Hz. Peygamber’e ait Hakikat-i Muhammediye olduğunu ifade edilmişti.¹⁸⁵ Varlık bu ilk ve en büyük hakikatten tecelliler yolu ile mertebelerde ortaya çıkmış ve son merhale olan mertebe-i insan’da kemâle ermiştir. Bu son mertebenin kemâli ise Hz. Muhammed’in yaratılması olarak kabul edilir.

Var oluşun ilkesi Hz. Peygamberdir veyaratma süreci, nihayetinde yine başladığı yere yani Hakk’ın zatına dönmek üzere kurgulanmıştır. İşte bu noktada var olan her şey, aynı hakikatin çeşitli merhalelerdeki farklı görünümünden ibarettir. Tam da bu yüzden hangi ‘şey’e bakılırsa bakılsın o ilk ve büyük hakikate ulaşılabilir. Aslında âlem bu gerçeğin bir yansıması ve hakikate ulaştıran en önemli yoldur. Bu yüzden tasavvuf anlayışı ve *Muhammediye* “Nefsini bilen Rabb’ini bilir” cümlesini çok önemsemiştir. Yazıcıoğlu bu cümleyi doğrudan veya dolaylı olarak pek çok beytinde ele aldığı gibi sadece bu sözün kastettiği anlamı açıklamak üzere “Ma’rifetü’r-Rab ve’n-Nefs” ve “Ma’rifetü’n-Nefs” adlı iki bölüm kâleme almıştır.

Peki *Muhammediye*’de tasvir edilen âlem ve onun nüzülü nasıldır ve eserde nasıl ortaya konmuştur? Öncelikle Yazıcıoğlu’nun âlemin yaratılışından söz ettiği beyitlerde, insan ve Allah tasavvurunun tamamen Ehl-i sünnet çerçevesinde kaldığını söyler. Âlemin zuhurunu takip edebileceğimiz ilgili beyitlerde panteizm, hulul veya ibahiyye gibi görüş ve tavırlara karşı olduğu söylenebilir. Şeriate bağlılık onda

¹⁸⁴ a.g.e., Aynı yer.

¹⁸⁵ Bkz.: Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediye” **DİA**, c. 15, s. 179-180.; Ekrem Demirli, “Yaratma” **DİA**, c. 43, s. 329.

esastır. Örneğin “*Faslun fi-ma’rifetü’r-Rab ve’n-nefs*” adlı bölümde Hakk’ın bilinmesinden bahsederken açıkça Hulûl anlayışını reddeder:

*Bu hod ma’lûm onun zâtı ki hiç şeye hulûl etmez / Tecelliyle
sığarmış pes ki tâ dil cân ede deryâb*¹⁸⁶

Şu bilinmelidir ki Hakk’ın zâtı hiç bir şeye hulul etmez. O, (kulunun kalbine) kendisini bilsin ve anlasın diye (teceliyle) sığmıştır.

Söz konusu düşünceye götürebileceği için Hakk’ın tecellisinin Zâtı ile olmadığını dile getirir:

*Ki zîrâ Kibriyâ-yı Zât ganidir cümleden bizzât / Mukaddestir
taayyünden tecellisi geri li’z-zât*¹⁸⁷

Zira Yüce Zât, kendiliğinde tüm varlıklardan yücedir, onun zâtî tecellisi kendinden kendinedir. O, taayyünden ârîdir.

Yine Yazıcıoğlu *Muhammediye*’yi ehl-i sünnet çerçevesinde kalan ve bidat ehlinin korkacağı bir söz olarak tanımlamaktadır.

*Bu söz ehl-i sünnet cemâat olanındur(ur) / Velî korkudur
bid'at ehline kıl infihâm*¹⁸⁸

Bu söz ehli sünnet ve’l cemmat olanlar içindir. Fakat bidat ehli için korkudur. Bunu anla!

¹⁸⁶ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8352; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 619.

¹⁸⁷ **a.g.e.**, byt: 8353; **a.g.e.**, s. 619.

¹⁸⁸ **a.g.e.**, byt: 4561; **a.g.e.**, s. 395.

Muhammediye vahdet-i vücûd gibi kavranılması zor bir görüşten kaynaklanmış olsa da âlemin zuhuru ile ilgili bu anlayışı halkın anlayışına hitap edecek bir dille ifade etmiştir. Bu çerçevede Yazıcıoğlu âlemi metafiziksel olarak levh, arş, kürsi, cennetler, cehennem, melekler ve diğer göksel varlıklar; fiziksel olarak da gezegenler, yıldızlar, yeryüzü ve canlılar ve nihayetinde insanlar olmak üzere tüm varlıkları içerecek şekilde fizik ve metafizik anlamda bir bütün olarak düşünmektedir. Bunların hepsi yaratılış veya mebd bakımından Hak'tan geldikleri gibi; mead itibarıyla de Hakk'a dönücüdürler ve onların varlıklarının anlamı, insanın Rabb'ine ulaşmasını sağlayan yollar olmalarındadır. Bu yüzden İslam kozmolojisinin ortaya koyduğu âlem modeli, bu âlemin kaynağı ile ilişkisinin tesisine dayanmaktadır.¹⁸⁹ *Muhammediye*'nin de âlem veyaratılışa bakışı aynı çerçevede kabul edilmelidir.

Bu bağlamda âlemin varlığı insan için bir bilgi objesine dönüşür. Yazıcıoğlu *Faslün fî ma'rifeti 'r-Rab ve'n nefis* (Rabbi ve Nefsi Bilme) başlığı altında nefsin ve Rabb'in bilinmesi hakkında yazarken Rabb'e giden yolun âlemi bilmekten geçtiğini söyler. Âlem Allah'ın birliğini yansıtan alametler bütünü ya da tevhidi yazan bir kitap gibi tasavvur edilmiştir. Âlem varlığın hangi aşamasından yola çıkılırsa çıkılsın Hakk'a götüren bir yol olarak kabul edilir. Parçadan bütüne bir bakış açısının yansıması olan görüşe göre âlemin bir parçası olarak insan da âlem gibi Hakk'a ulaştıran bir hareket noktası, bir imkândır. Bu yüzden Yazıcıoğlu burada daha önce farklı bağlamlarda üzerinde durmuş olsa da burada bir defa daha âlem hakkında yazar. Ona göre âlem öncelikle temaşa edilmek için vardır. Böylece insan sanattan sanatçıya ulaşabilecektir. Rabbini bilecektir.

*Nazar kıl yere ve göğe dilerseñ olasın bîdâr / Nazar kıl
andan insana dilerseñ göresin dîdâr*¹⁹⁰

Uyanık olmak dilerseñ yere ve göğe bak, sonra Hakk'ın
yüzünü görmek istersen gözünü insana çevir.

¹⁸⁹ Nasr, Seyid Hüseyin, **İslam ve İlim**, çev. İlhan Kutluer, İstanbul, İnsan Yay., 1989, s. 28.

¹⁹⁰ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8381; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 620.

*Onun sultanlığın bilmek dilerse sun'unu gözle / Ki her bir
nesne şâhiddir kemâline onun ey yâr¹⁹¹*

Onun kudretini bilmek istersen sanatına bak. Ey dost, her şey
onun kemâline şahittir.

*Güneş gibi münevverdir onun her zerrede nûru / Velî gayet
zuhurundan hafidir göremez deyyâr¹⁹²*

Onun nûru her zerrede güneş gibidir. Fakat kimse o nûrun
zuhuru yüzünden O'nu göremez.

*Kamu eşyâ mahallinde kemâlince yaraşıkdır / Kamu bu
madde ve sûret düşüptür ona ma'nîdâr¹⁹³*

Bütün eşyada kâmil bir şekilde bulunur, tüm varlıklar onu
gösteren bir manaya sahiptir.

*Kaala'llâhu subhânehu "kuli'nzurû mâzâ fi's-semâvâti ve'l-
ard"¹⁹⁴*

Peki Yazıcıoğlu'na göre âlem nasıl oluşmuştur? Yazıcıoğlu varlığı bir bütün
olarak düşünür ve her şeyi Nûr-ı Muhammediye'ye dayandırır.¹⁹⁵ Buradan hareketle
biz *Muhammediye*'yi söz konusu nûrun seyrinin takip edilmesi olarak da
okuyabiliriz. Yaratılış, ilahi hakikatlerin ya da Nûr-ı Muhammediye'nin letafetten
kademe kademe uzaklaşarak içinde bulunduğumuz şehadet âleminde kesafet
kazanmasıdır. Söz konusu aşamalar varlığın Hak'tan nüzulüdür. Bu süreç tasavvuf

¹⁹¹ a.g.e., byt: 8382; a.g.e., s. 620.

¹⁹² a.g.e., byt: 8383; a.g.e., s. 620.

¹⁹³ a.g.e., byt: 8384; a.g.e., s. 620.

¹⁹⁴ Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, s. 621, "De ki, Bakın, göklerde ve yerde neler var!" Yunus/101.

¹⁹⁵ Bkz: Varlığın İlkesi Olarak Hz. Peygamber.

literatüründe varlık mertebeleriyle ifade edilir. Bu mertebelerde Hakk'ın ilk tecellisi Nûr-ı Muhammedi'dir¹⁹⁶ ve Taayyün-i evvel olarak isimlendirilir. Nüzül süreci veya varlık mertebeleri soyut ve somut bütün varlıkları içerdiği gibi insanı da içererek son bulur.¹⁹⁷ Bir başka deyişle nüzül aynı zamanda her bir varlığın şهادet âlemine mevlididir. Örneğin bir insanın doğumundan ve ölümünden bahsettiğimiz gibi evrendeki bir yıldızın da doğum ve ölümünden söz ederiz. İşte bu benzerlik literatürde makro kozmos-mikro kozmos birlikteliği şeklinde düşünülür ve bu ikisi arasındaki ilişkiler çokça işlenmiştir. *Muhammediye* de aynı konuya temas etmiş, âlem ve insan arasındaki benzerlikleri ortaya koymuştur. *Muhammediye*'nin varlık, yaratma, âlem, insan ve Tanrı hakkındaki görüşlerinin önemli bir kısmını oluşturan kozmoloji anlayışını eserin başındaki *İftitâhu'l-kitab* başlığı altında toplanan, hem esere giriş mahiyetinde olan ve hem de yaratma ile ilgili görüşlerin bulunduğu beyitlerde görmekteyiz.

Yazıcıoğlu *İftitâhu'l-kitab*'ta ve başka birçok vesile ile yaratılışı gizli hazinenin ortaya çıkışı olarak ortaya koyar. Kozmoloji anlayışı da varlığı tek kaynağa dayandırmasına veya başka bir deyişle varlığın tevhidine dayalıdır. Tevhid varlığın söz konusu gizli hazineye dayandırılmasıdır.

Öncelikle yaratma bir amaca mebnidir, o da gizli hazinenin kendisi açarak bilinmek istemesidir. Hakk'ın bilinmek istemesi birçok önemli sonuç yaratır. Sufiler buradan hareketle Tanrı-âlem-insan irtibatına dair görüşler ortaya koymuşlar, varlığı ve anlamını açıklayan modeller kurmuşlardır. Daha açık ifade etmek gerekirse söz konusu gizli hazine/Hakk hakikatte hiçbir zorunlu sebebe dayanmaksızın yaratmaktadır. Sufi muhakkikler, filozofların ve kelimcilerin açıklamalarına kendi yorumlarını getirerek yaratılışı sevgiye dayandırmışlardır. Onlara göre Hak bilinmeyi istemiş/sevmiş ve bilinmek için âlemi yaratmıştır. Fakat âlem Hakk'ın bilinmesinin tek aracı olmamıştır. Başka bir deyişle yaratma nihai hedefine âlem ile varamaz. Hakk yetkin bir şekilde ancak kendi suretinde yarattığı varlık tarafından yani insan tarafından bilinecektir. Fakat burada da nihai hedef henüz gerçekleşmemiştir çünkü

¹⁹⁶ Bkz: Muhammediye'de Yaratılışın İlkesi Olarak Hz. Peygamber ve Mevlid

¹⁹⁷ “İnsan zuhur itibariyle vücut mertebelerinin en son mertebe-i tenezzülünde olup başka bir mevcud için mümkün olmayan kemâl mertebesine nazaran da en yüksek mertebededir.”, Abdülkerim Cili, **Varlık Mertebeleri**, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, Haz. Ahmet Faruk Güney, İstanbul, Furkan Kitaplığı, 2006, s. 80.

Hakk'ın yetkin bir şekilde bilinmesi ancak İnsan-ı kâmil ile gerçekleşecektir. Hakikatte insan-ı kâmil ise yalnızca Hz. Muhammed'dir. Diğer kâmiller ona vekaleten kemâl sahibidirler. Öyleyse yaratılışın amacı insan-ı kâmil, başka bir deyişle Hz. Muhammed'dir. Bu kemâl sufi literatürde ayna, suret, kelime gibi metaforlar ile dile getirilir. *Muhammediye* de bu nihai hedefi farklı vesileler ile birçok kez dile getirir. Başka bir deyişle *Muhammediye*'nin yazılışının en temel sebebi hem o mükemmel aynanın gösterilmesi hem de Yazıcıoğlu'nun okuyucusuna aynayı tutarak onun kendisini, o aynada, görmesini sağlamaktır. Nihayetinde Hakk kendisine bir ayna olarak yarattığı Ahmed vesilesi ile bilinecektir. *Muhammediye* de âlemin varlığını bu sebebe dayandırır.

Tüm var edilenlerden maksat Hz. Muhammed'dir. Onun vesilesi ile insanlar ibadet ettikleri ilaha ulaşabilirler ve varoluşun anlamını bilebilirler. Başka bir deyişle Hakk ancak bu yolla bilinecek ve nihai hedef gerçekleşecektir. Yazar böylece aşağıda anlatacağı yaratılış sürecinin anlamına vurgu yapmaktadır. Âlem burada Hakk'a ulaşacak bir yol olarak karşımıza çıkmakla birlikte Hz. Peygamber'in merkezî konumuna da vurgu yapılmıştır. Beyit şöyle gelir:

*Bulardan kim durur maksûd Muhammed Ahmed ü Mahmûd /
Buluna tâ kim ol ma'bûd biline tâ ki meknûnât*¹⁹⁸

Bunlardan maksat (yaratılış) Hz. Muhammed, Ahmed ve Mahmud'dur. Onun vesilesi ile kendisine ibadet edilen ilah bulunabilir veya yaratılmış şeyler (in anlamları) bilinebilir.

Burada sözü edilen kişi insanın mükemmel örneği olarak Hz. Peygamberdir fakat onun şahsında anlam atfedilen “insan”dır. Çünkü mükemmel bir bilgi ve hayat örneği olarak Hz. Peygamber var olsa da tüm insanların varlığının amacı aynıdır ki o da Hakk'ı bilmektir.

Yazıcıoğlu aşağıdaki beyitte yine Hz. Peygamber'i âlemlere (varlığa) rahmetin vesilesi olarak kabul eder çünkü varlık/var olmak başlı başına bir rahmettir

¹⁹⁸ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 212; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 22.

ve tüm varlığı kapsar. Bu düşünceden hareketle Hz. Peygamber aşağıdaki beyitlerde âlemlerin varlık sebebi ve rahmet kaynağı olarak gösterilmiştir. Yazıcıoğlu varlığa yokluktan söz ederek gelecektir. Yokluk Rahman isminin tecelli etmemesidir ki bu aslında söz konusu değildir. Başka bir ifade ise Rahman isminin mükemmel tecellisi Hz. Muhammed'dir. Çünkü varlık Hakikat-i Muhammediye vesilesi ile olmuştur.

Yazıcıoğlu söze yaratmanın olmadığı bir surumdan başlar ki bu Lâ- taayyün mertebesidir.

*Ki zîrâ gizli kenz idi kimesne onu bilmezdi / Cihâna rahmet
olmazdı yog idi şemme-i zerrât¹⁹⁹*

Zira O (Hakk) kimsenin bilmediği gizli bir hazine idi.
(Yaratma olmasaydı) âlemlere rahmet olmazdı çünkü önce
varlığın kokusu (şemme-i zerrât) dahi yoktu.

Bu beyitte Yazıcıoğlu tasavvuf literatüründeki a'yan-ı sâbite anlayışına atıfta bulunmuştur. Yani o teoriyi basit bir şekilde yeniden ifade etmiştir. Varlık, Hakk'ın bilgisindeki varlık kokusu koklamamış ilahi hakikatlere dayanmaktadır (a'yân-ı sâbite). Yaratılış ise söz konusu hakikatlerin varlık kazanması demektir.²⁰⁰

Hak gizli hazinesini açıp kendisini görünür kılmayı (izhar) veya başka bir deyişle tecelli etmeyi dilemiştir. Bunun için de yüzüne bir ayna olarak Ahmed'i yaratmıştır. Hz. Peygamber'in Hakkın aynası olması ve âlemin bir ayna olması konusunun ayrıntılarına aşağıda değinilecektir.²⁰¹

*Diledi ki açâ kenzin ayân eyleye kendüzin / Tecellî eyleye
yüzün Yarattı Ahmedi mir'ât²⁰²*

Hakk hazinelerini açmak, kendisini görünür kılmak, tecelli eylemek istemiş ve yüzüne bir ayna olarak Ahmed'i yaratmıştır.

¹⁹⁹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 213; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 22.

²⁰⁰ Bkz.: Süleyman Uludağ, **DİA**, "A'yân-ı Sâbite", c. 4, s. 199.

²⁰¹ Bkz.: Gaye Varlık ve Ayna İnsan bölümü.

²⁰² Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 214; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 22.

Peki bu yaratma süreci nasıl işledi? Yazıcıoğlu aşağıdaki beyitte varlık mertebelerine atıfla, gayb hazinelerinin/ilahi hakikatlerin nûrani âlemlerden geçerek içinde bulunduğumuz cisimler âlemine geldiklerini söyler, bu sürece biz nüzül dedik.

*Çıkıp nûr-ı Îlâhîden erip nûrânî âlemde / Gelip cismânî
âlemde ayân eyledi gaybiyyât²⁰³*

Gayb hazineleri/ilahi hakikatler, nûr-ı ilahiden çıkıp nûrani âlemlerde seyredip cismani âlemde görünür olmuşlardır.

İşte bu süreç yaratmadır. Beyitte de açıkça görülüyor ki yaratma aslında ilahi nûrun yani Nûr-ı Muhammedi'nin Zât-ı İlâhî'den çıkıp, nûrani âlemlerden sonra cisimler âleminde varlık kazanmasıdır. Söz konusu nûr Hz. Peygamber'in mevlidi ile âlemde temessül etmiştir.

Yazıcıoğlu işte bu kısa giriş ile yaratmayı özetledikten sonra konunun ayrıntılarına girecektir. Fakat bu noktada ilginç bir bilgi verir. Der ki: “Şimdi size anlatacağım şeyler kitaplardan öğrenilmemiştir.” Yazıcıoğlu bu beyitlerin kaynağını ilm-i ledün olarak gösterir:

*Elâ ey server-i âlem işit ilm-i ledünnîden / Ki işbu âlem-i
mülke nice geldi vucûdiyyât²⁰⁴*

Ey âlemin efendisi (olan insan), varlığın bu mülk âlemine nasıl geldiğini ledünnî ilimden dinle!

Bu beyitteki ledünnî ilim, âlem-i mülk ve vücûd ifadelerinin birlikte kullanımı bize birçok bilgi sağlamaktadır. Sözü edilen varoluş sürecidir. İsmail Hakkı Bursevî *Muhammediye* şerhi Ferahu'r-Rûh'da buradaki ledünnî ilim hakkında

²⁰³ a.g.e., byt: 215; a.g.e., s. 22-23.

²⁰⁴ a.g.e., byt: 217; a.g.e., s. 23.

bir açıklamada bulunur. Sufiler ilm-i ledün hakkındaki görüşlerini Kehf Suresi'nin 65. ayetine dayandırır. “Derken, kullarımızdan bir kul buldular ki ona katımızdan bir rahmet (vahy ve peygamberlik) vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim²⁰⁵ öğretmiştik.” Bursevî bu ayetteki birkaç kavram üzerinde durur ve “rahmet” ile kastedilenin şariat ilimleri; “indiyet” ile kastedilenin vâhidiyet makamı ve “ilim” ile kastedileni hakikat ilmî olarak kabul eder ve “ledünniyet” ile kastedilenin ahadiyet makamı olduğunu söyler.²⁰⁶ Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki Yazıcıoğlu âlemin yaratılması hakkındaki bilgilerinin kaynağını ilm-i ledün olarak göstermekle âlemin yaratılması gibi delil ve burhanla açıklanamayacak bir konuyu sufiler için daha üst bir bilgi metodu olan keşfe dayandırmaktadır. Diğer taraftan bir âlemin yaratılması ve sonu hakkında bir literatürün olduğunu da bilmekteyiz. Özellikle âlemin yaratılması, gökler ve yıldızlar ve dünyadaki ilginç yerler ve şeyler ile ilgili Acâibu'l Mahlukat literatürü *Muhammediye*'nin kaynakları arasında yer almıştır.²⁰⁷ Ayrıca Yazıcıoğlu kardeşlerin âlemin yaratılışı ve ahiret halleri gibi konularla yakından ilgili oldukları bilinmektedir. *Muhammediye*'ye de aynı literatür kaynaklık etmiştir. Bu gibi konular geniş halk kitlelerinin *Muhammediye* ile irtibat kurdukları noktalar olmuştur.

Muhammediye'nin varoluş anlayışında âlem ve insan birlikte düşünülmüştür. Yaratılış süreci insanın ortaya çıkmasına kadar âlemlerin yaratılmasından hareketle ele alınmıştır. Yazıcıoğlu âlemin ortaya çıkışına da yine gizli hazine, ilk akıl, kâlem, levh ve arşın yaratılmasından söz ederek başlar. Söz konusu bu kavramları özetle geçtikten sonra arşın yaratılması ile asıl konuya girilir. Arş, büyük melekler, ruh, illiyyin²⁰⁸, kürsî, cennetler ve en sonunda yeryüzünün yaratılması anlatılır. Yeryüzünün yaratılmasına kadar olan süreç Yazıcıoğlu'nun ifadesiyle varlığın “nûranî âlemlerde” seyridir.²⁰⁹ Bundan sonrası yani yeryüzünün ortaya çıkışı ise varlığın cismani âleme nüzulüdür. Gözle görülür âlem *Muhammediye*'de klasik İslam kozmolojisinin verileri ile şekillenmiştir.

²⁰⁵ İlm-i ledünnî: Bâtın ilmi demektir. Bu ibare Hazreti Hızır hakkında vârid olan Kehf Suresi'nin 65. Ayetinden alınmıştır. İ. H. Bursevî, **Ferahu'r-Rûh**, c. 1, s. 109.

²⁰⁶ **a.g.e.**, Aynı yer.

²⁰⁷ Çelebioğlu, **Muhammediye I**, s. 177-178.

²⁰⁸ İlliyyîn: “ el-İrşad'da bildirdiğine göre İlliyyûn; bütün meleklerin, insan ve cinlerin sâlihlerinin bilmiş oldukları her şeyin toplandığı hayır dîvânına denir.” **Ferahu'r-Rûh**, s. 111.

²⁰⁹ Bkz. Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 215; Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, s. 22-23.

Asıl yaratılış kısmının başlangıcını burada göstermek doğru olacaktır çünkü anlatı bu bakış açısından ortaya konur ve bu beyitler eserdeki düşünce akışının yönünü, varlığın ortaya çıkış merhalelerini gösterdiği için önemlidir. Bununla birlikte Yazıcıoğlu farklı vesileler ile yaratılış konusuna değinmiş ve her zaman aynı yolu takip etmiştir. Yaratılış Kenz-i Mahfî hadisi olarak bilinen, sufilerin kutsi hadis olarak kabul ettikleri söze dayandırılır. “Ben gizli bir hazine idim, bilinmeye muhabbet ettim; bilineyim diye halkı yarattım.”²¹⁰

Gizli hazine hadisine atıf *Muhammediye*’nin başından sonuna kadar çeşitli vesileler ile kendisine yer bulmuştur. Örneğin:

*Ki nice nice bâtında nice gayb-ı hazâyında / Nice vahdet sarâyında ademde kalmışız amyâ*²¹¹

(Bizler) nice zamandır batında, bilinmezlik hazinelerinde (ve) birlik sarayında, yokluğun karanlığında kör bir şekilde kalmışız.

*Gerektir kim kemâl-i hazretinden / Saça düpdüz hazâyin kudret-i zât*²¹²

Gerektir ki zatın kudreti kendi kemâlinden hazineler saçsın.

*Hazâyin kapısın açtı nisâr etti atâsından / Saçıp âlemlere düpdüz erişti buna da sevgât*²¹³

Hazinelerinin kapısını açtı, (lütuflarını) atasından her yana saçtı, bu ihsanlar âlemi baştan sona doldurdu ve insana da ulaştı.

²¹⁰ Aclûnî’de yer alan bu hadis Ahmet Yıldırım’a göre hiçbir (sahih) hadis kaynağında bulunmamaktadır. Yıldırım, bu hadisin İbn Arabî’nin Tedbirât-ı İlâhiyye adlı eserinde bulunduğunu, sufilerin bu hadisi tesahül ile kutsi hadislerden biri olarak kabul ettiklerini belirtir.; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 109.

²¹¹ Çelebioğlu, *Muhammediye II*, byt: 76; Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, s. 9.

²¹² a.g.e., byt: 110; a.g.e., s. 13.

²¹³ a.g.e., byt: 7605; a.g.e., s. 572.

*Hazâyin kapısın açtı cihâna rahmetin saçtı / Ki ammü'l- feyz
idi çünkim / Husûsa iş bu insâna kim inzâl eyledi Furkaan /
Bilindi Mustafâ'sından*²¹⁴

(Hak) feyzi her yana yayılan olduğu için hazinelerinin kapılarını açıp âleme rahmetini saçtı. Özellikle de bu insana (iyiliklerden kötülükleri ayırıcı) Furkan'ı indirdi. (Allah) Mustafa'sından bilindi.

Hak bir gizli hazine idi ve âlem o hazinenin açılmasından meydana gelmiştir. Peki gizli hazine neden kendisini açtı? Kenz-i Mahfî hadisi buna işaret eder. Hak bilinmek istediği için veya bilinmeyi sevdiği için âlemi yarattı. Bilinmesinin yolu yaratması ile olacaktır ve yaratmanın kemâli, insan ile, insanın kemâli ise Hz. Muhammed'de gerçekleşecektir. Amaç onun var olması idi çünkü Hakk'ın kâmil bir şekilde bilinmesi ancak Hz. Peygamber ile gerçekleşebilir.

Yazıcıoğlu yaratılışı çeşitli merhalelerde ele alır demiştik. Onlardan ilki, Hakk'ın kendisini bilmesiyle bir nûrun var olmasıdır. Bu nûr, Nûr-ı Muhammedi'dir.

*Severdi hazretini lâ-yezâl ol / Cemâlin arz kıldı ber-kemâl
ol*²¹⁵

Zeval bulmayan, yok olmayan Hak kendisini severdi (bilinmeyi severdi), cemalini tam olarak, kâmil bir şekilde açtı.

*Tecelli eyledi pes nûr-ı mutlak / Ki zâhir ola bir nûr-ı
muhakkak*²¹⁶

Nûr-ı muhakkak ortaya çıksın diye nûr-ı mutlak tecelli eyledi.

²¹⁴ a.g.e., byt: 7856; a.g.e., s. 588.

²¹⁵ a.g.e., byt: 124; a.g.e., s. 14.

²¹⁶ a.g.e., byt: 125; a.g.e., s. 14.

Ortaya çıkan bu nûr (Nûr-ı Muhammedî) Hakk'ın bilinmesinin yegâne yolu olan isimlerin ve sıfatların bilinmesinin de yegâne yoludur. Yazıcıoğlu nûrun varlığının amacını aşağıdaki beyitte bu sebebe dayandırır. Nûr zatın ve sıfatların görüldüğü bir görüntü yeridir.

*Ki mazhâr ola ol zâta sıfâta / Ki yâni manzar ola nûr-ı
zâta²¹⁷*

O nûr Hakk'ın zatına ve sıfatlarına zuhur yeri olsun, yani Zât'ın nûrunun görüldüğü yer olsun.

*Ki sırr-ı küntü kenzen ola mevcûd / Muhammed'den biline
Rabb ü Mabûd²¹⁸*

Ki böylece gizli hazinenin sırrı ortaya çıksın, vücud bulsun; yani Rabb ve Mabûd Muhammed'den bilinsin.

*Ser-â-ser nûr ola bu kâyinâta / Tamâmet rahmet ola
mümkinâta*

Bu nûr/Muhammed baştan başa kainatın nûru olsun; bütün yaratılmışlara (mümkünlere) rahmet olsun.

Daha sonra aşağıda gelecek olan hadis rivayeti yer alır. Bu hadis ilk yaratılan şeyin Hz. Peygamber'in nûru olduğunu söylemektedir ve âlemdelikler bu nûrdan yaratılmıştır. Bu “yaratılan ilk şey” çeşitli açılardan, yani sahip olduğu her işlevin başka bir isimle anılması yüzünden örneğin İlk Akıl, Beyaz inci, Kâlem vb. çeşitli isimlerle anılır. Buna göre Yazıcıoğlu aşağıda Hz. Peygamber ilk yaratılan şeyin ne olduğuna dair kendisine sorulan sorulara verdiği cevapları şöyle ifade etmiştir: İlk yaratılan Hz. Peygamber'in nûrudur. Varlıklar daha sonra o nûrdan yaratılmışlar-

²¹⁷ a.g.e., byt: 126; a.g.e., s. 14.

²¹⁸ a.g.e., byt: 127; a.g.e., s. 14.

dır.²¹⁹ Bu nûr yerlerden ve göklerden elli bin yıl önce yaratılmıştı.²²⁰ Hz. Peygamber başka bir rivayette ilk yaratılan şeyin İlk Akıl olduğunu söylerken yine bir başkasında kendi rûhu olduğunu ifade etmiştir.²²¹ Hz. Peygamber bu açıdan tüm ruhların babasıdır (Ebu'l-ervah). Yazıcıoğlu bu konuda detaya girmeden başka bir rivayete daha yer verir: Âlemde ilk yaratılan şey tüm varlıkların kendisinden çıktığı “inci”dir. İncinin istiridyenin içinde çoğalması gibi varlıklar da bu ilk var olan şey/inciden çoğalarak var olmuşlardır.²²²

Yine başka bir hadis ilk var olanın Kâlem olduğunu söyler, bu kez burada ifade edilen düşünce varlıkların birer kelime olduklarını kabul eden anlayışla ilgilidir. Buna göre:

Dedi evvel kâlemdir k'oldu melhûz / Dedi evvel yazıldı levh-i mahfuz

(Yine başka bir rivayette) dedi ki ilk akledilen Kâlem'dir, önce Levh-i Mahfuz yazılmıştır.

İlk var olanlar, âlemin kendisinden ortaya çıktığı kaynaklar olarak önem taşırlar. Aslında bunların hepsi de Hz. Peygamber'in nûrunun farklı açılardan isimlendirilmiş şeklidir dedik. Örneğin kâlem, birer kelime olarak kabul edilen varlıkların kaynağı olması bakımından nûrdur. Veya inci çoğalması bakımından varlıklara bir başlangıçtır. Yahut da “akıl” her bir varlığa sirayet etmesi bakımından nûrdur. Nûrun bu çoklu anlatımı bir karışıklığa neden oluyor gibi görünse de Nûr-ı Muhammedi'nin sonsuz imkânlığını anlatabilmenin bir yolu olarak önem kazanmış ve kullanılmıştır.

Âlemin var edilmesi süreci *Muhammediye*'de birden fazla rivayetle anlatılır. Örneğin İbni Abbas'tan gelen bir rivayete göre âlem latif bir cevherin ikiye bölünmesiyle oluşmaya başlamıştır. Bir yarısı su diğer yarısı ateş olur. Ateş suyu kaynatmış, ortaya çıkan buhardan gökler, köpükten ise yeryüzü yaratılmıştır. Gökler

²¹⁹ a.g.e., byt: 130; a.g.e., s. 15.

²²⁰ a.g.e., byt: 131; a.g.e., s. 15.

²²¹ a.g.e., byt: 132; a.g.e., s. 15.

²²² a.g.e., byt: 133; a.g.e., s. 15.

ve yerler ayrı olarak ikişer günde yaratılmıştır ve sonra birleştirilmişlerdir.²²³ Yazıcıoğlu'na göre tüm bu yaratılış Hz. Peygamber içindir:

*Bu kamu tertîb onunçün kim Muhammed Mustafâ / Gele
yerler yüzüne dillerde ola imtidâh*²²⁴

Bütün bu düzen ve hazırlık Muhammed Mustafa'nın yeryüzüne gelip dillerde övülmesi içindir.

Muhammediye buraya kadar yeryüzünün ilk defa nasıl ortaya çıktığını anlatıyor. Birbirine zıt iki unsur olarak su ve ateşin birleşmesinden yeryüzü yine birbirine bitişik olarak yaratıldıktan sonra bu birleşik madde Allah'ın nazar etmesi ile yedi kat yerler ve yedi kat da gökler olarak birbirlerinden ayrılıyor ve böylece gökler ve yerler katmanlar halinde ortaya çıkmış oluyor. Yazıcıoğlu tüm bu gök katlarının isimlerini, hangi madenden yapıldıklarını, orada yaşayan canlıların görünüşlerini ve isimlerini tek tek yazmaktadır.²²⁵

Gökler bu şekilde yaratıldıktan sonra yerlerin yaratılmasına geçen Yazıcıoğlu, yerleri de yedi tabakada anlatır. Aynı gökler gibi yerlerde de yedi tabakada yaşayan yedi tür varlık vardır.²²⁶

Yeryüzünde önemli iki yer vardır. Bunlardan biri Kaf Dağı diğeri ise Beyt-i Mamur'dur. Bu iki önemli yerden bahsettikten sonra kâinatıçerisinde yeryüzünün yaratılması hakkında başka bir rivayete yer veren Yazıcıoğlu dünyaya bir zemin bulmak ister gibidir:

*Çü yerler yaradıldı oldu tamâm / Gemi gibi çalkandı olmadı
râm*²²⁷

Yerin yaratılması tamamlanmıştı (fakat o), gemi gibi çalkalanıyor, sabit bir şekilde durmuyordu.

²²³ a.g.e., byt: 413-416, 424; a.g.e., s. 40-41, 42.

²²⁴ a.g.e., byt: 425; a.g.e., s. 42.

²²⁵ a.g.e., byt: 428; a.g.e., s. 42.

²²⁶ a.g.e., byt: 459; a.g.e., s. 44.

²²⁷ a.g.e., byt: 592; a.g.e., s. 55.

Yerin sabitlenmesi için Allah önce bir melek yarattı ve yeryüzünü onun omuzuna yerleştirdi. Fakat meleğin ayakları sabit bir şekilde duramadı. Bunun üzerine Allah meleğin basması için ayaklarının altında cennetten gelen bir büyük taş yarattı, fakat melek bununla da sabit bir şekilde kalamadı. Bunun üzerine Allah meleğin ayaklarını basması için Leyûsân isminde bir öküz yarattı. Fakat bu sefer de onun ayakları sabit kalamadı. Allah onun ayaklarının sabitlenmesi için altına büyük bir taş yarattı. Fakat taş da sabit kalamadığı için Allah taşın altında Yehmûd isminde bir balık yarattı ama balık da bir sabitlikte kalamayınca Allah'tan yardım diledi ve o zaman Allah o balık için bir su yarattı. Bu su özel bir hayatiyete sahiptir. Dünyada yaşamın devam etmesine sebep olduğu gibi ahirette de diriliş bu sudan olacaktır.²²⁸

Âlem bu şekilde var edildikten sonra yer artık insan için hazırlanmıştır. Yazıcıoğlu bu aşamada insanın âleme gönderilmesinden bahsedecektir. İnsanın yaratılması ve yeryüzüne gönderilmesi konusunu aşağıda ele alacağız. Fakat daha önce *Muhammediye*'nin yaratılışı anlatırken söz ettiği önemli iki konu vardır. Bunlar cennet ve cehennem yaratılması bahisleridir.

2.3.2. Gaye Varlık ve Ayna İnsan

Tasavvuf anlayışı varlığın gizli hazine veya mutlak bilinmezlik halinden mertebeler boyunca ortaya çıkmasını bir gayeye bağlamıştır. Hakikatte Tanrı kendisinden başka hiçbir neden ile bağlanamayacağından, kendisinden kaynaklanan bir sebep ile “şeyleri” yaratmıştır. Sufiler bu sebebi Allah'ın bilinmek istemesi olarak kabul etmektedirler. Peki “Allah nasıl bilinir? Veya bu soru başka bir versiyonu ile, Tanrı hakkında bilgi mümkün müdür?” şeklinde ortaya konmuş ve üzerinde tarih boyunca akıl yürütülmüştür. Öyle görünüyor ki Tanrı'nın bilinemez olduğuna dair ortaya atılan iddialar kabul görmemiştir. Bu konu sadece sufileri değil herhalde insanlık tarihi boyunca, çeşitli versiyonları ile Tanrı hakkında düşünen her kişiyi meşgul etmiş olmalıdır. Örneğin XV. yüzyılın ilk yarısında, Yazıcıoğlu Mehmed Anadolu'da Türkçe yazan bir yazar olarak bu soruyu sadece olumlu bir şekilde cevaplamakla kalmaz, okuyucusuna o bilgiyi de verir. En başından en sonuna, yaratılıştan nihayete tarih bir hikaye çerçevesinde toparlanır ve nihayetine erdirilir. Bu açıdan bakıldığında *Muhammediye* öncelikle bir siyer kitabı değildir. Yazıcıoğlu

²²⁸ a.g.e., byt. 592; a.g.e., s. 55.

da zaten buna işaret eden değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu açıdan *Muhammediye* bir varlık ve zaman kitabıdır. Varlığın ve zamanın koordinatları ise Hz. Muhammedin hakikati ve hikayesi üzerinden ortaya konulmuştur.

Tasavvuf düşüncesinde varlık hakkında düşünmek öncelikle bir gayeye yönelik düşündürmektir. Bu yüzden literatürde Allah bilinmek için âlemi yarattı anlamındaki hadise yaygın olarak rastlarız. Sufiler yaratılışı oldukça detaylı bir sistem içinde açıklamışlar ve başlangıç noktasını varlığın ortaya çıkmasının sebebi üzerinde düşünerek tespit etmişlerdir. Onlara göre Allah hiçbir dışsal sebep ile bağlanamayacağından tamamen kendisinden kaynaklanan bir bilinme isteği ile âlemi var etmiştir. Bu konuda düşüncenin en önemli dayanağı Hz. Peygamber'in Allah'ın bilinmek istemesi/bilinmeyi sevmesi nedeniyle âlemi var etmiş olduğuna dair söz konusu hadisidir. Konu hakkında sorulabilecek pek çok soruya rağmen *Muhammediye* gibi eserlerin pratik ve somut yaklaşımları öncelikle şu soruların üzerinde düşünüldüğünü göstermektedir: Bu gaye en iyi şekilde nasıl gerçekleşir? Allah kendisini bir aynada görmek ister ve âlemi yaratır, bununla birlikte gaye tam olarak gerçekleşmemiştir çünkü âlem bu haliyle cilalanmamış bir ayna mesabesindedir. Bu aynanın cilası ise insandır. Veya başka bir ifadede o âlemin göz bebeği insandır. Âlem insan vasıtası ile Hakk'ı yansıtan parlak bir aynaya dönüşür ve insan vasıtası ile Hakk'ı görür. Sufiler âlemdeki bu önemli yeri ile Allah'ı en iyi şekilde bilebilecek yegane varlığın insan olduğunu düşünürler. Çünkü insan Allah'ın suretinde yaratılmıştır ve "ism-i câmi"nin mazharıdır. Onun cila ve göz bebeği olmasının anlamı da budur ve bu yüzden O'na en çok benzeyen varlık O'nu en iyi bilebilir.²²⁹

Peki her insan aynı mıdır, yani her insan keskin bir göz, parlak bir ayna mıdır? Sufilere göre böyle bir sorunun cevabı "hayır" olacaktır. İnsanoğlu yeryüzüne bir potansiyel olarak gelir ve bu potansiyelini fiiliyata geçirmediği takdirde tam bir insan yani insan-ı kâmil olamaz. İnsanın kemâlinin ölçüsü ise hakikatte tek "kâmil" insan olan Hz. Peygamberdir. Çünkü o ism-i camî'nin gerçek mazharı veyaşayan Kur'an idi. Bu yüzden Hz. Peygamber daima kemâlatın yegane örneği olmaya devam etmektedir. Bu yüzden *Muhammediye* yazılmış, Hz. Peygamber'in örnekliği insanlara anlatılmıştır.

²²⁹ İnsanın varlık ile ilişkisi ve varlıktaki yerine dair pek çok yorum, İbnü'l-Arabî ve şarihlerinin eserlerinde ele alınmıştır.

XV. yüzyılın ilk yarısında Yazıcıoğlu Mehmed özellikle vahdet-i vücûd geleneğinin bir takipçisi olarak okuyucusuna bu çerçevedeki insan ve peygamber anlayışından hareketle bir anlatı ortaya koymuş ve *Muhammediye*'de söz konusu peygamber ve insan anlayışının iyi bir örneğini sunmuştur. Örneğin *Muhammediye*'nin girişi mahiyetindeki beyitlerde Yazıcıoğlu, *Na't-i Resûlullâh* (Resulullah'a Övgü) başlığı altında Hz. Peygamber'in yaratılışı için şöyle der:

Anı kendü için halkı anınçün / Yarattı tal'atın itti musaffâ ²³⁰

Onu kendisi için, halkı onun için yarattı. Hak onun yüzünü/görünüşünü saf ve nûrlu kılmıştır.

Ona göre Allah Hz. Peygamber'i kendisi için, diğer varlıkları da Hz. Peygamber için yaratmıştır. *Muhammediye*'nin girişindeki bu beyitlerde karşılaştığımız âlemin varlık sebebi olarak Hz. Peygamber tasavvuru, sufilerin insan-ı kâmil düşüncesi ile paralel bir yaklaşım arz etmektedir ve *Muhammediye*'nin tamamına yayılmış bu düşünce *Muhammediye*'nin varlık sebebidir de. Benzer cümleleri tasavvuf literatüründe yaygın olarak görebiliriz. Örneğin, Yazıcıoğlu'nun kaynaklarından biri olarak *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de İbnü'l-Arabî Hakikat-i Muhammediye hakkında yazdığı bir bölümün girişindeki selamlama cümlelerinde şu ifadeleri kullanır: “Allah'ın rahmeti, âlemin sırrı ve özü, *âlemin gayesi ve varlık sebebi*, doğru sözlü efendimiz, Rabbine yönelmiş, kayan yıldızın (Hz. Muhammed'in) üzerine olsun.”²³¹

Yukarıdaki beyit hakkında aynı düşünce çerçevesinde İ. Hakkı Bursevî de şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Bütün eşya onun aynasından müşâhede olundu. Sâir isimler ise ona tâbî oldular. El-hâsıl yaratılışın illeti, gâye ve asıl maksadı onun varlığıdır.”²³² Başka bir deyişle, yaratılış Hz. Peygamber'in varoluşuyla görünür hale geldi veya onun aynasında göründü. Onun bu merkezî rolü nedeniyle diğer her şey bir anlamda onun varlığı içindir ve ona tabii olmuşlardır. Bursevî'nin işaret ettiği,

²³⁰ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 12; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 4.

²³¹ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, c. 1, s. 17.; İbnü'l-Arabî, **el-Futûhâtü'l-Mekkiyye**, c.1, s. 2.

²³² **Ferahu'r-Rûh**, c. 1, s. 35.

sair isimler veya beyitte geçen *halk* ifadesi Hz. Peygamber'in varoluşundan başka, yaratılmış her şeyi içerir.

Yazıcıoğlu bir sonraki beyitte yukarıda işaret ettiğimiz düşünceyi bu sefer peygamberler bağlamında dile getirir ve Hz. Peygamber'in varlığını, ona aksâ-yı mermâ²³³ diyerek âlemlerin yaratılış nedeni olarak ortaya koyduktan sonra tüm peygamberlerin ona tabii olduklarını ve onun geleceğini müjdelediklerini iddia eden düşünceye işaret eder. Hz. Peygamber'in üstünlüklerinin dile getirilip övüldüğü bir bölüm olarak burada diğer peygamber ile karşılaştırmaya gidilmesi doğaldır. Başka bir açıdan, Hz. Peygamber zaten varlığın amacı, gayesi, olarak kabul edildikten ve tüm varlığı öncelediği kabul edildikten sonra bu karşılaştırmının gelmesi teorik olarak da gereklidir:

*Cemi-i Enbiyâ ümmettir ana / Kamu âlemlere aksâ-yı mermâ*²³⁴

Tüm peygamberler onun ümmetidir. (Hz. Peygamber) Bütün âlemlerin varlık sebebidir.

Bir başka örnekte, aynı düşünce daha açık bir şekilde *Tertibu'l-Enbiya* (Peygamberlerin Tertibi) bölümünde gelir. Yazıcıoğlu burada Hz. Peygamber'in nûrunun peygamberler üzerinde seyrinden ve peygamberliğin Hz. Muhammed'e gelinceye kadarki yolculuğundan bahsederken burada Hz. Muhammed'in bir peygamber ve maksat olarak en baştan bilinip kabul edildiği düşüncesini işlediği görülüyor. Burada, peygamberler kendi mesajını getirirken gelecekteki bir ahir zaman nebîsinden söz ederler. Örneğin Hz. Adem oğlu Şis'e Ahmet'den bahsettiği gibi yine Şis'in yüzü Nûr-ı Mustafâ'nın nûruna mazhardır.²³⁵ Yazıcıoğlu sözlerinin devamında Hz. İbrahim'den söz ederken ona Hz. Âdem'e olduğu gibi insanlar arz edildiğini²³⁶ ve onun bu insanlar içinde bir nûrlu cemaat gördüğünden bahseder. Hz. İbrahim bunların kim

²³³ **Aksâ-yı mermâ**: gâye, murad ve maksattır. Zîrâ dünya ve ukbâda bütün saâdetlerin kaynağıdır. Binâenaleyh, yaratıklar içinde ondan başka kasdolunan bir zât yoktur. **Ferahu'r-Rûh**, c. 1, s. 36.

²³⁴ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 13; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 4.

²³⁵ **a.g.e.**, byt: 1416-1438; **a.g.e.**, s. 127-128.

²³⁶ "Meger bir gün ona Allâh cemû halkı arz etti / Nitekim Âdem'e etti kamu envâ' ile esnâf", **a.g.e.**, byt: 1464; **a.g.e.**, 130.

olduğunu Rabb'ine sorduğunda verilen cevap Hz. Muhammed'in öncelikli ve özel konumunu dile getirmektedir. Bu insanlar Rabb'in habibi Muhammed'in ümmetidir ve yaratılış başlamadan önce dahi onun ismi yazılmıştır. Hak, daha yerleri ve gökleri yaratmazdan önce ona rasûlüm demiş, onu peygamber olarak takdir etmiştir.²³⁷ Yani hem peygamberlerin geliş amacı hem de yaratılışın seyri Hz. Peygamber'e doğru bir akışı ifade etmektedir. Hz. Peygamber *menba'-ı rahmet, mahzen-i hayrât, ma'den-i eltâf*²³⁸ olarak tanımlanmaktadır. Yazıcıoğlu burada Hz. Peygamber'in çok bilinen: "Ben Âdem su ve toprak arasında iken peygamberdim."²³⁹ hadisine atıf yapmaktadır. Yine Yazıcıoğlu Davud (as)'dan bahsederken Hz. Peygamber'in gaye ve varlığın sebebi olması düşüncesine vurgu yapmaktadır. Allah Davud (as)'a şöyle vahyetmiştir:

*Dedi yâ Dâvûd yarattım Âdem'i / Âdem'in oğlanlarıçün âlemi*²⁴⁰

(Allah dedi ki:) Ey Davud! Ben âlemi Adem ve Âdemoğlu için yarattım.

*Âdem'e verdim Muhammed'çün vücûd / Hem melekler etti onunçün sücûd*²⁴¹

Adem'e ise Muhammed için vücûd verdim. (Bu yüzden) melekler ona secde etmişlerdir.

*Onu yarattım bana kıldım habîb / Dertlilere onu kılmışam tâbîb*²⁴²

Muhammed'i yarattım ve kendime onu habîb, dertlilere de tabib kıldım.

²³⁷ a.g.e., byt: 1464-1471; a.g.e., s. 130-131.

²³⁸ a.g.e., byt: 1469; a.g.e., s. 131.

²³⁹ Aclûnî, Keşfu'l-hafâ, II, 129 (h.no: 2007); İbn Ömer Şeybânî, Temyizu't-tayyib, s. 126.

²⁴⁰ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 1503; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 134.

²⁴¹ a.g.e., byt: 1504; a.g.e., s. 134.

²⁴² a.g.e., byt: 1505; a.g.e., s. 134.

Allah âlemi Âdem (as) ve onun nesli için yani insanın ortaya çıkması için yaratmıştır çünkü yaratılış nihai gayeye bu şekilde ulaşacaktır. Nihai gaye Hz. Muhammed'in yaratılmasıdır. Yazıcıoğlu, meleklerin Adem (as)'e secde etmelerinin sebebini Adem'in Hz. Muhammed'in yaratılmasındaki rolüne bağlamaktadır. Adem (as) Hz. Peygamber'in nûrunu taşımaktaydı. Yazıcıoğlu burada da Na't-i Resulullah bölümünde zikrettiği görüş ile paralel olarak Hz. Peygamber'i, "*Onu yarattım bana kıldım habib*"²⁴³ mısraı ile Hakk'a izafe etmiş ve nihai gayeye işaret etmiştir. Burada işaret etmekten bahsediyoruz çünkü bu gaye aşağıda daha açık bir şekilde dile getirilecektir.

Anlatı Hz. İsa'dan sonra hızlı bir şekilde toparlanır ve Hz. Muhammed'in nûrunun Hz. İsmail soyu üzerinden Hz. Peygamber'in büyük dedelerinden Benî Adnân'a getirilerek Hz. Peygamber'in annesi ve babasına bağlanır. Nûr, baba Abdullah'tan anne Amine'ye geçer ve Hz. Peygamber dünyaya gelir. Tüm peygamberler onu müjdelemişlerdir çünkü o, âlemin veyaratılışın özüdür ve Allah onun için "Ol" emrini vermiştir.²⁴⁴

Bölümün sonunda Yazıcıoğlu âlem, insan ve Hz. Muhammed ile ilgili görüşlerinin bir özetini verir ve anlatmak istediğimiz nûr, gaye, insan-âlem, ayna, aynanın cilası gibi metaforlarının başarılı bir kullanımı ile iyi bir özet sunar. Bu kısımda Yazıcıoğlu Nûr-ı Muhammedî'nin varlık mertebelerinde seyrederek âlem-i şhadete, yani görülen, maddi âleme ulaşması düşüncesini Hz. Peygamber özelinde anlatıyor. Tabii her zaman yaptığı gibi en baştan başlıyor. Başlangıç, burada İzzet Hazreti'dir. Yani o kâmil sıfatlarla muttasıf nûr, izzet hazretinden yola çıkmıştır. Tasavvuf düşüncesinde zamanın başlangıcı yani mebde veya başka bir deyişle ezel düşüncesi, ruhlar âlemi ile açıklanır. Bizler yaratılmazdan önce ruhlar âleminde var ediliştik ve yine oraya geri döneceğiz. Bu zaman sufiler için bilinmez ve geçmişe karışıp uzaklarda kalmış bir oluş olmaktan öte kişinin şimdiki zamanını belirledikleri bir "hatırlamaya" dönüşmüş, öyle tasavvur edilmiştir. Bu düşüncenin iyi bir örneğini Cüneyd-i Bağdadî'nin bir tasavvuf tarifinde bulabiliriz. Bu tarifinde Cüneyd tasavvufu olmazdan önceki halimize dönme çabası olarak ortaya koymaktadır ki bu düşünce sufînin sadece geçmiş zaman algısını değil gelecek ve hal tasavvurunu da

²⁴³ Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 134.

²⁴⁴ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 1517-1518; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 135.

inşa ederek onu bir ahlaka ve varlık anlayışına da yöneltir. Söz konusu ahlak ve varoluşun ideal örneği olarak da Hz. Peygamber'in varoluşu merkezde durmaktadır. Yazıcıoğlu buradaki sözlerine “Hatırında var mıdır? ” diye okuyucusuna seslenerek başlar ve bir çok kez yaptığı gibi onu Nûr-ı Muhammedî'nin yolculuğuna ortak eder:

*Hatırında var mıdır ol nûr-ı zât / Hazret-i izzetten ol kâmil-sıfât*²⁴⁵

Hatırlar mısın ki o Zât nûru, o mükemmel sıfatlar sahibi
(olan) nûr, izzet hazretinde/makâmında idi.

Nûr yüz binlerce yıl boyunca âlemlerde seyretmiştir. Aşağıdaki beyitte Yazıcıoğlu literatürde kırka kadar çıkartılabilen sudur sistemindeki âlemleri temelde ikiye ayırır: Burada sözü edilen Lâhut âlemleri, yukarıdan aşağıya doğru esma ve sıfatlar ile ruhlar gibi mertebeleri içerirken Nâsut, yaratıklar âlemi veya şehâdet âlemi de diyebileceğimiz maddi ve görünen cisimler âlemini içerir.²⁴⁶ Nûrun yolculuğu bu âlemlerden geçerek aşağıda konu edilecek Hz. Peygamber'in doğumuna kadar hikâye edilir:

*Nice yüz bin yıl avalim seyr edip / Âlem-i Lâhûtî nâsûtî gidip*²⁴⁷

(Sonra o nûr) nice yüz bin yıllar âlemlerde seyredip, ruhî ve maddî âlemleri geçmişti.

Yazıcıoğlu'na göre nûr, insan suretini aldığı anda işte o zaman Rahman'ın vechine bir ayna olmuştur. Sufiler âlemin-insanın ve Allah'ın birbirinin aynası

²⁴⁵ a.g.e., byt: 1525; a.g.e., s. 136.

²⁴⁶ “Sonra Resul-i Ekrem (sav) Hazretleri'nin temiz nûrları âlem-i lâhuttan ceberuta, oradan melekûta ve oradan da nâsûta inip neş'e-i unsûriyelerinin taayyününe dek bu kadar bin yıl âlem-i küllî ve cüz'îyi geçip nice yüz bin yıl âlem-i ervâhî ve âlem-i ecsâmı dolaştı.” Bursevî, **Ferahu'r-Rûh**, c. 1, s. 451.

²⁴⁷ a.g.e., byt: 1526; a.g.e., s. 136.

olduğunu düşünürler. Aynı düşünce Yazıcıoğlu tarafından da dile getirilmiştir. Burada ise Hz. Peygamber'in varlığı Hakk'ı yansıtan kâmil bir aynadır. Nitekim aşağıda dile getirilecektir:

*Usta şimdi gelir insan vechine / Vechi mir'ât ola Rahman
veçhine²⁴⁸*

İşte o nûr şimdi insan suretine gelir ve onun vechi Rahman'ın vechine ayna olur.

Nûr-ı Muhammedi'nin insan suretiyle vücut bulmasıyla Rahman'ın aynasının ortaya çıkması gerçekleşmiş olmakla beraber bu durum aynı zamanda âlem aynasının da kâmil bir şekilde parlatılması demek olmaktadır ki bu durum aynı zamanda âlemin artık Hakk'ın tecellilerini kâmil bir şekilde yansıtabilir olması da demektir. Hakk'ı mükemmel bir şekilde yansıtabilir olmak ise âlemin kemâli demektir. Buna göre âlemin yaratılışı insanın var oluşu ile kemâle ermiştir.

Çün tamâm oldu kemâlince cilâ / Etti isticlâ tecellî incilâ²⁴⁹

(Aynanın) cilâsı mükemmel bir şekilde tamam olduğunda
(Hakk'ın) tecellileri ortaya çıkıp görünmek istedi.

Âlem insan ile tamamlanmıştır çünkü Ademoğlu yaratılışı itibariyle toplayıcı varlıktır. Literatürde sufiler insanın bu özelliğine, *câmiu'l-ezdâd* (zıtlıkları kendisinde toplayan) olan Allah tarafından iki el ile yaratılmış olması düşüncesi ile işaret ederler. İnsan, Allah tarafından iki el ile yaratılmıştır, yani insanın yaratılışı Hakk'ın celal ve cemel sıfatlarını içerir. Bu durum sufiler tarafından insanın yaratılışı ile zamanda veyaratılıştaki zirve noktasının ve kemâlin ortaya çıkmış olması demek olarak kabul edilir. Çünkü insan Allah'a en çok benzeyen varlıktır. Başka bir açıdan

²⁴⁸ a.g.e., byt: 1527; a.g.e., s. 136.

²⁴⁹ a.g.e., byt: 1528; a.g.e., s. 136.

söylersek insan Allah'ın ahlakı ile ahlaklanabilen varlıktır ve bu durum yaratıklar içerisinde sadece insana mahsustur. Nûr-ı Muhammedi açısından bakarsak insan âlemde nûrun taşıyıcısıdır ve bu özellikleri ile yaratıklar içerisinde “*berk-i lâmi' vech*”tir. Yani bu özellikleri onun yüzünde parıldamaktadır:

*Sûret-i Âdem ki câmi' vech idi / Onun ile berk-i lâmi' vech
idi*²⁵⁰

Âdem'in sureti tüm yüzleri (Hakk'ın isimlerini, celal ve cemal sıfatlarını) kendisinde toplamıştı/*câmi' vech*. O nûr ile yüzü parılıyordu.²⁵¹

İnsanın söz konusu özellikleri onun hakikatinin dayandığı nûrun hakikatlerin özü/aslı olmasından dolayıdır (*asl-ı hakaayık*). İnsanların ruhları bu nûrdan ışığını alır ve parıldar. Nûr sadece insanın özü değil varlığın da çıktığı asıldır. Fakat insan dışındaki varlıklar ya celal ya da cemal isimlerinin mazharlarıdır fakat sadece insan celâl ve cemâl özelliklerini kendisinde birleştirmiştir:

*Zîra asl idi hakaayık cem'ine / Nûr-ı enver idi ervâh
şem'ine*²⁵²

Zira (o nûr) hakikatlerin toplamının aslıdır. Ruhların mumuna (da) nûrların nûrudur.

Sufi varlık tasavvurunda yaratılışın gizli hazinenin açılmasından ibaret olduğunu çeşitli vesileler ile dile getirdik. Bu gizli hazine Hakk'ın hüviyetidir. Yazıcıoğlu yaratılışın Hakk'ın hüviyetinden tecelli ettiğini dile getiriyor. Tecelli, hüviyetten yani Zât'tan başlamış ve Hakk'ın Rahman sıfatının tecelligâhı olarak

²⁵⁰ a.g.e., byt: 1529; a.g.e., s. 136.

²⁵¹ “câmi' vech” ifadesi için bkz. **Ferahu'r-Rûh**, c. 1, s. 453.

²⁵² a.g.e., byt: 1530; a.g.e., s. 136.

insanın ortaya çıkışına kadar devam etmiştir. Bu noktada Hz. Peygamber’e âlemlere rahmet olarak gönderilen peygamber sıfatının verilmiş olmasını hatırlamalıyız. Aşağıda detaylarına girilecektir. Bu durum elbette ki Hakk’ın yaratmasının bittiği anlamına gelmez, tam tersi yaratılışın bir kemâl noktasına ulaştığını ifade eder. Yani sufiler insanın yaratılmış olmasını Hakk’ın kemâllerinin en önemli tecellisi sayarlar. Çünkü insan türü, içerisinde Hz. Muhammed’i barındırmaktadır.

Pes hüviyyetten tecellî kıldı zât / Tâ kim insan ola ol
*Rahman-sıfât*²⁵³

(Hakk’ın) Rahman sıfatı insanı var etsin diye zât hüviyyetten tecelli etti.

Âlemde insanın ortaya çıkmasının Hakk’ın bilinmeyi istemesi/sevmesinin bir sonucu olarak gerçekleştiği birçok kez çeşitli vesilelerle dile getirildi. Aşağıdaki beyitte Yazıcıoğlu aynı düşünceye işaret etmektedir. Hakk’ın zâtî sevgisinin ortaya çıkması ve yine onun sırrının âlemde ortaya çıkması için varlıklar yaratılmıştır. Yazıcıoğlu’nun bu genel ifadeleri aşağıda özelleşecek ve Hz. Peygamber üzerinde toplanacaktır ki sufilerin yaratılış teorisi de aynı şekilde Hz. Muhammed merkezinde odaklanır. Aşağıdaki beyitte kanaatimizce üzerinde durulması gereken iki kelime Hakk’ın sevgisi (*hubb-i zât*) ve *Sırr*’dır. Hubb-i zâtî tamlaması görüldüğü kadarıyla tek ve kesin bir açıklamaya sahip değildir. Bazen Hakk’ın kendisine duyduğu sevgi şeklinde anlaşılırken bazen de Hakk’ın bilinmeye duyduğu sevgi veya bilinme isteği olarak anlaşılmaktadır. Kanaatimizce ikinci anlama biçimi daha doğru bir anlamı içermektedir ki zaten varoluşun, maksad-ı akse/nihai hedefi veya ulaşacağı nihai gaye hakkındaki düşüncelere bakıldığında epistemolojik bir sonuç öngörüldüğü anlaşılır.²⁵⁴ Beyitte geçen sırr’ın da aynı minvalde anlaşılması gerekmektedir. Yaratmayı gizli hazinenin ortaya çıkması olarak anlayan sufi düşünceye göre Hak bu durumda gizli hazine ve gaybu’l-gayb yani tam bir bilinmezlik halinden isimleri,

²⁵³ a.g.e., byt: 1531; a.g.e., s. 136.

²⁵⁴ Nihai gayenin Allah’a vasil olma ve/veya ru’yetullah olduğu ve vuslatında bir nevi sahih / hakka’l-yakin bilgi olarak kabul edildiği görülecektir. Vuslata bu bilgi temelli yaklaşım İbnü’l-Arabî tarafından dile getirilmiştir. Bkz.: Üçüncü bölüm.

sıfatları ve fiilleri vasıtası ile bilinebilirliğe tenezzül etmektedir. Bu açıdan Hak zâtı ve hüviyeti açısından bilinemezken yaratma yani isim, sıfat ve fiillerinin tecellileri açısından ise bilinebilir. Sırrın âlemde ortaya çıkması bu demektir. Bu açıdan âlem Hakk'ın aynası, insan ise o aynanın cilasıdır.

*Ta ki hubb-ı zâtı isticlâ ide / Sırrını âlemde istilâ ede*²⁵⁵

Şunun için ki: (Hakk'ın) zât'ının sevgisi ortaya çıksın ve onun sırrı âlemi kaplasın.

Yukarıdaki beytin ikinci mısraında ifade edilen düşünce görüleceği üzere aşağıdaki birkaç beyte yayılmış haldedir. Hakk'ın sırrının âleme yayılması veya buna sırrın ortaya çıkması da diyebiliriz. Aşağıdaki beyitler ışığında bu ifadeye baktığımızda gayenin ortaya çıkmasının aynı zamanda sırrın da ortaya çıkıp âlemi kaplaması manasına gelmektedir. Bu düşünce hem Ferahu'r-Rûh'ta hem de âlemin yaratılması bahsinde Fütûhat'ta geçmekte ve Yazıcıoğlu'nun bu görüşler ile paralel yazdığı ortaya çıkmaktadır.

Sufiler tarafından Hz. Peygamber'in dünyaya gelmesi zamanda bir döngünün bitip başka bir döngünün başlaması olarak kabul edilir. Hz. Peygamber'in nûrunun varlıktaki seyrine başlamasından, Hz. Peygamber'in dünyaya gelişine kadarki zaman bir dairenin tamamlanması olarak düşünülür. Aşağıdaki beyitte bu düşüncüyü ifade eden Yazıcıoğlu'na göre bir kere söz konusu devrini tamamlayan zaman, ikinci devrinde artık *miiftâh-ı guyûb* (gayblerin anahtarı) olarak tanımlanır ve daha önce ortaya çıkmamış bazı hakikatlerin artık görünür hale geleceklerine işaret eder. Başka bir deyişle Hz. Muhammed'in dünyaya gelmesi bazı hakikatlerin ortaya çıkacağıının da işareti olarak kabul edilmektedir:

*İstidâret eyledi geri zaman / Tâ ki miiftâh-ı guyûb ola ayân*²⁵⁶

Gayblerin anahtarı ortaya çıksın diye zaman döndü dolaştı ve başladığı yere geri geldi.

²⁵⁵ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 1532; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 136.

²⁵⁶ **a.g.e.**, byt: 1533; **a.g.e.**, s. 136.

Zaman aslında başından beri gaybların anahtarının ortaya çıkmasına doğru akmıştır ve şimdi *mißtâh-ı guyûb* ortaya çıkacaktır. İbnü'l-Arabî zamanın bu geldiği noktayı ez-Zâhir isminin tecellisi olarak açıklamaktadır.²⁵⁷

Zamanın bu döngüsel hareketi (*devr-i semâ*) o zaman kabul edilen kozmolojiye göre dokuz feleğin hareketleri ile ortaya çıkar. Dairenin başlangıcı terazi burcundan olduğu için bir kez devrin bitiş noktası da yine dokuzuncu feleğin terazi burcuna gelmesidir. Hz. Peygamber'in dünyaya gelişi ise bu hareketlerin bir kez tamamlanıp yeni bir devre geçilmiş olması demektir. Yazıcıoğlu da aşağıda bu zahir olma (açığa çıkma) durumuna işaret eder.

*Saltanat kim etdidi devr-i semâ / Devr-i arşa eyledi âvdet-nümâ*²⁵⁸

Göklerin devrinin saltanatı Arş'a geri dönmeye meyletti.

Gökler dönmeye arştan başlamışlardır ve dairesel hareketleri başladıkları yere yani arşa geri dönmüştür. Bu durum felekler açısından ise terazi burcuna geri dönmek anlamını taşır.²⁵⁹ Feleklerin başlayacağı bu yeni devir, vahdaniyet mizaçlı sûrî bir mazharın ortaya çıkışına vesile olacaktır.

*Tâ mizâc-ı unsuru vahdânîden / Mazhar-ı sûrî gele ferdâ-nîden*²⁶⁰

(Ki böylece) vahdaniyet mizaçlı bir mazhar-ı sûrî gelsin ve (külliler ve cüziler) hepsini toplasın.²⁶¹

²⁵⁷ İbnü'l-Arabî, **Fütühât-ı Mekkiyye, (Âlem'in Yaratılışı)**, çev. Ekrem Demirli, Litera yay., 3. Baskı, İstanbul, 2016, s. 142.

²⁵⁸ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 1534; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 136.

²⁵⁹ Zamanın bu döngüsel hareketi hakkında beyit 1533 ve 1534 hakkında İ. Hakkı Bursev'i'nin açıklamaları için Bkz. **Ferahu'r-Rûh**, c. 1, s. 456-457.

²⁶⁰ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 1535; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 136.

Beyitte geçen (byt: 1535) ifadeye vahdaniyet mizaçlı bir suret de diyebiliriz. Adında da anlaşılacağı gibi bu suret vahdanî yani toplayıcı olma özelliğine sahiptir ve bu şekildeki toplayıcılık, varlıkta daha önce bir mazharda gerçekleşmemişti. Külliler ve cüz'iler onda birleşmiştir. Biz buna celal ve cemal isimlerini kendisinde birleştiren bir mazhar da diyebiliriz. Hatırlarsak Allah insanı iki eliyle yaratmıştı ve sufiler bu 'iki el' ifadesini celal ve cemal isimleri olarak anlamışlardır. Bu mazhar varlıkta insan iken insanlar içerisinde ise en kâmil haliyle Hz. Peygamber olarak kabul edilmiştir. Bunu Yazıcıoğlu'nun ifadeleri ile aşağıda göreceğiz ama şimdilik söz konusu mazhar hakkındaki açıklamaları okumaya devam ediyoruz:

*Bu mizacdan tâ taayyün bula kalb / Ma'nevî mazharda zâhir
ola kalb²⁶²*

(İlk olarak) Kalp bu mizaçtan taayyün bulsun, manevi bir mazharda ortaya çıksın.

Söz konusu vahdanî mizaçtan ilk olarak kalp taayyün edecektir. Yazıcıoğlu'nun üstteki beyitte ifade ettiği kalp, Bursevî'ye göre manevi bir âlemdir. Söz konusu külli mizaç, bir surette ortaya çıkmazdan önce kalp âleminde yani manevi bir mazharda ortaya çıkmıştır.²⁶³ Yazıcıoğlu'nun burada işaret ettiği taayyünât, metnin girişinde söz ettiği Hz. Peygamber'in nûrunun âlemlerde seyrinin bir aşamasının ifadesidir. Bursevî nûrun seyrettiği âlemler hakkında şu açıklamayı yapmıştır: "... Zîrâ âlem-i sûrette mazhar-ı sûrî olduğu gibi, âlem-i misâlde de mazhar-ı misâlî ve onun üstünde mazhar-ı mânevî olur. Sonra tertîb ile bu âlem-i sûrete inip bu libâsı giyer."²⁶⁴ Takip eden beyit Nûr-ı Muhammedi'nin âlemlerdeki inişinde Bursevî'nin yukarıdaki açıklamasında söz ettiği âlem-i surete seyretmesi ile ilgilidir:

²⁶¹ "Yâni Feleğin devri Arş'ta son buldu ki unsur-ı vahdânî ve asl-ı küllî ve makâm-ı ferdânî mizâcından ve tabiatından bir mazhar-ı sûrî gelsin ki hepsini toplasın. Nitekim Arş-ı azîm Rahmâniyyet sırrına mazhar olup bütün külliyyât ve cüz'îyyâtı içine almaktadır." **Ferahu'r-Rûh**, c. 1, s. 457.

²⁶² Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 1536; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 136.

²⁶³ Bkz: **Ferahu'r-Rûh**, c. 1, s. 457.

²⁶⁴ a.g.e., aynı yer.

*Çün sirâyet etti asl-ı hubb-ı zât / Pes teveccüh eyledi arz-ı
sıfât*²⁶⁵

Zât'ın sevgisinin aslı âlemden âleme geçti (ve böylece)
sıfatlar var olmaya teveccüh ettiler.

Zatî sevginin aslı veya burada Allah'ın bilinmeye teveccüh etmesinin haki-
kati, yukarıda sözü edilen manevi âlemlerden geçerek suret âleminde var olmaya
doğru teveccüh etmiştir. Âlem-i suret ise sıfat tecellilerindendir. Onun bu varlığa
teveccühünden ise Yazıcıoğlu'nun aşağıdaki beyitte söz ettiği *mizâc-ı a'del* yani çok
dengeli, çok adaletli bir mizaç hasıl olur ki o, en kâmil şekliyle Hz. Muhammed'in
mizacıdır:

*Etti ta'yîn bir mizâc-ı a'deli / Kim Muhammed idi onun
ekmeli*²⁶⁶

Böylece (o teveccüh) en adil ve en dengeli bir mizaç olan Hz.
Muhammed'in mükemmel mizacını ortaya çıkarttı.

Hz. Muhammed'in ruhu bütün ruhlara yol gösterici bir kandil ve cismi ise
bütün cisimlere fetihler açan bir anahtar gibidir. Yazıcıoğlu'nun aşağıdaki beyitte
dile getirdiği bu benzetmelerinin anlamlarını Hakikat-i Muhammediye'nin varlığın
ilkesi olması ve onun ilk varlık olması düşüncesi çerçevesinde anlamamız
mümkündür. Hz. Peygamber'in ruhu, ruhlar âleminde ilk yaratılan ruh idi ve onun
varlığının ışığı tüm ruhlara yol gösterici olduğu gibi yine onun cismi veya suretler
âlemindeki varlığı da cisimlere yani madde ve onunla ilgili varlıklara pek çok
fetihlerin açılmasının da sebebidir.

²⁶⁵ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 1537; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 136.

²⁶⁶ **a.g.e.**, byt: 1538; **a.g.e.**, s. 136.

*Rûhudur ervâha misbâh-ı sabûh / Cismidir ecsâma miftâh-ı
fütûh*²⁶⁷

Onun ruhu ruhların uyanışını sağlayan kandildir/misbâh-ı
sabuhdur. Onun cismi cisimlerin fetihlerinin anahtarıdır.

Yazıcıoğlu aşağıdaki beyitle buraya kadarki düşüncelerinin ana fikrini ortaya
koymuş ve bu düşüncelerin özetini yapmış olmaktadır. Allah, kudreti ile Nûr-ı Mu-
hammedi'yi madde ve suretin aslı yapmış ve kendisine de canan (sevgili) edinmiştir:

*Gör kemâl-i kudretini nûru cism ü cân eder / Canlara cân
eder onu kendüye cânân eder*²⁶⁸

Allah'ın mükemmel kudretine bak ki nûru, cisim ve can eder.
Onu canların canı ve kendisinin de cananı etmiştir.

2.3.3. Hz. Muhammed'in Yaratılması ve Mevlid

Tasavvufta Hz. Muhammed'in yaratılmasından bahsetmek aslında onun
hakikatinden bahsetmek demektir. Bu ise sufi düşüncenin Allah, insan ve âlem
ilişkileri hakkında ortaya koyduğu varlık anlayışının omurgasını veya ana fikrini
oluşturan doktrindir. Buradan hareketle meseleye bakıldığında sufiler tarafından Hz.
Peygamber'in varoluşunun, yukarıda ele aldığımız gibi, âlemde insanın varoluşu ve
âlemin varoluşunun ilkesi ve illeti olarak kabul edildiğini biliyoruz. Tasavvufta Hz.
Peygamber'in yaratılması dendiğinde konunun fizik ve metafizik olarak iki yönlü ele
alınması gerektiği görülecektir.

Yazıcıoğlu da *Muhammediye*'de tam olarak bunu yapmıştır. Hz. Peygam-
ber'in yaratılmasını ilk olarak onun hakikatinin yaratılması olarak kabul etmiş ve bu
metafizik alanı metnin tamamının dayanağı yapmıştır. Hz. Peygamber'in dünyayı

²⁶⁷ a.g.e., byt: 1539; a.g.e., s. 136.

²⁶⁸ a.g.e., byt: 1540; a.g.e., s. 137.

teşrihi ise âlemin yaratılmasından sonra ele alınmıştır ki bu, aynı zamanda Yazıcıoğlu'nun konuyu “en başından/başlangıçtan itibaren” ele almasının doğal bir sonucudur. Bu yüzden biz *Muhammediye*'nin anlatısına gizli hazinenin açılmasından yani yaratılışın başlangıcından başladığını gördük. Yani eser klasik bir siyer kitabındaki gibi Hz. Peygamber'in doğumu ile başlamaz çünkü Hz. Peygamber'in varoluşunda onun dünyaya gelmesi bir sürecin bitip yenisinin başlaması anlamında sadece önemli bir tarihtir ve bu yüzden de vefatı metnin sonu değildir. Tarihsel anlatı 9008 beyitlik eserin yarısından daha az (4139 beyit) sayıdaki beyitte ele alınmıştır ve bu kısımların pek çoğu da zaten tarihsel detaydan ziyade Hz. Peygamber'in yaşamındaki temel meseleler ve barındırdıkları hikmetlerin dile getirilmesiyle ilgilidir. Hz. Peygamber'in hayatına bu hikmet merkezli bakış Yazıcıoğlu'nun peygamber tasavvurunun “hakikat” temelli olmasından, başka bir deyişle Hakikat-i Muhammediye düşüncesi merkezli bir bakış açısından kaynaklanmaktadır.

Bu başlık altında anlatmaya çalışacağımız düşünce yukarıda ele aldığımız Hz. Peygamber'in varlığın ilkesi olması meselesinden hareketle ele alacağımız bir konudur. Burada söz konusu olan Hz. Peygamber'in doğumu ise başlangıç noktamız m. 571 olması gerekirken meseleye bir hakikatin dünyada tecessüm etmesi olarak bakıldığında başlangıç noktamız ezel; bitiş noktamız da vefat değil ebed olacaktır. *Muhammediye*'de bu düşünce açık bir şekilde müşahade edilmektedir. Bu yüzden tasavvuf düşüncesinde onun yaratılışı metafizik bir boyutta anlaşıldığı gibi doğumu da özellikle *Muhammediye* gibi metinlerde birçok olağanüstülük ile birlikte ele alınmaktadır. Bunu aşağıda göreceğiz.

Muhammediye'de İlk Akl'ın Hz. Muhammed'in hakikati ile aynı şey olduğunu söylemiştik. Yazıcıoğlu yaratılışın gayesi olarak Hz. Muhammed'i kabul eder ve Tanrı'nın bilinme isteğini tüm bunların merkezine yerleştirir. Bu durum yazarın *Muhammediye*'de varlığı metafizik olarak Hz. Peygamber'in hakikati ile açıklaması demektir ve buradan hareketle bakıldığında Hz. Peygamber'in yaratılması ile ilgili olarak şu iki hadise referans vermesi beklenir. “Adem su ve balçık arasında iken ben peygamberdim.”²⁶⁹ ve “Ey Cabir! Her şeyden önce Allah'ın ilk yarattığı şey senin peygamberinin nûrudur.” Bu iki hadis Hz. Peygamber'in yaratılmasında

²⁶⁹ Aclûnî, 2/129.

dünyaya gelişinden çok önceki bir zamana işaret eder. Yazıcıoğlu'na göre Hz. Peygamber'in ilk hadiste işaret ettiği ruhlar âlemidir.²⁷⁰

*Dinle bundan söyleyelim bir kelâm / Âlem-i ervah idi işbu
makaam*²⁷¹

Dinle şimdi burada bir söz söyleyelim, işte bu makam, âlem-i
ervah'tır.

Bu kısımda Yazıcıoğlu Hz. Muhammed de dahil henüz hiçbir insanın cisminin yaratılmış olmadığı ruhlar âleminden bahseder. Allah insanı yaratacağını meleklerle bildirir ve Azrail'in yeryüzünden getirdiği toprak ile insanın hamurunu yapar; ona acı-tatlı su katar ve bu yüzden insan ihtilaflıdır. Fakat Hz. Peygamber'in cismi bu hamurdan yaratılmayacaktır. Onun için Cebrail başka bazı meleklerle yeryüzüne iner ve şimdi Hz. Peygamber'in kabrinin bulunduğu yerden toprağını alır, onun suyu cennetteki Tesnîm, Rahîk ve Selsebîl çeşmelerinden katar, çamurunu cennet ırmaklarına batırır. Bu yüzden Hz. Muhammed'in çamurunun rengi ak inci gibi beyaz olur. Sonra Cebrail onu alıp yerleri ve gökleri dolaşır ve böylece tüm melekler henüz Adem'in adı bilinmezken Ahmed'i tanır, bilir.²⁷² İşte aşağıda rivayet edilen hadis bu zamana yani ruhlar âlemine işaret eder. Burada görülüyor ki cisimlerin yaratılmasında ilk olan Hz. Peygamber ondan daha önceki bir zamana referans vermektedir. Henüz Adem'in adı sanı bilinmiyorken Ahmed hamurundaki bu nûr ile bilinmektedir.²⁷³

²⁷⁰ Yazıcıoğlu insanın yaratılmasıyla ilgili detayları anlatırken, çamurdan ilk olarak Hz. Muhammed'in cisminin yaratıldığını ve nûrunun onda parladığını söyler ve Hz. Muhammed'in varlığının Hz. Adem'den önce olduğunu ifade eder. Bu kısımda Hz. Peygamber'in varoluşu ile ilgili olarak yukarıda alıntıladığımız malum hadisi aktarır; Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 792-807; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 73-74; Ayrıca Yazıcıoğlu'nun Hz. Peygamber'in varlıktaki önceliğine farklı bağlamlarda atıf yaptığı pek çok yer bulunmaktadır fakat biz söz konusu hadisi kullandığı kısmı burada incelemekteyiz.

²⁷¹ **a.g.e.**, byt: 804; **a.g.e.**, s. 74.

²⁷² **a.g.e.**, byt: 780-800; **a.g.e.**, s. 72-74.

²⁷³ "Gökleri ve yerleri etti tavâf / Tâ melâik göre ede i'tirâf" **a.g.e.**, byt: 799; **a.g.e.**, s. 73.
"Bildiler cümle melekler Ahmed'i / Kim bilinmezdi henüz Âdem adı" **a.g.e.**, byt: 800; **a.g.e.**, 74.

*Dedi ben peygamber idim şol zaman / K'anda Âdem'den
bilinmezdi nişan*²⁷⁴

Dedi ki, ben Âdem'den hiçbir şey bilinmez iken ben peygamberdim.

*Dedi beyne'l-mâi' ve't-tîn idi ol / Ya'ni ilm ü cism arasında
nüzûl*²⁷⁵

Dedi ki, o (Hz. Adem) su ve çamur arasında yani ilim ve cisim arasında idi.

Yazıcıoğlu'nun yukarıdaki beytin ikinci mısraında ifade ettiği *ilm ü cism arasında* ibaresi Bursevî tarafından “suret-i ilmiyye -ki a'yân-ı sâbitedir- ile suret-i unsûriyye arasında” bir makam veya başa bir deyişle Adem “ruh ile cesed arasında” iken ben peygamberdim.” diye anlaşılır. Yine Bursevî'ye göre Hz. Peygamber İlk Akıl mertebesindeyken de fiilen nebî idi ve bütün ruhların Hz. Adem'in sulbünde toplanması gibi bütün peygamberlerin ve velilerin ruhları da Nûr-ı Muhammedî'de toplanmıştı. Peygamberlik de nefis-i külliye mertebesinde Hz. Peygamber'in Adem'e peygamberlik elbisesi giydirmesi ile başlamıştır.²⁷⁶

Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'de ilk yaratılan varlığın Hz. Peygamber'in nûru olduğunu ifade ettiğini, tezimizin yukarıdaki başlıklarında dile getirmiştik. Bu konuda *Muhammediye*'de geçen diğer örnekleri, Yazıcıoğlu'nun konu hakkındaki hadisleri ele almasının önemine binaen burada inceleyeceğiz.

Hz. Peygamber'den rivayet edilmiştir ki; Hz. Peygamber'in yaratılışı tüm varlığı önceler:

²⁷⁴ a.g.e., byt: 806; a.g.e., s. 74.

²⁷⁵ a.g.e., byt: 807; a.g.e., s. 74.

²⁷⁶ Ferahu'r-Rûh, c. 1, s. 223.

*Benim nûrumu evvel kıldı îcâd / Pes ondan sonra kıldı mülke
bünyâd*²⁷⁷

(Allah) onu elli bin yıl önce yarattı, semâvat ile arzı (da)
sonra yarattı.

Yazıcıoğlu'nun rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber'in nurunun yaratılması - yani metafizik var oluşu- yerler ve göklerin yaratılmasından elli bin yıl öncedir. Burada ifade edilen elli bin yıllık zaman dilimi ile bizim tecrübe ettiğimiz zamanın aynı ölçüde olmadığından hareketle Hz. Peygamber'in önceliğini burada ifade edilen zaman dilimi ile değil yaratılıştaki önceliği ile ele almamız daha doğru olacaktır. Nitekim rivayet yaratılış sırasından bahsederek devam eder:

*Ki elli bin yıl onu ön yarattı / Semâvat ile arzı son yarattı*²⁷⁸

(Allah onu) gökler ve yerden elli bin yıl önce yaratmıştır.

Yerler ve gökler yaratılmadan önce var edilen ilk şey olarak Hz. Peygamber'in nûrunu kabul ettiğimizde aşağıdaki beyitler ilklerin sıralanışı olmamalıdır. İlk yaratılanlar arasında rivayet edilen ruh, akl-ı evvel, dürr, kâlem gibi ifadeler yaratılışı farklı açılardan ifade eden kelimelerdir. Yani ilk akıl ile dürr (inci) veya kalem farklı işlevleri bakımından aynı şeyi yani Nûr-ı Muhammediye'yi ifade eder.²⁷⁹ Bu açıdan,

²⁷⁷ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 130; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 15.

²⁷⁸ **a.g.e.**, byt: 131; **a.g.e.**, s. 15.

²⁷⁹ “**Ruh: (er-Rûhu'l-a'zam)**: En büyük ruh. *İlk Akıl, Yüce Kâlem*. İlk Akıl'ın üç mânevî-genel yönü vardır: Birincisi varlığı ve ilmi doğrudan ve mücmel alması; Yaratan'ın bilinmezlik mertebesinden ona ulaşan şeyleri idrâk ve zabt etmesidir. Bu yönüyle o, 'İlk Akıl' diye isimlendirilir. (...) İkinci yönü mücmel aldığı şeyleri “Yaratıklarına dair ilmimi yaz, o da olacak her şeyi yazdı” ifadesinin hükmüyle, Korunmuş Levha'da tafsilleştirir; bu yönüyle ona, 'Yüce Kâlem' anlamında 'Kâlemu'l-a'lâ' denilir. (...) Üçüncü yönü ise, ilk tecelli hükmünün taşıyıcısı ve onun mazharı olmasıdır. Bunun nedeni birlik ve basitlik hükmünün kendisine egemen olmasıdır. Bu özelliğiyle o, ilâhî ve kevnî bütün tecellileri kendisinde topladığı ve var olanların hepsinin ruhlarının menşei olduğu için, *Ruh-ı Muhammed ve Nûr-ı Muhammed'dir. Dürretü'l-Beyzâ*: beyaz inci. Böyle isimlendirilmesinin nedeni, onun en nezih ve basit mümkün olmasıdır. Bu nedenle değişikliğe uğramaz, nitekim hadiste, “Allah'ın ilk yarattığı şey beyaz bir incidir” “Allah'ın yarattığı ile şey Akıl'dır” ve

ilk yaratılan çoğalmaz, onun işlevleri çoğalır. Yazıcıoğlu'nun ruh, akl-ı evvel, dürr, kalem ile ifade ettiği şey Nûr-ı Muhammedî'nin yaratılıştaki işlevleridir.

*Dedi hem ruhum evvel oldu mahlûk / Dedi hem akl-ı evvel
geldi mahlûk*²⁸⁰

(Hz. Peygamber) dedi ki ruhum ilk yaratılandır. (Başka bir seferde de dedi ki) ilk yaratılan Akl-ı evveldi.

*Dedi hem evvelâ dürr oldu mevcûd / Dedi hem külli dürden
geldi mevcûd*²⁸¹

(Hz. Peygamber) dedi ki ruhum ilk yaratılandır. (Başka bir seferde de dedi ki) ilk yaratılan Akl-ı evveldi.

*Dedi evvel kâlemdir k'oldu melhuz / Dedi evvel yazıldı levh-i
mahfûz*²⁸²

(Yine başka bir rivayette) dedi ki ilk akledilen Kâlem'dir, önce Levh-i Mahfuz yazılmıştır.

Yukarıdaki beyitlerde ifade edilen işlevler Hz. Peygamber'in hakikatinin aşağıdaki beyitte ortaya konulacak olan özelliğine de bir nevi hazırlık mahiyetinde

“Allah'ın ilk yarattığı şey kâlemdir” buyrulmuştur. Bu isimler farklı yorumlarla tek anlam için kullanılmışlardır. Akıl mümkün varlıkların en ulvîsi, en faziletlisi ve en şerefli olduğu için, *dürre (inci)* diye isimlendirilmiştir. (...) İlk Akıl da böyledir. Onun varlığı da *imkân sedefine* hayat suyundan gelen bir incidir. Bu varlık zorunluluk deryasından taşmış, Rablık semasının üzerinden Nefes-i Rahmânî havasında dolaşmıştır. Binaenaleyh İlk Akıl, varlığı açısından zorunluluk deryasının incisidir.; **el-Kâlem**: Kâlem, akıl. Yaratılmışlara dair tafsili ilim. Tafsili ilim İlk Akıl, Yüce Kâlem ve Büyük Ruh'tur.; **Yüce Kâlem (el-Kâlemu'l-a'lâ)**: Akl-ı Evvel, yani İlk Akıl. Yüce Kâlem denilmesinin nedeni ilim ve mârifetleri bütün yaratıklara ulaştırmada vasıta olmasıdır.; **İlk Akıl (el- Aklu'l-evvel)**: Varlığı Rabbinden kabul eden ilk cevher. Bu nedenle *akıl* diye isimlendirilmiştir, çünkü o, Rabbini ilk bilen ve varlık feyzini kabul eden şeydir.” Abdürrezzak Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2004.

²⁸⁰ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 132; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 15.

²⁸¹ **a.g.e.**, byt: 133; **a.g.e.**, s. 15.

²⁸² **a.g.e.**, byt: 134; **a.g.e.**, s. 15.

kabul edilmelidir. Yazıcıoğlu'na göre tüm bu özellikleri ile Hz. Peygamber'in nûru/hakikati bir açılmanın yani yaratmanın yegâne vesilesidir; Hak kendisinin ilmini ve kemâllerini onunla izhar etmiş, görünür kılmıştır ki peygamberlik zaten Hak hakkındaki en sahih bilginin de getirilmesidir. Hz. Peygamber'in son peygamber olması, şeriatının son şeriat olması ve Allah'ın "Dininizi kemâle erdirdim." mealindeki ayeti ile konuya baktığımızda Hz. Peygamber'in getirdiği bilginin sıhhati ve kemâlinin de ortaya çıktığını görebiliyoruz. Sufilere göre zaten yaratılışın amacı, en temelde, Hakk'ın bilinme isteği idi ve Hz. Peygamber ile bu gaye kâmil bir şekilde gerçekleşmiş olmaktadır. Yazıcıoğlu da Hakk'ın gizli ilmini ve kemâllerini bunlar ile ortaya koyduğunu ifade etmiştir:

*Bulardan feyz kıldı ilm-i esrâr / Kemâlâtın bulardan kıldı
izhâr*²⁸³

(Hak) sırlar ilmini bunlardan feyz kıldı/yaydı. Kemâllerini
bunlar ile ortaya çıkarttı.

Yazıcıoğlu yine yaratılış ile ilgili görüşlere yer verdiği İftitâhu'l-Kitab bölümünün başka bir yerinde ilk yaratılanın Hz. Muhammed'in nûru olduğuna dair rivayete yer verir. Bu rivayette de Nûr-ı Muhammedî'nin arş, kürsi, cennet ve cehennem, felekler (çarh-ı devvar), âlem ve insanın yaratılışından üç yüz yirmi dört bin yıl önce yaratıldığını söyler.²⁸⁴

Hakk'ın kemâllerinin en sahih bir şekilde bilinebilmesi, bu kemâllerin yine kâmil bir mazharda tecelli edip bilinebilmesine bağlıdır. Söz konusu kâmil mazharın da bir insan-ı kâmil olduğunu biliyoruz. Tasavvufta insan-ı kâmilin hakikatte sadece Hz. Muhammed olduğunu ve diğer kâmil insanların ona vekaleten kemâl sahibi olduklarını biliyoruz. Üstelik Hz. Peygamber en sahih bilginin vesilesidir ki Hak kemâllerini onun vasıtası ile ortaya koymaktadır. Bu yüzden Hz. Peygamber pek çok

²⁸³ a.g.e., byt: 135; a.g.e., s. 15.

²⁸⁴ a.g.e., byt: 191-195; a.g.e., s. 20.

güzel sıfat ile tanımlanmaktadır. Örneğin âlemlere rahmet olması (Rahmeten li'l-Âlemîn) onun bu temel vasfını ortaya koyan ifadelerden en çok bilinenidir.

Sufilere göre âlemlere rahmet olarak varlığın merkezinde bulunan Hz. Peygamber'in manevi varlığı (Hakikat-i Muhammediye, Nûr-ı Muhammedi vb.) m. 571 yılında âlemlerdeki seyrini, nüzülünü tamamlayarak şehadet âlemine ulaşmıştır. Başka bir deyişle bu tarih Hz. Peygamber'in doğumu yani mevlididir. Yazıcıoğlu da hakikat merkezli anlatımı dolayısıyla önce Nûr-ı Muhammedî'nin şehadet âlemine gelinceye kadar yapmış olduğu yolculuğu ele almış, söz konusu nûrun önceki peygamberlerden geçerek Hz. Peygamber'in *nesl-i İsmail'e*²⁸⁵ dayanan soyundan babasına, ondan annesine geçmesini anlattıktan sonra onun mevlidinden söz etmiştir.

Çünkü o hem *Muhammediye*'yi bir siyer olarak hem de kendisini ehl-i sîre olarak görmemektedir. Okuyucusuna; eğer Hz. Peygamber'in vasıflarını bilmek istiyorsan “*Gerek kim bulasın vassâfın onun*”²⁸⁶ diyerek kendisini klasik bir siyer anlatıcısından ayrı tutar. Peki Yazıcıoğlu ne yapmaktadır? O, tefsir ve hadislerle tashih edilmiş bir anlatıyı tercih etmiştir:

*Velî biz edelim şol sözü tasrîh / Ki tefsîr ü hadiste geldi
tashîh*²⁸⁷

Fakat biz tefsir ve hadislerde tashih olarak gelen sözleri açıklayalım.

Başka bir beyitteki ifadelerinden ise onun kendisini siyer ehlinen uzak tutmakla birlikte Hz. Peygamber'in kemâllerini dile getirmiş olan *ashab-ı kibar*'ın takipçisi olarak kabul ettiğini görmemiz mümkündür.²⁸⁸

²⁸⁵ Hz. Peygamber'in Muhammediye'de kısaca geçen soy bilgisi için bkz. Çelebioğlu, byt: 1520-1524; Yazıcıoğlu, s. 135-136.

²⁸⁶ a.g.e., byt: 1584; a.g.e., s. 142.

²⁸⁷ a.g.e., byt: 1586; a.g.e., s. 142.

²⁸⁸ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 1550. Bu beyit siyak ve sibakı ile birlikte okunduğunda görülüyor ki Yazıcıoğlu Hz. Peygamber'in kemâllerinin kendisinden önceki bütün şeriatlarda ve

Yazıcıoğlu bu bölümde Hz. Peygamber'in doğumu ile ilgili bilinen pek çok mucizeden bahsetmiştir fakat onun konuya asıl yaklaşım tarzını hem mevlid bölümünün girişinde hem de mevlitten bir önceki bölümün kapanış beyitlerinde bulabiliriz. Söz konusu beyitler mevlid başlığı altında yazılmamış olsalar da mevlidin hazırlayıcısı ve daha çok düşünsel alt yapısının dile getirildiği kısımları oluşturması bakımından önemlidir. Buradaki görüşler tamamen Nûr-ı Muhammedî çerçevesinde ifade edilmişlerdir. Mevlid kısmının girişinde ise tavır öncelikle yine tarihe toparlayıcı bir yaklaşımdır. Yazar az sonra söz edeceği doğum hadisesini, metnin başından beri ele aldığı Hakikat-i Muhammediye'nin yeni bir aşaması olarak kabul eder ve okurken görülür ki yazar aslında bu aşamada söylemesi gerekenleri söyleyip bir sonraki sözüne devam etmek ister gibidir. Başka bir deyişle Allah'ın bizzat övdüğü, bütün peygamberlerin kendisine ümmet olmak istedikleri, yeryüzünden geçmiş bütün şariatlerin onun şeriatinin ana fikrini taşıdığı bir peygamberin anlatısı altmış üç yıl ile sınırlandırılmaz, bu yüzden onun cismani varlığı ya da mevlidi aslında büyük resmin sadece bir parçası olması bakımından eksik bırakılmaması gereken ve asıl önemli olan mesajı da tek başına taşımayan bir hadisedir.

*Cümle âlem kâtib olsa yazsalar evsâfını / Yazmayalar ille bir
katre denizden ak kara*²⁸⁹

Vasıflarını cümle âlem kâtip olup yazsa da onun kemâllerinin denizinden ak kara/görünen görünmeyen bir damlayı dahi yazmış olamazlar.

Mevlid miraç ile dünyevi manada tamamlanacak, hakikatler tarafı ile ise ahirette cennetteki Ru'yetulah ile vuslata erecektir. Böyle bakıldığında Yazıcıoğlu'nun, kendisini dönemin siyer anlatıcılarından ayırması son derece normaldir ve insan-ı kâmil merkezli peygamber tasavvuru bakımından ise gereklidir.

kitaplarda dile getirilip övüldüğünü söylemektedir. Ayrıca sadece bu bölümde değil, Hz. Peygamber'in övüldüğü ve tabiatıyla metnin tamamına yayılan beyitler ve düşünceler aynı noktanın farklı ifade biçimleridir.; “**Ashâb-ı kibâr:** yani peygamberlerin önde gelen ashâbı onun (sav) kemâlâtını anlatan kitaplar yazdılar.” **Ferahu'-Rûh**, c. II, s. 23.

²⁸⁹ a.g.e., byt: 1551; a.g.e., s. 138.

Buradan hareketle mevlid hadisesinin, Yazıcıoğlu'nun esasında anlatmak istediği insan-ı kâmilin hikâyesinde nereye düştüğünü aşağıya aldığımız, yukarıda söz ettiğimiz, mevlidi önceleyen bölümün²⁹⁰ kapanış beyitleriyle göreceğiz. Mevlid ile dünyaya gelen zat öyle bir hakikate sahiptir ki onun dünyadan ayrılması ile anlatısı sona ermez.

Yazıcıoğlu'nun buradaki ifadelerine göre Hz. Peygamber'in nûru şهادet âleminde ortaya çıkmadan önce yüz binlerce yıl *lâhut* ve *nâsut* âlemlerinde seyr etmiştir. İşte şimdi ise insan suretinde gelecektir ki *onun sureti/vechi Rahman'ın suretine/veçhine aynadır*.²⁹¹ Ve işte o zaman âlem aynasının cilası tamamlanır ve Rahman'ı kemâlince yansıtır bir hale gelir. Hz. Peygamber'in yeryüzüne teşrifi Hakk'ın sırrının âlemle yayılması demektir. Yukarıda Hz. Peygamber'in dünyaya geliş zamanının sırların ortaya çıkışına vesile kabul edildiğini anlatmıştık. *Muhammediye*'de mevlid Yazıcıoğlu tarafından bu kısımda ele alınan düşünceler çerçevesindeki bir yaklaşım ile ele alınmıştır.

2.4. MUHAMMEDİYE'DE ÂLEMİN NÜSHASI OLARAK İNSAN

2.4.1. Büyük Âlem-Küçük Âlem

Tasavvuf düşüncesinde âlem ile insan arasındaki irtibatın ne olabileceği ile ilgili düşünceler çerçevesinde “benzerlik” ve “bilgi” üzerinde durulmaktadır. Âlemin yaratılmasını sudur sistemi ile açıklayan görüşlerin bir uzantısı olan büyük âlem-küçük âlem ile ilgili görüşler söz konusu irtibatın nasıl ortaya çıktığını açıklamaktadır. Tasavvuf düşüncesinde İbnü'l-Arabî ve onun en önemli şarihi olarak Sadreddin Konevi tarafından ortaya konulan düşünceye göre yaratma Hakk'ın sıfatlarının kemâlinin gereğidir ve yaratılış sıfatların tecellilerinin bir sonucudur.²⁹² Varlık merhale merhale şهادet âlemine doğru seyrederken her bir merhale bir ismin/sıfatın hakikatini taşımaktadır. Yaratılış bu şekilde en soyut hakikatler âleminde en somut şهادet yani fizik âleme kadar seyrederek. Sufi muhakkikler söz konusu seyrinde temelde bir ilke kabul ederler: Süreklilik ve bunun neticesi olarak da benzerlik.²⁹³

²⁹⁰ *Mevlid*'den önceki bölüm, *Tertîbü'l-Enbiyâ* (Peygamberlerin Sırasıyla Zikri) bölümüdür.

²⁹¹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 1525-1527; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 135.

²⁹² Yaratma ve sıfatlar ilişkisi için bkz.: Ekrem Demirli, **Tasavvufun Altın Çağı**, s. 116.

²⁹³ Yaratmada süreklilik ve benzerliğin bilgi ile ilişkisi için bkz.: Ekrem Demirli, **İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan**, s. 196.

Sufi muhakkiklerin felsefeden tevarüs ettikleri yaratma ile ilgili iki prensip bu ilkenin kaynağıdır. “Birden bir çıkar.” ve “Tecellide tekrar yoktur.” Bir şeyden kendisinin tamamen zıddı bir şey meydana gelmez ve bir şey aynen kendisini tekrar etmez. Buna göre yaratma ile ortaya çıkan şey, ne tamamıyla kaynağının aynen tekrarı olur ne de onun bütünüyle zıddıdır. Yani varlık Gizli Hazine’den taşarken ne onun aynı ne de gayrıdır.

Söz konusu benzerlik aynı zamanda yaratan veyaratılan arasındaki bilgi ilişkisini de mümkün kılar. Ancak bu şekilde biz Hakk’ı ve halkı bilebiliriz ve bu sayede nefsimizi bildiğimizde Rabbimizi biliriz. Sudur teorisi bütünden parçaya bilgi yolu iken nefsi ve ondan da Rabbi bilmek parçadan bütüne bilgiyi mümkün kılar.²⁹⁴ Külli anlamda yaratılış hakkında düşünmek, cüzi anlamda ise nefs hakkında düşünmek nihayetle aynı bilgiyi verirken yön ve yol açısından farklılık içerir. Bununla birlikte hangisinden yola çıkılırsa çıkılsın sonuç aynıdır. Bu açıdan Muhammediye’ye bakıldığında görülecektir ki Yazıcıoğlu nihai maksadı olan Hakk’a vuslatı gerçekleştirmek için iki yolu birlikte kullanmaktadır. Yaratılışı ve âlemin gizli hazineden ortaya çıkışını anlatırken filozofların sudur teorisinin imkânlarına göre bütünden parçaya doğru bir çizgi takip ediyorken Hakikat-i Muhammediye’yi yaratmanın merkezinde tutan sufi muhakkiklerin görüşleri dikkate alarak da yaratılan “şey”in nefsinin seyrini anlatmakta ve bu yüzden her zaman ele aldığı her konunun en derindeki hakikatini bizzat okuyucusunun kendisi ile yüzleştirmekte, bu iki “şey”in aralarındaki irtibatı ortaya koymaktadır. Bu yüzden Yazıcıoğlu okuyucusuna sadece hakikatlerden bahsettiğini, malumatfuruşluktan dikkatle kaçındığını dile getirmekte ve onu bu hakikatler üzerinde düşünmeye teşvik etmektedir.

Yazıcıoğlu âlem ve insan arasındaki benzerlik ilişkisinden, anlatıyı Hakk’ın cemali ile tamamlayacağı noktaya doğru teksif ederken söz etmektedir. Bu ikisi arasındaki benzerliği somut ve detaylı bir şekilde ele aldığı yer *Ammâ Ma’rifetü’n-Nefs* (Nefsi Bilme) başlığıdır.

Metin üzerinde detaylı incelemeye geçmeden önce bu bölümün bir haritasını çıkarmak Yazıcıoğlu’nun konu hakkındaki görüşlerini daha sağlıklı ve doğru bir şekilde anlamamızı sağlayacaktır. Öncelikle nefsin bilinmesini âlemin bilinmesi ile

²⁹⁴ a.g.e., s. 197.

birlikte ele alması veya nefis hakkındaki bilgiyi âlem hakkındaki bilgiyle ilişkilendirmesi onun yaklaşımının yukarıda sözünü ettiğimiz teorik arka plan ile tam olarak uyuştüğunu gösterir. Yazıcıoğlu öncelikle “Nefsini bilen Rabb’ini bilir.” sözünden hareketle konuya girer. Ona göre “Kim nefsini bilirse, o kişi Rabb’ini bilir ve nefsinin bilmenin yolu ise insanı bilmekten geçer çünkü insandan Hakk’a giden bir yol vardır ve Hak nihaî gayedir.” Öyleyse nefsi ve insanı bilmenin asıl gayesi Hakk’ı bilmek, ona ulaşan yola girmektir. Öyle görünüyor ki bu bir “bilme” çabası ve gayesidir.

Yazıcıoğlu öncelikle nefsin ne olduğu ile ilgili görüşleri özetler. Gazalî, Fahreddin Razî ve Müeyyidüddin Cendî’nin²⁹⁵ görüşlerine yer vererek asıl anlatmak istediği bölüme geçer. Yazıcıoğlu’nun Cendî’nin görüşlerini tercih ettiği görülür. Bu kısımda İbnü’l-Arabî’nin düşünceleriyle şekillenmiştir. Âlemin yaratılışı, nefis, insan ve Allah arasındaki ilişkinin ortaya konulacağı bu bölümde öncelikle İbnü’l-Arabî’nin yaratılışın nasıl gerçekleştiğine dair görüşlerine yer verilerek bir özet yapılır. Sonrasında da yaratılıştan hareketle âlem ve insan arasındaki benzerlikler ayrıntılandırılır.

Yazıcıoğlu bu kısma geçmeden önce nefsin bilinmesi ile ilgili bazı görüşlerini dile getirir. Öncelikle nefsi bilmek; onu *hakikatçe* bilmek, *tabiatçe* bilmek ve onun *hassalarını* bilmektir. Yazara göre nefsi bilmek insanı bilmekten geçtiği için öncelikle insan hakkında birkaç görüşle karşılaşırız. İnsan manada büyük âlemdir ve diğer tüm yaratılanlar bu durumda küçük âlemdir. Gerçi görünüşte insan âleminden çıkmıştır fakat hakikatler göz önüne alındığında âlem Âdem’den doğmuştur. İnsan âlemin anlamının suretidir. Bu anlam önceliği nedeniyle âlem küçük nüsha, insan ise büyük nüshadır. Bu iki nüsha görünüşte okunmazlar fakat onlar hakikatlerle bakıldığında birbirlerini açıklayan, birbirine *tekabül* eden iki nüshadır.

Yazıcıoğlu bu açıklamalar ile konuya yaklaşım şeklini ortaya koyduktan sonra anlam bakımından öncelikli olan insan olsa da zamansal önceliğe sahip olan

²⁹⁵ Ebû Abdillâh Müeyyidüddîn b. Mahmûd b. Sâid el-Cendî (ö. 691/1292 [?]); İbnü’l-Arabî’nin en önemli talebesi Sadreddin Konevî’nin müridi ve halifesidir. Türkistan’da Cend şehrinde doğdu. Anadolu’da Sinop ve Konya’da yaşamıştır. Cendi şeyhi Sadreddin Konevî’nin isteği üzerinde İbnü’l-Arabî’nin Füsûsü’l-Hikem adlı eserini şerh etti. Bu şerh Füsûs’un ilk şerhi olma özelliğini taşımaktadır. Yazıcıoğlu’nun el-Müntehâ adlı eseri Cendi’nin bu şerhinin şerhidir. Yazıcıoğlu Mehmed’in kardeşi Ahmed Bîcân el-Müntehâ’yı Kitâbu’l-Müntehâ ale’l-Füsûs ismi ile Türkçe’ye tercüme etmiştir.

âlemin ortaya çıkışını İbnü'l-Arabî'nin anlatımından aktarır. Yazıcıoğlu Muhammediye'nin başında, yaratılışı açıklayan ve İslam geleneğinin akıl ve nakil olarak temelde iki yaklaşımını ortaya koyan anlatılarına yer vermişti. Fakat burada konunun detaylarına dair kısımda kaynağı sadece İbnü'l-Arabî'dir. Yazarın buradaki amacı yaratılış hakkında bir kez daha açıklamalarda bulunmak değil, varlığı âlem ve insan ilişkisi üzerinden anlayan bir yaklaşımı ortaya koymaktır. Yazıcıoğlu'nun dediğine göre İbnü'l-Arabî'nin burada, kozmos ve insan ilişkisi hakkında vereceği bilgiler keşfi bilgilerdir:

*Nitekim Şeyh Muhiddin Futûhât'ında demiştir. / Onu keşf ile
bilmiştir buluptur hikmet-i uzma²⁹⁶*

Nitekim Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî Fütûhât adlı eserinde söylemiştir. O bu ilmi keşf bilgisi ile bilmiş, büyük bir hikmete ulaşmıştır.

Yazıcıoğlu'nun Fütûhat'tan aktardığına göre Allah önce bir beyaz inci yaratmış ve soyut, somut tüm varlıklar ondan yaratılmıştır. Allah ona bir kez nazar etmiş, inci o nazar ile hayasından eriyip su olup akmıştır. Hak ona (*cism-i mutlak*) ikinci kez baktığında o (*Küll oldu*) toplanıp bir araya gelmiş ve bu ortaya çıkan şeye Allah *Arşü'l-Hayat* demiştir. Bu suyun buharından gökler, *felek-atlas* yaratılmıştır. Bunlar boşlukta asılı kalmışlardır. Böylece o eşsiz inciden yaratılan atlas feleği tüm cisimler âlemini kuşatmıştır. Onun kuşattıklarının içinde amâ' mertebesi de vardır ve amâ'nın adı felek-i a'zam'dır. Kıyamet günü üflenecek sur'un ağzı da orasıdır (arş-ı a'lâ) ve İsrâfil orayı kendisine makam edinmiştir. Hz. Peygamber miracında orada vahyedilen şeyleri yazan kâlemin cızırtısını işitmişti. Hz. Peygamber orada Refref'i bırakmış ve varlıktan fenâ bulup en yüce mertebede Hak ile bâki olmuştu.²⁹⁷ Allah daha sonra bir felek yaratmış ve adına Kürsî demiştir. Burası âlemin işlerini çekip çeviren diğer meleklerle birlikte Mikail'in makamıdır. Hayaller ve hakikatler Kürsi ve Arş'tan iner. Kerametler ve özel bilgiler (*havass*) ve mucizeler sahiplerine bu

²⁹⁶ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8661; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 634.

²⁹⁷ Hz. Peygamber'in bu mertebedeki hali ile ilgili olarak bkz. **Ferahu'r-Rûh**, c. 9-10, s. 318.

göklerden iner. Ondan sonra Allah Kürsi’de bir gök yarattı ve bunu Refref âlemi yaptı, yani orayı kumaşlar ve halılarla kaplı kıldı. “Burası Hz. Peygamber’in Refref’e binip gittiği âlemdir ki Sidretü’l-Müntehâ’nın üstündedir.”²⁹⁸ Burası Cebrâil’in makamıdır ve misallerin âlemdir (misal âlemi). Bilginler göksel ilimlerini (*Rasad*) buraya kadar sürdürebilirler. Bundan sonra gökleri gözlemleyerek ilim sahibi olanların (*Dânâ*) ilimleri son noktaya erişmiş olur çünkü bu gökte gözlemlemek için yıldız yoktur.²⁹⁹ Sonra Allah bir gök kubbe daha yarattı ve onun içini cennet yaptı, orası *âlem-i Rıdvan*’dır ve *Ravza* ve *Tûba* makamları oradadır. Sonra bu feleklerin, göklerin yaratılışı bittiğinde Allah, Arz merkezini (*Merkez-i Arz*) yarattı; bundan başka altı gök yarattı ve böylece dünya baştan başa düzenlenmiş oldu. Bunlardan sonra Allah Mikail’e emretti ve o felekleri harekete geçirdi. Böylece melekler yaratıldı, yerler ve gökler doldu. Sonra Allah dört unsuru ve türeyenleri³⁰⁰, cinleri ve insanı yarattı. Böylece dünya yukarıdan aşağıya tamamlanmış oldu. Âlem bu şekilde merkezinden dış sınırlarına erişince aşağısı dar yukarısı geniş bir şekil almış oldu. Yukarısına İlliyyîn dendi; orada Müminler olur ki orası yüceliktir, aşağısına ise siccîn dendi, orada ise kafirler zindandadır.³⁰¹ Âlemin ortaya çıkışı bu şekilde ortaya koyulduktan sonra Yazıcıoğlu bu âlem ile insan arasındaki şekil benzerliklerinden söz eder:

*Çü bildin âlemin şeklin ki nice olmuş ol mahlûk / Pes işit
suret-i insan nice benzer ona şeklâ*³⁰²

Âlemin şeklini ve nasıl yaratıldığını öğrenmiş oldun, şimdi
insanın suret olarak âleme nasıl benzediğini dinle.

Öncelikle insanın başına bak! İnsanın başı Rahmân’ın arşına (*Arş-ı Ramân*) benzer. Yüzü ise Rahman’ın yüzüne (*Vech-i Rahmân*) saf bir ayna gibidir. Göğsü ise Kürsi’ye benzer ki insanın gönlüne (kalbine) kürsidir. Kalp ise cennete benzer ki cennette me’vâ makamı olduğu gibi kişinin kalbi de parlak ve temiz makamları ve

²⁹⁸ a.g.e., s. 319.

²⁹⁹ Bu makamda rasad ilmi ve keşif ilmi karşılaştırması için Bkz., a.g.e., s. 319.

³⁰⁰ Dört unsur; hava, ateş, su ve topraktır. Türeyenler ise; madenler, bitkiler ve hayvanlardır.

³⁰¹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8661-8678; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 634.

³⁰² a.g.e., byt: 8679; a.g.e., s. 634.

dereceleri içine alır.³⁰³ İnsanın yedi organı³⁰⁴ yedi gökleri gibi yerleştirilmiştir. On iki burcun karşılığı da onun teninde yaratılmıştır. İnsanın kulağı koç burcu (*Hamel*) gibidir, boynu boğa burcuna (*Sevr*) benzer. İki el ikizler burcudur (*Cevzâ*) ki insan onunla işlerini yapar. İki el ve iki ayak yengeç burcuna (*Seratan*) benzer, göğsü ise aslan (*Esed*) gibidir ve cesaretle iddialıdır. Ciğer başak burcu (*Sünbüle*) gibidir, göbek teraziye (*Mizan*) benzer; safrakesesi akrebe benzer ki insan onunla rağbet eder, düşkünlük gösterir. İnsanın bağı yay burcuna (*kavs*), budu oğlak burcuna (*Cedy*), dizinden aşağısı kova burcuna (*Delv*), ayağı balık burcuna (*Hût*) benzer ki kişi onunla yürüyüp gider.

Derler ki on iki burç insandaki on iki deliğe karşılık gelir.³⁰⁵ Onları hesapla, bedende bir bir yerlerini bul ki gizli kalmasınlar. Gökte sabit yıldızlar vardır, senin de teninde kuvvetler var, bunlar dün de bugün de senden ayrılmazlar. Feleklerde melekler vardır, senin de canında ve gönlünde nice kuvvetler³⁰⁶ vardır ki canın ve gönlün onlar ile Allah'a yaklaşıp.

İnsanın gözü Azrail'e benzer, kulak Mikail'e benzer, burun İsrail'e benzer, dil ise Cebrail gibidir. Feleklerde seyyar yıldızlar (*seyyârât*) olduğu gibi insanda da kuvvetler vardır. Onlardan beşi zahirde görülebilen beş duyu (*havass-ı hams*) gibidir (görme, işitme, tat alma, koklama, dokunma duyuları). İnsandaki kuvvetlerin altıncısı içte, görünmezdir ki o akıldır (âkile), yedincisi ise konuşmadır (Nâtika) ki o idrak ve uyanıklık verir.

Âlemde dört unsur (hava, ateş, su, toprak) olduğu gibi insanda da ahlat (dört mizaç: safra, sevda, balgam, kan) vardır ki onların dengeli birleşimi sıhhati getirir, hastalığı götürür.

Beden bir bütün olarak yeryüzü gibidir, katmanlıdır. Kemikler yüce dağlar gibidir, karın denizler gibi, damarlar ırmaklara benzer, ilikler madenler gibidir. Bedendeki kılları bitki ve ağaçlar gibi görebilirsin, kimi uzun, kimi kısa, kimi öylece atılıp bırakılmış gibidir. Yüzü doğu gibi şerefli, güldüğünde güneş gibi güzel ve şirin, sırtı

³⁰³ **Ferahu'r-Rûh**, c. 9-10, s. 321.

³⁰⁴ Yedi a'zâ: alın, iki el, iki diz ve iki ayak. **a.g.e.**, s. 322.

³⁰⁵ İnsandaki on iki delik: iki göz, iki kulak, iki burun deliği, sebileyn (iki yol, def-i hâcet yolları, iki göğüs, göbek ve ağız. **Ferahu'r-Rûh**, c. 9-10, s. 322.

³⁰⁶ Bu beyitte söz edilen kuvvetler ruhanî kuvvelerdir. "İlim kuvveti, akıl kuvveti, hatırlama kuvveti, düşünme kuvveti, vehim kuvveti, hayal kuvveti ve benzerleridir." **Ferahu'r-Rûh**, c. 9-10, s. 323.

batı gibidir ki yüzü orada batmış, gark olmuş (güneş) gibidir. İnsanın nefesi rüzgarlar gibidir, sözleri gök gürültüsü gibi; güldüğünde yıldırım gibidir, gül(en) yüzünde güzellik ortaya çıkar. Eğer insan ağlarsa göz yaşları yağmur gibidir, kederi kara bulutlar gibidir, uyuduğunda da onu ölü zannedersin. İnsan uyandığında sanki, geçici olanın ve kalıcının bilindiği, kıyamet kopmuş da kabrinden kalkmış gibidir. Çocukluk sanki ilkbahardır, gençlik yaz gibi, orta yaş sonbahar gibidir, yaşlılık günleri kış.

Bey güneş gibidir, veziri ay gibi. Yazıcısı Merkür (*Utarid*), yâri Venüs (*Zühre*) gibidir. Asker Merih (Mars) gezegenine benzer, kadı'yı ise Jüpiter (Müşteri) sanırsın. Köyün reisi Satürn (Zuhal) gibidir, eker, biçer, sevda çeker.

İnsanın cismi bir şehir (*Medine*) gibidir; oranın sultanı ruh'tur. (Yukarıda sayılan, görülen ve görülmeyen) kuvvetler bedenın askerleri gibidir. Bedenin organları (a'zâları) ise korunup gözetilenlerdir.

Kimi insan bir canavar (hayvan) gibidir, önüne kim çıksa ikiye böler, kimi de samimiyetsiz dalkavukluk eder, kedi gibi her yerde dolandır. Kimisi de hile edip örümceğin ağ yapması gibi tuzaklar kurar, kimisi de kunduz gibi, boğa gibidir; zırh giyip kavga eder.

Kimisi bir kuş gibi uçar, kimisi tavşan gibi kaçır. Kimisi de karga gibi her an korku ve kaçma halindedir. Kimi aslan gibi cesur yüreklidir, kimi kaplan gönüllüdür. Kimisi tilki gibi fitneci, kimisi de koyun gibi uysaldır. Kimisi tavus kuşu gibi kabarak yürür, yüzünü insanlara gösterir, kimisi de baykuş gibi yalnız ve tenhalır sever. Kimi insan ilden ile gezip misafir olmayı sever Bağırtlak kuşu gibidir. Kimisi ise arı gibi yetenekli, horoz gibi cömerttir kimisi de. kimi insan geyik yürüyüşlüdür, kimisi ise deve gibi kincidir. Kimisi balık gibi dilsizken kimisi de çekirge gibi çok konuşandır.

İşte bu şekilde düzgün ve mütenasip bir halde tüm varlıklar insanda bulunmaktadır. Çünkü insan toplayıcı bir şehirdir (mısr-ı câmi) ve onda her halka ve çevreden (şey) bulunur. Allah insanı iki ayaklı bir şehir kılmıştır. Onun ayağına yeryüzünü döşemiş, başına da mavi gökleri gölgelik etmiştir. İşte şimdi bu şekilde iki nüshanın (büyük âlem-küçük âlem) birbirinin mukabili olduğunu gördün mü? Fakat bunu anlamak için körlükle değil hakkı gören bir bakışla bakmak gerekir.³⁰⁷

³⁰⁷ Âlem ve insan arasındaki benzerliklerin anlatıldığı bu bölüm: byt: 8679-8713; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 634-636.

Görülüyor ki Yazıcıoğlu âlem ve insanın birbirlerini yansıtan nüshalar olduklarını ortaya koyuyor ama yine de bu bilginin şartını hakkı gören bir göze ve bakışa (*hak-bîn nazar*) sahip olmaya ve körlük üzere (*ale'-amyâ*) olmamaya bağlıyor.³⁰⁸ Başka bir deyişle samimiyet ve iyi niyet olmazsa bilgi de olmaz demektedir.

İnsanın âlemin toplayıcı nüshası (*mısr-ı câmi*) olması düşüncesi İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından insanın *kevn-i câmi*, yani “toplayıcı varlık” olması düşüncesinin Muhammediye’ye yansımış halidir. Aşağıdaki beyitte Yazıcıoğlu insanı bir şehre benzeterek bu düşüncüyü ifade etmiştir:

*Bu resme bârî insanda bulunur cümle mevcûdât / Ki zîrâ
mısr-ı câmi'dir bulunur bunda hep fersâ*³⁰⁹

İşte bu şekilde insanda tüm mevcudat bulunur; çünkü insan toplayıcı şehirdir (*mısr-ı câmi*), onda fersâ (her bir yaratılış aşaması) bulunur.

Yazıcıoğlu için büyük âlem küçük âlem düşüncelerinin işaret ettiği bir hakikat vardır ve o, okuyucusuna âlem ile insan arasındaki münasebeti şeklen gösterdikten sonra konunun hakikatinden söz etmek ister. Ona göre nefsi bilmekle aynı çerçevede değerlendirilmesi gereken ‘âlemi bilmek’, en çok da ‘bir şey’ için önemlidir ki o da dünyada Hakk’ın bilmesidir. Nefs hakkındaki bilginin kişiyi Rabbine ulaştırması gibi insanın mukabili olan âlem hakkındaki bilgi de kişiyi Hakk’a ulaştırmalıdır. Eğer insan bugün burada Hakk’ı bilmezse yarın ahirette de onu bilemeyecektir. Bu bilme zamanı ve şekli aslında kişinin dünyada ruhani miracını gerçekleştirmesi ile ilgilidir ki Yazıcıoğlu burada “vicdan ile bilme”³¹⁰ den bahseder

³⁰⁸ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8711-8713; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 636.

³⁰⁹ **a.g.e.**, byt: 8711; **a.g.e.**, s. 636.

³¹⁰ “*Demişlerdir muhakkıklar gerektir tâlibe bunda / Ki vicdân ile Allâh'ı görebile bula melcâ*” **a.g.e.**, byt: 8736; **a.g.e.**, s. 638.

ve bunu “miraç etmiş bir can”³¹¹ şartına bağlar. Bu konu tezimizin üçüncü bölümünde ele alınacaktır.

*Göre tâ tâlib-i âgâh ere sâlik ona nâgâh / Eger keşf eyleye
Allâh komayam va'deye ferdâ*³¹²

Eğer Allah o bilgiyi (açarsa), Hakkı talep eden, farkındalığı yüksek kişi görsün, Hak yolunun yolcusu o bilgiye erişsin diye (bunu anlatmayı) sonraya bırakmayacağım.

*Budur ol kim kişi Hakk'ın bugün bulmazsa zevk ile /
Kıyâmette dahi bulmaz bulamaz anda bir mencâ*³¹³

(O bilgi) şudur ki, kişi eğer bugün, burada zevk yolu ile Hakk'ı bulmazsa (yarın) kıyamette de kurtulabileceği bir yer bulamayacaktır.

*Demişlerdir muhakkıklar gerektir tâlibe bunda / Ki vicdân ile
Allâh'ı görebile bula melcâ*³¹⁴

Muhakkıklar demişlerdir ki Hak talibi burada vicdanı ile Allah'ı görüp bilmeli, burada sığınılacak bir yer bulmalıdır.

Yazıcıoğlu, sonuç değerlendirmesi olarak kabul edebileceğimiz beyitlerde kozmosla ilgili bu görüşlerinin teorik arka planını da oluşturmaktadır. İnsan-ı kâmil görüşü ile bire bir örtüşen bir yaklaşımla âlem ve insan arasındaki ilişkiyi zamansal sonralık ile anlamsal öncelik ilişkisi üzerine bina eder. Bu açıklamalar Yazıcıoğlu'nun insan ve peygamber tasavvurunun dayandığı vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde

³¹¹ “Bu sırrı bilmeye zîrâ gerek kim cân ede mi'râc / Geçe yiri göğü ya'nî koya dünyâ ile ukbâ”
a.g.e., byt: 8731; a.g.e., s. 637.

³¹² a.g.e., byt: 8734; a.g.e., s. 637.

³¹³ a.g.e., byt: 8735; a.g.e., s. 637.

³¹⁴ a.g.e., byt: 8736; a.g.e., s. 638.

ortaya çıkan insan-ı kâmil³¹⁵ görüşüne dayanır. İbnü'l-Arabî insanın bu anlamsal önceliğini Fütûhat'ta açıklamaktadır. İnsan âlemde son olarak ortaya çıkmış olsa da ona göre bu zamansal sonralık aslında Tanrı'nın bilgisindeki öncelik/gaye ile ilgilidir:

*Ki bu insan vücûdu kim egerçi sûretâ sondur / Velî ma'nîde
öndendir bunundur mülk-i lâ-yeblâ³¹⁶*

Bu insanın varlığı görünüşte sonradan olandır fakat manâ açısından ilktir. Zeval bulmayacak nimet onundur.

Burada Yazıcıoğlu'nun ve İbnü'l-Arabî'nin gaye olarak kabul ettiği insan Hakk'ın tam sureti olan insan-ı kâmilidir. Bu görüş dikkate alınmalı. İbnü'l-Arabî bu görüşlerini *el-Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Füsûsu'l-Hikem*'de çeşitli vesileler ve farklı bağlamlarda pek çok kez dile getirmiştir. Onlardan birinde şöyle der:

“Gaye, kendisinden önce gelen yaratılış ile amaçlanandır. Onu önceleyen şeyler, gayeden dolayı yaratılmış ve ondan dolayı ortaya çıkmıştır. Gaye olmasaydı, yaratılan onu öncelemeyecekti. O halde gaye, kendisinden önce gelen şeylerin kendisinden dolayı yaratıldığı durumdur. O ise insan-ı kâmilidir.”³¹⁷

Öyleyse yaratılan her insan gerçek/tam insan değildir. İbnü'l-Arabî sözlerinin devamında gerçek insan (insan-ı kâmil) olmanın şartını da ortaya koymuştur:

“Burada ‘kâmil’ dedik, çünkü insan kelimesi, şeklen insana benzeyene de verilebilir. Nitekim Zeyd için insan, Amr için insan deriz. Bununla birlikte ilahî hakikatler Zeyd’de ortaya çıkmışken Amr’da ortaya çıkmamış olabilir. O halde Amr gerçekte insan şeklindeki hayvandır.”³¹⁸

İbnü'l-Arabî'nin söz konusu görüşleri önemlidir. Çünkü çeşitli vesileler ile daha önce de dile getirdiğimiz gibi Yazıcıoğlu *Muhammediye*'nin birçok yerinde

³¹⁵ “İbnü'l-Arabî, insan-ı kâmil fikrini, varlık görüşünün merkezine yerleştirmiştir.” Ekrem Demirli, “İnsan-ı Kâmil Ne Demektir?, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, s. 299.

³¹⁶ Çelebioğlu, *Muhammediye II*, byt: 8714; Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, s. 636.

³¹⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, c. 8, s. 378.; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, c. 2, s. 396.

³¹⁸ a.g.e., aynı yer.

“insan” ve “Hz. Muhammed’i” aynı anlamda kullanmış, ele aldığı konuyu birinden diğerine geçişlerle işlemiştir. Kanaatimizce bu yöntem bir “insan” olarak okuyucusunun metnin içeriğine kişisel olarak katılmasında önemli rol oynamış ve Muhammediye’nin dinamik yapısına en önemli katkıyı sağlamıştır.

Yazıcıoğlu kozmos ve insanın kozmostaki yeri hakkındaki görüşlerini aşağıdaki gibi üç ayet ve bir hadis ile delillendirir.

Allah insanı esmasının suretinde yaratmıştır. “Allah insanı kendi suretinde yarattı.” ifadesinin bir açıklaması mahiyetinde anlaşılabilecek olan aşağıdaki beyitte Yazıcıoğlu insanın yaratılışındaki üstünlüğe işaret etmektedir. Hak’ın esmasının suretinde yaratılmış ve O’nun ruhundan bir nefes taşıyan insanın yüce yaratılışı incelendiğinde kişiye Hak hakkında bir bilgi vermektedir:

*Ki zîrâ sûret-i esmâ zuhûrunda yarattı / Hak “Nefahtü fîhi min-rûhî” deyip kıldı onu esnâ*³¹⁹

Hak (insanı) esmanın suretinin ortaya çıktığı bir şekilde yaratmış ve ona ruhundan üfleyerek onu üstün kılmıştır.

İnsanın bu üstün yaratılmışlığı bir taraftan Tanrı’nın ona ruhundan üflemiş olması ile ilgiliyken diğer taraftan kaynağının bu hakikat yani Nûr-ı Muhammedî olmasındandır. Bununla birlikte Nûr-ı Muhammedi sadece insanın değil âlemin de kendisinden yaratıldığı nûrdur. Bu, aynı kaynaktan neş’et etme hali insan ile âlem arasında bir benzerliğe sebep olmuş ve böylece ikisi arasında bir irtibatı da mümkün kılmıştır. Bu yüzden sufiler âlem ve insanı birbirinin nüshası olarak kabul etmişlerdir.

*Buyurdu hem resûlullâh kim evvel kim yarattı Hak / Benim nûrum yaratmıştır mukaddem ol Kerîm agnâ*³²⁰

³¹⁹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8715; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 636.

³²⁰ **a.g.e.**, byt: 8716; **a.g.e.**, s. 636.; Hadis: “Ey Cabir! Her şeyden önce Allah’ın ilk yarattığı şey senin peygamberinin nûrudur. O nûr, Allah’ın kudretiyle onun dilediği yerlerde dolaşıp duruyordu. O vakit daha hiçbir şey yoktu. Ne Levh, ne kâlem, ne cennet, ne ateş / cehennem vardı. Ne melek, ne gök, ne yer, ne güneş, ne ay, ne cin ve ne de insan vardı.” el-Mevahibul-Ledünniye, Aclunî, c. 1, s. 265-266.

Resulullah buyurmuştur ki, en zengin olan Kerîm Allah, ilk olarak benim nûrumu yaratmıştır.

*Çü bu nûrânî sûrette mukaddem olıcak insan / Bu âlem
sûretin ona göre düzmüş o bî-hemtâ*³²¹

İnsan işte bu nûrani suretiyle ilk olduğu için eşsiz olan Allah,
bu âlemi o insana göre yaratmıştır, düzenlemiştir.

Sufiler için insan hakikatte sadece Hz. Peygamber'dir (insan-ı kâmil). Diğer insanlar ise insan olma potansiyeli ile doğmuş olmakla birlikte kendilerinde gizli olan hakikatleri ortaya çıkardıkları ölçüde, yani Allah'ın ahlakıyla ahlaklandıkları ölçüde insandırılar. Ahlaklanma ve kemâl ilişkisi yukarıda İbnü'l-Arabî'den yaptığımız alıntı ile çelişmez. Çünkü Arabî'nin yukarıda ifade ettiği; ilahi hakikatlerin insanda ortaya çıkması hali, insanın ahlaki olarak yetkinleşmesi demektir.³²² Bu durumda Yazıcıoğlu, Nûr-ı Muhammedî'nin yaratılışın merkezindeki konumuna dikkat çekmektedir. İnsan henüz yaratılmamış bir şekilde o var edilen ilk nûr'da, Nûr-ı Muhammedî'de, mündemiç bir hakikattir. Hz. Muhammed'in nûru sadece insanın değil diğer tüm varlıkların da kaynağı olduğu için tüm yaratılış ondan ve ona göre ortaya çıkmıştır.³²³

Bu yüzden insan Gizli Hazine'nin sırrının ortaya çıkışı olarak kabul edilmektedir. Çünkü Gizli Hazine açılmak istediğinde yani Hakk "*sırr-ı İlahî*"yi izhar etmek istediğinde âlemi ve içindekileri yaratmıştır. İnsan da bu sırdan ortaya çıkan en güzel surettir (*suret-i hüsnâ*) çünkü insan kevn-i camî³²⁴ (toplayıcı varlık) olarak ilahi sırrın mazharıdır:

³²¹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8717; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 636.

³²² Bkz. Ekrem Demirli, "Tasavvufta İnsan Sevgisinin Kaynağı", **İbnü'l-Arabî Metafizigi**, s. 292, 275.

³²³ Hz. Peygamber'in hakikatinin (Hakikat-i Muhammediye) diğer tüm hakikatleri içermesi hakkında bkz. Ekrem Demirli, **İslam Metafiziginde Tanrı ve İnsan**, s. 258.

³²⁴ **a.g.e.**, s. 276.

*Onunçün der muhakkıklar ki bu insan hakikatte / Budur sırr-ı
İlâhî kim bunundur sûret-i hüsnâ³²⁵*

Bu yüzden muhakkıklar, insanın hakikatte ilahi sırrın güzel sureti olduğunu söylerler.

Yukarıda ifade edilen İlâhî sırrın mazharı olan insan aslında mükemmel şekliyle sadece Hz. Peygamberdir (insan-ı kâmil). Hz. Peygamber'in hakikati (Hakikat-i Muhammediye) diğer tüm hakikatleri de içermektedir. Öyleyse insan bilindiğinde veya âlemde ortaya çıktığında ilahi sırlar da ortaya çıkmış olmaktadır:

*Ki bu mecmû'-ı esrârı ne denli varsa envârı / Muhammed'den
bu izhârı getirdi eyledi büsrâ³²⁶*

(Allah) bütün sırlarını, ne kadar nûru varsa hepsini Muhammed'den görünür kılmış, ondan müjdelemiştir.

Yukarıda³²⁷ Hz. Peygamber'in dünyaya geliş zamanının dünya yaratıldığından beri devam eden bir döngünün bitip yenisinin başlamasına işaret ettiğini söylemiştik. Bu zamanın özelliği sırların açığa çıkması, diğer tüm peygamberin mesajlarında mündemiç bulunan mesajın ortaya çıkması ve Hakk'ın en doğru şekilde bilinmesi gibi üstünlükler taşımaktadır. Yazıcıoğlu sayılan tüm özelliklerin bu dönemde ortaya çıkmış olmasının nedenini Hz. Muhammed'in dünyaya gelmiş olmasına bağlamıştır. Bunlar yukarıdaki beyit ile anlam olarak birbirini tamamlayan düşüncelerdir. Devamında aşağıdaki beyte baktığımızda ise Hz. Peygamber/insanın âlemlerde ortaya çıkışı ile âlemde ve nefislerde olan sırların ortaya çıkışını ifade etmektedir.³²⁸

³²⁵ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8718; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 636.

³²⁶ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8719.

³²⁷ Konuya yukarıda “Gaye Varlık ve Ayna İnsan” başlığı altında ele alınmıştır.

³²⁸ İnsanın varoluşunun diğer varlıkları içermesi düşüncesi için bkz.: Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinde Hakikat-i Muhammediye Düşüncesi”, **İbnü'l-Arabî Metafizîği**, s. 251.

*Onunçün imdi zâhirdir kamu âfâk u enfüs kim / Bu insânın
vücûdundan olur âlemlere zikrâ*³²⁹

Böyle olduğu için şimdi bütün “âfâk ve enfüs” ortaya çıkmıştır. Bu (hakikatler) insanın vücudundan âlemlere hatırlatıcı olur.

Yazıcıoğlu âlem ve insan arasındaki benzerlikleri veya bu başlık altındaki ifadesi ile âlem ve insanın birbirinin nüshası olması düşüncesini aşağıdaki ayetlere dayandırmaktadır:

“Zamanı geldiğinde insana mesajlarımızı (evrenin) uçsuz bucaksız ufuklarında ve kendi öz benliklerinde (bulduklarıyla) tam olarak anlatacağız ki bu (vahy)in tartışılmaz bir gerçek olduğu, apaçık ortaya çıksın. Rabbinin her şeye tanık olduğu(nu bilmeleri onlara) hala yetmez mi?”³³⁰ “Tıpkı kendi kişiliğiniz üzerinde de (O’nun işaretleri bulunduğu) gibi: (bunları) görmüyor musunuz?”³³¹ “Ona ruhumdan üfledim.”³³²

Yazıcıoğlu’nun insan ve âlem arasındaki ilişkiyi yaratılışa dayandırdığını da görmekteyiz. Beyitler içinde sudur sisteminden kavramsal olarak söz etmese de onun yaratılışı, âlemi ve insanı açıklama biçimi sudur sistemini kabul ettiğini açıkça gösterir. Âlem ve insan ilişkilerini de aynı sistem üzere analar ve anlatır. *Faslü’n Fi’z-Zevviri’l-A’zam* bölümünde âlem ve insan ilişkisini yaratılış ile birlikte anlayıp açıkladığını görmekteyiz. Yaratılış âlemde kademe kademe gerçekleşirken her bir âlem kendinde ortaya çıkan veya orada hakim bulunan esmanın etkisi altındayken insan “câmi’ u mecmû’-ı esmâ ve hakâyıktır.”³³³ Yani bütün esma ve hakikatleri kendisinde toplayan birliktir.³³⁴ Yazıcıoğlu yukarıda gösterdiğimiz şekilde başka bir

³²⁹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8720; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 636.

³³⁰ Fussilet Suresi/53., Meal: Muhammed Esed, **Kur’an Mesajı meal-tefsir**, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret yay., İstanbul, 1997.

³³¹ Zâriyat / 20, 21., (Yeryüzünde içlerinde hiçbir şüphe duymadan inananlar(ın görebileceği, Allah’ın varlığının) işaretleri vardır,) “tıpkı kendi kişiliğiniz üzerinde de (O’nun işaretleri bulunduğu) gibi: (bunları) görmüyor musunuz?”, Meal: **a.g.e.**

³³² Hicr suresi/29., “Ona belirli bir biçim verip de ruhumdan üflediğim zaman onun önünde yere kapanın.”, Meal: **a.g.e.**

³³³ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 7980; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 598.

³³⁴ **a.g.e.**, byt: 7978-7980; **a.g.e.**, s. 598.

beyitte insanı yine toplayıcı varlık (*mısr-ı câmi*) olarak tanımlamıştı. Yine başka bir bağlamda fakat aynı manada insan on sekiz bin âlemin manasının özüdür (*ayn-ı ma'nî*).³³⁵ Bu yüzden tüm âlemler ile insan arasında irtibat ve bilgi mümkün olur.

Cihan, Hakk'ı gösteren cam bir küre gibidir ve Hak orada zatı ile tecelli etmektedir. İnsan ise o aynanın içinde gözüken büyük bir nûr gibidir ve insanın varlığı çeşitli şekillerde hep Hakk'ı anlatmaktadır.³³⁶ Öyleyse bu âlem aynası müşahade edildiğinde Hak görülecektir. Tüm bunlardan ötürüdür ki insan:

*Bu andandır ki bu âlem bir insan gibidir şeklâ / Sen onun
cânı cânısın ki sensin merkez-i aktâb*³³⁷

Bu yüzdendir ki bu âlem şekil olarak bir insan gibidir. Sen de onun canının canısın ki kutupların merkezindeki noktasın.

İnsanın bu âlemin merkezindeki toplayıcı varlık olması ne demektir? Ve bu düşüncenin sonuçları neler olabilir? Bir sonraki başlığımızda bu soruların cevabını insanın halife olması düşüncesi çerçevesinde ele alacağız.

2.4.2. Halife Olarak İnsan

İnsanın yeryüzünde Hakk'ın halifesi olması düşüncesi temelde insanın varlıklar içerisindeki üstün konumuna işaret etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmil düşüncesi çerçevesinde ortaya koyduğu fikirlerden bir olan halife insan, hakikatte Hakk'ın esmalarını kendi varlığında tahakkuk ettirmiş insanın özelliği ya da sahip olduğu bir ayrıcalıktır.³³⁸ Aslında düşüncenin detaylarına bakıldığında bu ayrıcalık temelde “sorumluluktur”. İbnü'l-Arabî'ye göre hilâfet insandan başka kimsenin üstlenmek istemediği o yükür ve ancak insan onu yüklenebilmiştir.³³⁹ İnsanın bu so-

³³⁵ a.g.e., byt: 7947; a.g.e., s. 596.

³³⁶ a.g.e., byt: 7963, 7964; a.g.e., s. 597.

³³⁷ a.g.e., byt: 7982; a.g.e. s. 598.

³³⁸ “Yeryüzünde hükümrânlık ve tasarruf mertebesi (bu mertebe asalet yoluyla Hakk'a, vekalet yoluyla ise kula aittir.). Bu mertebe, özelde peygamberlere, genelde ise insanlara aittir.”; Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 246.

³³⁹ “Sonra insanı yarattı ve ona emâneti yükledi. Bu emânet ile insanı mevcûdat üzerinde nazar ve tasarruf sahibi kıldı, tıpkı Allah'ın her varlığa yaratılışını verdiği gibi insanın da her hak sahibine hakkını vermesi için... yaratılmışlardan bir başkasını değil insanı yeryüzünde halife kıldı. O, Allah'ın yarattıklarının emanetçisidir. Onlara karşı muamelesinde sünnetullâhı terketmez. İnsanın elindeki varlıklar, ona taşıması için sunulmuş birer emanettir.” İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 2, s. 267.

rumluluğunu onun ‘berzah’ olması ile açıklayabiliriz. Sufilere göre insan âlem ile Allah arasında bir ara varlıktır. Onun bir yanı Allah’a diğer yanı âleme bakar. İnsan Hakk’a bakan yönü ile ondan aldığı feyzi, âleme bakan yönü ile âleme aktarır. Bu berzahî konumu ile insan âlemi ayakta tutan direk olarak da nitelendirilir çünkü sufilere göre insanın varlığı âlemden çekildiğinde âlem de varlığını devam ettiremeyecektir.

İnsanın âlemdeki üstünlüğü düşüncesi temelde insanın Allah’ın suretine göre yaratılmış olmasına dayanmaktadır. Bu düşüncenin kabulü insanın âlemde Hakk’ın halifesi olması fikri de dahil daha pek çok düşüncenin hareket noktasıdır. Detaylarına burada girmeyecek olsak da surete göre yaratılmış olmanın; sufilerin insan hakkındaki düşüncelerinin iyi bir özeti olduğunu söylemeliyiz. Surete göre yaratılmış olmak iki el ile yaratılmak ve celal ve cemal isimlerini kendinde toplayan varlık olmak (cevâmiu’l-kelîm) demektir. İnsanın bu toplayıcı varlığı sufilerin isimler ile ilgili düşüncelerinde detaylandırılır. Biz burada Yazıcıoğlu’nun insanın ve/veya Hz. Peygamber’in âlemdeki hilafeti hakkındaki düşünceleri çerçevesinde konuya değineceğiz.

Bir üst başlığımızda insan-âlem ilişkisine değinmiş ve Yazıcıoğlu’nun *Muhammediye*’de aralarındaki benzerlikler sebebiyle birbirlerinin nüshası olduklarını (büyük âlem-küçük âlem) söyleyen sufilerle aynı düşünceyi paylaştığını göstermiştik. İnsanın âlemdeki hilafeti meselesi de insan âlem ilişkilerinde başka bir merhalelerdir.

Yazıcıoğlu’nun hem âlem hem de insan ve peygamber tasavvurunun İbnü’l-Arabî’nin halife insan görüşü ile tam bir uyum içerisinde olduğunu söylemeliyiz. Konuyu İbnü’l-Arabî gibi detaylarıyla tartışmasa da ona göre de insan âlemde Hakk’ın halifesi olabilecek yegane varlıktır. Yazıcıoğlu öncelikle Hz. Peygamber’i sonra da ona benzedikleri ölçüde diğer insanları halife kabul etmektedir.

Yazıcıoğlu’nun insanın yeryüzündeki hilafeti konusuna ilk olarak Adem’in cennetten çıkartılması hadisesini anlatırken değinmesi ilginçtir. İlk bakışta Adem’in yapmış olduğu malum hata yüzünden cennetten çıkartılması meselesinin, onu yeryüzünde şerefliendirecek bir sonuç doğurması yadırganabilir ki melekler de bu fikirdeydiler. Bu yüzden cennetten çıkacağı zaman yaptığı hata yüzünden onu kınıyorlardı:

*Çün Âdem çıktı cennetten firiştehler onu gördü / Dediler bu
durur yâ Rab bedî-i fitrat-ı Feyyâz*³⁴⁰

Âdem cennetten çıkınca melekler onu gördüler ve dediler ki:
(Allah'ın) çok feyizli fitratının eşi benzeri bulunmaz yaratışı
budur!

*Dediler kim niçin sıldın Hudâ'nın ahd ü mîsâkın / Kanı ol
izzet ü ikrâm kanı ol ni'met-i Feyyâz*³⁴¹

Dediler ki niçin Allah'a verdiğin sözü tutmadın? Hani nerede
o izzet ve ikram, nerede o çok cömertçe verenin verdiği
nimetler?

Hz. Âdem ise bütün üzüntüsüne rağmen cennetten çıkartılışa meleklerden
farklı bakıyordu:

*Çü gördü dil uzattılar dedi kim yâ firiştehler / Esirgen
merhamet kılın bu idi hikmet-i Feyyâz*³⁴²

Âdem meleklerin kendisine dil uzattıklarını görünce dedi ki:
“Ey melekler, bana merhamet edip beni esirgeyin; Allah'ın
takdiri ve hikmeti buydu.”

*Husûsâ kim buyurmuştu k'olam yerde halîfe ben / Pes
onunçün bu takdîri ediptir kudret-i Feyyâz*³⁴³

³⁴⁰ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 1063; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 96.

³⁴¹ **a.g.e.**, byt: 1065; **a.g.e.**, s. 96.

³⁴² **a.g.e.**, byt: 1066; **a.g.e.**, s. 96.

³⁴³ **a.g.e.**, byt: 1067; **a.g.e.**, s. 96.

(Allah) benim yeryüzünde halife olmamı buyurmuştu. Onun için yüce kudretli Allah bunu takdir etmiştir.

Yazıcıoğlu, Âdem (as)’ın cennetten çıkarılışının Hakk’ın bir takdiri olduğunu söyler. Yazıcıoğlu buradaki takdir-i ilahinin hikmetinden söz etmez ama metnin devamında âdem (as)’ın cennetten çıkartılmasının yeryüzüne gönderilmesi amacını taşıdığını görürüz.³⁴⁴ İbnü’l-Arabî’ye göre ise melekler Âdem gibi yaratılmış olmadıklarından onda sadece maddeye bakan karanlık ve kesif tarafı görmüşler ve ondaki ilahi suretin kemâlini görmediklerinden Âdem (as)’ı kınamışlardır.³⁴⁵ Söz konusu iniş Âdem ve oğulları için bir tenzil-i rütbe³⁴⁶ değil, aksine yeryüzünün hilafetini yüklenme meselesi, bir başka deyişle insanın yaratılışındaki hikmettir.³⁴⁷ İnsanın Allah’ın suretine göre yaratılmış olması onu yeryüzünde halife yapmıştır. Tasavvuf literatüründe surete göre yaratılmış olmak=> iki el ile yaratılmış olmak=> celal-cemal isimlerin öğretilmesi; isimleri kendisinde toplamak (cevâmiu’l-kelim), gaye varlık, Hakk’ın ve âlemin aynası olmak gibi özelliklerle açıklanmıştır.³⁴⁸ Bu yönüyle hilafetin bazı sonuçları olacaktır. Yazıcıoğlu’nun değindiği kadarıyla bunu göreceğiz.

Muhammediye’de hilafet meselesine değinilen ikinci yer Hz. Peygamber’in mucizelerinden bahseden *Faslün Fi’l-Mu’cizât* (Mucizeler faslı) bölümüdür. Burada

³⁴⁴ Bkz: **Muhammediye**, *İftitâhu’l-Kitab* bölümü.

³⁴⁵ İbnü’l-Arabî, *Fütûhat*’ta Âdem (as)’ın cennetten çıkartılışının hikmetini meleklerin anlamadıklarından şu şekilde söz eder: “İnsan kendisindeki ilahi suretin kemâli nedeniyle ‘halife’ diye isimlendirilir, çünkü âlem ancak söz konusu ilahi surete bakar. Melekler, Adem’de sadece unsurdan oluşan karanlık-kesif doğal sureti gördükleri için söylediklerini söylemişlerdir.” **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, c. 11, s. 353.; **el-Futûhâtü’l-Mekkiyye**, c. 3, s. 156.

³⁴⁶ “Ve tövbe etmesiyle beraber ona “in” dedi. Velâyet sahibi olarak ve yer değiştirme şeklinde in dedi, tenzil-i rütbe olarak değil.” **el-Futûhâtü’l-Mekkiyye**, c. 2, s. 141.

³⁴⁷ “İniş, Âdem ve Havva için bir ceza değil, sadece İblis için bir cezaydı. Çünkü Âdem, vaadin doğruluğu için indirilmişti. Bu vaad, Allah’ın yeryüzünde bir halife yaratacağı vaadiydi. Onun halife olması, Allah’ın kendisine dönüp onu seçmesi ve günahını kabul ederek ve Rabbinden kelimeleri almasıyla gerçekleşir. O halde, Âdem’in günahı itiraf etmesi, ‘Ben ondan daha hayırlıyım’ şeklindeki İblis’in sözünün karşılığıydı. Böylece Allah, bize Allah katında itirafın yerini ve emrine uymadığımızda onu yol edinelim diye meydana getirdiği mutluluğu bildirmişti. İblis’in iddiasını ve sözünü ise, günah işlediğimizde benzerinden sakınalım diye, bize bildirmiştir.” İbnü’l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, c. 2, s. 211.; Bkz: İbnü’l-Arabî, **el-Futûhâtü’l-Mekkiyye**, c. 1, s. 231-232.

³⁴⁸ İnsanın taşıdığı bu özellikler ve açıklamaları için Bkz. Ekrem Demirli, **İslam Metafizisinde Tanrı ve İnsan**; Suad el-Hakim, **İbnü’l-Arabî Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli.

anılan halife kuşkusuz Hz. Peygamberdir. Bununla birlikte giriş beyitlerinde yine insanın âlemdeki ve yaratılıştaki üstünlükleri ve Hz. Peygamber'in üstünlükleri birlikte anılmıştır.

Mucizeler kısmı öncelikle bir Hz. Peygamber övgüsü ile başlar. Yazıcıoğlu Hz. Peygamber'i övmeye onun miracına atıfla başlar. *Muhammediye*'de miraç hadisesi³⁴⁹ Hz. Peygamber'in hayatındaki bir tecrübe olarak yer almış olmakla birlikte metnin tamamında bu hadiseye çeşitli vesileler ile atıflar yapıldığı görülmektedir. Burada da miracı yaşamış bir insan/peygamber olarak Hz. Peygamber'in üstünlükleri dile getirilir. Bu üstünlükler ve övgü kısmı aşağıda hilafet görüşüne bağlanması bakımından önemlidir. Hz. Peygamber maddi âlemde suret bulmuş olan en yüce ruhtur (*Rûh-ı a'zam*). Hz. Peygamber Hakk'ın nûrunun tecellisidir ve Yüce Rabb'in mülkü onun haremidir/mekânıdır. Bu yüzden o, cisimler âlemindeki görüntüsü ile değil bu yücelikleriyle bilinmeli ve anılmalıdır.³⁵⁰ Hz. Peygamber hem Hakk'ın hem de halkın yöneldiği/*kıbledir*³⁵¹, yerlerde ve göklerdeki onaya yönelmiştir. Çünkü Hak zahir ve batındır ve Hz. Muhammed onun ilk mazharıdır. Hak evvel ve ahirdir, Hz. Muhammed ise ikinci maksattır. Allah Hz. Peygamber'i zâtını görmek için ayna edinmiştir ve Hz. Peygamber'in canı/aklı (akl-ı evvel) en mukaddes feyizden yaratılmıştır. Âlem ise Hz. Peygamber'e aynadır. Âlem aynasında gözüken Hz. Peygamber'in yüzü iken onun aynasında gözüken Subhan olan Hakk'ın yüzüdür (*vech-i Subhânî*).³⁵²

Allah Âdem'i yaratmış ve “Ona ruhumdan üfledim.” buyurmuştur. İnsan bu yönü ile gayb âleminin bu şهادet âlemindeki halifesidir ve buranın yöneticisidir;

³⁴⁹ Yazıcıoğlu'nun miraç ile ilgili iki noktaya vurgu yaptığı görülür. Birincisi miraç Hz. Peygamber'in kişisel tecrübesi bir yana onun diğer insanlarla paylaştığı şekliyle sahih bilginin kaynağıdır, ikincisi ise Hz. Peygamber'in bir insan ve peygamber olarak yaratılmışların en üstünü olduğunun ispatıdır.

³⁵⁰ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2786-2788; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 253.

³⁵¹ Hz. Peygamberin varlıkların ve Hakkın kıblesi olması düşüncesini Bursevî bir 'yönelme' olarak şöyle açıklamaktadır: Allah “Esmmâ-i Hüsnâsının tamamına onu tecelligâh eyleyip sıfat-ı Cemâliyye ve sıfat-ı Celâliyyesiyle onda tecelli etmiştir. (...) Allâh Teâlâ (cc) da kendi kemâlâtını görmeye onu ayna edinip hubb-i zâtî ve meyl-i sıfâtîsinin kıblegâhı kılmıştır. (...) bütün varlıkların onu kible edinmesinin sırrı budur ki onların esmâsı Fahr-i Âlem (sav.)'in ism-i câmii altında toplanmış olmakla, sultanın tebâsının sultânı kible edinmesi gibi esmâ-i cüzîyye de o ism-i küllîyi kible edinmişlerdir.” **Ferahu'r-Rûh**, c. 3, s. 361.

³⁵² Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2791-2792; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 253-254.

Yarattı Âdem'i dedi "nefahtü fîhi min rûhî" /Velî gaybe
halîfe bu şehâdet mülkinin hânî³⁵³*

Âdem'i yarattı, "(Ona) ruhumdan üfledim." buyurdu. Bu
şehadet âleminin hânı olan Âdem gayb âleminin halifesidir.

Bu beyitte ortaya koyulan düşünce, bizim buradaki hilafet görüşünü
dayandıracağımız halifenin berzah olması düşüncesi ile ilgilidir. İnsan âlemde iki
yönlü yaratılışı ile bir berzah hükmündedir. İnsan taşımış olduğu esma ve sıfatlar ile
Hakk'a; cisimsel varlığı ile de âleme aittir ve her ikisi ile irtibatı bulunmaktadır. Ay-
rıca Âdem burada bir sedefe benzetilmiştir çünkü Hz. Muhammed'in cevherinin/
nûrunun taşıyıcısıdır.³⁵⁴ Beyitte kastedilen asıl halife Hz. Peygamber'dir. Bu yüzden
Âdem (as) Hz. Peygamber'in hakikatini içinde saklayan bir sedefe benzetilmiştir.
Her kim H. Peygamber'in aynasına bakarsa orada göreceği Yüce Hak'tır:

*Kemâl-i kudretin gör kim bu mir'ata nazar kıldı /Ki her kim
gördü bu hânı göre lâ-şekk o sultânî³⁵⁵*

(Allah'ın) kudretinin mükemmelliğini gör ki (Allah) bu
aynaya (Hz. Peygamber) bakmıştır. Her kim de bu aynaya
bakarsa şüphesiz o Sultan'ı görecektir.

Allah Hz. Muhammed'i sadece bu cisimler âleminde değil öncesindeki ruhlar
ve melekût âlemlerinde de kendisinin halifesi kılmıştır;

*Onu cümle avâlimde halîfe kodu kendüye / Kemâlin eyledi
izhâr bu yüzden cümle hattânî³⁵⁶*

³⁵³ a.g.e., byt: 2793; a.g.e., s. 254.

³⁵⁴ a.g.e., byt: 2794; a.g.e., s. 254.

³⁵⁵ a.g.e., byt: 2802; a.g.e., s. 255.

Onu bütün âlemlerde kendisine halife kılmıştır. (Allah) tüm kemâllerini bu yüzün (Hz. Peygamber) çizgilerinde ortaya koymuştur.

Bu yüzden;

*Onunçün şol ki âriftir Muhammed kim durur bildi / Onunçün şol ki kâmindir ona etmiştir iz'ânı*³⁵⁷

Her kim ki ariftir, Muhammed'i bilmiştir; her kim ki kâmindir Muhammed'e uymuştur.

Buraya aldığımız beyitleri topluca değerlendirdiğimizde görülmektedir ki Hz. Muhammed Allah ve âlem arasında bir feyz ve rahmet kanalıdır. Yazıcıoğlu'nun yukarıda ifade ettiği *gaybın halifesi* ifadesi İbnü'l-Arabî düşüncesindeki insanın hilafetinin Tanrı ve âlem arasındaki berzahî konumu ile açıklanmalıdır. Hz. Peygamber'in aynası Hakk'ın bilinmesinde vesile, varlığı ise feyzin akışındaki vesiledir.

³⁵⁶ a.g.e., byt: 2803; a.g.e., s. 255.

³⁵⁷ a.g.e., byt: 2804; a.g.e., s. 255.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHAMMEDİYE'DE İNSANIN KEMÂLİ: MİRÂÇ

3.1. İNSANIN YETKİNLEŞMESİNDE HZ. PEYGAMBER

Mirâç hadisesi İslam literatüründe temel meselelerden biridir. Hadisenin Kur'an'da ve hadislerde ele alınışından hareketle İslam tarihçileri ve siyerciler miracın kaç kez yaşandığı, zamanı ve yeri gibi niceliksel konularına odaklanmışlardır. Kelamcılar ise miracı niteliksel olarak ele almışlar ve bu yolculuğun ruhla mı bedenle mi yapıldığını veya Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmediği (Ru'yetullah) gibi hususları tartışmışlardır.¹ Mirâç hakkında düşüncelerini ortaya koyan bir diğer bilim ise tasavvuf olmuştur. Sufiler hem yukarıda geçen konular hakkındaki görüşlerini ortaya koymuş hem de onlara ek olarak miraca daha derin bir tanım ve yaklaşım geliştirmişlerdir. Mirâç hadisesine *Muhammediye*'nin yaklaşımı ise sufilerle aynı minval üzere olmuştur. Yazıcıoğlu'nun mirâç anlayışına geçmeden önce genel olarak mirâç hakkındaki düşüncelerin bir özetini vermek, hem sufilerin hem de bir sufi olarak Yazıcıoğlu'nun düşüncelerini anlamakta aydınlatıcı olacaktır.

Sözlükte yukarı çıkmak, yükselmek anlamında olan urûc kökünden gelen mirâç kelimesi “yukarı çıkma vasıtası, merdiven” anlamındadır. İsrâ kelimesi ise “geceleyin yürütme, yürütülme, gönderme” anlamında bir isimdir. İsrâ ve mirâç kelimeleri terim anlamlarıyla ise Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya oradan da göğe yaptığı yolculuğu ifade ederler.² Miracın ne zaman gerçekleştiği ile ilgili ise kaynaklarda farklı bazı tarihler verilmişse de genel kabul gören görüşe göre Müslümanların Habeşistan'a hicretlerinden ve Hz. Peygamber'in en önemli destekçilerinden eşi Hz. Hatice ve amcası Ebû Talib'in vefatlarından sonra, hicretten ise bir yıl önce meydana geldiği kabul edilmektedir.³ Kur'an'da mirâç hadisesi ile ilgili fazla bilgi bulunmamaktadır. Kur'an-ı Kerim'de geçen şekliyle mirâç hadisesi Allah tarafından Hz. Peygamber'e bazı ayetlerin gösterilmesi

¹ Mirâç ile ilgili tartışmalar ve görüşler ile ilgili bkz.: Salih Sabri Yavuz, “Mirac”, *DİA*, c. 30, s. 132-135.

² *a.g.e.*, s. 132.

³ *a.g.e.*, c. 30, s. 133

için vuku bulmuştur. Ayette Allah'ın kulunu (Hz. Peygamber'i) bir gece, bazı ayetlerini göstermek üzere Mescid-i Haram'dan çevresini mübarek kıldığı Mescid-i Aksâ'ya götürdüğü ifade edilmiştir.⁴ Hadiseyle ilgili Mescid-i Aksâ'dan sonra Hz. Peygamber'in semaya yükselişi hakkında ayetlerde doğrudan bilgi bulunmamakla birlikte Necm suresinde "kâbe kavseyn ev ednâ" ifadesiyle dile getirilmiş olan "şey" miracın zirve noktasına işaret etmektedir. Bazı kaynaklarda bu ifadenin Cebrail (as) ile Hz. Peygamber arasında vuku bulan yakınlaşmayı ifade ettiği kabul edilirken Ehl-i Sünnet'in birçoğuna ve sufilere göre söz konusu ifade Hz. Peygamber ile Allah arasında gerçekleşen yakınlaşmaya işaret etmektedir. Yazıcıoğlu'na göre ise söz konusu yakınlaşma Hz. Peygamber ile Allah arasında gerçekleşmiştir.⁵ Miraçta yaşanan hadiseler konusunda İslam alimleri arasında bazı tartışmalı değerlendirmeler söz konusu olmuştur. Örneğin bahsi geçen ru'yetullah meselesi yani miraç esnasında Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmediği meselesinde Hz. Aişe ve Muaviye'den gelen rivayetleri esas alanlara göre Hz. Peygamber Rabbini baş gözü ile görmemiş ve ayette geçen '*iki yay aralığı veya daha fazla*' ifadesinin Hz. Peygamber ile Cebrail arasında gerçekleştiği kabul edilirken Enes (ra)'ten ve İbn Abbas (ra)'tan gelen rivayetleri kabul edenlere göre ise söz konusu yakınlaşma Allah ile Hz. Peygamber arasında vuku bulmuştur. Miraç ile ilgili üzerinde ihtilaf olan bir başka önemli konu miracın bedenle gerçekleşip gerçekleşmediği meselesidir. Bir kısım alimler isra ve miraç hadiselerinin Hz. Peygamber yatağında iken ruhen gerçekleştiğini savunurlarken Müslümanların büyük kısmı isra ve miraç hadiselerinin Hz. Peygamber tam bir uyanıklık ve bilinç halinde iken ve bedenle gerçekleştiğini kabul ederler. Miracın sayısı ile ilgili de ihtilaflar mevcuttur. Mahiyetleri farklı olmak üzere iki defa olduğunu kabul ederlerden başka otuz dört miraç hadisesi olduğunu düşünenler de vardır.⁶ Bunlardan başka miracın tarihi ve yeri ile ilgili de farklı kabuller söz konusu olmakla birlikte bizim için yukarıda değindiğimiz ru'yetullah ve bedenle miraç meseleleri öncelikli öneme sahiptir.

⁴ "Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Haram'dan çebresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten işitendir, görendir." İsra; 17/1; Miracın "Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya kadar olan kısmı ayetle, oradan Allah'ın dilediği yüce makamlara çıkması sünnet ve icma ile sabit olmuştur." **Kelam El Kitabı**, Edt. Şaban Ali Düzgün, İsra-Mi'rac, Grafiker Yay, Ankara, 2012, s. 357.

⁵ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2153-2161; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 192-193.

⁶ Miraç hadisesi hakkındaki tartışmalı konular hakkında bkz. **DİA**, Miraç maddesi, c. 30, s. 132-135; **Kelam El Kitabı**; edt. Şaban Ali Düzgün, İsra-Mi'rac.

Miraç ile ilgili bilgilerimizin kaynağı çoğunlukla hadis literatürüdür. Buhari ve Müslim gibi sahih kaynaklarda hadisenin kırk beş sahabeden rivayeti mevcuttur. Bu sahabe içinde sadece dördü miracın mahiyetine dair görüş beyan etmişlerdir.⁷ Söz konusu rivayetler ayrıntılarda bazı farklılıklar taşır. Bu farklılıklar temelde Hz. Peygamber'in miraç hadisesinden farklı yerlerde ve zamanlarda bahsetmiş olmasından ileri gelmektedir. Bunun dışında sahih kabul edilmeyen birçok rivayet de mevcuttur.

Hiz. Peygamber'in miraç mucizesi iki aşamalı olarak gerçekleşmiştir. Hiz. Peygamber önce Mekke'deki Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya götürülmüş, oradan da göklere çıkartılmıştır. Hadislerden edinilen bilgilere göre yolculuk bir gecede, yatsı namazından sonra sabah vaktine kadarki bir zaman diliminde gerçekleşmiştir. Ayette geçtiğine göre bu yolculuğun amacı Hiz. Peygamber'e bazı ayetlerin gösterilmesidir.⁸ Hiz. Peygamber'in yeryüzündeki yolculuğu Burak ile, göklere yükseltilmesi ise Mirac (bir çeşit merdiven veya yükselme aracı) ile olmuştur. Bu yolculuk esnasında Hiz. Peygamber'e Cebrail yoldaşlık etmiştir. Miraç hadisesi pek çok ayrıntıyı barındırmaktadır. Örneğin Burak'ın ve Miracın nasıl bir binek olduğu, Mescid-i Aksâ'da kılınan namaz, yolculuk esnasında cennet ve cehennemin görülmesi veya gök katları ve oralarda bulunan peygamberler, Sidretü'l-Müntehâ veya Beyt-i Ma'mur hakkında birçok bilgi kaynaklarında yer almaktadır. Miraçta beş vakit namaz farz kılınmış, Bakara Suresi'nin son iki ayeti indirilmiş ve Allah'a ortak koşmayanların affedileceği müjdesi verilmiştir.⁹

Miraç ile ilgili bilgilerimizin ana hatları Buhari ve Müslim gibi sahih hadis kaynaklarına dayanmaktadır. Hadis kitaplarında yer alan her rivayet hadiseyi bütün olarak ele almaz. Hiz. Peygamber farklı bağlamlarda, zamanlarda ve yerlerde bu hadiseden bahsettiği için rivayetler çeşitlenmiş ve çoğalmıştır.¹⁰ Biz burada *Muhammedi-*

⁷ Hiz. Aişe, Muaviye ve Huzeyfe b. El-Yeman miracın ruhen gerçekleştiğini söylerken, Abdullah b. Mesud miracın cismen ve uyanık halde yaşandığını ifade etmişlerdir. Söz konusu ifadeler Hiz. Peygamber'e dayandırılmayıp sahabenin kendi görüşleridir. Bkz. **Kelam El Kitabı**, s. 357.

⁸ İsra, 17/1

⁹ Salih Sabri Yavuz, "Mirac", **DİA**, c. 30, s. 132.

¹⁰ "İsra ve Mi'râc vak'ası, zaman ve zemin kayıtlarından hâriç, mülk ve melekûta dâir sırlarla dolu muazzam bir mu'cize olduğu için müteaddid tarîklerle rivâyet edilmiş ve bu rivâyetler müteaddid ve muhtelif görüş ve ictihâdları mucib olmuştur." **Sahih-i Buhari ve Tercemesi**, müt. Mehmed Sofuoğlu, İstanbul, Ötüken, 1987, c. 8, s. 3633.

ye ile uyumlu bulduğumuz Buhari ve Müslim'in kapsamlı rivayetlerine dayanarak¹¹ konuyu ele almaktayız. Buna göre, olay Hatîm'de veya el-Hicr'de gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber yolculuğa çıkartılmadan önce göğsü yarılarak kalbi yıkanmış ve göğsü 'iman ve hikmet' ile doldurulmuştur. Bu hadise kapsamlı rivayetlerin tamamında ve *Muhammediye*'de mevcuttur. Daha sonra Hz. Peygamber Mekke'den Burak'a bindirilerek Mescid-i Aksâ'ya götürülmüş, orada diğer peygamberlere imam olarak namaz kıldırılmıştır. Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere imam olması üstünlüğünü gösteren delillerden biri olarak yorumlanır. Aynı yaklaşım *Muhammediye*'de de bulunmaktadır. Yazıcıoğlu bu bölümü şöyle dile getirmiştir.

*Dedi pes Cebrayil kim yâ Muhammed / Çü sensin Hâmid ü
Mahmûd u Ahmed* ¹²

Sonra Cebrail dedi ki: “Ya Muhammed, Hâmid, Mahmûd ve Ahmed sensin!”

*Yaraşır kim imâmet sen kılasın / Bu emre istikaamet sen
kılasın* ¹³

Bu emre yönelmek, imamet kılmak sana yaraşır.

Çün uydu enbiyâlar Mustafâ'ya / Eriştiler safâya ıstıfâya ¹⁴

Tüm peygamberler Mustafa'ya uydukları için kalp safâsına erişip seçilmişlerden oldular.

Bundan sonra Hz. Peygamber miraç vasıtası ile gök katlarına yükseltilmiştir. Her kat bir peygamberin makamıdır. Birinci kat gök yani dünya göğünde Hz. Adem ile karşılaşan Hz. Peygamber onun sağında ve solunda insanların ruhlarını karaltılar

¹¹ **Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi**, Kitâbu Menâkıbî'l-Ensâr, Kitâbu Bedi'i'l-Halk, Kitâbu's-Salât, müt. Mehmed Sofuoğlu; **Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi**, Kitâbu'l-İyman, çev. Ahmed Davudoğlu, c. II, Sönmez yay. İstanbul 1974.

¹² Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2092; Yazıcıoğlu, **Muhammediye** s. 195.

¹³ **a.g.e.**, byt: 2093; **a.g.e.**, s. 195.

¹⁴ **a.g.e.**, byt: 2094; **a.g.e.**, s. 195.

şeklinde görmüştür. Hz. Âdem sağ tarafındakilere baktığında gülümser, sol tarafındakilere baktığında ise ağlar. Cebrail Hz. Peygamber’e bu gördüklerini açıklar. Hz. Âdem sağdakilere baktığında gülümser; çünkü onlar cennetlik kulların ruhlarıdır. Soldakilere baktığında ise ağlar; çünkü onlar da cehennemlik kulların ruhlarıdır. Hz. Peygamber birinci kat, yani dünya göğünde aynı zamanda cehennemi de görmüştür. Orada yetim malı yiyenler, faiz yiyenler, zina edenler ve dedikodu yapanların azaplarını gören Hz. Peygamber cehennem meleği Malik’i de görmüştür.¹⁵ Bu görüşme ve cehennem hakkındaki rivayet *Muhammediye*’de yer almamaktadır. Görüşmeler ikinci katta Hz. İsa veyahya ile devam eder. Üçüncü katta Hz. Yusuf, dördüncü katta Hz. İdris, beşinci katta Hz. Harun ile görüşen Hz. Peygamber altıncı katta Hz. Musa ile görüşmüştür. Müslim’deki rivayette Hz. Peygamber ile görüşmesi esnasında Hz. Musa ağlamıştır. Kedisine neden ağladığı sorulduğunda ise “Ya Rab! Bu genç benden sonra peygamber gönderdiğin bir zattır. (Fakat) onun ümmetinden cennete girenler benim ümmetimden cennete girenlerden daha çoktur... dedi.”¹⁶ Yazıcıoğlu da *Muhammediye*’de aynı rivayete yer vermiştir;

*Çün erdim sâdisine âsümânın/Dururdu üstüne Mûsâ semânın*¹⁷

Göklerin altıncısına erdiğimde Musa onun üstünde durmaktaydı.

*Çü geldim ol felekten ağladı ol/Dediler niçin ağlarsın dedi ol*¹⁸

O felekten geçerken o (Musa) ağladı. Niçin ağlıyorsun dediklerinden o şöyle dedi:

*Onunçün ağlaram kim Hak Taâlâ / Ki benden son yarattı kıldı a’lâ*¹⁹

“Hak Teâlâ onu benden sonra yarattığı (fakat) daha üstün kıldığı için ağlıyorum.”

¹⁵ **Sîret-i İbn Hişam Tercemesi**, çev. Hasan Ege, Kahraman Yay, İstanbul, 1985, s. 58.

¹⁶ **a.g.e.**, s. 611.

¹⁷ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2112; Yazıcıoğlu, **Muhammediye** s. 188.

¹⁸ **a.g.e.**, byt: 2113; **a.g.e.**, s. 188.

¹⁹ **a.g.e.**, byt: 2114; **a.g.e.**, s. 188.

*Bunun ümmetleri çok olısdur / Benimden cennete çok
tolısdır.*²⁰

Bunun ümmeti benimkinden çok olacak ve benimkilerden daha
çok cennete gireceklerdir.

Gök katlarındaki yolculuk yedinci katta Hz. İbrahim ile sona erer. Bazı
rivayetlerde Hz. Peygamber'in Hz. İbrahim'i yedinci katta sırtını Beytu'l-Ma'mur'a
dayamış bir şekilde gördüğü belirtilir.²¹

Beytu'l-Ma'mur'a ulaşan Hz. Peygamber oraya her gün yetmiş bin meleği
girip çıktığını ve hiçbirinin tekrar geriye dönmediğini görmüştür. Burada Hz.
Peygamber'e içlerinde süt, bal ve şarap bulunan üç kap içecek sunulmuştur. Hz.
Peygamber sütü tercih etmiştir. Cebrail ona "İçtiğin süt senin ve ümmetinin
fıtratıdır." demiştir. Müslim'de ise içeceklerin Beyt-i Makdis'te namaz kıldıktan
sonra getirildiği yönündedir. Yazıcıoğlu ise kadehlerin hem Mescid-i Aksa'da namaz
kıldıktan sonra hem de Beyt-i Ma'mur'da sunulduğunu söyler.

Mescid-i Aksâ'da:

*Pes andan dedi kim bana getirdiler iki kâse / Bana arz eyledi
onu kim edem imtisâl Allâh*²²

(Hz. Peygamber) ondan sonra dedi ki: "Allah'a itaat etmem
için bana iki kâse (içecek) getirdiler."

*Birinde hamr var idi birinde süt idi onun / Mürevvak sâfî
kılmıştı yetiştirdi zülâl Allâh*²³

Birinde şarap, birinde süt vardı. (Onları) Allah, süzölmüş,
saf, berrak, tatlı kılmıştı.

²⁰ a.g.e., byt: 2115; a.g.e., s. 188.

²¹ **Sahih-i Müslim Tercemesi**, s. 604.

²² Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2078; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 185-186.

²³ a.g.e., byt: 2079; a.g.e., s. 186.

*Dedi pes bana Cebrâil ikisinden birin içgil / Ki kıldı hâss
feyzinden sana çün ittisâl Allâh*²⁴

Sonra Cebrail ikisinden birini içmemi söyledi. İç ki Allah sana has feyzinden bir yakınlık verecektir.

*Pes aldım ben sütü içtim dedi bana ki hoş vardın / Bulısar
ümmetin islâm viriserdir visâl Allâh*²⁵

Sonra ben sütü içtim. (Cebrail) bana güzel olanı yaptığımı, ümmetimin selamete ve kurtuluşa erip Allah'a kavuşacağını söyledi.

Kadehler ikinci defa, Hz. Peygamber Beyt-i Ma'mur'a yükseltildiğinde kendisine sunulmuştur. Hz. Peygamber sütü içmiş, Cebrail (as) kendisine fıtratı seçtiğini söylemiştir:²⁶

*Ki ya'ni fıtratı islâm eder tevhîde istikrâr / Sana Hak kıldı
erzânî edesin Hakk'a tehlîlâ*²⁷

Yani İslam, fıtratı (yaratılışı) tevhide yöneltir. Hak sana (bunu) layık kıldı (böylece), Allah'ı tehlil edip La ilâhe illallah diyesin.

Hz. Peygamber Beyt-i Ma'mur'da bunları gördükten sonra Sidretü'l-Münteha'ya ulaşır. Sidre, mahiyeti tam olarak açıklanamamakla birlikte bir berzah noktası olması hasebiyle önemlidir. Burası Cebrail'in makamı olarak da kabul edilir. Aşağıdan yükselen şeylerin son noktası ve yukarıdan inen şeylerin başladığı yerdir.

²⁴ a.g.e., byt: 2080; a.g.e., s. 186.

²⁵ a.g.e., byt: 2081; a.g.e., s. 186.

²⁶ a.g.e., byt: 2142-2143; a.g.e., s. 191.

²⁷ a.g.e., byt: 2142-2144; a.g.e., s. 191.

İbnü'l-Arabî ise Sidre'yi insanların her türlü amellerinin yükseldiği yer olarak tarif eder. Müminlerin iyi amellerinin ulaştığı yer olarak Sidre'ye İlliyyin ismi verilmiştir. Kötü ameller, günahlar da Sidre'ye ulaşır ama onlar Sidre'nin köklerine indirilirler ki orası Zakkum ağacı adını almaktadır.²⁸ Sidre, Cebrail de dahil Hz. Peygamber'den başka yaratılmışların geçemediği ve ilimlerinin ulaşamadığı bir noktadır.²⁹ Yine Hz. Peygamber'in bu noktayı aşması onun üstünlüğünün bir göstergesi olarak kabul edilir. Sidretü'l Munteha bazı hadislerde ve *Muhammediye*'de tarif edilmiştir. Buhari'de geçen rivayete göre Hz. Peygamber Sidre ağacını şu şekilde tarif eder.

“Sonra bana Sidretü'l-Muntehâ sahası yükseltildi. Bir de gördüm ki, Sidre ağacının yemişleri (Yemen'in) Hecer beldesi testileri benzeridir. Yaprakları da fillerin kulakları gibidir.”³⁰

Muhammediye'de;

*Pes andan çün giderdim intihâya/Eriştim yolda Sidre münte-
hâya*³¹

Ondan sonra, nihayete doğru gidiyordum. Yolda Sidretü'l-Mün-
yehâ'ya ulaştım.

*Yemişi kulleler gibiydi mutlak / Filin kulağına benzerdi yaprak*³²

Onun meyveleri su testileri gibi, yaprakları ise fil kulağı gibiydi.

Hz. Peygamber burada Sidre'nin köklerinden kaynaklanan ve ikisi zahir ikisi de batından akan dört nehir görmüştür. Söz konusu nehirlerden zahirden akanlar Nil ve Fırat; batından akanlar ise cennetteki iki nehirdir.³³

²⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera yay., 2006, c. 2, s. 379; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, muhakkik yok, Kahire, t.y., c. 1, s. 290.

²⁹ Sidretü'l Muntehâ hakkında bkz. *DİA*, c. 37, s. 151.

³⁰ *Sahih Buhari Tercemesi*, *Kitâbu Menâkıbî'l-Ensâr*, c. 8, s. 3633.

³¹ Çelebioğlu, *Muhammediye II*, byt: 2123; Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, s. 189.

³² *a.g.e.*, byt: 2124; *a.g.e.*, s. 189.

Aynı konu *Muhammediye*'de şöyle geçer;

Gözettim anda dört ırmağ akardı/İkisi zâhirâ çağ çağ akardı

Orada (Sidre) dört ırmağın aktığını gördüm. İkisi çağlayarak açıktan açığa akıyordu.

İkisi bâtın akardı sebîle / Suâl ettim ben ondan Cebrîyîl'e

İkisi ise gizliden akardı. Onları Cebrail'e sordum.

Dedi bu iki kim bâtın akarlar / İkisi dahi uçmaktan çıkarlar

Dedi ki: “Bu ikisi açıktan akarlar, ikisi de cennetten çıkarlar.”

Bu ikisi zâhirde akar bil / Birisidir Fırât u birisi Nîl³⁴

Zahirden akan ikisi ise Fırat ve Nîl'dir.

Daha sonra Hz. Peygamber Sidretü'l- Munteha'dan yukarıya yükseltilmiştir;

“Sonra ben çok yükseslere çıkartıldım, nihayet kâlemlerin cızırtılarını işittiğim yüksek bir yere çıktım.”³⁵

Hz. Peygamber “kâbe kavseyn” makamına ulaşır. Mîraç mucizesinin zirve noktası Sidre'den sonra Hz. Peygamber'in Allah'ın huzurunda olmasıdır. Bu hadise ayette şöyle geçmektedir:

“Nihayet Sidretü'l-Müntehâ'ya geldi. Rabbu'l-İzzet olan Cebbâr da ‘yaklaştı ve tedellî etti’ (daha çok yaklaşmak istedi) de nihayet (bu suretle O, Peygamber’e) *iki yay kadar yâhud daha yakın oldu da*’ Allah, kuluna vahyettiğini etti’ (en-Necm: 8-9)”³⁶

³³ **Sahih Buhari Tercemesi**, Kitâbu Menâkıbî'l-Ensâr, c. 8, s. 3640.

³⁴ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2125-2128.; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 189.

³⁵ **Sahih Buhari Tercemesi**, Kitâbu's-Salât, c. 1, s. 449.

³⁶ **Age.** c. 16, s. 7382

Bu görüşme esnasında rivayete göre önce günde elli vakit namaz farz kılınmıştı. Fakat sonra miraçtan dönüş esnasında Hz. Peygamber'in Hz. Musa ile olan diyalogu ve Allah'a müracaatı ile namaz beş vakte indirilmiştir. Bundan başka Hz. Peygamber'e Allah'a ortak koşmayanların affedileceği müjdelenmiş ve Bakara Suresi'nin son ayetleri indirilmiştir. Bu bölümler *Muhammediye*'de aynen aktarılmıştır.³⁷

Miraçtan dönüş kısmında namazın beş vakte indirilmesi meselesine değinilerek rivayetler son bulur. Fakat *Muhammediye*'de miraç hadisesi esas bu noktada başlamaktadır demek mümkündür. Yazıcıoğlu miraç anlatısının bundan sonraki bölümlerinde miracın anlam ve önemini, miraç hakkındaki çeşitli hakikatleri dile getirerek devam etmiş ve her bir hakikat kâbe kavseyn makamından hareketle dile getirilmiştir. *Kâbe kavseyn ev ednâ* makamı yani Allah (cc) ile Hz. Peygamber'in en yakın oldukları ânın nasıl gerçekleştiği ve ona nelerin vahyedildiğini Yazıcıoğlu ayrıntılı bir şekilde dile getirmektedir. Bu makam insan-ı kâmilin makamıdır.

Yazıcıoğlu miraç hakkında anlattıklarının sahih rivayetlere dayandığını özellikle vurgulamıştır. Söz konusu rivayetlerin bazıları lafızlarla ifade edilen akli, somut bilgiler/anlamlar, bazıları da ruha gelen “ruhani” bilgilerdir.³⁸

3.1.1. Mutasavvıflar İçin Miraç

Tezimizin birinci bölümünde tasavvufun bir ilim olarak ortaya konulmasını ele alırken sufilerin Hz. Peygamber'in Cibril hadisini tasavvufun dayanaklarından biri kabul ettiklerini ifade etmiştik. Bakıldığında Cibril hadisi ile miraç hadisesi arasında tasavvuf açısından kuvvetli bir bağlantı olduğu görülecektir. Bu hadis tasavvufun alanı, amacı ve yöntemi açısından pek çok konuda sağlam bir dayanak mahiyeti taşımaktadır.³⁹ Hz. Peygamber Cibril (as)'in “İhsan nedir?” sorusuna;

“İhsan, Allah'a onu görüyormuşsun gibi kulluk etmendir. Sen onu görmüyorsan da O seni mutlaka görüyor” buyurdu.

³⁷ Salih Sabri Yavuz, *DİA*, c. 30, s. 132.

³⁸ Çelebioğlu, *Muhammediye II*, byt: 2491-2492.; Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, s. 225.

³⁹ *Müslim*, İmân 1, 5. Ayrıca bk. *Buhârî*, İmân 37; *Tirmizî* İmân 4; *Ebû Dâvûd*, Sünnet 16; *Nesâî*, Mevâkîf 6.

Allah'ı görüyor gibi ibadet/kulluk etmek (ihlas) tasavvufun amacıdır. Cibril hadisi tasavvufun gayesini ortaya koyarken Allah'ı görüyor gibi ibadet/kulluk etmeyi hedef gösterir. Tasavvuf bir anlamda sufiyi dünyada Allah'ı görme amacına ulaştırma yoludur.

Allah'a onu görüyormuş gibi kulluk edebilme ve onu görebilmenin yollarını arama gayreti sufileri Allah-insan münasebetleri üzerinde düşünmeye zorlamıştır. Bu gayret özellikle tasavvufun klasik eserlerinin ortaya çıktığı dönemdeki eserlerde takip edilebilir bir hale gelmiştir. Allah karşısında insanın/sufinin konumunu haller ve makamlar üst başlığı altında incelemişlerdir. Allah-insan münasebetlerini Hakk'a yakınlık bildiren bir dizi kavram ile ifade etmişlerdir. Örneğin biz bu çerçevede yakîn, kurb, ittisal, müşâhede, mükâşefe, muhâdara, tecellî, fenâ, bekâ gibi kavramları ele alındıklarını görmekteyiz. Aynı kavramlar sonraki dönemde sufînin miracını anlatırken yeniden ele alınmıştır.

Sufilerin kelimî bir konu olarak miraç hadisesine bakışları bu şekilde olmakla birlikte tasavvufta Hz. Peygamber'in miracı yakından incelenmiştir. Söz gelimi bildiğimiz kadarıyla tek örnek olsa da Kuşeyrî, *Kitâbu'l-Mirâc*'i⁴⁰ yazmıştır. Bu eser miraç hadisesinin hadislerdeki kaynakları, hadislerin çeşitli rivayetleri, bazı kelim ekollerinin görüşleri ve bunlar karşısında Ehl-i Sünnet'ten bir topluluk olarak sufilerin görüşlerini özetler ve kendi görüşünü yine ayet, hadis ve önemli sufilerin görüşlerine dayandırarak açıklar. Kuşeyrî velilerin miracı başlığını açmıştır. Ona göre velilerin miraçları vardır fakat burada sadece bedenle miraç etmenin yalnız Hz. Peygamber'e has olduğunu fakat rüyada miracın mümkün olduğunu ve bunun sufilerin yollarının başında yaşadıkları hallerden olduğunu dile getirir.⁴¹

Bu dönemde Hz. Peygamber'i bir örnek ve önder olarak kabul eden sufiler İbnü'l-Arabî ve sonrasındaki miraç tasavvuruna sahip olmasalar da burada ele aldıkları kavramlarla sonraki dönemdeki miraç tasavvurunun zeminini hazırlamışlardır. Onlar söz konusu kavramları eserlerinde haller ve makamlar başlıkları altında incelemişlerdir. Söz gelimi yakîn ve müşâhede veya fenâ hakkındaki düşünceleri miracın temel meselelerinden birkaçı olmuştur.

⁴⁰ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kitâbü'l-Mirac: Hakk'a Yükseliş*, çev. Cevher Caduk, İstanbul, İlk Harf Yay., 2011.; *Kitâbü'l-Mi'rac*, Tahkik, Ali Hasan Abdülkadir, Paris, Dâr Byblion, 2005.

⁴¹ Kuşeyrî, *Kitâbü'l-Mirac*, çev. Cevher Caduk, s. 85-86.

Buradan hareketle sonraki dönemdeki miraç tasavvuruna baktığımızda Hz. Peygamber'in tecrübesini içermekle birlikte, hakikatte insan-ı kâmilin yolculuğunun adıdır. İlk dönemde seyri sülûktaki merhale ve haller sufînin Allah'a miracının veya urûcunun aşamalarıdır. Söz gelimi doğrudan miraç ile ilişkilendirilerek ele alınmasa da sünnî tasavvuf döneminin önemli eserlerinde Ru'yetullah'ın ölmeden önce, yani dünyadayken "ruhen" gerçekleşebileceğini Hz. Peygamber'in (ruh meal cesed) tecrübesine dayanarak delillendirmişlerdir. Bundan başka fenâ-bekâ, gaybet-huzur, vuslat, müşahade gibi kavramlar; insanın hassaları olarak kalp, ruh, sır hep miraçta anlam bütünlüklerine kavuşmuşlardır. Bu manasıyla miraç, tasavvufta merkezî bir kavrama dönüşmüş, pek çok sufi tarafından tasavvufun anlamı ve maksadı olarak kabul edilmiştir. Sufilerin ele aldıkları hemen her tasavvuf kavramı meşruiyetini miraçtan almıştır. Söz gelimi bir sufi vuslattan söz ettiğinde bunun meşruiyet zemini Hz. Peygamber'in miraçta Rabbi ile, mahiyeti hakkında tartışmalar olsa da, yakınlaşması veya vuslatı olmuştur. Benzer şekilde tasavvufun kendileri olmadan açıklanamayacağı temel kavram çifti olarak "fenâ ve bekâ" yine miraçta kâmil manada yaşanmış hallerden biri olarak kabul edilebilir. Hz. Peygamber hem bütün hayatında hem de miraç esnasında *varlıktan* soyutlanmış, geçici ve sonradan olan ile bağlarını zayıflatarak kalıcı ve baki olan Allah ile bekâ ve varlık kazanmıştır.

Tasavvufî bir siyer olarak *Muhammediye* de aynı bakış açısından miraç hadisesini değerlendirmiştir. Yazıcıoğlu'nun Hz. Peygamber'in miracını okuyucusuyla paylaşırken bu tecrübeyi okuyucunun kendi miracı için bir ilke ve hareket noktası olarak ortaya koyduğu görülür. Miraç hadisesinin tasavvuftaki anlam ve önemi ve buna bağlı olarak insan-ı kâmil düşüncesindeki merkezî konumunun anlaşılması öncelikle önemlidir. Çünkü biz *Muhammediye*'yi bu verilerden hareketle okuduğumuzda ondaki gerçek peygamber tasavvurunu ve miraç algısını ortaya koymuş olacağız.

Sufilerin Hz. Peygamber'in miracı hakkındaki düşünceleri tasavvuftaki peygamber tasavvuruna paralel olarak genişleyip derinleşmiştir. Miraç hakkındaki olgunlaşmış düşüncelerin ilk izleri Cüneyd ve Bâyezîd'e kadar geri götürülebilse de konunun ilmî bir çerçevede ele alınması ve insan-ı kâmil düşüncesindeki anlamıyla düşünülmesi İbnü'l-Arabî ve sonrasında mümkün olmuştur. Bu noktada dikkat çekilmesi gereken husus ise miracın bu dönemde yeni keşfedilen bir konu

olmadığıdır. Başka bir ifade ile miraç ile ilgili metafizik manalar kazanan kavramlar İbnü'l-Arabî tarafından ilk dönemden tevarüs edilmiştir. İlk dönemde sufiler aynı kavramları seyri sülûk merkezinde ele alıyorlardı. Söz konusu iki dönem arasındaki temel farkı; ilk dönemde öne çıkan *vuslat* manasının zaman içinde geride kalarak, miracın epistemolojik açıdan ele alınmasıyla, *bilgi/kemâl* manalarının öne çıkartılması şeklinde dile getirebiliriz. Konu bu şekilde ele alındığında ilk dönem için öne çıkan ilgili kavramı *ahlak*; ikinci dönemde ise *urûc/yükselme/hareket* olarak kabul etmekteyiz. Her iki dönem için ortak manayı ise 'yolculuk' olarak tespit etmek mümkündür. Başka bir ortaklık ise söz konusu yolculuğun yöntemidir: ahlaklanma. Değişen şey, yolculuğun mahiyetinin anlaşılma biçimi olmuştur.

Sufiler için miraç Hz. Peygamber'in tecrübesinde en mükemmel ve somut hali ile yaşanmış öncelikle bir seyr tecrübesidir ve sufiler Hz. Peygamber ile bu tecrübede ortak olduklarını kabul ederler. Elbette bu, tek bir cümle ile ifade edilebilecek bir ortaklık ve tecrübe değildir ama nihai noktası itibariyle, yani Hakk'a vasil olmak itibariyle, ortaklık mümkündür çünkü sufiler ru'yetullahın mümkün olduğunu kabul etmişlerdir. Bir kez ru'yetullah mümkün oldu ise sufiler ona urûc etmenin imkânını araştırmışlar ve bunun için öncelikle iki kavramı vurgulamışlardır.

Tasavvuf her dönemde kabul gören şekliyle bir ahlaklanma hareketi olmuştur. Sufiler ahlaki olarak yetkinleşerek Allah'a ulaşabileceklerini kabul ederler. Bu yüzden birçok sufi tasavvufu ahlaklanma olarak tarif ve kabul etmiştir.⁴²

Sufilerin miraç hakkındaki düşüncelerinin temelinde nefsin, terbiye/tahliye/tecerrüd ederek Allah'a vasil olmasının mümkün olduğu kabulü bulunmaktadır. Nefsin terbiye edilmesi, yani ahlaklanma Allah hakkında sahih bilgiye ulaşmanın yolu olarak tasavvufun en önemli hedefleri arasında yer almıştır. Tasavvufu bir ahlaklanma olarak gören tasavvuf anlayışlarına rağmen sufinin nihai hedefi vuslat olduğu için İbnü'l-Arabî ve sonrasındaki tasavvuf anlayışında sufiler ahlakı Allah hakkındaki bilgiye ulaştıran bir yöntem olarak kabul etmişlerdir. Bilgi ise ahlaklanma ile birlikte yeniden tanımlandığında ona marifet/merifetullah denmektedir. İnsanın Allah hakkında ulaşabileceği nihai şey ise marifetullahıdır ki sufiler marifet konusunda da aşamalı bir yol takip ederek onu bilmek = olmak gibi bir ilişkiyle ele

⁴² Bkz: Tasavvufun Gayesi Olarak İlâhi Ahlakla Ahlaklanma ve Hz. Peygamber.

almaktadırlar. Buradan hareketle tasavvufta ahlaklanma yoluyla Allah'a ulaşmanın yolunu şu şekilde ifade etmek mümkündür; bilgi => ahlak => bilgi (marifet). Marifet ise aynе'l-yakin, ilme'l-yakin, hakka'l-yakin olarak üç aşamada ifade edilmiştir.

Sözünü ettiğimiz ahlak-bilgi ilişkisi ilk dönemden itibaren sufiler tarafından görülmüştür. Bununla birlikte ilk dönemde sufiler Allah hakkında bilgi sahibi olma konusunda konuşmaktan çok ona vasıl olma ve kurbiyet üzerine vurgu yapmışlardır. Bu yüzden birçok sufi kurbiyete vesile olması için Hz. Peygamber'in ahlakını kâmil ahlak olarak kendilerine örnek kabul etmişlerdir. Örneğin Cüneyd-i Bağdadi "Tasavvuf, bütün kötü huyları terk ederek güzel davranışlarla bezenmektir." derken İbn Kayyım el-Cevzî, Medâricü's-Sâlikîn adlı eserinde şöyle der: "Bu konuda konuşanların hepsi tasavvufun ahlaktan ibaret olduğunda ittifak etmişlerdir."⁴³ Sehl b. Abdullah Tüsteri ise kötü bir ahlakı değiştirmenin en büyük keramet olduğunu düşünür. "Kerametın en büyüğü kötü huyunu güzel ahlaka çevirmendir."⁴⁴

Peki sufilere göre güzel ahlakın tanımı nedir ve sufiler hangi hal ve davranışları güzel ahlak olarak benimserler? Ebu Hafs ahlakın ne olduğuna dair bir soruya şu cevabı vermiştir: "O (ahlak) Aziz ve Celil olan Allah'ın Resulü (sav) için seçtiğidir."⁴⁵ Sufiler için ahlakın kâmil örneği hiç kuşkusuz Hz. Peygamber'in ahlakıdır. Onun ahlakı ise Kur'an ahlakıdır⁴⁶ ve Hz. Peygamber büyük bir ahlak üzeredir.⁴⁷ Sufiler *büyük ahlak* ifadesi üzerinde düşünmüşlerdir. Bu ifadeyi Hz. Peygamber'in dünyadan uzak, Hakk'a yakın olması, Allah'tan başka bir şey istememesi, Hakk'ın hükmü altında olması ve Hakk'ın yüce tecellilerini müşâhede etmiş olması nedeniyle âlemin onun gözünde küçülmüş olması şeklinde açıklamışlardır.⁴⁸ Bu ise dünyadan *tecerrüd* etmektir. Cüneyd, "Onun ahlakı büyüktür çünkü onun Allah-u Teâlâ'dan başka hiçbir arzusu olmamıştır." der. Yine bir açıklamada İbn-u Atâ: "Büyük ahlak, onun için bir ihtiyar olmaması ve onun, nefsinin ve alışıp kaynaştığı şeylerin yok olmasıyla ilahi hükmün altında olmasıdır." demiştir. Hasan Basrî ise büyük ahlak ifadesini Hakk'ı müşâhede ederken halkın cefasının Hz.

⁴³ Afîfî, **İslam'da Manevi Hayat**, s. 83.

⁴⁴ **Er-Risâleti'l-Kuşeyriyye**, thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. Şerîf, c. 2, s. 679.

⁴⁵ **a.g.e.**, s. 498.

⁴⁶ **Müslim**, Müsafirin, 139; **Ebu Davud**, Tatavvu, 26; **Ahmed b. Hanbel**, VII, 54.

⁴⁷ Kâlem Suresi, 47.

⁴⁸ Ebû Hafs Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, çev. Yahya Pakış, Dilâver Selvi, İstanbul, 1988, s. 216

Peygamber'e tesir etmemesi şeklinde açıklamıştır. Yine Sühreverdî'nin Avârif'te ifadelerine yer verdiği isimlerden biri olan Vasıfî, Hz. Peygamber'in büyük ahlakını konuyla ilgili ayete yaptığı tefsirde; Hz. Peygamber'in, sırrında Rabbi'nin tecellîlerini müşâhede ediyor olması şeklinde açıklamıştır. "Habibim sen, sırrında Rabbi'nin tecellîlerini müşâhede etmenin halâvetini bulduğundan dolayı pek büyük bir ahlak üzeresin" demiştir.⁴⁹ Rabbi'nin tecellîlerini müşâhede eden Hz. Peygamber, Rabb'i dışındaki tüm şeylerle bağını zayıflatır. Hz. Peygamber'in en önemli müşahedesini ise Miraç hadisesinde hem âlemleri hem de Hakk'ın zatını içeren tecrübesidir. Çünkü ayette miracın amacının Hz. Peygamber'e Rabbinin bazı ayetlerini göstermek olduğu dile getirilmiştir.⁵⁰ Güzel ahlaka ulaşmak için nefsin *tezkiye* edilmesi ise ancak dinin edep ve ahkâmına uymakla mümkündür ki bu da şüphesiz Hz. Peygamber'in şeriatıdır. Güzel huylarla bezenmiş olmanın amacının ise Hakk'a vasıl olmak olduğunu yukarıda ifade etmiştik.

Sufiler Allah'a vasıl olmanın iki yolu olduğunu düşünmüşlerdir: İlki Allah'ın rızasına uygun bir yaşamdan sonra ölüm ile gerçekleşecek ahiret hayatı iken ikincisi Hz. Peygamber'in hadisine dayanan bir ifadede; *ölmeden önce ölmek*⁵¹ ile mümkündür. Ölmeden önce ölmek, sufinin ahlaklanma ve marifetullah ile miraç etmesiyle mümkündür.

Sehl b. Abdullah Tüsterî Allah'ı zikir ve nefis tezkiyesi ile sâlikin nefsinin güzel ahlaklara yani Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmaya hazır hale getireceğini ifade eder. Sufi için ise nihai hedef aslında burasıdır. Söz konusu ahlaklanma süreci sâlikin seyri sülûku veya başka bir ifade ile Hakk'a yükselmesidir. Çünkü sufi kendi miracını zikir ve mücahede ile tezkiye etmiş olduğu nefsiyle gerçekleştirecektir:

"Kalb zat zikrinin nûruyla süslenince ve kurbıyyet nesimlerinin esmesiyle kaynayan bir deniz olunca, nefsin ahlaklarının kanallarında hâllerinin ve sıfatlarının safiyeti akar. Böylece Allah-u Teâlâ'nın ahlakı ile ahlaklanma gerçekleşir."⁵²

⁴⁹ a.g.e., s. 217.

⁵⁰ "Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz o, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir. İsrâ/1.", **Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meâli**, haz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, Yenigün Matbaacılık, Ankara, 2011.

⁵¹ Tirmizî, Zühd, 25; İbn Mace, Zühd, 3; Müsned, 2/24, 41, 131.

⁵² Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, çev. Yahya Pakış, Dilaver Selvi, s. 220.

Allah'ın ahlakıyla ahlaklanan kul Hakk'ın sıfatlarının aynası olur ve bu durum onun nefsinin kötü huylardan veya aşağı özelliklerden *tahliye* edilmesidir.

3.1.2. Urûc 'Yükseliş' Yayı

Tasavvuf düşüncesinin ve aynı zamanda Yazıcıoğlu'nun miraç hadisesine bakışını anlamak için isra ve miracı urûc ve seyri sülûk kavramları ile birlikte düşünmemiz gerekmektedir. Yazıcıoğlu birçok yerde nefsin ahlaki olarak yetkinleşmesi ile miraç etmesi arasında irtibat kurmuştur. Aynı şekilde urûc miraç hadisesi ile ilişkisi bakımından Hz. Peygamber'in göklere yükseltilmesini ifade etse de sufiler, bu kelimeyi tasavvuf literatüründe Hakk'a doğru her türlü yükselişi ifade eder şekilde kullanırlar. Söz gelimi varlık dairesinin ikinci yayı yani varlığın geldiği yere dönüşü, ölüm, fenâ vb kavramlar hep urûcun farklı boyutlarıdır. Başka bir ifadeyle Hak'tan gelmiş olan her şeyin Hakk'a dönüşü olması bakımından yükseliş anlamındaki urûc, miraç ile eşitlenmektedir ve her bir miraç kendi karakteristik özellikleri ile var olan urûc hareketleridir.

Yazıcıoğlu'nun miraç hadisesini ele alışı ilk anda yüzeysel bulunabilir. Esere parçacı bir yaklaşımla bakılırsa tasavvufta çok önemli meselelerin dayandırıldığı bu hadise kısa bir bölümde ele alınmış ve birçok detay atlanmış gibi görünmektedir. Fakat yazarın tasavvuf anlayışı ve tasavvuf düşüncesinin miraç konusundaki görüşleri dikkate alınıp eser bütüncül bir yaklaşımla incelendiğinde aslında özellikle ahiret halleri kısmı olmak üzere eserin büyük bir bölümünde miraç hadisesinin yorumlandığı ve urûc hareketinin değerlendirildiği görülmektedir ki yazar bu bağlamı her zaman canlı tutmuştur. Yazıcıoğlu'nda miraç ile ilgili görüşler genel ve özel bağlamlarda iki şekilde değerlendirilmelidir. Özel bağlamı ile miraç Hz. Peygamber'in tecrübesini ifade ederken genel manada birçok kez seyr-i sülûk kavramı ile karşılanabilir. Özellikle sufilerin miracı denildiğinde bu ikinci anlamın öne çıktığı görülmektedir. Bu mana üzerinde düşünüldüğünde miraç ile urûc kelimelerinin zaman zaman anlamlarının eşitlendiği noktalar ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi sülûk anlamındaki urûc-miraç, sufiler tarafından çokça kullanılan; insanın ölmeden önce ölmesini ifade eder. Yazıcıoğlu'nun miraç anlayışında da söz konusu hadisin, miraç bölümünün giriş beyitlerinde kelimelerin bir anlam bütünlüğüne hizmet eder şekilde bir arada kullanıldığını görmekteyiz.

Yazıcıoğlu miraç bölümüne sufilerdeki Allah sevgisi, muhabbetullah halinin etkisinde bir giriş yaptığı görülür. Buradaki ana fikir seven-sevilen ilişkisi üzerine kurulmuştur. Bir başka deyişle miraç hadisesi bir kavuşma olarak tasavvur edilir. Buradaki yedi veya sekiz beyit aslında miracın ana fikrini yansıtan bir söylenişe de sahiptir. Yazıcıoğlu'na göre miraç ru'yet ve vuslattır ve bu yüzden anlatım göz, görme ve huzurda olma üzerine inşa edilmiştir. Yazıcıoğlu Allah'ın huzurunda olma iştiağı taşıyan kişiye seslenerek bölüme giriş yapar. Söz ettiği huzurda olma halinin bir çeşit 'görme' ile ilgili olduğu açıktır. Huzur/Zât aşıkına Allah'ın neler yaptığını gözlemesini öğütler ve bu görüş aynı zamanda bazı vaz geçişleri veya bazı şeylerde fani olmayı da gerektirir. Söz gelimi Hakk'ı öyle istemelisin ki canından vazgeçmeyi ve varlıktan fani olmayı göze almalısın. Zaten miraç fenâfillah ve bekâbillahtır.⁵³ Burada ele aldığımız beyitleri anlamaya çalışırken İsrâ Suresi'nin birinci ayetini hatırlamak hem manayı derinleştirecek hem de Yazıcıoğlu'nun maksadına uygun düşecektir. Ayet Allah'ın kulunu bazı ayetlerini göstermek üzere yürüttüğü söylenmektedir. Hz. Peygamber âlemlerde bu yüzden taşınmış ve nihayetinde Hakk'a yükseltilmiştir. Örneğin İbnü'l-Arabî de Allah'ın kuluna kendisini değil bazı ayetlerini göstermek üzere yolculuk ettirdiğini söylemiştir. Hz. Peygamber aslında daha önceden vahiy yolu ile bilgi sahibi olduğu âlemleri bu yolculuğunda müşahade etmiş yani aslında yeni bir bilgiden çok bilgide yakîninin arttığını söylemiştir. "O bildiğini gördü, tahkik"⁵⁴ Yazıcıoğlu da okuyucusuna aynı şeyi tavsiye ederek başlar: "Ey Allah'ın huzurunda olmayı arzulayan kişi, Allah'ın fiillerine ve âleme bir bak!" Hz. Peygamber de urûcundan önce yeryüzünde taşınmış daha sonra ise gök katlarında yükseltilmişti. Beyitlere bakıldığında öyle gözüküyor ki evet gök katlarındaki yolculuk bir urûc hareketidir fakat "kâbe kavseyn ev adna makamı" mekânsal bir yükselişten çok vücûdî bir urûcu işaret etmektedir:

*Unuttun âlem-i aslı hicâb oldu sana faslı / Dirîgâ kanı dost
vaslı demedi mi haber Allâh*⁵⁵

Asıl âlemi unuttun, onun bir faslı (parçası) sana perde oldu.
Yazık! Hani dostu ulaşmak, Allah sana bundan haber ver-
medi mi?

⁵³ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, by: 2048-2052.; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 182.

⁵⁴ Suad El-Hakim, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 385.

⁵⁵ **Muhammediye**, byt: 2053.; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 182.

Yazıcıoğlu bu beyitle (byt: 2053) sözü Hz. Peygamber'in vuslatına bağlar ve sonraki beyitte miraç seven ve sevilenin vuslatı olarak tahayyül edilir ve okuyucu kendi manevi miracını yapması için teşvik edilir:

*Gel urma yârene yare habîbullâh'ı gör yârâ / Nice müştak idi
yâre nice onu sever Allâh⁵⁶*

Ey yâr, gel yaranın üzerine yara açma, Habibullah'ı gör!
Onun Allah'a nasıl müştak olduğunu ve Allah'ın da onu nasıl
sevdiğini gör.

Miraç hadisesinin sıradan bir yolculuk olmadığı açıktır. İçerdiği mucizevi yanları nedeniyle Kur'an-ı Kerim'de bir imtihan vesilesi⁵⁷ olduğu da dile getirilmişken bu özellikleri aynı zamanda hadiseyi şiirsel dile çok uygun bir hale getirmiştir. Şiir ile irtibat bir yana yukarıda ele aldığımız gibi, miracın özellikle vuslata dair yorumları sünni tasavvuf dönemi öncesine kadar dayanmaktadır. Yazıcıoğlu Hz. Peygamber'in miracını öncelikle bir vuslat olarak anlıyor. Fakat bununla yetinmiyor ve konuyu açıklarken aynı zamanda okuyucusuna da kendi miracının imkânını gösteriyor.

Bu noktada edebi metin olarak *Muhammediye*'nin söz konusu beyitlerde kullanmış olduğu bir edebi sanattan bahsetmek konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Yukarıda ele aldığımız giriş beyitlerinde yazarın meseleye okuyucusunun zihninde bir hazırlık yaptığını görmekteyiz. Bu bağlamda yöntem olarak *tenasüp sanatının* imkânlarının kullanıldığı görülecektir. Tenasüp sanatı, şiirde birbiri ile anlam yakınlığı olan kelimeleri birlikte kullanarak anlamı güçlendirme sanatıdır.⁵⁸ Yazıcıoğlu'nun da burada; âşık-ı Hazret, basiret, basar, göz, felekler, idrak, fenâ-bekâ, fenâdan önce fenâ, âlem-i asl, hicab, vasl, iştîyak ve sevgi ifadeleri ile oldukça yoğun bir anlam kurgusu oluşturduğu görülür. Sadece bu kelimeler

⁵⁶ a.g.e., byt: 2054.; a.g.e., s. 182.

⁵⁷ İsra Suresi/60: "Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur'an'da lanetlenen ağacı, sadece insanları sınamak için meydana getirdik."

⁵⁸ Tenasüp sanatı şiirde anlam ile ilgili sanatlardandır. "Manaca aralarında ilgi bulunan iki veya daha fazla kelimeyi, tezat meydana getirmemek şartıyla bir arada kullanmaktır."; Numan Külekçi, **Edebi Sanatlar**, Akçağ Yay., Ankara, 1995, s. 221.

üzerinden bile Yazıcıoğlu'nun miraç tasavvurunu ve miracın insan-ı kâmil görüşü ile irtibatını ortaya koymak mümkündür. Göz ve görmekle ilgili olarak basiret, basar, göz; sevgi ve onunla ilgili kelimler olarak da âşık, vâsıl, iştîyak, sevgi kullanılmışken kavuşmaya işaret eden Hazret ve vasl kelimeleri kullanılmıştır. Kavuşmanın engeli olarak ise hicab kelimeleri kullanmışken buna karşılık kavuşmanın yöntemi ile ilgili olarak fenâ, fânî, bekâ, fenâdan önce fenâ kullanılmıştır.

Öncelikle görülmektedir ki Yazıcıoğlu'nun miraç tasavvuru bir sevgi ilişkisi üzerine kurulmuştur. Miraçta Hz. Peygamber ve Rabbî arasındaki ilişkiyi bir iştîyak, birbirine duyulan bir vuslat isteği olarak tasavvur etmiştir. Bu yolculuk hiçbir zorunluluktan yapılmamıştı. Ayete göre; Rabb'i kuluna bazı ayetlerini göstermek istemiş ve bu yüzden onu yeryüzünde yürütmüş, oradan da göklere yükseltmişti. Hz. Peygamber Rabb'inin huzurundan döndüğünde miracından bazı şeyleri insanlarla paylaşmıştı. Bu yolculukta ru'yetullah gerçekleşmiş, kul Rabbî ile konuşmuş ve sonucunda bazı hükümlerle geriye dönmüştür. Miraçtan dönüşte bazı hükümlerin getirilmesi ise Hz. Peygamber'in miracını sufilerin miracından ayıran en önemli özelliktir. Yolculuğun özellikle göklere yükseltilme kısmının mahiyeti üzerinde bazı tartışmalar yapılmış olsa da Hz. Peygamber'in/kulun Rabb'inin huzuruna çıktığı kabul edilmektedir.

Yazıcıoğlu söz konusu yolculuğu anlatmaya yukarıdaki beyitlerle başlamıştı. Burada Rabb'inin huzurunda olmaya iştîyak duyan âşık/okuyucuya seslenmiş ve önce onu Hz. Peygamber gibi Rabbinin ayetlerini gözlemeye çağırmıştı ki buradaki ayetler hem bizzat Hz. Peygamber'in miracı hem de Rabbin âfakta ve enfüsteki⁵⁹ ayetleri veya âlemdaki ayetlerdir. Bu yüzden o, felekleri işaret etmiş; onların yolculukları ile âşıkın yolculuğunu birbirine benzetmiştir. Bursevî bu benzetmedeki amacın sâlikin yolculuğu esnasında karşılaşmış olduğu zorlukları âlem ve onun içindekilerle paylaşmak ve bu sayede yolculuğu bir mutluluk vesilesi haline getirmek olarak açıklamıştır.⁶⁰

⁵⁹ “Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?”, Fussilet Suresi/53.

⁶⁰ “Şimdi, idrak sahibi olanlar bunların bu şekilde bellerinin bükülmesinden ibret alır ve onu abes olarak görmez. Belki kendi aşk derdine müptela olup beli büküldü ise bütün beli bükülenleri de bu manaya haml eder ve doğru görüş sahibi olur. Kısaca kendisine dert arkadaşı bulup yalnız kalmaz.

*Elâ ey âşık-ı Hazret ne kılar kıl nazar Allâh / Basîret göz ile
gözle çü vermiştir basar Allâh*⁶¹

Ey Allah'ın huzurunda olmaya iştîyak sahibi aşık! Bak, Allah ne yapmaktadır! Kalp gözüyle bak; çünkü Allah (sana) basar/görme yeteneği vermiştir.

Beyitteki Allah'ın fiillerine işaret eden kılmak kelimesini Allah'ın kevnî veya lafzî ayetleri olarak anlayabiliriz.⁶² Yazar okuyucusunu Allah'ın ayetlerine bakmaya çağırıyor. Miraç nasıl Hz. Peygambere bazı ayetleri göstermişse okuyucu ve/veya sâlik de hem Hz. Peygamberin miracını hem de âlemdeki ayetleri basiret gözü ile gözlemlemelidir. Yazar burada görmek anlamını basirete bağlamaktadır. Basiret ise gözün görme işlevinden biraz daha fazlasını gerektirir. Göz ile bir nesneyi algılamak- tan çok kalp gözü ile görmeyi, görülen şeyin mana boyutu ile algılanmasını kastet- mektedir. Bu yolla âşık Allah'ın neler yaptığına bakmasını öğütlüyor ve aşağıda da Hz. Peygamber'in miracını örnek olarak anlatıyor. Miraçta olan şey de zaten görmek yoluyla bilgilenmek olarak özetlenebilir. İbnü'l-Arabî de miracın görmek ve bilgi yönleri üzerine odaklanmış ve miracı bir "tahkik" olarak kabul etmiştir.⁶³

İkinci beyitle Yazıcıoğlu miraca yükselebilenin yolunun Allah'ı can u gönülden istemek olduğunu ifade ediyor. Aşık Allah için gözlerinden kanlı yaşlar akıtmalı, en içten şekilde Allah'ı istemelidir. Bu ilk yedi beytin anlamı birlikte düşünüldüğünde ise göze sahip olmanın anlamı da zaten budur:

*Gözünde var mı kan kanı niçin dökmeyesin kanı / Niçin
vermeyesin cânı niçin demez ciğer Allâh*⁶⁴

Gözünde kan var mı, niçin gözünden kan(lı yaşlar) dökmü- yorsun? Niçin canını vermiyorsun? Niçin ciğerinden Allah demiyorsun?

"bela umumi olduğunda hoş olur" sözü icabı herkesi kendi derdine müptela bilip derd ile hali hoş olur, şikayet etmez. İ. H. Bursevî, **Ferahu'r-Rûh**, c. II, s. 300.

⁶¹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2048.; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 182.

⁶² Beytin bu şekilde anlaşılmasına bir örnek olarak Bursevî'nin Ferahu'r-Ruh'undaki açıklamalar gösterilebilir. "Yani Allah Teâlâ ne ince sanat ve ne şaşılacak iş gösterir." **Ferahu'r-Rûh**, c. II, s. 296.

⁶³ Bkz. Ru'yetullah ile ilgili bölüm.

⁶⁴ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2049.; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 182.

Yazıcıoğlu'nun üçüncü beyitte feleklerden söz ettiği görülür. Miraç hadisesinin göklere yükseliş olması itibariyle feleklerde yapılan bir yolculuk olması okuyucunun gözeteceği kevnî ayetlere de işaret etmektedir. Böylece âlem, yerler ve gökler bir bütün olarak okunacak ayete dönüşmektedir ki bu sufinin kâinat kitabına karşılık gelmektedir. Literatürde insanı kâmil düşüncesindeki makro kozmos-mikro kozmos görüşleri çerçevesinde ele alınan konu, Hz. Peygamber'in miracının teorik zemindeki temellerini oluşturan bir düşüncedir.

*Büküldü beli eflâkin aceb var mıdır idrâkin /Yerin gözleri
yaşından akıp derler sular Allâh⁶⁵*

(Aşk derdinden) feleklerin beli bükülmüştür, bunun nedenini anlayacak idrakin var mıdır? Yerin göz yaşları olan sular Allah deyip akmaktadırlar.

Yazıcıoğlu burada feleklerin yay şeklindeki hareketlerini onların Allah'a olan aşkları yüzünden bellerinin bükülmesi olarak tahayyül etmekle beraber anlamsal olarak Peygamber ve Rabb'i arasındaki iki yay aralığı veya daha da yakın⁶⁶ ifadesine atıf yapmaktadır. Ayrıca miracın feleklerde yapılan bir yolculuk olduğunu da hatırlatabiliriz. Yazıcıoğlu'na göre bu, kavuşmaya duyulan iştiyaktır. Sufiler varlığı da benzer şekilde bir sevgi ilişkisi ile açıklamışlardı. Allah hiçbir zorunluluk olmadığı halde, tamamen kendisinden kaynaklanan bir sebeple -ki sufiler buna bilinme isteği/sevgisi derler- âlemi var etmişti. Âlemde ise insanı bu âlemin göz bebeği olarak yaratmıştır. Bir başka deyişle kendisini bilebilecek yegane varlık olarak insanı yaratmış ve bu yüzden onu kendisine muhatap olarak kabul etmiştir. Miraca yükseltilen de bu eşref-i mahlukat olarak tanımlanan insandır. Sufiler bunu parça-bütün veya küll cüz ilişkisi olarak tasavvur ederler. Parça ile bütün arasında daima bir çekim söz konusudur.

Dördüncü beyitte Yazıcıoğlu insanın hoşuna giden ve bir anlamda onu dünyaya bağlayan güzel çiçekli bahçelerin bile Allah için ağlayıp inlediğini söyler:

⁶⁵ a.g.e., byt: 2050.; a.g.e., s. 182.

⁶⁶ “(Peygamber’e olan mesafesi) iki yay aralığı kadar, yahut daha az oldu.” Necm/9.

*N'edesin bâğ u gülzârî çün eder bâğ u gül zârî / Yakalar da
yakalar çâk edip de tâ seher Allâh*⁶⁷

Bağı bahçeyi ne yapacaksın, onlar da ta sabahlara kadar
Allah deyip yakalarını yırtmakta, ağlamaktadırlar.

Yazıcıoğlu beşinci beyitte tasavvufun en temel kavramlarından fenâ ile miracın ilişkisini ortaya koymaktadır aslında. Okuyucusunun geçici olan bu âleme bakışının ne olması gerektiğini dile getirir:

*Çü yoktur bu fenâ mülkûn bekâsı pes bekaa iste / Fenâdan ön
fenâ olgıl komasın hiç eser Allâh*⁶⁸

Bu (kötü) geçici mülkûn kalıcılığı yoktur, sen kalıcılık (bekâ)
iste. Yok olmadan önce yok ol ki Allah varlıktan eser
bırakmasın.

“Bu fenâ mülkûn bekâsı yoktur.” Burada mülk, veya âlem de diyebiliriz, fenâ kelimesi ile tanımlanır. Fenâ hem iyi olmayan, kötü manasında hem de kalıcılığı olmayan, geçici manasıyla bu beyitte âlemi tanımlar. Öyleyse okuyucu kendisi için iyi olmayan bu âlemi bırakmalı ve geçici olmayana yönelmelidir. Aslında bu noktada tasavvuf düşüncesinin insan görüşünün belirli bir bekâ / kalıcılık anlayışı taşıdığını da görmüş oluyoruz. Burada insan âlem karşısında sürekliliği olan bir varlık olarak düşünülmüştür ve bu yüzden de onun muhatabı, geçiciliği olmayan ve ona sürekliliğini veren Hak olmalıdır. Fakat okuyucu söz konusu sürekliliğe ulaşabilmek için âlem ile ilişkisini uzaklaşma ve soyutlanma üzerine kurmalıdır. Yazıcıoğlu okuyucusuna “Ölmeden önce ölünüz” mealindeki hadisi bir yol ve hedef olarak gösterir. Ölmeden önce ölmek veya gerçek bekâyâ ulaşmak dünyadan ve mülk âleminden fani olmayı, soyutlanmayı gerektirir ki yazar bunun zirve noktasını ilerleyen beyitlerde Hz. Peygamber’in miracıyla ortaya koyacaktır.

⁶⁷ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2051.; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 182.

⁶⁸ **a.g.e.**, byt: 2052.; **a.g.e.**, s. 182.

Altıncı beyitte Yazıcıoğlu dünyadan fani olacak olan kulun Cüneyd-i Bağdâdî'nin ifadesi ile olmadan önceki haline dönerek veya geldiği âleme yani âlem-i asla dönerek bekâ bulacağını dile getiriyor.

*Unuttun âlem-i aslı hicâb oldu sana faslı / Dirîgâ kanı dost
vaslı demedi mi haber Allâh⁶⁹*

Asıl âlemi unuttun, onun bir faslı (parçası) sana perde oldu.
Yazık! Hani dosta ulaşmak, Allah sana bundan haber vermedi mi?

Beyti şöyle okuyabiliriz: Ey Hakk'ın huzurunda olmaya iştiaak duyan kul, ölmeden önce ölererek yani dünyadan fani olarak, olmadan önceki haline yani yaratılmadan önceki haline -ki orası senin geldiğin yerdir- dönmelisin. Sen bu dünyaya gelirken geldiğin yer ile ilgili bilgilerini ve nereden geldiğini unutmuştun çünkü bu âleme gelirken geçmişin hakkındaki bilgilerden perdelenmiş, onlara yabancılaşmıştın. Şimdi ise Allah sana ona dönüşün hakkında haberler vermiştir. Anlıyoruz ki miraç bir *geriye dönüş*tür. Peki sufilere göre geriye dönüşlecek yer neresidir? Bu sorunun cevabını *Muhammediye*'nin yaratılış bahislerini anlattığı beyitlere giderek bulabiliyoruz. Yazıcıoğlu yaratılışın kaynağını “gizli hazine, gaybu'l-gayb” olarak zaten göstermişti, okuyucunun bu anlatıyı hatırlaması yeterli olacaktır ki Yazıcıoğlu yaratılışla ilgili olarak çeşitli bağlamlarda gizli hazineye atıflar yapmıştır. Bunlardan birkaçını hatırlamak aydınlatıcı olacaktır:

*Budur ol kenz-i mahfî kim hakaayık / Ki külliyât idi buldu
dakâyık⁷⁰*

Kenz-i mahfî budur, hakikatler burada incelikli manalar taşıyan küllîlerdir.

⁶⁹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2053.; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 182-183.

⁷⁰ **a.g.e.**, byt: 115.; **a.g.e.**, s. 14.

*Ki zira gizli kenz idi kimesne onu bilmezdi / Cihâna rahmet
olmazdı yog idi şemme-i zerrât⁷¹*

Zira (Hakk) gizli hazine idi, kimse onu bilmezdi. (Eğer yaratmamış olsaydı) cihana rahmet olmazdı (ve) (o zamanda) varlıkların kokusu (dahi) yoktu.

*Diledi ki açâ kenzin ayân eyleye kendizin / Tecellî eyleye
yüzün yarattı Ahmedî mir'ât⁷²*

Hakk hazinelerini açmak, kendisini görünür kılmak, tecelli eylemek istemiş ve yüzüne bir ayna olarak Ahmed'i yaratmıştır.

O bir gaybü'l-guyûb idi ki zâtı kenz-i mahfîdi

Ki didi "küntü kenzen" ol Cihânı eyledi izhâr ki zâhir ola tâ
insan*

Haber vere Hudâ'sından⁷³

Onun zatı bilinmezler bilinmezi gizli hazine idi, "Ben gizli bir hazine idim" dedi. Cihanı yarattı ki insan ortaya çıksın ve Rabb'inden haber versin diye cihanı yarattı.

*Ki zîrâ kendi buyurdu ki ben bir gizli kenz idim / Diledim kim
bilineydim yarattım cism ile ervâh⁷⁴*

Kendi, ben bir gizli hazineydim buyurdu. Bilinmeyi istedim, cisimleri ve ruhları yarattım.

⁷¹ a.g.e., byt: 213.; a.g.e., s. 14.

⁷² a.g.e., byt: 214.; a.g.e., s. 14.

⁷³ a.g.e., byt: 7854.; a.g.e., s. 588.

⁷⁴ a.g.e., byt: 8367.; a.g.e., s. 620.

Peki gizli hazine veya gayu'l-gayb olarak nitelenen şeyin ne olduğuna dair literatürde verilen cevap nedir? Sufilere göre Yazıcıoğlu'nun gizli hazine olarak tanımladığı şey, bu ifade bir kutsi hadis olduğu için, Hakk'ın zatıdır. Çünkü yaratma Hakk'ın zatından varlığın feyezana etmesi, taşması olarak kabul edilmektedir ve bu kaynak Cüneyd'in ifade ettiği şeyle yani ruhlar âlemi ile çok yakın anlamdadır. Cüneyd tasavvufu olmadan önceki hale dönüş olarak tanımlarken insanın olurken kazandığı maddeleşmeyi, Hak ile arasına giren perdelerin ortadan kaldırılmasını, yani insanın Hak'tan perdelenmediği ruhlar âlemine geri dönmeyi işaret ediyordu. Sufiler insanın ve aynı şekilde varlığın gizli hazinede olması durumunu açıklamışlar ve insanın yaratılmadan önceki halini onun hakikati olarak kabul etmişlerdir. Vahdet-i vücûd anlayışı ile birlikte söz konusu hakikatleri varlık kokusu koklamamış olarak tanımlamış ve Allah'ın bilgisindeki hakikatler olarak kabul etmişlerdir. Bunlara literatür “a'yân-ı sâbite” demiş ve sufi muhakkikler bununla ilgili uzun açıklamalarda bulunmuşlardır.⁷⁵ A'yân-ı sâbite meselesi ise vahdet-i vücûd anlayışının en temel yapı taşıdır ve insan-ı kâmil düşüncesinin dayanak noktalarından biri olması dolayısıyla merkezinde bulunmaktadır. Yazıcıoğlu'nun yukarıdaki 115. beyitte söz ettiği “hakikatler” de aynı şeye işaret etmektedir. Yazar burada hakikatlerin külli bir halde gizli hazinede bulunduklarından söz ediyor. Yaratılışın başlaması ile bu külli hakikatler “buldu dakâyık” yani tikel varlıklar olarak yaratılmışlardır. Yine 213. beyitte ifade edilen “şemme-i zerrât” zerrelerin kokusu ifadesi gizli hazinenin açılıp varlığı ortaya koymadan önceki haline işaret eder. Yazıcıoğlu'nun bu beyitte şemme-i zerrat olarak işaret ettiği yaratılış, tasavvuf literatüründe yani a'yân-ı sâbite, “varlık kokusu koklamamış hakikatler” olarak tanımlanmaktadır. Onlar gizli hazinede mündemiç hakikatlerdir veya yaratılışın başlaması ile ortaya çıkan varlıkların Allah'ın bilgisindeki hakikatlerini oluştururlar. Yazar beyitte söz konusu hakikatlerin ortaya çıkışına yani yaratılışa ise “rahmet” demektedir. Yazıcıoğlu bu yaratılış teorisinden mülhem beyitleri kitabın başındaki İftitâhu'l-Kitab bölümünde yaratılışın başlangıcını anlatırken dile getirmişti.⁷⁶

Bu açıdan bakıldığında beytin devamından anlıyoruz ki âlem-i asl ve Allah'a vuslat farklı açılardan aynı şeydir. Öyleyse gelinen ve dönülecek yer Allah'tır ki

⁷⁵ A'yân-ı sâbite hakkında bilgi için Bkz.: Süleyman Uludağ, “A'yân-ı Sâbite, **DİA**, c. 4, s. 198-199.; Avni Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, A'yân-ı Sâbite, Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İfav yay., 1990, İstanbul, c. I, s. 25.

⁷⁶ Bkz. II. Bölüm.

miraç da Allah'ın huzuruna yapılmıştır. Miraç anlatısı okuyucuya geri dönülecek o mercii hatırlatacaktır. Yazıcıoğlu kulun geldiği yeri unutmasının sebebine de işaret etmektedir. İlk mısrada ifade ettiği şekliyle; âlem-i aslı unuttun çünkü seninle o âlemdeki hakikatler arasına perdeler girmiştir. Ve geriye dönüş de aynı perdelerin birer birer, geriye doğru aşılması ile mümkün olacaktır ki bu, sufinin seyr-i sülûku, insanın âleme gelişi esnasında kazandığı kesafetten geriye yani eski latif haline yolculuğudur. İnsan görülür âlemde ortaya çıkmadan veya doğmadan, önce hayal, misal, ervah ve gayb âlemlerinde yolculuk yapmıştı. Yazıcıoğlu söz konusu varlık anlayışından hareketle insanı ve miracı tasavvur etmektedir. Bu konu tasavvuf literatüründe yaratılış teorisindeki sudur anlayışı çerçevesinde ele alınmaktaydı. İnsanın Hak'tan perdelenmesi hakkında Yazıcıoğlu, Hz. Peygamber'in vefatını anlattığı bölümde şöyle demişti:

Dünya kul ile Hak arasındaki perdelerden bir perdedir ve Hz. Peygamber vefatı ile bu dünya perdesini aşarak Rabb'ine ulaşmıştır. Bu kez, miraçtağının aksine, geri dönememek şartıyla.

Velî dünyâ hicâb idi kodu gitti Habîbu'llâh⁷⁷

Dünya bir perde idi, Habibullah (onu) bırakıp (Allah'a) gitti.

Yedinci beyitte Yazıcıoğlu'nun miracı, takip eden beyitlerde, seven ve sevilen ilişkisinin göstergesi olarak ortaya koyacağına ifadesini görürüz. Anlıyoruz ki miraç hadisesi, bize Allah'ın kulu Muhammed'i nasıl sevdiğinin bir ifadesi olarak anlatılacaktır:

*Gel urma yârene yare habîbullâh'ı gör yârâ / Nice müştak idi
yâre nice onu sever Allâh⁷⁸*

Ey yâr, gel yaranın üzerine yara açma, Habibullah'ı gör!
Onun Allah'a nasıl müştak olduğunu ve Allah'ın da onu nasıl sevdiğini gör.

⁷⁷ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 4131; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 367.

⁷⁸ **a.g.e.**, byt: 2054.; **a.g.e.**, s. 182.

Miraçta farklı olan neydi? Hz. Muhammed bir peygamber olarak zaten vahye muhatap oluyordu. Öyleyse bu gecede kendisine verilen ayetler için bu yolculuk zorunlu değildi. Benzer şekilde; diğer peygamberler, ahiret halleri ve kâinathakkındaki bilgiler kendisine hem vahiy ile hem de rüyada verilebilirdi ki *sadık rüyalar* Hz. Peygamber'in vahiy alma yollarından biridir.⁷⁹ Miraç tecrübesinde Allah kulunu bir bilinç ve teşrifat ile yürütüp yükseltmiş, bununla birlikte hadisenin her aşamasında kul, bir kul ve insan olarak kalmıştır. Örneğin bu gösterme hali ile Hz. Peygamber'in vahiy alma hallerini karşılaştırabiliriz. Hz. Peygamber vahye muhatap olduğunda vahiy sadık rüya şeklinde geliyorsa kendisinin uyanık olmadığı bir halde, uyanık halde geldiğinde ise çevresinden ve diğer insanlardan belli bir oranda koparak belki bir çeşit fenâ hali içinde gerçekleşmekteydi. Fakat hakkındaki bilgilerden anladığımıza göre miraç yolculuğu Hz. Peygamber tam bir bilinç halindeyken gerçekleşmiştir.⁸⁰ Bu yolculukta o sadece bir vahiy taşıyıcısı olarak kalmadı, bazen seçimler yaptı, bazen tereddüt etti, bazen sorular sordu ve cevaplar alarak öğrendi. Fakat bu öğrenme süreci söz gelimi Cibril hadisindeki gibi meleğin ona gelerek bazı bilgiler aktarması şeklinde değildi. Hz. Peygamber yaparak, yaşayarak, tecrübe ederek öğrendi. Peki bu öğrenmenin anlamı nedir?

Hz. Peygamber miraçtan dönüşünde hayatına eskisi gibi bir kul olarak insanlar arasında devam etti. Oradan getireceklerini getirdi ve insanlara tebliğ etti. Örneğin daha önce münferit olarak Hz. Peygamber tarafından uygulanan namaz, artık tüm müminler üzerine farz kılınmıştı. Peki insanlara getirdiklerinin dışında Hz. Peygamber'in kendi varlığında miracın anlamı ne olabilir?

Bu soruya İbnü'l-Arabî'nin cevaplarından birinin “kemâl” olduğunu söyleyebiliriz.⁸¹ Biz bununla Hz. Peygamber'in miraçla kemâle ulaştığını kastetmiyoruz. Tam aksine Hz. Peygamber kâmil olduğu için sadece kendisine ait özellikleriyle miraç ettirilmiştir. Yazıcıoğlu'nun da miraç tasavvuru Hz. Peygamber'in üstünlükleri ve kemâllerine dayanır. Bu özellikleriyle, aralarında bazı

⁷⁹ A. Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007, (13.bs.), s. 267.

⁸⁰ Miracın ruh ile mi beden ile mi gerçekleştiği ile ilgili tartışmalar çerçevesinde ele alınan konu, Muhammediye'de de tartışılmıştır. Yazıcıoğlu'nun Hz. Peygamber'in miracının tam bir uyanıklık ve bilinç halinde yaşandığını kabul ettiğini görmekteyiz.

⁸¹ Suad el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 410.; a.g.e., s. 386.

farklılıkla olsa da sufilerin miracının meşruiyetini aldığı yer Hz. Peygamber'in miracıdır. Hz. Peygamber'in miracı hakkında söyleyebileceğimiz pek çok şeyi⁸² sufinin miracı için de söyleyebiliriz. Buradan hareketle Yazıcıoğlu'nun okuyucusunu Hz. Peygamber'in miracını paylaşmaya çağırdığı görülür. Bu yüzden o, Allah'ın huzurunda olmaya iştiaak duyan kişiye seslenerek başlar ve anlatıyı, aralarında bir sevgi ilişkisi kurduğu Allah ile peygamberinin vuslatı olarak ortaya koyar. Sevgi bağı kurulduğunda miraç mümkün ve belki kaçınılmaz bir hadisedir. Kemâl ise bu iştiaak saiki ile alınan yolun sonundaki varış noktasıdır. Aşağıda bu son noktanın ru'yetullah ile ilgili olduğuna değinilecektir. Çünkü ontolojik ve epistemolojik olarak iki açıdan değerlendirildiğinde kemâlin her iki açıdan da tam olarak cennette gerçekleşeceğini göreceğiz. Meselenin dünyevi tarafı ise sufinin dünyada gerçekleştirdiği ruhî miracında söz konusu olmaktadır.⁸³

3.2. MİRACIN ONTOLOJİK YÖNÜ

Yazıcıoğlu'nun miraç tasavvuru her ne kadar halk için yazılmış bir kitap olması dolayısıyla metafizik tartışmalardan uzak gibi görünse de bağılı olduğu vahdet-i vücûd geleneğinin derinliğini taşıdığını söylememiz gerekmektedir. Bir başka deyişle *Muhammediye*'nin en doğru şekilde anlaşılabilmesi için İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin bilinmesi gerekmektedir. Eserde siyer anlatısı zaman ve mekan ile ilgili bilgiler açısından merkezde kalmakla birlikte tarihsel anlatının aşıldığı yerler; yazarın İbnü'l-Arabî düşüncesine açıldığı noktaları oluşturmaktadır.

Muhammediye'yi bu açıdan değerlendirerek tasavvuf literatürüne baktığımızda şunları söyleyebiliriz: 'Miraç' tasavvuru İslam literatüründe kazandığı manaları aşarak tasavvuf literatüründe merkezî bir kavrama dönüşmüştür. Miraç öne çıkan manasıyla bir yükseliş hareketine atfedilse de mevlid ile birlikte bir bütün olarak tasavvuf düşüncesinin varlık anlayışını ortaya koyan bir anlamda kullanılır. Buradan hareketle farklı bakış açılarından birden fazla miraçtan söz etmek

⁸² Söyleyemeyeceklerimiz Hz. Peygamber'in peygamber olarak sahip olduğu ayrıcalıklardan kaynaklanır. Söz gelimi Hz. Peygamber'in miracı hüküm koyucu olduğu halde sufinin miracı umumi bir hüküm getirmez. Aynı şekilde Hz. Peygamber ruh meal cesed miraç etmişken sufiler sadece nefslerinde/nefsleriyle yol alırlar.

⁸³ **Kemal**: "İbnü'l-Arabî'nin kemale bakışı, ahlaki değil, ontolojik-epistemolojik bir bakıştır. Kemal ahlaki olgunluk, başka bir ifadeyle akıl, şariat ve örfe göre iyi sayılan bir iş değil, varlık olarak gerçekleşmektir. (...) epistemolojik düzeyde kemal, gerçekte, ontolojik kemalin farkına varmaktan ibarettir." Suad El-Hakim, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 410.

mümkündür. Söz gelimi en bilinen haliyle miraç Hz. Peygamber'in Hakk'a yükseliş tecrübesini anlatırken söz konusu hadise sufiler tarafından metafizik anlamda ontolojik boyutları ile incelenmiş ve tüm yaratılışın anlaşılmasında bir ilke ve imkân olarak kabul edilmiştir. Bu bakış açısından miraç, insanın yolculuğu olduğu kadar âlemin geldiği yere geri dönüşünü anlatan bir mahiyet kazanmaktadır. Çok yönlü bakış açısından miracı temelde üç yönden ele almak mümkündür: Varlık (yaratılış), bilgi ve ahlak. Biz açıklayıcı olması bakımından öncelikle varlık ile miracın ilişkisi üzerinde duracağız. Bunun nedeni ise Yazıcıoğlu'nun Peygamber tasavvurunun tasavvufun varlık anlayışı çerçevesinde ortaya konan insan-ı kâmil görüşüne dayanmasıdır.

Miraç tasavvuf literatüründe tanrı-âlem ilişkilerini açıklayan ve böylece ontolojik bir mahiyet kazanan merkezî kavramlardan biridir. Yaratılışla ilgisi bakımından varlığın çıktığı/geldiği yere geri dönüşünü anlatır. Tasavvuf düşüncesinin yaratılış açıklama modeli olarak kabul ettiği nüzülden hareketle, söz konusu dönüş bir urûc hareketi olarak tasavvur edilir.⁸⁴ Sufiler felsefede kullanılan sudur teorisini yaratılış açıklama bir model olarak kabul etmekle birlikte felsefeden ödünç aldıkları bu kavramı kendi varlık anlayışları doğrultusunda tadil etmişler ve vesileciliği söz konusu teorinin merkezine yerleştirerek temelde çok önemli bir farka doğru hareket ederek filozoflardan ayrılmışlardır.⁸⁵ Ayrıntıları konumuzu aşması dolayısıyla değinmeyeceğimiz felsefedeki sudur teorisi, tasavvuf düşüncesinde ele alındığı şekliyle nedenselliğin aşıldığı bir model olarak (vesileci sudur/nüzül) ortaya konmuştur.

Sufiler Allah ile âlem arasında kesintisiz bir irtibat kabul ederler. İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde dile getirilen bu görüşlerin merkezinde ise insan-ı kâmil görüşü yer alır. Sufiler varlığın bir gayeye doğru ortaya çıktığını kabul ederler ki bunun ilk adımı Tanrı'nın bilinme arzusudur. Tanrı kendisini kendisi ile değil bir ayna mesabesindeki başka bir şeyde görmek istemiş, bu nedenle de âlemi yaratmıştır. Âlem ise insan olmadan tamamlanmış sayılmaz. İbnü'l-Arabî insanı âlemin tamamlayıcı cüz'ü olarak kabul etmektedir. Bir

⁸⁴ İbnü'l-Arabî sudur sistemini yaratılış açıklama bir model olarak kullansa da sistemin dayandığı nedenselliği vesileciliğe dönüştürerek temelden bir farklılaşmaya gitmiştir. Bu görüşler için Bkz. Ekrem Demirli, **Bilgi ve Varlık, İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 198, 294, 325.

⁸⁵ a.g.e., s. 21-22.

başka deyişle insan olmadan âlem Tanrı'yı kâmil bir manada gösteremeyecektir. Bu yüzden insan Hakkı gösteren âlem aynasının cilası, varlığın gayesinin kendisinde ortaya çıktığı mütemmim cüz'üdür. Ayrıca insanın kendisi de hem âlemin hem de Allah'ın bir aynasıdır. İnsanın âlemin aynası olması ve âlemin de insanı yansıtmaması meselesi makro kozmos-mikro kozmos düşünceleri çerçevesinde de ele alınmıştır. Konu insanın *kevn-i cami* olarak yaratılmış olması ile ilgilidir.⁸⁶

İnsanın ayna veya bir gösterge olarak Allah'a atfedilmesi onu tüm varlıklardan ayıran en önemli özelliği ile mümkün olabilmektedir. İnsanın, diğer varlıklardan ayırıcı özelliğiyle akıl sahibi olarak felsefede ve din bilimlerinde tanımlanması tasavvuf için yeterli değildir. Sufilere göre insanın akıl sahibi olması demek Allah'ı bilebilmesi demektir ki bu aynı zamanda insanın kemâlidir. Öyleyse sufiler Allah'ı tanımayan bir insanı “kâmil” yani “tamamlanmış” kabul etmezler. Bu durumdaki insan bir potansiyelden ibarettir. İnsanın kemâli ise söz konusu potansiyelin ortaya çıkmış olmasıdır. Peki insan bu batınî yönünü nasıl ortaya çıkaracaktır? Bu soruyu sufiler; insan nefsinin tezkiye ederek yani “Allah'ın ahlakı ile ahlaklanarak kemâle erer” diye cevaplarlar. Bununla birlikte insanın kemâli ahlaktan ibaret olmayıp insanın ahlaklanma yoluyla nefsinin arındırılması ve saflaşmış bir ayna mesabesindeki iç dünyası ile Hakk'ı müşahade etmesi olarak anlaşılmalıdır. Tasavvuf: insanın kemâle doğru batınî yolculuğuna ise çeşitli açılardan seyr-i sülûk, urûc veya miraç adını verir.⁸⁷

Bu yolculuk bir yükseliş hareketi olarak tasavvur edilir ve çeşitli bakış açılarından çeşitli şekillerde tarif edilebilir. Bunlardan biri, miracı başladığı yere geri dönmek olarak düşünmektir ki bu onun ontolojik yönüdür. Sufiler “Sonra Rabb'inize döndürüleceksiniz”⁸⁸ mealindeki ayete bu bağlamda sıkça atıf yaparlar. Bu düşüncede insan ile birlikte tüm varlığın bir dönüş hareketi içerisinde olduğunu

⁸⁶ Suad el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 627; Ekrem Demirli, **İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan**, s. 272, 276, 317.

⁸⁷ Suad el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 385; Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 636, 654; Seyyid Şerîf Cürcânî, **Ta'rîfât: Tasavvuf İstılahları**, çev. Abdülaziz Mecdî Tolun, haz. Abdurrahman Acer, İstanbul, Litera Yay., 2014, s. 96; Abdürrezzak Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 527.

⁸⁸ “De ki: Sizin için görevlendirilen ölüm meleği canınızı alacak, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz.”, Secde / 11; “Kim salih bir amel işlerse kendi lehine işlemiş olur. Kim de kötülük yaparsa kendi aleyhine yapmış olur. Sonra Rabbinize döndürüleceksiniz.”, Câsiye / 15., Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an-ı Kerim Meâli.

söylerler sufiler. Varlık Allah'tan gelmişti ve yine ona dönmektedir yani geri dönen özelde insan iken genelde tüm varlıktır. İnsanın geriye dönüşü öncelikle ölümü ile varlıkların/âlemin geri dönüşü ise kıyamet ile gerçekleşecektir. Ölüm aynı zamanda mürekkep bir varlık olan insanın varlığının nihai bir çözülmeye uğramasıdır da. Maddi ve manevi olarak ölümle çözülen insan, bedeniyle çürüyüp yok olurken latif tarafı, yani ruhu ile geldiği yere urûc eder.

İnsanın bir başka dönüş imkânı ise yine sufiler tarafından çokça zikredilen “Ölmeden önce ölünüz” mealindeki hadistir.⁸⁹ Ölmeden önce ölmek, insanın maddi çözülmelerinden önce manevi varlığındaki bir ayrışmaya işaret eder. Bu durum insan yaratılırken -yani varlık dairesi düşünülürse- nüzül ederken uğradığı terkinin çözülmeleridir ki sufiler buna urûc, yani *tahlil miracı* adını verirler. Bu esnada kul, metafizik ağırlıklarından kurtularak letafet kazanır ve böylece geldiği yere yani Rabb'ine urûc eder.⁹⁰ Bu nihai urûc değildir. Çünkü maddi yönü ile dünyada var olmaya devam eden kul, söz konusu metafizik urûcunu yani miracını tamamladığında yeniden yeni bir terkin ile geri dönmek durumundadır. Fakat bu dönüşte o, giden kişi değil tüm yönleri ile yeniden terkin edilmiş olan kişidir. Bu kişi artık ahlaki yönden, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmış, epistemolojik yönden ilme'l-yakin seviyesindeki bilgileri tahkik edilerek hakka'l-yakîn'e dönüşmüş, ontolojik olarak ise olduğu hal üzere, zamanın etkisine açık bir şekilde, bedeni ile kalmıştır.

Söz ettiğimiz yükseliş hareketi belki de insanlık tarihi kadar eskiye götürülebilecek temel bir soru/sorun ile ilgilidir. Nereden geldik, nereye gidiyoruz? Bu çok basit ve bir o kadar da önemli ve temel soru İslam literatüründe felsefe, kelam veya fıkıh gibi bilimlerin yanı sıra sufiler tarafından da cevaplanmıştır. Elbette İslam literatürü içerisinde verilen tüm cevapların yukarıda sözü geçen Kur'anî (Secde/11, Câsiye/15) cevap ile bir ilgisinin bulunduğunu öngörebiliriz. Başka bir

⁸⁹ Aclûni, **Keşfu'l-Hafâ**, c. 2, s. 291.

⁹⁰ “Allah Teâlâ peygamberin varislerinden ve velilerinden dilediklerinin ruhlarını kendilerine ayetlerini göstermek üzere isra ettirdiğinde, bu yolculuk bilginin artmasını ve anlayış gözünün açılmasını sağlar. Bu bağlamda onların yolculukları farklı farklıdır. Bir kısmı Allah'ta isra eder ki bu onların terkiplerinin çözülmesi demektir. Bu yolculukta Allah, basit ve bileşik âlemin sınıflarına göre, uğradıkları her âlemde o âleme uygun şeylere yolculuk etmelerini sağlar. Bir veli bu isra esnasında, her âleme uygun olan özelliği kendi zatından o âleme bırakır (tahlil miracı). Bırakma Allah'ın kendisiyle o âlem türüne bıraktığı özellik arasına perde çekmesiyle gerçekleşir.” İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, c. 13, s. 107; İbnü'l-Arabî, **el-Futûhât-ı Mekkiyye**, c. 3, s. 343.

deyişle söz konusu görüşleri ayetin birer tefsiri olarak görebiliriz. Yazıcıoğlu da *Muhammediye*'de aynı soruyu sormuş ve bu soruya verdiği cevap *Muhammediye*'yi ortaya çıkarmıştır.

Muhammediye'de söz konusu soruya iki yolla cevap verildiğini görüyoruz. Yazıcıoğlu öncelikle yaratılış bahislerini ele alarak âlemin mevlidinden söz ederek insana nereden geldiğini gösterirken miraç ve ahiret halleri ile ilgili konularla da mead, yani nereye gideceğini göstermiş olmaktadır. Bu durumda insanın varoluşunu üç aşamalı bir süreç olarak algılasak nereden geldiğine dair sorular; âlemin yaratılması, insanın yaratılması gibi konuları ele alarak ve ruhlar âlemi hakkında açıklamalar yaparak cevaplandırırken o, ahiret hayatı hakkında söyledikleri ile de mead yani son hakkında bilgiler verir. Bu durumda dünya hayatı geçmiş ve geleceğe sıkı sıkıya bağlı olmak bakımından mead ve mead problematiğine güncel bir şekilde bağlanmaktadır. Köksüz veya tesadüfen var olmamış olan insan, benlik inşasında geldiği yer, dünya hayatı hakkındaki bilgileri ile sağlam referanslara ulaşmış olur ve onlara tutunarak ânı yaşar ve geleceğini kurgular. *Muhammediye*'yi birçok bağlamda okumamıza imkân sağlayan da insanın bu çok temel, varoluşsal sorusuna verdiği cevaplardır. Yazıcıoğlu okuyucusuna nereden geldiğini ve nereye gideceğini çok ayrıntılı bir şekilde açıklar. Bu iki bilgi arasında da sürekli okuyucusunun ânını inşa etmesine yardımcı olur. Örneğin Hz. Peygamber'in mevlidinin sadece tarihteki m. 571 olmadığı gibi miraç da sadece Hz. Peygamber'in tecrübesinden ibaret kalmaz. Mevlid ve ilgili bahisler varlığın ikinci mertebesi olan Hakikat-i Muhammediye görüşü çerçevesinde ele alınan bir peygamber düşüncesi kapsamında âleme teşmil edilir ve Hz. Peygamber'in varlığı ile âlemin varlığı arasında bir sebep sonuç ilişkisi kurulmuş olur. Bu düşünce ile Hz. Peygamber'i varlığın merkezine yerleştirmesinin yanı sıra insanı merkeze koymuş olmaktadır.

Aynı şekilde miraç hadisesi de sufi literatürde ve *Muhammediye*'de Hz. Peygamber'in tecrübesini merkeze alarak yukarıda sözünü ettiğimiz varlık anlayışı dolayısıyla mevlide benzer şekilde insana ve âleme teşmil edilmiştir. Hz. Peygamber ne yaşamışsa onun takipçileri de kendi nefislerinde miraçlarını tecrübe edeceklerdir.

Yazıcıoğlu başlangıç ile ilgili konuları anlatırken de geleceğe ait bahislerden söz ederken de hep okuyucusunu bilgilendirerek onu doğru yola sevk etme, bir başka

deyişle onun ânını doğru bir şekilde inşa etmesine yardım etme peşindedir. Yazıcıoğlu söz konusu düşüncesini *Muhammediye*'de açık bir şekilde ifade etmiştir.

*Ki tâ bu âlem-i esbâb onu düşürmeye mahcûb / Nerden geldi
neye gider ede önün sonunu yâd*⁹¹

(İnsan) nereden geldi nereye gider, başlangıcını ve sonunu
bilsin ki bu sebepler âlemi onun (ahirette) mahcup düşmesine
sebepe olmasın.

Varlığın dairesel tasarlanması ve onun da nüzül ve urûc olmak üzere iki yaya ayrılması mevlid ve miraç çiftini birbirine paralel kavramlar yapar. Biz bu paralelliği sağ ve solun birlikteliği şeklinde tasavvur edebileceğimiz gibi aynı zamanda bileşik kaplar gibi de düşünebiliriz. Bu durumda varlık dairesinin iniş yayında yaşanan her şeyin çıkış yayında yeniden fakat başka bir açıdan yaşanması demektir bu. Burada dikkat edilecek husus inen ve çıkan şeyin hakikatte aynı şey olduğunun bilinmesidir. Farklılaşan, “şeyin” yolda uğradığı kimyasal değişimdir. Sufilere göre söz konusu dairesel hareket varlık, emir veya nefsin yolculuğu olarak literatürde varlık mertebeleri fikri ile ifade edilmiştir.⁹²

3.2.1. İnsan-ı Kâmile Doğru Miraç

Tasavvuf düşüncesindeki miraç konusu ve buna bağlı olarak *Muhammediye*'nin miraç ile ilgili görüşlerinin daha iyi anlaşılması için konunun mevlid ve yaratılış bahisleri ile birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Bu bağlamda bir siyer metni olarak *Muhammediye*'de miraç bahsi anlaşılmak isteniyorsa öncelikle şu soru sorulmalıdır: Yaşadığı dönem birçok açıdan biliniyor olmasına rağmen Hz. Peygamber'in hayatı anlatılırken neden sadece onun doğum ve vefat tarihleri arasında bir biyografiden bahsedilmez de ruhlar âleminden söze başlanır ve neden bir biyografiden çok eskataloginin konuları arasına giren ahiret halleri ayrıntılı bir

⁹¹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8055.; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 602.

⁹² Sufilerin Dairesel varlık anlayışları ile ilgili bkz.: William Chittick, **Varolmanın Boyutları**, çev. Turan Koç, İstanbul, İnsan Yay., (3.bs.), s. 154, Ekrem Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 31-32.

şekilde ele alınır? Bu soruların cevabı bize, bir taraftan Yazıcıoğlu'nun peygamber düşüncesini ve buna bağlı olarak miraç anlayışını verecekken diğer taraftan insan anlayışını da gösterecektir. Başka bir deyişle eserdeki peygamber anlatısının alt metni insan anlatısıdır. Cevap verdiği sorulardan bir kısmını “nereden geldim, nereye gidiyorum; nasıl geldim ve nasıl gideceğim?” şeklinde ifade edebiliriz. Okuyucu tüm bu sorularının cevaplarını ve daha fazlasını *Muhammediye*'de bulacaktır. Söz gelimi “Nasıl gideceğim?” sorusuna bir cevap bulmak istediğimizde bakacağımız ve cevabın arka planını teorik bir zemin üzerinden ele alan şeklini görebileceğimiz yer, önce Hz. Peygamber'in miracı ve eserin farklı bölümlerine yayılmış miraçla ilgili düşüncelerdir. Ahiret halleri kısmı ise söz konusu teorik arka plan üzerinden değerlendirildiğinde asıl anlamını ortaya koymaktadır. Aksi halde, günümüz bilim anlayışları çerçevesinde esere bakıldığında birbirinden kopuk, bağlamı yerine oturtulamayan, rasyonel bir bağlamda anlaşılamayacak anlatılar görülür ki bu, hem *Muhammediye*'nin hem de Yazıcıoğlu'nun tamamen yanlış anlaşılmasına neden olur. Ve bu yaklaşımı kullanan diğer pek çok kitap ile oluşmuş olan peygamber tasavvurumuzu gerçek anlamda asla anlayamamamıza neden olur.

Söz konusu düşünceler *Muhammediye*'de teorik bir tartışma şeklinde ele alınmış olmasa da ortaya koyulan peygamber anlayışının hareket noktaları ve kaynakları söz konusu düşüncelerdir. Bu teorik arka plan miracı düşünürken mevlide bakmayı, mevlidi anlamaya çalışırken mutlaka miracı dikkate almayı gerektiren ikili bir yapıda ortaya çıkar. Bu yüzden miraç ancak mevlid ile birlikte düşünüldüğünde doğru anlaşılabilir.

Muhammediye'de miraç hadisesine tarihsel akışa uygun olarak siyer bölümünde yer verilir. Hadisenin nasıl gerçekleştiği bilinen rivayetlerle fakat ayrıntısına girilmeden anlatılır ve yine miracın sonuçları ile ilgili bazı hadislerden hareketle değerlendirmeler yapılır. Söz gelimi Hz. Peygamber söz konusu yolculuğunun hemen her aşamasında ümmeti için ya bir dilekte veya duada bulunur; ya onun diğer peygamberlerden üstünlüklerinden söz edilir veya hadise hikmetler boyutu ile ele alınır.

Esasen biz *Muhammediye*'yi bir bütün olarak âlemdeki mevlid(ler)i ve miraç(lar)ı konu edinen bir eser olarak okumanın mümkün ve doğru bir okuma

olacağını düşünmekteyiz. Çünkü bu düşünce *Muhammediye*'nin varlık sebebi ile örtüşmektedir. *Muhammediye*'nin varlık sebebini ise Hz. Peygamber'in anlatısının yaygınlık kazanması ve insanların Hz. Peygamber'i tanınması olarak tespit etmiştik. Hatırlamak gerekirse Yazıcıoğlu, *Muhammediye*'yi telif etmeye karar verdiği aşamada Hz. Peygamber'in kendisine bu görevi verdiğini ifade etmişti. Hz. Peygamber'in kemâllerinin insanlara ulaştırılması düşüncesi ve Yazıcıoğlu'nun sık sık *Muhammediye*'yi bir hakâik ve dekâik kitabı olarak tanımlaması ve hatta eserini bir siyerci gibi yazmadığını açık bir şekilde ifade etmesi onun peygamber düşüncesinin de ana fikrini ortaya koymaktadır. Örneğin aşağıdaki beyitte ifade edilen şey, metnin sonunda esas anlamını ortaya koymaktadır. İlk beyitte ifade edilen *hikmet* burada ele alınacak peygamber düşüncesinin merkezindeki düşünceyi ortaya koyar. Okuyucu bilmelidir ki şimdiye kadar okuduğu siyer metinlerinden farklı olarak Hz. Peygamber'in hayatı hikmetler açısından ele alınacak ve siyercilerin anlatısı aşılarak derinleştirilecektir. Başka bir deyişle görünenin arkasındakine odaklanılacak, mana ve öz öne çıkartılacaktır. Bu yüzden, Hz. Peygamber, hikayesinin ağızdan ağıza dolaşageldiğini fakat bu anlatının yeni bir şekil kazanması gerektiğine işaret etmektedir.

*Yenile mevlidim çıksın cihâna / Eğerçi söylenir dehren fe-
dehrâ*”⁹³

(Hz. Peygamber buyurdu ki:) “Asırlar boyu ağızdan ağıza
söylensin (ve) cihana yayılsın diye mevlidimi yeniden yaz
(ona taze bir soluk getir.)

Hz. Peygamber'in haberlerinin insanlara ulaştırılması Yazıcıoğlu'nun peygamber tasavvurunda Tanrı-âlem-insan ilişkilerinin açıklanması demektir. Çünkü onun peygamber tasavvuru ‘insan-ı kâmil’ olarak Hz. Muhammed'dir. Bu yüzden o âlemin yaratılışından başlayarak konuyu ele alır. Âlem ve Hz. Peygamber arasında bir ilişki kurduğu açıktır.

⁹³ Çelebioğlu, **Muhammediye**, byt: 58.; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 7.

Yazıcıoğlu'nun miraç olayı hakkındaki düşüncelerini en iyi şekilde ortaya koymak için *Muhammediye*'yi iki katmanlı bir okumayla ele almak gerekmektedir. İlk okumanın konusu, bir siyer metni olarak *Muhammediye*'de ele alınan ve tarihsel verilerden hareketle yazılmış "Faslün fi'l-Mi'rac" başlığı altında ele alınan, Hz. Peygamber'in miraç hadisesidir. Bu bölümün kaynakları ayetler, hadisler ve alimlerin miraç hakkındaki görüşleridir. Yazıcıoğlu miracı sahih kaynaklardan hareketle yazdığını söylemektedir. Miraç faslında, hadisenin nasıl yaşandığı, aşamaları, mekanlar, kişiler ve nesneler anlatılmış; ayrıca Ru'yetullah meselesi, miracın ruhen mi bedenlen mi gerçekleştiği ve miracın sayısı gibi tartışmalı konulara değinilmiştir. Yazıcıoğlu'nun konuyu işlerken her zaman yaptığı gibi, öncelikle ayet ve hadislerden hareket ettiği görülmektedir. Miracın kaynaklarda nasıl ele alındığı ve bu konuda ortaya konmuş önemli görüşleri beyitler üzerinden takip etmek mümkündür.

Muhammediye'deki miraç anlatısını doğru okumanın ikinci yolu ise Yazıcıoğlu'nun miraç hadisesine bakışının bir mutasavvıfın gözünden olduğunu bilmekle olur. Bu bakış açısından görülmektedir ki evet, miraç öncelikle Hz. Peygamber'in siyerindeki bir merhale olarak tarihî verilerden hareketle ele alınmıştır. Fakat bununla birlikte anlatı orada kalmayıp miracın tasavvufî bir tecrübe olarak tüm Müslümanlar tarafından paylaşılabilecek bir hadise olarak ele alındığı görülmektedir. Konuyu bu şekilde ele almanın, miraca bir seyr-i sülûk olarak bakmayı gerektirdiği açıktır. Miraç sülûk / Hakk'a doğru bir yolculuk olarak ele alındığında ise onun nihai olarak epistemolojik bir kavrama dönüştüğü görülmektedir. *Muhammediye*'nin miracı bu şekilde ele alması ise miraç ile ilgili görüşleri sadece miraç bölümünde değil eserin tamamına yayılmış olarak bulmamıza neden olmaktadır. Söz gelimi ahiret halleri ile ilgili kısımlarda Yazıcıoğlu miraca çeşitli vesileler ile birçok kez atıflar yapmış ve özellikle ahiret saadetine miraç yapmış bir nefse nasip olacağı düşüncesini öne çıkartmıştır. Peki, Hz. Peygamber'in miracı ile onun takipçisi olan diğer Müslümanların miraçları arasında nasıl bir ilişki vardır ve onların miracı nasıl olacaktır?

3.2.2. Varlık Dairesi: Mebde ve Mead Meselesi Çerçevesinde Miraç

Tasavvuf düşüncesi Allah ile insan arasında kopması mümkün olmayan bir irtibat kabul etmiştir. Söz konusu irtibat, âlemi de içerir. Bu ilişkiler sisteminde

merkez, tüm sistemin dayanağı ve kaynağı Tanrı'nın zatıdır. İnsan ve âlemin varlığı, Tanrı'nın onları var etmesine bağlıdır ve sistem tüm varlıkların Tanrı'ya geri dönüşü üzerine kurulmuştur. Burada bütün mesele her durumda gerçekleşecek olan geri dönüşün tam bir bilinç ve kemâl ile gerçekleştirilebilmesidir. Denebilir ki tasavvufun ana fikri, Allah'a dönüşün yetkin bir şekilde nasıl gerçekleştirilebileceğinin araştırılması üzerine kurulmuştur. İslam metafizikçileri için bir şeyin tamamlanmasından söz etmek, o şeyin Allah'a bağlanmasından söz etmek demektir.⁹⁴

Sufiler Allah'tan gelişi çok çeşitli şekillerde isimlendirmiş olsalar da en genel manada Allah'tan geliş bir nüzül, Allah'a dönüş ise bir urûc hareketi olarak tasavvur etmişlerdir. Nüzül ve urûc birbirini tamamlayarak varlık dairesini oluştururlar ve bu dairenin iki yayı arasında mütekabiliyet esastır. Burada anlaşılması gereken şey, nüzülden söz ederken mutlaka urûca dair bir karşılığın var olduğunu ve tersinin de doğru olduğunu bilmektir.

Konumuz gereği, *Muhammediye* söz konusu olduğunda ise mevlid ve miraç bahisleri Yazıcıoğlu tarafından insanın nüzül ve urûcuna kâmil bir örnek olarak tasavvuf düşüncesi çerçevesinde ortaya konmuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in miracı tam ve mükemmel bir miraçtır ve okuyucuya kendi miraç yolculuğunda örnek ve önder olarak sunulmuştur. Bu bakış açısından, bir insan-ı kâmil anlatısı olan *Muhammediye*'nin iki kısma ayrılması mümkündür. Başlangıçtan kıyamet bahislerine kadar olan beyitleri toplu halde mevlide; kıyamet ve ahiret hallerini içeren ikinci kısmı ise miraca yönelik okumak mümkün ve açıklayıcı olacaktır çünkü dünyaya tüm gelişler mevlit, Allah'a tüm dönüşler miraçtır. *Muhammediye*, okuyucusunu anlatıya katan bir metin olarak inşa edilmiştir.

Hz. Peygamber ve onun miracı tasavvuf düşüncesinde, insanın varoluşu ile ilgili olarak nefis teorileri çerçevesinde ele alınmıştır. İbnü'l-Arabî'den sonra Sadreddin Konevî, Cîlî ve diğer şarihler nefsin bazı yöntemler sonucunda kemâle ereceğini yani miraç edeceğini kabul ederler. Hz. Peygamber'in miracı ilkesel olarak bize her bir insan tekinin potansiyel olarak kendi miracını gerçekleştirme imkânını sunmaktadır. Bu bakış açısından miraç bahsi artık sadece Hz. Muhammed'in bir gece Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya yürütülmesi, oradan da göklere yükseltilmesi

⁹⁴ Ekrem Demirli, *Şair Sufiler*, s. 257.

olayını anlatmaz aynı zamanda belli yetkinlik derecesine ulaşmış her insanın Hakk’a doğru kendi yolculuğunu yapabileceğini de göstermektedir.

Tasavvufta miraç anlayışının ontolojik ve epistemolojik yönü sufilerin nefis teorisine dayanır dedik. Allah’tan gelen ve yine ona dönecek olan, insanın bedeni değil nefsi/ruhudur. Bunun tek istisnası Hz. Peygamber’in miracıydı. O, ruh ve bedeniyle birlikte miraç etmiştir. İnsanın metafizik varlığının varlık dairesindeki nüzul yayı ile ilgili yönünü mevlid bahislerinde ele almıştık. Burada ise miraç, nefsin seyr-i sülûk yolu ile urûc kavsini kat etmesi olarak ele alınacaktır. Yazıcıoğlu da Muhammediye’de miracı bu şekilde anlamış ve dili basitleştirerek de olsa miraç anlayışını bu şekilde ortaya koymuştur.

Miraç hakikatte varlığın ortaya çıkışı, yaratılış ile ilgili bir konudur. Başka bir deyişle yaratılışın niteliği miracın niteliğini de belirler. Tasavvufa göre varlık nasıl ve hangi şartlarda ortaya çıkmışsa aynı noktalardan da urûc edecek, yani geldiği yere geri dönecektir. Bu yüzden Cüneyd tasavvufu “*olmadan önceki hale geri dönmek*” olarak tarif etmişti. Tasavvufta fenâ kavramı ile açıklanan olmadan önceki hale dönmek, nefsin yaratılırken kazandığı varlık katmanlarını, tersine bir hareketle, bırakması ve onlardan fâni olması anlamına gelir. Bu yüzden Yazıcıoğlu, Mirac bölümünün başında “*Fenâdan ön fenâ olgı komasın hiç eser Allâh*”⁹⁵ diyerek Hz. Peygamber’in hadisine atıfla, insanı varlıktan soyutlanmaya çağırmıştır. Varlıktan soyutlanma meselesi İbnü’l-Arabî metafiziğinde varlık mertebeleri fikri ile açıklanmıştır. Mertebeler öncelikle yaratılışı açıklıyor olsa da mevlid ve miraç birlikte düşünüldüğünde asıl anlamın ortaya çıktığını düşünen sufiler miracı da varlık mertebelerinden hareketle açıklamışlardır. Buna göre nefis yaratılırken geçtiği âlemleri geriye doğru kat ederek urûc eder ve aslında bu, onun kemâlidir. Bu yüzden İbnü’l-Arabî’ye göre miraç bir yetkinleşme/kemâl olarak düşünülmüştür ve ahlaklanma bunun yöntemi iken bilgi ve ru’yet onun gayesini teşkil eder.⁹⁶ Yazıcıoğlu da ilk bakışta konunun detaylarına girmese de aslında miracı bu şekilde ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’in tecrübesini fenâ-bekâ, vuslat ve ru’yet gibi tasavvuf kavramları üzerine kurmuş, metafizik manada tasavvuf ile pratik

⁹⁵ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2052; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 182.

⁹⁶ Suad Hakîm, **İbnü’l-Arabî Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli, s. 409.

tasavvuf arasında geniş bir zeminde gezinmiştir. Şimdi Muhammediye’de miraç hareketinin nasıl ele alındığını göreceğiz.

Varlık/emir (Kün), gizli hazineden taşarak mertebeler vesilesi ile görülür âlemde ortaya çıkmadan önce âlemlerde yol alır. Tasavvuf literatürü bu âlemleri üçten kırka kadar tanımlamıştır. Bununla birlikte sufilere göre söz konusu mertebeler aslında Allah’ın isimlerinin sonsuz olması gibi sonsuzdur.⁹⁷ Yazıcıoğlu ise varlık mertebelerini açıklamak gibi bir problemten hareket etmediği için konuyu mertebeler başlığında toplu bir şekilde ele almış değildir. Bununla birlikte varlıkta mertebeler fikrine sahip olduğu hem Muhammediye’nin İftitâhu’l-Kitâb başlığı altında ele aldığı âlemin yaratılması ile ilgili bölümde hem de ahiret hallerinden söz ettiği bölümlerde, özellikle “*Rabbin ve Nefsin Bilinmesi*” ile ilgili bölümde, konuyu işlerken kullandığı yöntemde açık bir şekilde görülmektedir.

Mertebeler fikri iki yönlü ele alındığında Yazıcıoğlu’nun aynı konuya neden iki ayrı açıdan değindiği de ortaya çıkacaktır. Çünkü varlığın mertebelerde tecelli etmesi yolu ile ortaya çıkışını açıklayan fikir, yine aynı varlığın geldiği yere geri dönüşünü de açıklamak durumundadır. Varlığın seyrinin bir daire şeklinde tasavvur edildiğini hatırlarsak inişin mertebelerdeki mevlidi/yaratılışı, çıkışın ise miracı/vefatı (dünyadan yok oluş) ortaya koyduğu kabul edilmektedir.⁹⁸ Yazıcıoğlu da aynı şekilde varlık mertebelerini hem iniş hem de çıkış ile ilgili kabul ettiği için aynı beyitlerde hem yaratılış hem de miraçtan söz eder.

Yazıcıoğlu’nun söz konusu düşüncüyü en açık şekilde ele aldığı bölüm Muhammediye’nin son iki bin beyitlik bölümünde yer alan “*Rabbin ve Nefsin Bilinmesi*” başlığıdır. O burada insan-ı kâmile giden süreçteki çok önemli bir

⁹⁷ Abdülkerim Cîlî, kırk varlık mertebesini açıldığı eseri Meratib-i vücud ve Beyan-ı Hakikat-i İbtida-i Küll-i Mevcud’da varlık mertebelerinin sayısı hakkında şöyle bir açıklamada bulunur: “Evet! Meratib-i vücud sayılamayacak derecede çok olduğu halde mezkur 40 mertebe âtide zikredeğimiz veçhile meratibin kâffesine şamil ve meratibin kâffesini muhittir; hatta 40 mertebeden her bir mertebenin diğer mertebeye nazaran arasında da birçok meratib varsa da o meratibi de bu 40 mertebe imkânı altına almıştır.” **Varlık Mertebeleri**, Abdülkerim Cîlî, Haz. Ahmet Faruk Güney, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2006, s. 33.

⁹⁸ Varlığın bir dairesellik taşıdığı ve dairesel bir temyülde var olduğu ile ilgili görüşler için Bkz.: Ekrem Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 234; Ayrıca, İbnü’l-Arabî dairesel varlık anlayışından Fütûhât-ı Mekkiyye’de farklı bağlamlarda söz etmiştir. Onlardan birinde dairenin Allah’tan geliş ve yine ona dönüş olduğunu ve bu sürece tüm varlıkların dahil olduğunu ifade etmiştir. **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, c. 5, s. 226; **a.g.e.**, c.11, s. 225; İbnü’l-Arabî, **el-Futûhâtü’l-Mekkiyye**, c. 1, s. 663; **a.g.e.**, c. 3, s. 119.

prensibi, yani Allah'ı bilmenin yolunu dile getirirken okuyucusuna yine kapsamlı bir resim sunmaktadır. Yazıcıoğlu hemen her önemli konuyu “baştan sona” ele alır. Bir başka deyişle, her işin nasıl Allah'tan geldiğini ve yine ona döneceğini yani Allah ile irtibatını kuvvetli bir şekilde ortaya koyuyor.

Yazıcıoğlu bu bölümde tümünden gelim yöntemiyle anlatısını ortaya koymaktadır. Bu noktada “Nefsini bilen Rabb'ini bilir.” sözünü hatırlıyoruz. Bu sözdeki bilmede öncelik nefse yöneliktir. Yani bu bilme fiilinin yönü parçadan bütüne veya tikelden tümele olarak tasavvur edilmiştir. Fakat Yazıcıoğlu bu sözdeki bilginin yönünü değiştiriyor, yani bütünden parçaya veya tümelden tikele doğru bir yön takip ediyor. Bu açıdan bakıldığında böyle bir bilgi imkânsızdır. Hiç kimsenin Tanrı'nın hakikatte “ne” olduğunu akıl ile bilmesi mümkün değildir. Bu yüzden filozofların ortaya koydukları Tanrı hakkındaki bilgi bir “tasavvur”dan ve ispatlanamayan ve bu yüzden de sadece inanca/imana konu olabilecek bilgilerden öteye geçmez. Öyleyse bu açıdan bakıldığında söz konusu beyitlerin yazılması mümkün değildir, Tanrı'nın kendisini tanıtmaması durumu hariç!

Yazıcıoğlu “*Zevviri'l-a'zam (en büyük vuslat)*” bölümünde tam da bu bilinemezlik ve bilinebilirlik'e değinmektedir. Onu akıl veya gönül yolu ile bilmek mümkün olmadığını düşünür. Bununla birlikte o parlak bir nûrdur ve kendisini açması ile onu bilmek mümkün olabilir. Onun kendisini açması ise tecellileri yolu ile gerçekleşecektir. Hakk'ın zatını bazı isimlerle isimlendirmek, onun hakkında gerçek bilgiyi vermez veya onun gönüllerde keşf olunacağı bilgisi de aslında yanıltır. O, akıl yolu ile de bilinemez, akıldan gizlenmiştir ve onun apaçık bir nûru vardır fakat mükâşefe ehlinin basiretleri de onu göremez, ihata edemez çünkü o, başlangıçsız ve sonsuz olandır. Onu bildiğini zanneden bazı “mutlu kişiler” vardır fakat o bilmede bilen onlar değil aslında Hak'tır. Hak sadece o gönlü ihya etmiş, mutlu kılmıştır. Yazıcıoğlu'na göre bilmek bilmemektir yani Hakk'ın bilinemeyeceğini idrak etmek bilmenin kendisidir ve bu yolda elde edilmiş olan sırları ifşa etmek haramdır. Bilenler ise “fenâ fî'z-zât”⁹⁹ yani Zât'ta fâni olanlardır ki Zât'ta fâni olmak, ona miraç etmekle mümkündür.

Allah hakkındaki bilgi, bir yönüyle varlık hakkındaki bilgi ile yakından ilgilidir. Bir başka deyişle Allah'ın zatı ve/veya hakikati hakkında bilgi mümkün

⁹⁹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt; 8002 - 8010.; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 599-600.

olmadığından Yazıcıoğlu bu imkânsızlığa değinerek Rab hakkında yazmaya nefis hakkında yazarak başlamaktadır ama hala bilginin yönü yukarıda değindiğimiz gibi tümelden tikele doğrudur. Bu yüzden aslında burada Yazıcıoğlu'nun söz ettiği Rab ve nefis hakkındaki anlayışların karşılıkları felsefede metafizikte bulunmaktadır. Sufiler âlem ile Allah arasındaki ilişkiye dayanarak “Nefsini bilen Rabb’ini bilir.” cümlesini bir yol tarifi olarak kabul etmişlerdir. Nefs hakkında düşünmek bir yönü ile nefsin varlık mertebelerinde seyrini ve kemâl yolculuğunu ortaya koymaktır. Felsefeciler bu konuyu Sudur düşüncesi çerçevesinde tartışmışlardır. Varlığın yolculuğu aynı zamanda bize nefsin ve insanın yolculuğu hakkında bilgiler verir. Bu yüzden biz varlığın nasıl âlemlerde tecelliler yolu ile ortaya çıktığını bildiğimizde, teoriye göre, aynı yolu tersinden kat ettiğimizde kemâlinin de nasıl mümkün olabileceğini öğrenmiş oluruz. Vahdet-i vücud düşüncesine göre varlık, Tanrı’nın zatından nüzül ederken bir kemâle doğru yönelmektedir. Varlığın kemâli insan, insanın kemâli ise insan-ı kâmil¹⁰⁰ İnsan-ı kâmil ise hakikatte sadece Hz. Peygamber ve ona vekâleten Hakk’ın veli kulları yani seyri sülûkunu/miracını gerçekleştirmiş diğer kullardır. İbnü’l-Arabî’ye göre insan-ı kâmilin nefsi Allah’a miraç etmiş bir nefstir ve bu kemâl aslında çoğunlukla Hak hakkında bilgi sahibi olmak ile ilgilidir. Kul vahiy ile kendisine verilmiş olan bilgileri miraç ile tahkik etmektedir.¹⁰¹

Nefs miraç/urûç ederken yaratılırken/inerken geçtiği mertebelerden/ âlemlerden tekrar, Rabb’ine dönerken geçecektir. İnerken terkip olunan nefis çıkarken tahlil ve yeniden terkip edilerek kemâle ulaşacaktır. Yazıcıoğlu “*Faslün fi Temsîli’l-Dâreyn (İki Cihanın Temsîli)*” adlı bölümde varoluşu Allah’ın bilinmesi ve dolayısıyla söz konusu kemâl fikrine dayandırır. Yaratılışın amacını Allah’ın birliğinin bilinmesi ve onun tazim edilmesi olarak ortaya koyan Yazıcıoğlu, yaratılışın amacını bilen akıllı ve faziletli kişilerin, ki onlara kâmiller diyor¹⁰², nefislerini *tekmil* ettiklerini yani nefsin kemâli için çalıştıklarını söyler. Bu faziletli kişiler bu âleme gelişin amacını (*asl-ı tenzîlât*) tefekkür ederek nefislerini tekmi

¹⁰⁰ Varlığın insan-ı kâmile doğru seyri hakkında bkz. Ekrem Demirli, **İslam Metafizğinde Tanrı ve İnsan**, s. 234.

¹⁰¹ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, c. 13, s. 107; İbnü’l-Arabî, **el-Fütûhât-ı Mekkiyye**, muhakkik yok, c. 3, s. 343.; Suad Hakim, **İbnü’l-Arabî Sözlüğü**, “İsra”

¹⁰² Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 7662.; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 575.

ederler. Nefsin kemâl yolculuğunu kademeli bir şekilde özetleyen Yazıcıoğlu'na göre bu yolculuk nefiste başlar, kalpte devam eder, ruhta belli bir mertebeye erdikten sonra Zât nûrlarına ulaşılır.¹⁰³

Yazıcıoğlu, Rabb'in bilinmesi ile ilgili olarak sufi muhakkiklerin ortaya koyduğu varlık mertebeleri fikrinden yararlanmıştı. Hakk'a miraç etmek için bu mertebelerden geçmek gerekmektedir. Burada o, varlık mertebeleri tasniflerinden beşli olanını kullanmıştır. Beyitlerde; gaybu'l-gayb/gizli hazine, âlem-i ervah, âlem-i misal, âlem-i şehadet ve insan-ı kâminden söz eder.

Yazıcıoğlu, Rab hakkındaki bilgiye ilm-i tevhid der ve bu bilgiyi “fenâ fillâh” olanın bileceğini ve “bekâ billâh olan”ın ona erişebileceğini ifade eder.¹⁰⁴ Bu bilginin yeri ise “gönüldür” tam bu noktada Yazıcıoğlu'nun Miraç bölümüne nasıl başladığını hatırladığımızda ilm-i tevhide ulaşmış olan kişinin aslında miraç etmiş kişi olduğunu da anlarız. Yazar diyor ki: “Bu kötü ve geçici âlemin kalıcılığı olmadığı için yok olmadan önce yok ol ki sonsuzluğu bulasın.” Hz. Peygamber'in “Ölmeden önce ölünüz.” hadisine atıfla daha iyi bir şekilde anlayabileceğimiz beyit, miraç etmenin varlıktan kurtulmakla mümkün olabileceğini söyleyerek miraç faslına giriyordu.¹⁰⁵ İki beyti arka arkaya hatırladığımızda Yazıcıoğlu'nun miraç düşüncesinin farklı bağlamlardaki sürekliliğini de görebiliyoruz.

Varlık'tan fani olma aslında varlık mertebelerini geriye doğru kat etmektir. Hak hakikatçe bilinemez bir gizli hazine olsa da bilinmeyi istemiş ve kendisini açmış, zuhur etmiştir. Bu ilk mertebe, mutlak bilinemez olanın kendisini yine kendisinden kaynaklanan bir neden ile tecelliler yolu ile bildirmesi, açması, zuhur etmesidir. Yazıcıoğlu bu isteğin sonucunda ortaya çıkan önce ruhlar ve cisimler olarak ikiye ayırıyor¹⁰⁶ ve aslında bundan sonraki her mertebe bu ikili yapıyı koruyarak var oluyor. Söz gelimi her mertebe kendisinden öncekine bakan tarafı ile

¹⁰³ a.g.e., byt: 7660-7669.; a.g.e., s. 575.

¹⁰⁴ *Belî bu ilm-i tevhîdi fenâ fillâh olan bildi / Bekaa billâh olan buldu ki bâkî kim nedir ikbaa*, a.g.e., byt: 8347.; a.g.e., s. 619.

¹⁰⁵ *Çü yoktur bu fenâ mülkûn bekaası pes bekaa iste / Fenâdan ön fenâ olgıl komasın hiç eser Allâh*, a.g.e., byt: 2052.; a.g.e., s. 182.

¹⁰⁶ a.g.e., byt: 8367.; a.g.e., s. 620. Esasen hem âlem hem de insan hem cisim hem de ruhu kendisinde barındırır. Âlem maddi bir varlık olsa da onun ruhu insandır. İnsan ise hem bir maddi bedene hem de Allah'tan gelen bir ruha sahiptir ve bu yüzden insan hem cisimler yani âlem ile hem de Hakk ile irtibat kurabilecek berzahî bir nitelikte yaratılmıştır.

latif ve külli hali iken sonraki merteye öncekine göre daha kesif ve ayrılmış bulunuyor.

Yazıcıoğlu gizli hazineden bahsettikten sonra sözü insana getiriyor ve insanın bu yaratma silsilesindeki yerini ve önemini dile getiriyor. O'na göre Hakk'ı bilebilecek olan *insan-ı kâmil*dir. Yazar insanı iki yönlü kabul etmektedir. Yukarıda sözünü ettiği “ruh ve cisim” insanda aynı anda bulunmaktadır ve insan aynı zamanda birçok sırrı da açığa vuran bir yapıdadır. Diyor ki: “İnsan cismanî ve ruhanî âlemlere candır, yani her ikisinin de varlık nedeni insandır. İnsanın yönelimi, özü ve hakikati gereği Hakk'a doğrudur çünkü o Hak'tan gelmişti ve yine ona dönecektir. İnsanın özü ve hakikati varoluşsal olarak ise halka yani varlığa ve çokluğa aittir ve o kendisinde taşımış olduğu bu ikili yön veyaratılış sayesinde sırları açığa çıkarıcı bir özelliğe de sahiptir. Yani onun yaratılışına bakılırsa varlığa veyaratıcıya dair pek çok bilgiye ulaşılır.”¹⁰⁷

Burada Yazıcıoğlu insanın katmanlı yapısından biraz daha söz eder. Biz de onu takip ederek konuyu anlatacağız çünkü aslında insan miraç ederken söz konusu katmanlarda yol alacaktır. İnsanda içeriden dışarıya doğru; ruha kalp, kalbe nefis, nefse cisim bir elbise gibi kat kat örtü olmuştur.¹⁰⁸

Yazıcıoğlu insanın maddi ve manevi bir berzah olması dolayısıyla âlemlerin yaratılmasındaki berzahî konumuna vurgu yaptıktan sonra gizli hazineden taşan varlığın şehadet âleminde ortaya çıkmadan önce geçtiği merhaleleri anlatmaya geri döner ve sözü ruhlar âlemine getirir. Buna göre her âlem kendisinden önceki aşamanın da bir sonucudur aslında. Başka bir deyişle her merteye bir mazhar talep ederek kendisinden sonraki mertebeye de sebep olmuş olur.

Gizli hazine yani Zât kendisinden kaynaklanan bir bilinme isteği ile açılmak istediğinde kendi kendisini bildi. Bu merteye literatürde âyân-ı sâbite'ye denk gelir. Âyân-ı sâbite, eşyanın Hakk'ın bilgisindeki hakikatleridir ve bu hakikatler ortaya çıkmak için mazharlar talep eder.¹⁰⁹

¹⁰⁷ *Düşüptür imdi bu insan dü âlem cismine bir can / Yönü Hakk'a özü halkla yüzü gözü sözü bevvâh,* a.g.e., byt: 8368.; a.g.e., s. 620.

¹⁰⁸ a.g.e., byt: 8369; a.g.e., s. 620.

¹⁰⁹ a.g.e., byt: 8389 - 8396.; a.g.e., s. 621.

Yazıcıoğlu'nun buradaki tasnifinde ruhlar âlemi ikinci mertebedir. Ruhlar âlemi de bir mazhar isteyince daha ayrıışmış varlığa doğru bir yönelimle misal âlemi ortaya çıkar, misal âlemi de bir mazhar istediğinde Hak, cisimler âlemini yaratmıştır. Bu cismanî âlem ile yaratma belli bir vasata oturdu ama henüz tamamlanma söz konusu değildir. Bu âlem anâsır-ı erbaayı yani yaratmanın dört unsurunu içerir ki onlar; su, ateş, toprak ve havadır. Cisimler âleminde anâsır bir sonraki aşamaya sebep olur. Yani bu terkip bir gayeye doğru yol almaya devam etmektedir. Onlardan mevalid-i selase denilen madenler, bitkiler ve hayvanlar oluşmuştur ki yaratılış halâ asıl gaye olan insanın ortaya çıkmasına doğru devam etmektedir. Yazıcıoğlu tüm bu varlıkları Hakk'ın mazharları olarak kabul ettikten sonra mazharlarda kemâlin, insanın yaratılması ile gerçekleştiğini söylemektedir. O, insana *mazhar-ı kâmil* der:

*Bu kez bir mazhar-ı kâmil yaratıldı adı insan / Şu resme
müntehâ düştü ki mislin yazmadı hattât¹¹⁰*

Adı insan (olan insan-ı kâmil) bu sefer Hakk'ın tam bir mazharı (olarak) yaratıldı. O öyle eksiksiz ve benzersiz oldu ki yazıcılar onun gibisini yazamaz.

İşte varlığın/insanın yukarıda söz edilen süreci tersten kat etmesi ile gizli hazineye dönüşü onun miracıdır. Her âlemin kendine has özellikleri vardır. İnsan her âlemde geçerken oraya ait olan ve kendisine inerken eklenen özelliklerinden sıyrılır ve sufinin miracındaki yetkinleşme veya kemâl bu şekilde ortaya çıkar. Her bırakış olmadan önceki hale bir dönüş merhalesidir. Varlıktan fani olma, kişiyi Hak ile bakı olmaya taşır. Sufiler bu çıkışa tahlil miracı adını verirler. İbnü'l- Arabî sufinin tahlil miracı ile ilgili şöyle söyler:

“İnsan isradaki çözülmeye (tahlil) her âlemde o âleme uygun unsuru bırakır. Geride sadece üflenmiş ilahi sır kalır. Böylece insan, Hakk'ın katında Hak ile ve onun dilediğiyle kalır. Ardından Hak kulunu arşına ve mülküne gönderir. Böylece Hakk'ın katından ayrılır ve her âleme (çıkarken) bıraktığı şeyi alır, ta ki yeryüzüne ininceye kadar.”¹¹¹

¹¹⁰ a.g.e., byt, 8408.; a.g.e., s. 622.

¹¹¹ “İnsan birinci semaya yükselişinde üç unsuru terk eder: su, hava ve ateş. Her rükne veya âleme uğradığında kendisinde o âlemde bulunan şeyi terk eder.” İbnü'l-Arabî Sözlüğü, s. 388.

İbnü'l-Arabî'nin bu pasajda söz ettiği miraç, sufilerin miracı, Hz. Peygamber'in miracından farklıdır. Hz. Peygamber'in miracının bedenle gerçekleştiği kabul edilmektedir ve ayrıca teşrii (hüküm koyan) bir urûc olmuştur. Sufiler ise bedenle miraç etmezler. Onların miracı ruhsal-berzahî miraç olarak kabul edilir. Yani manaların hayal âleminde bedenlenmesi ile ruhların bu manaları müşahade etmeleri şeklinde gerçekleşir.¹¹² Aşağıda önce Hz. Peygamber'in miracının Yazıcıoğlu tarafından nasıl anlatıldığını ele alacağız. Daha sonra ise insan-ı kâmile giden süreçte sufilerin miracından söz edeceğiz

3.2.3. Hz. Peygamber'in Miracı

Yazıcıoğlu Hz. Peygamber'in miracı hakkında yazarken her zaman yaptığı gibi önce konu ile ilgili ayet, hadis ve ulema sözlerine yer verir ve konuyu bu şekilde meşru bir zemine oturtuktan sonra kendi değerlendirmelerine geçer. İlk beyitlerde konunun vaz edilmesi aynı zamanda bir özet gibidir. Mesele en temel başlıkları ile ortaya konmuş, literatürdeki görüşler kısaca ele alınmış ve bu konular hakkındaki düşüncelere işaret edilerek geçilmiştir. Bununla birlikte biz her aşamada Yazıcıoğlu'nun kendine has üslubunu veyaklaşım tarzını daima hissederiz. O, hangi konuda yazarsa yazsın hep bir sufi gibi konuşur, temel meselesi ilahî aşktır.

Yazar miraç bölümünün başında ilahî Hazret'e ulaşmayı umut eden Hak âşıkına seslenmişti,¹¹³ Hz. Peygamber'in miracına dair detaylara gireceği aşağıdaki bölüme ise Hazret'e vasıl olmuş kişiye seslenerek giriş yapar ve ona şimdi Hz. Peygamber'in miracına dair hakikatlerden ve bu konuda söylenmesi gereken asıl sözlerden bahsedeceğini belirtir.¹¹⁴ Biz bu seslenişten miraç hakkında ileri seviye bilgilere ulaşacağımızı düşünmeliyiz. Çünkü biliyoruz ki sufiler bilgide bir derecelenmeye gitmişler ve bilginin muhatabını avam ve havas olarak temelde iki kısma ayırmış-

¹¹² “Şimdi Allah ehlinin isra yolculuklarında bilhassa Allah'ın bana gösterdiklerini zikrederim. Çünkü onların isra yolculukları farklı farklıdır. Onların yolculukları bedenle yapılan isranın aksine bedenlenmiş anlamlardan ibarettir. Başka bir ifadeyle velilerin miraç yolculukları, ruhların miraçları, kalplerin görmesi, berzahî suretler, ve bedenlenmiş manalardan ibarettir”, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, c. 13, s. 105-106.; **el-Futûhâtü'l-Mekkiyye**, muhakkik yok, c. 3, s. 343.

¹¹³ “Elâ *ey âşık-ı Hazret ne kılar kıl nazar Allâh / Basîret göz ile gözle çü vermiştir basar Allâh*”, Çelebioğlu, **Muhammediye**, byt: 2048.; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 182.

¹¹⁴ “Elâ *ey vâsıl-ı Hazret işit kim hakaayıktan / Ki bunda dendi bir ma'nâ ki sözler aslıdır faslâ*”, **a.g.e.**, byt: 2162.; **a.g.e.**, s. 193.

lardı. Yazıcıoğlu'nun seslendiği Hazret'e vasıl olmuş kişi havas olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla görülecektir ki bu bölüm miraç hakkında teksif edilmiş tasavvufi yaklaşımları, görüşleri ve bilgileri içermektedir. Daha önce Hz. Peygamber'in miracının sufilerin miracı için bir ilke ve dayanak olduğunu ifade etmiştik. Temel tasavvufi kavramların Hz. Peygamber'in miracında nasıl kullanıldığını da burada görmüş olacağız.

Bu kısımda anlatı Hz. Peygamber'in göklere yükseltilmesine odaklanmıştır. Yukarıda miracın öncelikle bir çözülme ve bırakma olduğunu ifade etmiştik. Aynı şekilde bu kısımda da Yazıcıoğlu Hz. Peygamber'in dünya göğüne ulaştığında öncelikle nefsinin orada bıraktığını ifade ediyor. Sidretü'l müntehâ'ya ulaştığında ise kalbini bırakır. Sidre, Cebrail (as) da dahil, yaratılmışların ilerisine geçemeyecekleri bir sınırdır. Bununla birlikte Hz. Peygamber ileriye taşınarak kâbe kavseyn makamına ulaştırılır ve orada canını bırakır. Hz. Peygamber burada canını bırakmıştır fakat hâlâ var oluşu devam eder, onu ileriye götüren ve onun ileriye götürdüğü başka bir şeye daha sahiptir. Yazıcıoğlu bu son şeyden bahsetmeden önce sözün devamında yüce bir sırdan (*sırr-ı a'lâ*) söz edeceğini bildirmektedir. Okuyucu şimdi daha özel bir bilgi ile karşılaşacağını bilmelidir.

Yazar burada Hz. Peygamber'den ayrılan beşeri kuvvetlerin, birbirleri hakkında bilgi sorduklarını ifade etmiştir. Nefs kalbi, kalp ruhu ruh ise *sırrı* sormaktadır. Sır ise kâbe kavseyn makamını aşır 'ev *ednâ*' makamına ulaşandır, o Allah'ı sorar. Yazıcıoğlu sırrın *ev ednâ* makamında Hakk'ı *tahsîl* ettiğini söyler. Burası miraç anlatısının hem zirve noktası hem de en özel bilgileridir. Peki burada ifade edilen hassaların birbirlerini sormaları ve sırrın tahsil etmesi ne demektir?

İ. Hakkı Bursevî sırrın tahsil etmesi ve nefis, ruh ve kalbin birbirlerini sormaları ile ilgili yapmış olduğu açıklamada miracın varlık mertebelerindeki seyrini ortaya koymuştur. Ona göre Yazıcıoğlu'nun burada ifade ettiği hassaların her biri bir âleme karşılık gelmektedir. Yani sır âlem-i emre, rûh âlem-i ervaha, kalp âlem-i arş ve kürsîye ve nefis âlem-i esmaya aittir ve bunların her biri ait olduğu âleme dair özellikler taşırlar. Miraçta her biri ait oldukları âlemde bırakılmışlardır. Burada ifade edilen sıra aşağıdan yukarıya doğru olduğunda kesiften latife, yukarıdan aşağıya

doğru olduğunda ise latiften kesife bir nitelik taşır. Örneğin en kesif âlem, oluş ve bozuluş âlemi nefis ile ilgili iken kalp âlem-i cennettendir.¹¹⁵

Beyitlerin devamında Allah, Hz. Peygamber'in her bir hassasına bir lütufta bulunur. Nefs affedilir yani günahlardan tahliye edilir, rûha rahmet bağışlanmıştır yani o, nimetlerle süslenmiştir, kalbin payına ise muhabbet düşer. *Sırr-ı Muhammed* ise Zat ile kalmıştır zira o tüm masivadan temizlenmişti ve bu makam "*sırr-ı ev ednâ* dır."¹¹⁶ Bursevî'ye göre sırr-ı ev ednâ, "makam-ı ahadiyet"e işaretir.¹¹⁷

Yazıcıoğlu sözlerinin devamında Hz. Peygamber'in sırrının Zât-ı ilahî ile karşılaşmasını anlatır. Bu kısım hem miraç anlatısının zirvesini hem de ru'yetullahın gerçekleşmesini içerir. Sırr, *Hazret-i izzet* nûrları ile karşılaştığında hissî âlemler ile ilgili tüm şeyler kaybolur. Çünkü bu nûrlar makam-ı ahadiyetten gelen sırr-ı zât ve nûr-ı hakîkattir.¹¹⁸ Hz. Peygamber baktığında altı yönün de tamamen nûr ile kaplandığını görür ve bu kez sırrın içinden mükemmel bir nûr yükselir. O zaman Zat tecellileri gelir ve Hz. Peygamber'in varoluşunu sırf yokluk kılar (*mahv-i mahz*), şimdi Hz. Peygamber Allah'tan başka her şeyi bırakmıştır.¹¹⁹

Bursevî bu 'yokluğu' şöyle açıklar: "Mahv-ı mahz, fenâ-i küllî mânâsınadır. (...) Yani Fahr-i Âlem (sav)'e tecelli-i zât hâsıl olup vücudunu mahv ve hâlis kıldı. Şöyle ki kevn ve hudûs eseri tamâmîyle yok olup vücûb ve kıdem mânâsından gayrisi kalmadı."¹²⁰ Böylece Hz. Peygamber'in varlığı tüm taallukattan temizlenerek sade, sırf vücub oldu, sırr ise halâ varlığını devam ettiriyor, çünkü o latif bir hassa olarak kesafete en uzak olandır.

Miraçta en yüce makama, Allah'ın huzuruna çıkan "sırr"dır. Sırrın hakikatte ne olduğu hakkında Muhammediye'de özel bir açıklama yapılmamıştır fakat İbnü'l-Arabî hem miraca çıkan hem de ahirette cennette gerçekleşecek olan ru'yetullahı tecrübe edecek olanın insandaki bu "sır" olduğunu söylüyor.¹²¹ Muhammediye'de de aynı minvaldeki düşünceleri İnkişâfu'z-Zât bölümünde göreceğiz.

¹¹⁵ **Ferahu'r-Rûh**, c. II, s. 393.

¹¹⁶ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2163-2168.; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 193.

¹¹⁷ **Ferahu'r-Rûh**, s. 396.

¹¹⁸ **a.g.e.**, s. 396.

¹¹⁹ Çelebioğlu, **Muhammediye**, byt: 2169, 2170.; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 193.

¹²⁰ **Ferahu'r-Rûh**, c. II, s. 398.

¹²¹ "İnsan Rabbine yönelik miracında yükselirken çözünüp yol sürecindeki her oluş, kendisine uygun parçayı insandan aldığı anda, arkasında ondan geriye sadece Allah'tan bulunan bu sır kalır. Artık

Hız. Peygamber'in vücudu sırf yokluk olunca, tüm varlık alakalarından kurtulunca, Allah ona kendisi ile bekâ bulmasını lütfeder. Artık Hız. Peygamber *bekâbillah* ile bakî kalmıştır. Yazıcıoğlu o zaman Hız. Peygamber'in nûr üstüne nûr (*nûrun alâ nûr*) olduğunu söyler. Hız. Peygamber'in varlığının aslı her türlü ziyadeliklerden fenâ bulunca onun *kalıbı* da *kalbi* gibi latifleşerek nûra dönüşür, o zaman Hız. Peygamber bu nûr ile zât nûruna bakar. Yani zâtın nûruna sırr nûruyla nazar etmiştir.¹²² Bursevî'ye göre bu iki nûr, Zât ve sırr, aslında bir nûrdur fakat anlatabilmek için iki nûrdan söz edilir. "Yani zâtın nûru yine kendi nûru olan sırr nûru ile görülüp güzelliğini ve cemalini izhâr eylemiştir."¹²³ Hız. Peygamber sırr nûru ile Allah'ını görmüştür, orada Hakk'ın taayyünatı söz konusu değildir; bu görme halinde *teşbih* söz konusu olmadığı gibi *ta'til*¹²⁴ de söz konusu değildir.¹²⁵

Yazıcıoğlu'nun Miraç anlatısında Hız. Peygamber'in Hakk'ı görmesi (Ru'yetullah) ile cennette gerçekleşecek Ru'yetullah arasında bazı temel benzerlikler mevcuttur. Hız. Peygamber'in Allah'ı görmesinde temel meselenin, varlıktan soyutlanma ve nûr'a tebdil olma, nûra batma, nûr ile kaplanma ve nûrun nûr ile irtibatı olduğu görülüyor. Ru'yetullah meselesinin cennette nasıl gerçekleştiğine baktığımızda ise Yazıcıoğlu'nun aynı anlatıyı bu sefer tüm cennetlik kullar üzerinden dile getirdiğini görüyoruz. Aradaki benzerliğin net olarak ortaya çıkması için iki anlatının ilgili beyitlerini birlikte görelim.

Öncelikle Hız. Peygamber'in miraç tecrübesinin en önemli noktası, "kâbe kavseyn ev ednâ" makamının Yazıcıoğlu tarafından nasıl anlatıldığını görelim.

insan, Allah'ı ancak o sır vasıtasıyla görür, sözünü ancak bu sır vasıtasıyla duyar. Çünkü Allah, söz konusu sırrın aracılığı olmaksızın algılanmaktan münezzeh ve mukaddestir." İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, c. 2, s. 33; İbnü'l-Arabî, **el-Futûhâtü'l-Mekkiyye**, muhakkik yok, c. 1, s. 168.

¹²² Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2171-2175; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 194.; Bursevî, **Ferahu'r-Rûh**, c. II, s. 400.

¹²³ **Ferahu'r-Rûh**, s. 400.

¹²⁴ **Ta'til**: Âlemin yaratıcısı yoktur deyip âlemi ondan boş ve muattal kılmaktır. Yani Fahr-i Âlem (sav.)'in zikrolunduğu şekilde Hakk'ı (cc.) görmesi öyle bir görme idi ki onda Hakk Teâlâ'ya mekan, uzuvlar ve sonradan olan sıfatlar yakıştırmak yoktu. Kezâ Hakk'ın varlığını ve kadîm olan sıfatlarını yok saymayı gerektiren şekilde değildi. Öyle bir görme hâsıl oldu ki onda kul Hak olmakla "teşbih" ve Hak kul olmakla ta'til yok idi. Bursevî, **Ferahu'r-Rûh**, c. II, s. 401.

¹²⁵ "Bu nûru'llâh ile gördü geri Allâh'ını hakkaa / Taayyün gitti kaldı zât ne teşbihen ne ta'tilâ", Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2175.; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 194.

*Çü nûr-ı Hazret-i izzet tecellî etti sırrına / Tamam selb oldu
mahsûsât ne temsîlen ne tahyîlâ¹²⁶*

İzzet makamının nûru (Hz. Peygamber'in) sırrına tecelli ettiğinde (onun his ve idrake konu olan varlığa dair taşıdığı şeyler), (masiva) tamamen ortadan kalktı.

*Nazar kıldı cihâd-ı sit tamâmet külli nûr olmuş / Sutû' etti bu
kez sırrın içinden nûr-ı tekmîlâ¹²⁷*

(Hz. Peygamber) baktı, altı yön tamamen nûr olmuş. Bu sefer (onun sırrı içinden) bir nûr yükseldi ve (diğerini) tamamladı.

*Bu kez erdi tecellî zât vücûdun mahv-i mahz etti / Kodu pes
mâsiva'llâhî¹²⁸ “verettelnâhu tertîlâ”¹²⁹*

Bu kez zât tecellisi gelip onun vücudunu (varoluş) ortadan kaldırdı.¹³⁰ Sonra o, bütün taayyünâtı bıraktı, “... ve onu güzel bir şekilde beyân edip ayet ayet okuduk.” ayetindeki mana ortaya çıktı.

*Pes andan Hak bekaa verdi bekâ' billâh ile durdu / Olup
nûrun alâ nûr ol ve “fassalnâhu tafsîlâ”¹³¹*

Sonra Hak ona bekâ verdi (Hz. Peygamber) Allah ile bakî oldu. “Biz onu iyice açıkladık” (ayetinin manası ortaya çıktı.)

¹²⁶ a.g.e., byt: 2169.; a.g.e., s. 193-194.

¹²⁷ a.g.e., byt: 2170.; a.g.e., s. 194.

¹²⁸ Biz beytin düz cümleye çevrilmesi esnasında “masivallah” kelimesine Bursevî'nin şerhine dayanarak “taayyünât” anlamı verdik. Bursevî aynı kelimeyi şöyle açıklar: “Mâsiva'llâh'tan murâd taayyünât-ı ilâhiyye ve taayyünât-ı kevnîyyedir. Zîrâ tecelli-i zât, bütün taayyünât elbisesinden soyunmuş olur.” **Ferahu'r-Rûh**, c. II, s. 398.

¹²⁹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2171; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 194.; Furkan Suresi / 32.

¹³⁰ Bu beyitte sözü geçen, Hz. Peygamber'in vücûdunun mahv-i mahz edilmesi meselesi İ. H. Bursevî tarafından Hz. Peygamber'in varlığından hudus ve kevn eserlerinin ortadan kaldırılıp vücûb ve kıdem manasının geride kalması olarak açıklar. **Ferahu'r-Rûh**, c. II, s. 398.

¹³¹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2172; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 194.; İsrâ Suresi / 12.

*Çü gitti cümle keyfiyyât fenâ buldu vücûdiyyât / Ki hatta
kalebi kalbi oluptu nûra tebdîlâ¹³²*

Varlığın aslı üzerine ziyade kılınan özellikler gitti, varlığa dair her şey yok oldu. Öyle ki, (onun) kalıbı (bedeni) ve kalbi nûra dönüşmüştü.¹³³

*Bu nûr ile nazar kıldı geri ol zâtı nûruna /Bu kez nûr inkişâf
etti geri nûruna tecmîlâ¹³⁴*

(Hz. Peygamber) bu nûr ile Zât'ın nûruna baktı, bu sefer bir başka nûr ortaya çıkıp (onu) süsledi.

Yukarıdaki beytin (byt: 2174) ikinci mısraında anlatılan mana ile ilgili olarak Bursevî şöyle bir açıklama yapmaktadır: “İlk nûr ile murâd, nûr-ı zât; ikinci nûr ile murâd ise nûr-ı sırdır. Yâni zâtın nûru yine kendi nûru olan sır nûru ile görülüp güzelliğini ve cemalini izhâr eyledi.”¹³⁵

*Bu nûru'llâh ile gördü geri Allâh'ını hakkaa / Taayyün gitti
kaldı zât ne teşbihen ne ta'tîlâ¹³⁶*

(Hz. Peygamber) Allah'ın nûru ile Allah'ını gördü. Taayyünler gitti, geriye kendisi hakkında teşbih ve ta'tîl¹³⁷ düşü-
nülemeyecek olan Zât kaldı.

¹³² a.g.e., byt: 2173; a.g.e., s. 194.

¹³³ Burada ifade edilen dönüşme ile ilgili olarak Bursevî, Hz. Peygamber'e nûrların aksetmesi ile bedeni ve kalbinin aynılaştığını, bedeninin de kalbi gibi nûr ile aydınlandığını ve hatta nûrun kendisi olduğunu söyler. **Ferahu'r-Rûh**, c. II, s. 400.

¹³⁴ Çelebioğlu, **Muhammediye**, byt: 2174.; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 194.

¹³⁵ **Ferahu'r-Rûh**, c. II, s. 400.

¹³⁶ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2175.; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 194.

¹³⁷ **Ta'tîl**: “Boş olmak” anlamındaki atl (utûl) kökünden tef'îl kalıbında türeyen ta'tîl “boş ve hâlî kabul etmek” manasına gelir. (...) kâinâtın, madde özelliği taşımayan aşkın bir varlık tarafından

Detaylarına ilgili başlık altında değinmek üzere şimdi ana hatları ile cennette ru'yetullahın nasıl gerçekleşeceği ile ilgili beyitlere bakalım: Cennetlik kullar Allah'ı görecekleri tepede toplanırlar. Herkes kendi yerine yerleşir ve;

Bu hâl içindeken bunlar bu kez işrâk ede bir nûr / Ki düpdüz âlemi tuta ede âsârını i'dâm¹³⁸

(Cennetlikler) bu halleri içindeyken bu sefer bir nûr doğar, öyle ki âlemi baştan başa kapladığı gibi onun eserlerini de ortadan kaldırır.

Bular onu görüp vecde gele küllî ede secde / Kamu toprağa yüz urup sanasın olalar a'dâm¹³⁹

Bunlar (o nûru) gördüklerinde kendilerinden geçerler ve hepsi secdeye kapanırlar. Toprağa öyle yüz vururlar ki onları yok olmuş sanırsın.

Sirâyet ede pes bu nûr dola ervâh ile ebdân / Tamâmet zâhir ü bâtın dola envâr ile insan¹⁴⁰

Bu nûr onlara sirâyet edip ruhlarını ve bedenlerini doldurur. İnsanların içi dışı nûrla dolar.

Hemin göz ü kulak ola kamu insan bu kez ancak / Ki tâ bizzât ona anda cihetsiz gözüke Rahman¹⁴¹

O zaman bütün insanlar göz ve kulak kesilirler, işte ancak o zaman Rahmân onlara orada yönsüz bir şekilde görünür.

yaratılıp idare edilmediği, tabiatın bundan hâlî, boş ve uzak olduğu düşüncesine ta'tîl, böyle düşünenlere de Muattıla, Dehriyye, Melâhîde denilmiştir.”**Kelam Terimleri Sözlüğü**, Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, İstanbul, İSAM yay., 2010.

¹³⁸ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8099; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 604.

¹³⁹ **a.g.e.**, byt: 8100.; **a.g.e.**, s. 604.

¹⁴⁰ **a.g.e.**, byt: 8101.; **a.g.e.**, s. 604.

¹⁴¹ **a.g.e.**, byt: 8102.; **a.g.e.**, s. 605.

*İşte hem onun sözün cihetsiz işbu nûr ile / Ki tâ Hakkânî
tevhîde erişe vahdet-i îman¹⁴²*

Hem de yönsüz bir şekilde bu nûr ile (Rahman'ın) sözünü
işitirler. İşte böylece iman edilen şeylerin hakikati ortaya
çıkır ve “iman” birliği (*vahdet-i iman*) gerçekleşir.

*Açalar gözlerin nâgâh ki yüzün göreler onun / Bu üç türlü
hicâbından şu derli erişe ezvâ¹⁴³*

İnsanlar gözlerini açarlar ve aniden onun yüzünü görürler. Bu
üç hicabın kalkması ile öyle bir ışık ortaya çıkar ki;

*Ki tâkaat tâk ola onun hicâbın görmeğe gözde / Hicâbına çü
döymez göz kim ede nûrun istîzâ¹⁴⁴*

Onun hicabını görmeye gözde hiç takat kalmaz. Onun
perdesine göz bakamaz, nûrunun parlaklığına göz nasıl
dayanabilsin?

*Çü sübhâtının işrâkı sanasın eyleye pertâb / Eser kalmaya
bunlarda ede envârını sînâ¹⁴⁵*

Allah'ın vechinin parlak nurlarının her tarafa yayıldığını
zannedersin. (Allah) nûrunu yükselttiğinde bunlardan
(cennetliklerden) bir eser kalmaz.

*Onun vechi cenâbından şu denli erişe envâr / Ki düpdüz
bunların zâtı tamâmet nûr ola beyzâ¹⁴⁶*

O'nun yüzü tarafından o kadar nûr gelir ki insanların tamamı
büsbütün beyaz nûr olurlar.

¹⁴² a.g.e., byt: 8103.; a.g.e., s. 605.

¹⁴³ a.g.e., byt: 8191.; a.g.e., s. 605.

¹⁴⁴ a.g.e., byt: 8192.; a.g.e., s. 610.

¹⁴⁵ a.g.e., byt: 8193.; a.g.e., s. 610.

¹⁴⁶ a.g.e., byt: 8194.; a.g.e., s. 610.

*Nûrûn alâ nûrin olup ol nûrû'l-envâra erip / Sermed ebed
olup kalıp nûrunda bulalar zekâ¹⁴⁷*

(Onlar cennette) nûr üzerine nûr olarak nûrların nûruna ulaşrlar. (Böylece) sonsuza kadar tertemiz kalıp saflığa ulaşrlar.

3.2.4. Sufilerin Miracı

Tasavvuf literatürüne göre Hz. Peygamber'in miraç etmesi gibi diğer peygamberler ve Allah'ın veli kullarının da kendi miraçları vardır. Bununla birlikte velilerin miracı ile Hz. Peygamber'in miracı arasında önemli bazı farklılıklar mevcuttur. Örneğin Hz. Peygamber'in miracı şariat getiren, hüküm koyan bir miraçtır. Nitekim müminin miracı olarak tanımlanan namaz, miraç esnasında beş vakit olarak bütün müslümanlara farz kılınmış ve Kur'an-ı Kerim'den iki ayet, arada Cebrail olmadan vahyedilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in hem israsını hem de miracı bedenle yaptığı kabul edilmektedir. Buna karşılık diğer Müslümanların miraçları umumi bir nitelik taşımaz. Kendi nefslerinde yaptıkları bir yolculuktur ve Hz. Peygamber gibi bedenle değil ruhen gerçekleşir.¹⁴⁸ Bu birkaç farklılığın dışında miracın en önemli özelliği olan bilgilenme ve kemâl her iki miraçta da aynı olan şeydir. İbnü'l-Arabî Fütûhat'ta İsrâ Suresi'nin ilk ayetlerini bu bağlamda değerlendirir. Allah Hz. Peygamber'e bazı ayetlerini göstermek üzere ona yolculuk ettirmiştir. Aynı şekilde sufi de Allah'ın isim ve fiillerini kendi miracı esnasında müşahade eder. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah kulunu hallerinde taşır ve ona ayetlerini bu şekilde gösterir ve bu görmeden yakîn hasıl olur. Allah'ın kulunu taşıması aslında kendisini göstermek için değil, o mekana tahsis etmiş olduğu özel bir nitelik yönünden kendisini gösteren ayetleri göstermektir.¹⁴⁹ Öyleyse miracın amacı Hakk'ın kendisini görmek değil onun isim ve sıfatlarını taşıyan âlemlerde onun hakkında bilgi sahibi olmaktır. Allah'ın kuluna kendisini

¹⁴⁷ a.g.e., Byt: 8317.; a.g.e., s. 616.

¹⁴⁸ “Onların yolculukları bedenle yapılan isranın aksine bedenlenmiş anlamlardan ibarettir. Başka bir ifadeyle velilerin miraç yolculukları, ruhların miraçları, kalplerin görmesi, berzahî suretler, ve bedenlenmiş manalardan ibarettir.” **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, c. 13, s. 105-106; **el-Futûhâtü'l-Mekkiyye**, c. 3, s. 340; Yusuf Şevki Yavuz, “Miraç”, **DİA**, c. 30, s. 133.

¹⁴⁹ **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, c. 13, s. 99; İbnü'l-Arabî **el-Futûhât-ı Mekkiyye**, muhakkik yok, c. 3, s. 340.

göstermesi için onu bir yerden başka bir yere taşıması gerekmez. Çünkü Allah herhangi bir mekana sığmaz, mümin kulunun kalbine sığar.¹⁵⁰

Yazıcıoğlu'nun da aynı minvalde bir miraç telakkisine sahip olduğu görülmektedir. Zaten sufînin miracının ruhî bir yolculuk olduğunu yeri geldikçe hatırlatan Yazıcıoğlu, kulun Rabb'ini bilmesini onun miracı olarak da kabul etmiştir. Öyle görünüyor ki Yazıcıoğlu miracın zirvesini ru'yetullah olarak ortaya koymuş olsa da ru'yetullahın görmekle birlikte bu görmeden hasıl olan bir bilgi olduğunu düşünmektedir. Bu bilgiyi o; ilm-i ledûn, yakîn, batınî ilim gibi tanımlayarak okuyarak elde edilen ilimden ayırmıştır. Yazıcıoğlu'na göre miraç aynı zamanda insan-ı kâmile giden yolda son durak, Rabb'e vuslattır. Bir yerde "Bu ilim ancak miraç etmiş bir nefsin ilmidir." diyerek okumakla değil miraç ederek elde edilen bilgiye vurgu yapar:

*Ki tâ bir söz edem taktır ki bilmezler melekler de / Bu ilmi
kâ'be kavseynden okurlar yâhud ev ednâ¹⁵¹*

Bir söz söyleyeceğim ki onu melekler dahi bilmezler, bu ilmi
kâbe kavseyn ev ednâ makamından okurlar.

Kâbe kavseyn makamından, miraç ile elde edilen bilgi özeldir çünkü bu makama ermeyen kimse bu bilgiye ortak olamaz.

*Bu sırrı bilmeğe zîrâ gerek kim cân ede mi'râc / Geçe yiri
göğü ya'nî koya dünyâ ile ukbâ¹⁵²*

Bu sırrı miraç etmeyen can bilemez, (miraç eden can) yerleri
ve gökleri geçmiş, dünyadan ve ahiretten vazgeçmiştir.

¹⁵⁰ **Fütûhat-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, c. 13, s. 99; İbnü'l-Arabî, **el- Futûhâtu'l-Mekkiyye**, muhakkik yok, c. 3, s. 340. İfadede atfî geçen hadis; "Yere ve göğe sığmam, fakat mü'min kulumun kalbine sığarım. **Keşfü'l-Hafâ**, c: 2, s: 195, hadis no: 2256."

¹⁵¹ Çelebioğlu, **Muhammediye**, byt: 8730; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 637.

¹⁵² **a.g.e.**, byt: 8731; **a.g.e.**, 637.

Yazıcıoğlu'nun Hakk'a götürün ilim ve onun elde edilmesinin yolu olarak miracı ele aldığı yerlerden biri de *Temsîlü'd-Dâreyn* (İki Cihanın Temsili) adlı bölümdür. Bu bölümde o dünyanın ve ahiretin anlamı üzerinde durur. Ona göre varlık ve yaratılış Allah'a götürmesi bakımından önemli ve değerlidir. Âlem ve onun yaratılışına bakan kâmil kişi oradan Allah'a ulaşacaktır çünkü âlem bir ayetler bütünü olarak okunduğunda aynı zamanda Kur'an'dır. Yazıcıoğlu'nun bölüm başlarında bir nevi o bölümün ana fikrini ifade ettiği beyitler olur. Bu beyitlere bakıldığında aşağıda hangi konuyu hangi açıdan ele alacağını da görmüş olursunuz. *Temsîlü'd-Dareyn* bölümünün ilk beytine bir ayet ve bir hadis ile bakmak açıklayıcı olur ve bölümün sarıh bir özetinin de yapılmış olduğu görülür: Ayet, İsra Suresi'nin ilk ayetidir "Biz ayetlerimizi göstermek için yolculuk ettirdik." ve hadis, "Allah bilinmek istedi ve âlemi yarattı." beyit ise şöyle gelir:

*Elâ ey tâlib-i âyât gör imdi a'zam-ı âyât / Elâ ey kaasid-ı
gâyât gel işit gayet-i gayât*¹⁵³

Ey ayetleri talep eden kişi, gel büyük ayeti gör, ey gayeyi talep eden kişi gel gayelerin gayesini dinle.

İlk mısra İsra Suresi'nin ilk ayetinin kastettiği, "ayetleri" göstermek amacıyla miraç ettirmek ifadesi düşünüldüğünde âlemlerde miraç eden kişi İbnü'l-Arabî'nin de ifade ettiği gibi her âlemde Allah'a ait özel bir yönden Allah hakkında bilgi sahibi olduğunda âlemin büyük Kur'an olması ifadesi bu manada bir anlam kazanıyor. Âlem hakkında bilgi sahibi olmak için ona bakmak, onu okumak Allah'ın kevnî ayetlerini okumaktır ve kul bu okuma işini mikro ölçekte Kur'an-ı Kerim'de yapıyorsa makro ölçekte âlemlerde yol alarak, miraç ederek yapmaktadır.

İkinci mısra ise âlemlerde ayetleri okumanın amacına atıfta bulunmaktadır. Kul âlemlerdeki ayetleri okuduğunda gayelerin gayesini de bilmiş olacaktır. Bilmenin en iyi yolu da görmektir. Kul görmek yoluyla bilgi edinmek için, başka bir ifade ile kesin bilgiye ulaşmak yani tahkik için miraç eder. Bu yüzden Yazıcıoğlu

¹⁵³ a.g.e., byt: 7594; a.g.e., s. 572.

âleme Allah'a ulaştıran bir vesile, bir nevi merdiven veya burak olarak da bakar aslında. Burak İbnü'l Arabî tarafından sebepler olarak şerh edilmişti.¹⁵⁴

Miracın ana fikrini Allah'ın ayetlerini görmek ve O'nu zevk yolu ile bilmek olarak kabul ettiğimizde miraç ederken âlemlerde yol alan sufi her âlemden oradaki bilgiyi alarak yükselir yani miraç aslında bilgilenmedir.¹⁵⁵ Yazıcıoğlu'na göre bu âleme gelmenin amacı buradan Hakk'a yol almaktır. Hakk'ın dilinden diyor ki, biz bu yaratılışı ona bakarak bizi bilsinler ve bize döneceklerini bilip buna hazırlansınlar diye var ettik. Ne kadar açıklama varsa biz onları *tenzilat* içinde yaratıp *tevil* ettik, açıkladık. Bu âlemden bir gün bize döneceklerini bilmelerini istedik. İşte bu yüzden akıllı ve faziletli kâmil kişiler nefislerinde bir *kemâlat* için çalışırlar. Onlar akledilen veya duyularla algılanabilen şeylere bağlanmazlar, cisimler âleminden vazgeçerler. Bu kemâl isteyen kişiler akılla veya başka yollarla elde edilebilecek ilimlerle de tatmin olmazlar ve nefislerini Hakk'a ulaşmalarını engelleyecek her şeyden boşaltırlar, tahliye ettiler. Bu kâmil kişiler kalplerini marifetlerle süslediler ve aşkı buldular. Onlar bu yüzden ruhlarını hakikatler ile süslediler ve Hakk cemalinden perdeleri kaldırıp yüzünü onlara açtı. Bu faziletli kişiler Hakk'ı ilahi mertebelerden de soyutladılar, tasfiye ettiler. Böylece Hakk aşıkına bizzat nûr-ı zât açıldı, gözüktü.¹⁵⁶

Yazıcıoğlu varoluşu, yaratılışı Hakk'ın bilinmesi amacına bağlıyor. Hak varlığı kendisine ulaştıracak bilgilerle donatmıştır bu yüzden âleme bakan oradan Hakk'a gidebilir. Aslında tenzilat olarak ifade ettiği yaratılışın amacı da hakikatte budur. Yazıcıoğlu bu bilmenin yerini akıl değil kalp olarak ortaya koymuştur. Aşk ile Hakk'ın bilinmesi ise âlemden ve Hak'tan başka her şeyden nefsi tahliye etmek ve aşk ile kalbi süslemek ile mümkündür. İşte bu, sufinin miracının da ifadesidir aslında. Sufi Hakk'a doğru bütün yolu nefsinde almak durumundadır.

Yazıcıoğlu aynı bölümün devamında sufinin nefsinde yapmış olduğu yolculuk hakkındaki fikirlerini Fahreddin Razî'nin görüşleri ile destekler. Razî'nin sâlikin miracı esnasında âlemlerde yapmış olduğu yolculuğu hakkında görüşlerine

¹⁵⁴ **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, c. 13, s. 101; İbnü'l-Arabî, **el-Futûhâtu'l-Mekkiyye**, muhakkik yok, c. 3, s. 340-341.

¹⁵⁵ **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, c. 13, s. 105; İbnü'l-Arabî, **el-Futûhâtu'l-Mekkiyye**, muhakkik yok, c. 3, s. 342.

¹⁵⁶ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 7659-7669; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 575.

yer veren Yazıcıoğlu nefsin yolculuğunu temelde üç âlemden hareketle açıklar: Buna göre nefis âlem-i ecsâd, âlem-i ervâh ve âlem-i gayb'a miraç eder.

Yazıcıoğlu'nun Razî'den aktardığına göre varlık âlemi temelde ruhlar (*âlem-i ervâh*), cisimler (*âlem-i ecsâd*) ve gayb (*âlem-i gayb*) olmak üzere üçe ayrılır. Varlık ister akledilirler (*ma'kuul*) ister duyularla algılanabilenler (*mahsûs*) olsun bu üç âlemde seyrederek.¹⁵⁷

Bununla birlikte miraçta nihayete erişecek olan ancak insan ruhudur. İnsanın kemâlatı miraçta ortaya çıkacaktır. Ruh, yola çıktığında önce dünya göğüne ulaşır daha sonra sırası ile gökleri geçer ve her gökte oranın sakinleri ile karşılaşır ve yolculuğu *Kürsi*'ye kadar ulaşır.¹⁵⁸ Ruh hangi âlemde ise o âlemin özelliklerine de bürünür, yani aslında yukarıya doğru seyrettikçe daha latif bir özellik kazanmakla birlikte o gökte bulunanların da bilgisine kavuşmuş olur. Başka bir deyişle o âleme ait ayetler kendisine gösterilmiştir. Burada sâlik için yakînin artması söz konusudur. Aslında sâlikin miracı ruhların miraçları, kalplerin görmesi, berzahî suretler ve bedenlenmiş manalardan ibarettir.¹⁵⁹

Ruh burada kalmaz, yukarıya doğru yoluna devam eder. Yükseldikçe o âleme ait, orayı doldurmuş çok çeşitli melekleri görür fakat burada kalmayıp yoluna devam eder. Ruh bu sefer *a'lâ-yı illiyyîne* yükselmeye devam eder ve varlıktaki bütün mertebe ve hadleri aşar. Nihayetinde ise Yazıcıoğlu'nun *mebdeü'l - kü'l hazretullah* olarak ifade ettiği varlığın başlangıcının hazreti/mertebesine yani nihayete erer. Bursevî yola çıkan her sâlikin çeşitli sebepler ile nihayete erişemediğinden söz eder. Miraçta kemâl, nûrlar nûruna vasıl olduğunda sâlikin bir makama taaşşuk etmemesidir. Eğer sâlik bir şeye taaşşuk ederse bir makama ayağından bağlı kalır ve nakıslardan olur.¹⁶⁰

Yazıcıoğlu sufinin miracı hakkında farklı bağlamlarda ve yerlerde pek çok değerlendirme yapmış olmakla birlikte aşağıda alıntılacağımız beyitlerde miracı nihayeti açısından yani vuslat ve ru'yet açısından ele almıştır. Ona göre dünyada

¹⁵⁷ a.g.e., byt: 7702-7707; a.g.e., s. 577.

¹⁵⁸ a.g.e., byt: 7702-7709.; a.g.e., s. 577-578.

¹⁵⁹ *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, c. 13, s. 105; İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, muhakkik yok, c. 3, s. 342.

¹⁶⁰ *Ferahu'r-Rûh*, c. 8, s. 426.

iken miraç edip de Hakk'ı zevk yolu ile görmeyen ahirette de göremeyecektir. Bu yüzden sâlik Allah'a kavuşmayı ahirete ertelememelidir.¹⁶¹ Bir başka deyişle sâlik ölmeden önce ölmelidir.

Sâlikin dünyada Hakk'ı görmesi yani ona miraç etmesi öncelikle Hakk'ın bir cisim gibi görülemeyeceğini bilmesi ve onu cevher ve arazlardan tenzih etmesine bağlıdır. Bursevî buradaki beyitlerle ilgili olarak, ru'yetin on sekiz bin âleminden kesilmekle olabileceğini söyler. Hakkı tam anlamıyla tenzih eden sâlik bu sefer bir vicdan ile Hak'tan bir nûr görür. Bu nûr sâlike Hakk'ın *vücûdunu zevk* yolu ile görülür kılar. Bu görmek cevhersiz ve arazsız olduğu gibi Hakk'ı duymak da sessiz ve sözsüz bir duymadır. Hakikatte bu dünyada Allah'ı gören ve duyan sadece Habibullah Muhammed (sav)'dir. Hz. Muhammed gören ve duyan olduğu gibi dünyada insanlara Hakk'ı gösterecek olan da yine sadece odur.¹⁶²

Buna göre sâlik dünyada iken Hakk'a miraç etmelidir. Onun miracı Hz. Peygamber gibi varlıkta/varlıktan, âlemlerde cereyan eder fakat Hz. Peygamber'in bedeniyle yaptığı yolculuğu sâlik, ondan farklı olarak, nefsiyle yapar. Hz. Peygamber'in miracını beden ile diğer kulların ise ruhları ile miraç ettiğine dair görüşler hem Muhammediye'de hem tasavvuf literatüründe hem de İslam bilimlerinde ısrarla vurgulanmıştır. Bunun nedeni üzerinde yapılan bir araştırma bizi kelimada ruh-beden tartışmalarına, ahirette bedenle dirilme meselesine, tasavvufta miracın ruh ile ahirette yaratılmanın ise bedenle gerçekleşeceğine dair görüşlere götürmektedir. Yazıcıoğlu'nun söz konusu bahislere hassasiyetle yaklaştığını gördüğümüzden aşağıda Muhammediye'nin ele aldığı biçimiyle konu üzerinde duracağız.

3.3. RU'YETULLAH VEYA MİRACIN NETİCESİ OLARAK BİLGİ

Tasavvuf literatürü içerisinde miraç hadisesi hem Hz. Peygamber'in tecrübesinde hem de sufinin miracında aslında bir bilgilenmedir. Allah kulunu bazı ayetlerini göstermek için yürüttüğünde kul yolculuğun her aşamasında o aşamaya ait bilgiye de sahip olur. Nefs yükseldikçe letafeti artar ve girdiği her âlemde o âleme ait bilgiyi alarak ilerler. Nihayetinde ru'yetullahı ulaştığında ise hakikatler hakikati veya gizli hazinenin hakikati ile karşılaşır ki bu *ev ednâ* makamı olarak Hz.

¹⁶¹ Çelebioğlu, **Muhammediye**, byt; 8734-8736; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 637-638.

¹⁶² **a.g.e.**, byt; 8737-8739, 8743-8744; **a.g.e.**, 638, 638-639.

Peygamber'in tecrübesinde gerçekleşmiştir. Her kul aynı yolculuğu yapmadığı gibi aynı sona da ulaşmaz. Bu açıdan miraç bilgide tahkik ve derecelenmedir. Yani miraç ile kulun yakîni artar.

Sufiler birçok konuda olduğu gibi bilgi konusunda da kendi içinde bir derecelenmeye gitmişlerdir. Okuyarak ve çalışma yolu ile edinilen bilgi bir yana sufinin hedefinde her zaman Hakk'a ve hakikate dair bir bilgi ve ona ulaşma yöntemi olarak tasavvufta ahlaklanma ve onun sonucu olarak da müşahede yer almıştır. Allah'ın ahlakı ile ahlaklanan kul Allah'ın tecellilerine bir meclâ olduğunda gönlü de Allah'tan gelen hakikatlerin/bilgilerin yansıdığı bir tecelligâha dönüşür ki Hakk'a vâsıl olacak olan da bu tecelligâhtır.

Muhammediye de miraç yolculuğundaki süreçleri o süreçlere ait kavramlarla ele almaktadır. Söz gelimi Allah'ın ahlakı ile ahlaklanma ve Hakk'ın bir tecelligâhına dönüşen gönül, Yazıcıoğlu için kişinin ulaşması gereken bir hedeftir. Veya urûcun ilk aşaması diyebileceğimiz nefsin yükseldikçe maddi alakalarından kesilip latifleşmesi tahlil miracı şeklinde isimlendirilirken miraçtan dönen nefsin ikinci defa terkeb edilmesi de tahlilden sonra nefsin hakikatler bilgisine ulaşmış bir şekilde yeniden terkeb edilmesi olarak kabul edilmektedir. Yazıcıoğlu ikinci terkipten söz etmese de miraç etmiş gönlün bilgisinden bahsetmektedir ki bu zaten ikinci terkibi yaşamış bir nefsin bilgisidir. Tasavvuf literatürü bu tür bilgiye marifetullah demiştir. Marifet ve marifetullah Yazıcıoğlu'nun da farklı bağlamlarda çokça kullandığı ifadelerdir. Yazıcıoğlu *Muhammediye*'de yeri geldikçe, miraç konusunun dışında da görülebileceği şekilde, yazdığı şeylerin miraç etmiş bir gönlün bilgisi olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birisi *Ammâ Ma'rîfetü'n-Nefs* (Nefsin Bilinmesi) bölümünde dile getirilmiştir. Yazıcıoğlu okuyucusuna seslenir: Aşağıda söyleyeceğim şeyleri anlayabilmen için gönül levhanı parlatmalısın ki Hak'tan gelen nûr-ı ilâhî oraya tecelli etsin. Sana öyle şeyler anlatacağım ki bu bilgiler meleklerde dahi bulunmaz çünkü *"Bu ilmi kâbe kavseynden okurlar yâhud ev ednâ"* bu ilim kâbe kavseyn veya daha ötesi olan ev adnâ makamına miraç etmiş bir gönle aittir. Bu bilgiye ulaşmak için canın yerleri ve gökleri yani dünya ve ukbayı geçmesi, onlardan uzaklaşması gerekir. O zaman o can miraç edebilir ve marifete ulaşabilir.¹⁶³

¹⁶³ a.g.e., byt: 8729-8733; a.g.e., s. 637.

Ahirette, cennette ru'yetullaha mazhar olmak da ilim ile olacaktır. Buradaki ilim çalışarak elde edilen kesbî ilimleri içerse de hakikatte tedrisatın ötesinde bir şeydir. Cennette Allah'ı görmek ise miraç ettiren yahut da miraç ile elde edilen ilim olacaktır. Bu ameller ise sadece cennetteki derecelerin yükselmesi içindir çünkü *ilim* amel ve takvadan üstündür.

*Amel zîrâ onunçündür kim uçmakta ola rif'at / Velî Allâh'ı
görmekte ne medhâl eyleye a'mâl*¹⁶⁴

Zira amel uçmakta rif'at içindir, Allah'ı görmekte ne dahli ve ameli olabilir?

*Ki ilm eşref durur zîrâ amelden zühd ü takvâdan / Ki zîrâ ilm
ile buldu bulanlar ahsen-i ahvâl*¹⁶⁵

İlim amelden, zühd ve takvadan şerefliidir. Zira hallerin en güzellerini bulanlar ilim ile bulmuşlardır.

Elbette burada Yazıcıoğlu'nun ilimden kastı, kişiyi cennette cemalullah ile karşılaştıracak olan marifetullahtır ve aslında marifetullah aşk ile ilgilidir:

*İşitmedin midi onu bu aşk yolun şular gider / Kim ef'âl ü
sıfâtında ederler zâtı tevhîdât*¹⁶⁶

İşitmedin mi ki bu aşk yolunun yolcuları Zât'ı fiillerinde ve sıfatlarında birleyenlerdir.

¹⁶⁴ a.g.e., byt: 8096; a.g.e., s. 604.

¹⁶⁵ a.g.e., byt: 8097; a.g.e., s. 604.

¹⁶⁶ a.g.e., byt: 7695; a.g.e., s. 577.

*İşitmedin midi onu mahabbet ma'rifet sırrın / Şular bildi ki
mutlaktan giderdi külli takyîdât*¹⁶⁷

İşitmedin mi ki Allah'ın sevgisinin ve Allah'ı bilmenin sırrına Hakk'ın mutlak varlığından her türlü kaydı silip “âlem-i ıtlâka sırr-ı mutlak ile girip varlığını yok eyleyenler”¹⁶⁸ ulaştı.

*İşitmedin midi onu mahabbet ona derler kim / Ki lezzete
helâk olup fenâda gide teklîfât*¹⁶⁹

İşitmedin mi muhabbet ona derler ki kişi sevdiğinin sevgisinde yok olup her türlü zorluk/varlık ortadan kalkar.

*İşitmedin midi onu kim oldur ma'rifet tahkik / Ki hayretle
şuhûd edip bekaaya gide taklîdât*¹⁷⁰

İşitmedin mi Hakk'ın ve hakikatin bilgisi hayret makamında müşahadeyle bakî olup taklitten kurtulmaktır.

*İşitmedin midi onu ki keşf ermezse zatından / Tecellî nûru
insandan gidermez aslâ ta'dîdât*¹⁷¹

İşitmedin mi ki eğer Hakk'ın zatından keşif ulaşmazsa tecellî nûru insandan çokluğu gidermez.

*Var imdi Yazıcıoğlu bu ilme aklın erişmez / Eğer yazsan da tâ
devr-i kıyâmet türlü tasnîfât*¹⁷²

Yazıcıoğlu kıyamete kadar çeşitli kitaplar yazsan da bu (keşf) ilmîne (ilm-i ledün) aklın ermez.

¹⁶⁷ a.g.e., byt: 7696; a.g.e., s. 577.

¹⁶⁸ Ferahu'r-Rûh, c. 8, s. 420.

¹⁶⁹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 7697; Yazıcıoğlu, **Muhamedîyye**, s. 577.

¹⁷⁰ a.g.e., byt: 7698; a.g.e., s. 577. Beyitte geçen “bekâya gide taklîdât” ifadesi için Bursevî şöyle bir açıklama yapmıştır: “ yani, Hak ile bekâ hâli hâsıl olup taklîd sona ere ve her işi sırf hakikat ola.” Ferahu'r-Rûh, c. 8, s. 420.

¹⁷¹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 7699; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 577.

¹⁷² a.g.e., byt: 7700; a.g.e., s. 577.

Yazıcıoğlu'nun yukarıda ifade ettiği aşk yolu elbette ki Allah'a ulaşan yoldur ve kulun miracı ve seyr-i sülûku ile aynı şeydir. Bu yolun yolcuları Allah'ı sıfatlarında ve fiillerinde birleyenlerdir. Onlar Zâtî tevhide ulaşmış kişilerdir. Bu kişiler tevhide ulaşmak için Zât-ı mutlak'ı çokluğa ve varlığa dair her türlü alakadan tenzih etmişlerdir. Bursevî'nin burada geçen “*mutlakdan*”¹⁷³ ifadesi için yaptığı açıklamaya baktığımızda kulun Allah'tan bütün mertebelerin ve taayyünlerin kayıtlarını kaldırması ve âlem-i itlâka sırr-ı mutlak ile girip kulun varlığını yok etmesi¹⁷⁴, fenâ-i küllî olarak anladığını görüyoruz. Öyle anlaşıyor ki kul Allah'ı tevhid ederken aslında kendisini de sırr'a kadar varlıktan soyutlamıştır ki kulu miraç ettiren de bu soyutlanmadır (Tahlil miracı). Yazıcıoğlu'nun takip eden beyitlerde söyledikleri de bu açıklamayı teyid eder niteliktedir. Kişi yolculuğunu aslında *muhabbet* ile yapmaktadır. Muhabbet onun fenâ-i küllî ile varlıktan fânî olmasını sağlar. Bu yüzden miraç bölümünün başında “*Hazretullah'a*” ulaşmayı arzulayan, Hakk'a aşık kula seslenerek başlamıştı sözlerine. Ma'rifet ise tahkiktir. Yani varlığa dair olan şeylerin hakikatlerine ulaşmak ve onların aslında hakikatlerinin olmadığıнын (*taklîdât*) öğrenilmesidir ve bu bilgi insanı *hayret*'e düşürür. Bu seviyeye gelen kişi *bekâ* bulur ve aslında tüm bunlar sadece Zât-ı İlâhî'nin lütfuna bağlıdır.¹⁷⁵ Yazıcıoğlu geldiği bu noktada aczini ve yetersizliğini itiraf etmektedir. Onun acziyeti ise muhabbet ve marifet ile ilgilidir yoksa telif ettiği bu eser için değil. Görülüyor ki Yazıcıoğlu'nun söz ettiği ilim, kişiyi Allah'a ulaştıran bir merdiven/ miraç mesabesindedir ve “*marifetullah*” ile birçok noktada eşittir. Yazıcıoğlu istisnai durumlar olduğunu da zaten son beytin son mısraında belirtmektedir.¹⁷⁶ Başka bir deyişle o, ilim dediği zaman marifetullahı anlamalıyız. Kesbî ilimden söz ettiğinde ise zaten ifadeleri bunu ortaya koyar nitelikte olmaktadır.

¹⁷³ a.g.e., byt: 7696; a.g.e., s. 577.

¹⁷⁴ Bursevî, **Ferahu'r-Rûh**, c. 8, s. 420.

¹⁷⁵ “Yani, sâlikin kalbine âlem-i melekûtta bazı haller münkeşif olmakla kesretten kurtulamaz. Belki nûr-ı kîdemden tam bir keşif lâzımdır ki hudûs karanlığı onunla dağılsın ve Zât-ı ehadîyyenin tecellisiyle tamamen kesret zevâl bula. Kısaca, fenâ-i ilimden sonra fenâ-i ayn ve sonra bekâ-i ayn gerektir; tâ ki sâlikin ef'âl, sıfât ve zâtı hakikat üzere Hakk'ın ef'âl, sıfât ve Zâtında fenâ bulup O'nunla bâkî ola ve tevhidin hakikati hâsıl ola. Bu, yalnızca kâmil velîlerin hâlidir. Binâenaliyh her nâkıs tamâa düşmeye, haddini anlaya ve yıldız hükmünde olan tecelliyi ay ve ay'ı güneş zannetmeye ve iddia yolunda gitmeye.” Bursevî, **Ferahu'r-Rûh**, c. 8, s. 421.

¹⁷⁶ “*Var imdi Yazıcıoğlu bu ilme aklın erişmez / Eğer yazsan da tâ devr-i kıyâmet türlü tasnîfât*”, Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 7700; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 577.

Yazıcıoğlu'nun ilim anlayışında şüphesiz okuyarak elde edilen kesbî ilim önemlidir. Bu iddiamızı birçok şekilde ispat edebileceğimiz gibi sadece Muhammediye'de kullandığı yönteme bakarak da tahkik edebiliriz. Yazıcıoğlu hangi konuyu yazarsa yazsın klasik bilim yöntemini kullanır; konuya ilgili ayetten, hadislerden ve ulema sözlerinden açıklamalar getirdikten sonra kendi görüşlerini ve konunun tasavvufî yorumunu yazar. Bu yaklaşım onun ilim anlayışını ortaya koyması bakımından önemlidir.

Bununla birlikte yine onun ilim anlayışına yönelik bir çıkarım yapabileceğimiz ifadelerinden birinde, eserin sebep-i telif kısmında, çok önemli bir şey söyler. Hz. Peygamber'in hayatına dair pek çok eser vardır, okuyucu bunların bir çoğuna erişebilir. Bununla birlikte bizim yeniden bir siyer yazmaktaki amacımız onun hayatına dair incelikleri ve hakikatleri dile getirmektir der. Burada yapılan incelikler ve hakikatler vurgusu teknik olarak tasavvuf literatürüne karşılık gelirken Yazıcıoğlu'nun kişisel tecrübesinde onun ilm-i tahkik, ilm-i bâtın, miraç etmiş gönlün bilgisi, ma'rifet vb. olduğu görülmektedir. O, zaman zaman okuyucusuna burada okuduklarının Allah'ın kendisine verdiği özel bilgilerden süzülmüş şeyler olduğunu da ifade eder. Örneğin *Ammâ Ma'rifetü'n-Nefs* (Nefsi Bilme) başlığı altında vereceğini söylediği bilgiler bu çeşittendir. Yani Allah'tan aniden gelen, verili şeyler:

*Bu tedkîkın fezâsında kuram bir hayme kim ben de / İçinde
arz edem bir yüz ki gözler görmedi aslâ¹⁷⁷*

Bu incelikli manâlar göğünde/âleminde ben de bir çadır
kurayım. İçinde öyle bir yüz sunayım ki şimdiye kadar
kimseler görmemiştir.

Bu beyitte (byt:8733) Yazıcıoğlu sözlerinin devamında dile getireceği şeyler hakkında bir ön bilgi veriyor; burada dile getireceği bilgilerin iki özelliği vardır. Birincisi, bu bir *tedkîk*'tir ve diğeri ise daha önce kimsenin bilmediği bir şeydir. Peki bu bilgi nasıl elde edilmiştir?

¹⁷⁷ a.g.e., byt: 8733; a.g.e., s. 637.

*Göre tâ tâlib-i âgâh ere sâlik ona nâgâh / Eger keşf eyleye
Allâh komayam va'deye ferdâ¹⁷⁸*

(Böyle yapayım ki Hakk'ı) talep eden uyanık kimseler (o bilgiyi) görsün, bu yolun yolcuları ona çabucak ulaşınsın. Eğer Allah (bana) o keşfi bilgileri açarsa ben de onları (söylemeyi) yarına bırakmayayım.

Öncelikle söz konusu bilgiler bir yerden okuyarak değil Allah'ın onları açması ile sahip olunan cinstendir. Yazıcıoğlu buna “*keşf eyleye Allah*” ifadesinde işaret etmiştir. Bu ifade iki anlamda alınmalı. İlki kelimenin ilk anlamı olan açmakla ilgili mana; “Allah o bilgileri bana açarsa ben de onları size aktaracağım.” İkinci mana yine birinciyi de kapsayacak şekilde ama tasavvufî bir kavram olarak “keşf”. Sufiler için keşf, bir bilgiye ulaşma yoludur ve bu bilgi gaybî manalar ve “şeylerin hakikatine” dairdir.¹⁷⁹

Yine başka bir örnekte Yazıcıoğlu konu hakkında verdiği bilgilerin *ilm-i ledün* olduğunu ifade eder. Ona göre ilm-i ledün hakikatlerden (hakâyıktan) kaynaklanır, onlar hakâyık hokkasının cevherleridir. Bu beyitlerde de yukarıdaki iki özelliği görebiliyoruz: bu bilginin verili olması ve aniden gelmesi.

*Ledünnî ilminin bu gevheriydi / Hakaayık hokkasının cevhe-
riydi¹⁸⁰*

(Bu anlattıklarım) ledün ilminin değerli taşlar gibi bilgile-
riydi. Hakikatler hokkasının ise mücevherleri gibiydiler.

¹⁷⁸ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8734; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 637.

¹⁷⁹ “**Keşf**: Lügatte örtünün kalkması, ıstılahta ise perdenin ardında bulunan gaybî mânâlara ve şeylerin hakikatine vücûdî ve şuhûdî olarak vâkıf olmaktır.”, **Ta’rîfât: Tasavvuf İstilahları**, Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, Haz. Abdurrahman Acer, İstanbul, Litera Yay., 2014, s. 78.

¹⁸⁰ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2178; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 194; Beyitte geçen ilm-i ledün (*Ledünnî ilm*) Kâşânî’nin sözlüğünde şöyle açıklanır: “Kulun çaba ve gayreti bulunmaksızın meydana gelen ilim. Bu ilme ledünnî denmesinin nedeni, bizim çabamızla değil, r(R)abbimizin katından gelmiş olmasıdır. Allah şöyle buyurmuştur: “Kendi katımızdan ona bir ilim öğrettik” (Kehf,65). (...) Ledünnî ilim ve sır kaynaklı mârifetlerden birisi de, Hz. Peygamber’in şu hadisiyle işaret ettiği ilimdir: “Ebû Bekir cennette çok oruç tuttuğu veya namaz kıldığı için değil, gönlündeki bir şey sebebiyle sizleri geçer.” Abdürrezzak Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü: Letâifu’l-a’lâm fî işarât-ı ehli’l-ilhâm**, Çev: Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 399.

*Bu bir tahkîk-i Rabbanî idi âh / Nesîm-i gayb idi kim erdi
nâgâh¹⁸¹*

Ah, bu bir Rabbanî hakikat bilgisiydi. Ansızın ulaşan gayb rüzgarıydı.

Kişiyi hem dünyada hem de ahirette Allah’a ulaştıracak olan bu ilimdir. Ama yakından bakıldığında bu “ilim merdiveni” mi kişiyi taşır yoksa kişi mi onu inşa eder? Veya marifet mi kişiyi miraç ettirir? Yoksa marifetullah miracın neticesi midir? Bu soruların cevapları hem evet ve hem de hayır olabilir; bu evet ve hayırlar bazen aynı anda, bazen de art arda olabilir. Bazen evet, çünkü “Bu okuduklarınız miraç etmiş bir gönlün bilgisidir.” der Yazıcıoğlu; bazen de hayır, çünkü “Allah’tan bir keşif, açılma olmazsa sonsuza kadar te’lifât ve tedkîkât yapsan da, çalışsan da bir işe yaramaz.” Allah ise kendisini dünyadayken ölmeden önce ölene, ahirette ise cennette açacaktır.

3.3.1. Miraçta Ruh-Beden Tartışmaları

Miracın en çok tartışılan ve bazı kalamî problemlere de temel teşkil eden meselelerinden birisi hadisenin ruhla ve bedenle gerçekleşip gerçekleşmediğidir. Hz. Peygamber rüyada mı isra ve miraç etti yoksa yolculuğu sadece ruhî bir tecrübe miydi veyahut bunların tersine yolculuk tam bir bilinç halinde ve bedenle mi gerçekleşti? Bu ve benzeri sorular önemli tartışmalarla ilgisi olan bir arka plana sahiptir. Bu soruların cevapları sadece sufi literatürde değil İslam bilimlerinde karşılıkları olan hükümler ve inançlara da ilkesel bir dayanak oluşturmaktadır. Söz gelimi konunun bir uzantısı ahirette dirilmenin bedenle gerçekleşeceği ve cennette ve cehennemde insanların bir bedene sahip olacağı inancı ile ilgiliyken; reenkarnasyon, tenasüh ve hulul gibi inançlarla da ilgilidir. Bu yüzden bedenle dirilme ba’s¹⁸²

¹⁸¹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2179; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 195; Beyitte geçen **tahkîk** ise, tasavvuf literatüründe şu anlama gelir: “Hakkı isimlerinde görmek. (...) söz konusu isimler yaratıcısını gösteren varlıkların hakikatlerinden ibâret olan şâhitleriyle müşâhede edilir. Bu nedenle tahkik Hakkı sahip olması gereken en güzel isimleriyle ve yüce sıfatlarıyla birlikte görmek olmuştur. (...) Binaenaleyh ‘tahkîk’in kaynağı varlığın tek hakikatten başka bir şey olmayışına bağlıdır.” Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 130-131.

¹⁸² Sözlükte **ba’s** “göndermek, diriltmek” anlamına gelir. Terim olarak ise Cenâb-ı Hakk’ın âhiret hayatını başlatmak üzere yeniden canlandırması diye tanımlanır. Bkz: **Kelam Terimleri Sözlüğü**,

tartışmaları Ehl-i Sünnet kelimcilerinin üzerinde hassasiyetle durdukları konulardandır. Kelamcıların tariflerinde insan ruh ve beden birlikte kabul edilir, bu düşünce Kur'an'ın insan tabiatını bir bütün olarak kabul etmesiyle ilgilidir. Ruh veya bedenın ayrı ayrı insanı meydana getiremeyeceğini kabul eden görüşe göre bu ikisinin bir uyum içerisinde bir arada bulunmaları gerekir. Kelamcılara göre Kur'an'da ruh veya bedenın birbirlerine üstünlüğünden söz edilmediği gibi Yunan felsefesinden kaynaklanan görüşlerdeki gibi insanın ruh ile özdeşleşmesi de kabul edilememektedir.¹⁸³ Sufiler de bedenle dirilme meselesinde kelamcılar ile aynı fikirde olmuşlar ve bu konu üzerinde hassasiyet göstermişlerdir. Söz gelimi Yazıcıoğlu Muhammediye'de hem Hz. Peygamber'in bedenle miraç ettiğini hem de ahirette dirilişin bedenle gerçekleşeceğini söylemektedir. İlkel olarak Hz. Peygamber'in miracının taşıdığı özellikler sufının miracının özelliklerinin ortaya koyulmasına dayanak teşkil ettiğinden tasavvuf literatürü miracı her yönüyle ele almıştır.

Miraç hadisesi ile ilgili müstakil bölümde Yazıcıoğlu, Abdullah b. Abbas ve Fahreddin er-Razî gibi isimlerin görüşlerine yer verir. Yazıcıoğlu, cismanî miraç konusunda da miracın ruh ve bedenle birlikte gerçekleştiğini kabul ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu konuda o, Ragıp İsfahânî'nin yorumlarını referans verir.

Yazıcıoğlu'na göre İsfahânî, Hz. Peygamber'in otuz dört kez miraç ettiğini söylemiştir.¹⁸⁴ Bunlardan biri ruh-beden birlikte gerçekleşmiş diğerleri ise rüyada değil ruhani olarak vuku bulmuştur.¹⁸⁵ Yazıcıoğlu'na göre Hz. Peygamber önceleri rüyasında miraç etmiş, sonra ruhanî miraçları olmuş ve en önemli miracını bedeniyle yaşamıştır. Burada Hz. Peygamber'in bedeni ruhuna tabii olmuş ruhu ne yaparsa bendeni de onu yapmıştır.¹⁸⁶ Yazıcıoğlu daha sonra ruh-beden tartışmalarına girer.

B. Topaloğlu-İ. Çelebi, İSAM yay, İstanbul, 2010; **Tekrar yaratmak (ba's)**: Ba's, tabiatın yönetilmesi sırasında "oluşturmak-yok etmek" manasına geldiği gibi kelam ilminde daha çok kıyamet gününde sūra ikinci defa üflenmesiyle bütün insanların kabirlerinden kalkarak rablerine doğru koşmaları, (Yasin 36 / 51,52; ez-Zümer 39/68) ruhların bedenlere ait cüzlere (eczâ-i asliyye) iadesi suretiyle vuku bulacak olan ba'sın şekli münasebetiyle de gündeme gelir. Böylece hem haşrın cismani değil ruhani olacağını söyleyen İslam filozoflarına hem de reenkarnasyonu benimseyen dini gruplara cevap vermiş olur." **İslam'da İman Esasları**, Bekir Topaloğlu vd., DİB yay, Ankara, 2015, s. 437.

¹⁸³ Mehmet Dalkılıç, **İslam Mezheplerinde Ruh**, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 286.

¹⁸⁴ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 2268; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 202.

¹⁸⁵ **a.g.e.**, byt: 2269; **a.g.e.**, s. 202.

¹⁸⁶ **a.g.e.**, byt: 2270-2273; **a.g.e.**, s. 202-203.

Miracın bedenle gerçekleştiğine dair başka ilmî deliller de getirir. Örneğin bu beyitlerde soru cevap yöntemini kullanır. Miracın bedenle veya ruhen yapıldığına dair tefsirlerde ve hadislerde bir bilgi veya açıklama olmadığını, bedenle miracı neye dayanarak savunduğu sorusuna karşılık verir. Buna göre miraç ile ilgili haberler pek çoktur ve sahih kaynaklarda yalan söylemesi mümkün olmayan bir çoğunluğun aynı şeyleri rivayet ettiklerini (tevâtür haber) dile getiren Yazıcıoğlu eğer miraç bedenle olmasaydı rivayetlerde Hz. Peygamber'in bunu dile getirmiş olacağını söylemektedir. Ayrıca bedenle miracı, hem zahir ashabı dediği ilim adamlarının hem de *ehl-i îsar* dediği batınî ilim sahiplerinin kendi ilimleri açısından ispatladıklarını söyler.¹⁸⁷ Yazıcıoğlu Hz. Peygamber'in miracının zirve noktası olan, Rabbi'nin huzurunda olması yani kâbe kavseyn ev ednâ makamı sahnesini anlatırken de Hz. Peygamber'in bedeni ile orada olduğunu ifade ettiği görülür. O bu sahnede Hz. Peygamber'in bedeninin nûra tebdil olduğunu söylerken aslında tüm miraç yolculuğunu da bedenle yaptığını söylemiş olmaktadır:

*Çü gitti cümle keyfiyyât fenâ buldu vücûdiyyât / Ki hatta
kalebi kalbi oluptu nûra tebdîlâ*¹⁸⁸

Varlığın aslı üzerine ziyade kılınan özellikler gitti, varlığa
dair her şey yok oldu. Öyle ki (onun) kalıbı (bedeni) ve kalbi
nûra dönüşmüştü.¹⁸⁹

Miracın bedenle yapılmasının anlam ve önemine yapılan vurgunun nedenlerine bakıldığında hem tasavvufun kendi içinde hem de İslam dinindeki tevhid ilkesinin korunması açısından önemli olduğu görülmektedir. Sufiler tasavvufu İslam'ın en temel dinamiği tevhid ilkesi ile çelişmesine zemin hazırlayacak düşünce ve akımlardan korumaya özen göstermişler ve bu yüzden tasavvuf tarihi boyunca kendi içlerinde heterodoks akımlara karşı mücadele etmişlerdir. Birinci bölümde

¹⁸⁷ a.g.e., byt: 2274-2285; a.g.e., s. 203.

¹⁸⁸ a.g.e., byt: 2173; a.g.e., 203.

¹⁸⁹ Burada ifade edilen dönüşme ile ilgili olarak Bursevî, Hz. Peygamber'e nûrların aksetmesi ile bedeni ve kalbinin aynılaştığını, bedeninin de kalbi gibi nûr ile aydınlandığını ve hatta nûrun kendisi olduğunu söyler. **Ferahu'r-Rûh**, c. II, s. 400.

ayrıntıları ile ele alınan tasavvufun Ehl-i Sünnet çerçevesinde bir merkezde tutulması ve Ehl-i Sünnet'in hulul ve ittihat gibi akımlardan temizlenmesi prensibinin bir ayağı miracın bedenle gerçekleşmesi meselesine bağlanmaktadır. Aynı şekilde sufiler ahirette bedenle dirilme konusunda da fikir beyan etmişler ve bu konuda da ehli sünnet çizgisinde olduklarını ilan etmişlerdir. Yazıcıoğlu da konuyu bu şekilde ele alır ve hem hulul ve ittihadı reddeder hem de Mutezîlî söylemlerden uzak olduğunu açıkça ortaya koyar. Onun peygamber ve insan anlayışında ahiret halleri; ahirette de bendenle dirilme konusu netlik kazanmış bir ifade ile ele alınır. Muhammediye'de görüşlerine sıkça başvuru yapılan Fahreddin er-Razî de Tefsîr-i Kebîr'de İsrâ Suresi'nin birinci ayeti hakkında açıklama yaparken, Hz. Peygamber'in ruh ve beden birlikte miraç ettiğinin delillerinden söz ederken onun 'kul' olarak tanımlanmasına vurgu yapar. Kul (abd) lafzının ancak ruh ve bedenin toplamı için kullanıldığına işaret ederek Kur'an'dan buna deliller getirir.¹⁹⁰ Yine *Muhammediye* şarihi İ. H. Bursevî de tefsirinde bu konuya üç delil getirir. Kul'un ruh ve beden toplamına dendiği, Burak'ın bir taşıyıcı olarak Hz. Peygamber'in bedenini taşıdığı ve miraçtaki olağanüstülüğün ruh-beden birlikteliğinden ileri geldiğini, aksi halde yani bir rüya olsa müşriklerin Hz. Peygamber'e karşı çıkmayacaklarını belirtir.¹⁹¹ Yazıcıoğlu da *Muhammediye*'de yeri her geldiğinde kendisinin Ehl-i Sünnet olduğunu dile getirmektedir. Hatta ru'yetullah konusundaki görüşlerini ifade ederken kendisinin Mutezileye ait fikirlerden uzak olduğunu söylediğine şu beyitlerde şahit oluyoruz:

*Yüzünü görmeğe imkân çü vardır ârzûmendem / Kulağım
hâlidir zîrâ kelâm-ı i'tizâliden*¹⁹²

(Allah'ım) yüzünü görmenin mümkün olduğuna inanıyor ve bunu arzuluyorum. Zira kulağıma Mutezile kelamının sözleri girmez.

¹⁹⁰ Fahreddin Er-Razî, **Tefsîr-i Kebîr**, çev. Suat Yıldırım vd., Akçağ yay., Ankara, 1992, c. 14, s. 395. İsrâ

¹⁹¹ İsmail Hakkı Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, çev. Tercüme Heyeti, Damla Yay., İstanbul, 1995, c. 4, s. 514.

¹⁹² Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8755; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 639.

Bedenle miracın tasavvuf açısından bir başka önemi ise bir taraftan Hz. Peygamber'in tecrübesinin yegâneliğinin göstergelerinden biri olmasıyken diğer taraftan sufinin miracının sınırlarının belirlendiği ilkeleri de ortaya koymasındır. Yani Hz. Peygamber bedenle miraç etmişken sufinin miracı ruhsal bir tecrübedir, sufi nefsiyle urûc eder ve miracın nihayeti olan ru'yet sufi için zevk yolu ile gerçekleşmektedir. Sufiler böylece çok önemli iki prensibi de garanti altına almışlardır. Bunlardan ilki ve en önemlisi İslam'ın temeli tevhid ilkesinin korunması iken diğeri ehli sünnet çizgisinde kalma hassasiyetidir. Bu iki temel saik özellikle sufiler açısından, İslam dışı, reenkarnasyon, hulul ve devir inanç ve düşünceleri gibi mistik akımlarla ayrışmanın da sınırlarını belirlemesi açısından önemle vurgulanmıştır ki biz, bu hassasiyeti Yazıcıoğlu'nun hem insan hem ahiret hem de miraç anlayışlarında müşahade etmekteyiz. Bunun için *Muhammediye*'nin yazım planına, konu başlıklarına ve kaynak kabul ettiği eser ve isimlere bakmak bile bir gösterge olacaktır.

Muhammediye'nin konuya yaklaşımının daha iyi anlaşılması için söz konusu düşünceler hakkında bazı kısa kalamî hatırlatmalar ile devam edeceğiz.

Ehli sünnet kelimcileri ahirette dirilmenin bedenle gerçekleşeceğini kabul etmektedirler. Ruhlar kıyamette o bedenlere iade edilecek ve hesap; cennet ve cehennem, ruh ve beden birlikteliği şeklinde yaşanacaktır.¹⁹³

Muhammediye'de Hz. Peygamber'in miracının bedenle yapıldığına dair vurguların, kelam ilminin verilerinden hareketle düşünüldüğünde daha anlamlı hale geldiği görülmektedir. Yazıcıoğlu'nun miracın bedenle gerçekleşmesi ile ahirette bedenlerin yeniden yaratılması (ba's) meselesinin mahiyetini benzer şekilde ele aldığı görülür. O, bedenle yaratılma meselesini kalamî bir problem olarak tartışmıyor fakat hem miracı hem de kıyameti anlattığı bölümlerde bedenle 'varolma'ya vurgu yaptığı görülüyor. Örneğin hem ahiret hallerinin ele alındığı bölümde hem de bedenlerin toprak altından nasıl çıkacaklarını ele aldığı beyitlerde konuyla ilgili ayrıntılı bilgiler vermektedir. Kıyamette ilk dirilen İsrail olacak ve onun Sur'u üflemesiyle latif, kesif tüm varlıklar yeniden hayat bulacaklardır. İsrail bedenlere seslenir:

¹⁹³ Yusuf Şevki Yavuz, "Ba's", *DİA*, c. 5, s. 100.

*Ey kara yerlerde çürümüş sünükler dirilin / Ey turâb olmuş
bedenler k'oldunuz idi hebâ*¹⁹⁴

Ey kara yerlerde kalmış kemikler, dirilin! Ey toprağa karış-
mış bedenler! Ki daha önce heba olmuştunuz.

Bedenler anne rahminde nasıl yaratılmışlarsa yeniden öyle yaratılırlar fakat bu yaratılışta henüz bir ruha sahip değildir. Tüm bedenlerin yaratılmaları tamamlandığında bedenler dizilirler ve İsrâfil'in Sur'a üflemesiyle bedenler ruhlar ile birleşir. Rivayetten anlıyoruz ki aslında bu birleşme tesadüfî değil belirlidir; her ruh kendisine ait bedene girer ve her bir beden o zaman canlanıp kabrinden kalkar. Yazıcıoğlu Hz. Peygamber'in dirilişini etkileyici bir görsel anlatım ile dile getirir. İlk dirilecek olan Hz. Peygamber'dir. İsrâfil Hz. Peygamber'e seslenir. Bu sesleniş bir bakıma Hz. Peygamber'e övgüdür de:

*“Dur a rûh-ı tayyibe şâh-ı rızâ / Dur kıyâmet koptu gör fasl-ı
kazâ / Dur hesâb u arz için Rahmân'a gel / Tururu tiz
derdlere dermâna gel”*¹⁹⁵

Kalk ey tertemiz ruh, rıza makamının şâhı / Kalk! kıyamet
koptu, şimdi takdirin vaki olacağı zamandır / Kalk!
Yapılanların sunulması ve hesabı için Rahman'a gel / Kalk!
Dertlere derman için çabucak gel!

Hz. Peygamber kabrinden kalkar. Okuyucu şimdi, burada yaşanan bu hadiseye şahitlik etmiş gibidir, konuyla ilgili detaylar verilir: Hz. Peygamber kalkarken saçından ve sakalından toprağı silkeler: “*Silke başından sakalından bu kez toprağını*” ve Cebrail (as)'in kendisi için hazırlamış olduğu cennet giysilerini giyer: “*İki hulle donlarını giye ol âlî-cenâb*”¹⁹⁶

¹⁹⁴ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 5066; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 425.

¹⁹⁵ **a.g.e.**, byt: 5067, 5068; **a.g.e.**, s. 425.

¹⁹⁶ **a.g.e.**, byt: 5069-5072; **a.g.e.**, s. 425.

Ruhlar bedenlerle buluşup hesap ve diğer işler tamamlandıktan sonra, ki bu bilgiler *Muhammediye*'de ayrıntılı bir şekilde anlatılır, cennetlikler cennetin en yüce makamı olan Adn Cenneti'ne girerler. Bu cennetteki en yüce lütuf Ru'yetullah olacaktır ve Yazıcıoğlu Ru'yetullah'ın baş gözü ile olacağını söyler.

*Yarın anda diriliser cemî'i cennet ehli hep / Kamu bu göz ile
anda muayyen göriser dîdâr*¹⁹⁷

Yarın tüm cennet ehli orada toplanacaktır (ve) hepsi bu gözler ile orada onun yüzünü apaçık göreceklerdir.

3.3.2. İnsan-ı Kâmil'in Bilgisi: Ru'yetullah

Yazıcıoğlu Allah'ın görüleceğine dair görüşlerine *Muhammediye*'nin sonundaki *Ru'yetullâh* bölümünde etraflıca yer vermektedir. Meselenin tartışmalı birçok boyutu olduğu için konunun delillerle işlendiği görülmektedir. Yazıcıoğlu Ru'yetullah meselesinin “nice ayaklar kaydırıldığını”¹⁹⁸ dile getirir ve okuyucusunu burada ayağının kaymaması konusunda uyarır. Yazıcıoğlu'nun miraç esnasında Hz. Peygamber'in Rabbini gördüğünü kabul ettiğini söylemiştik, aynı şekilde ahirette de Allah'ın görülebileceğini kabul ettiği için bu başlık altında Allah'ın görülüp görülemeyeceği ve görmenin dünyada ve ahirette ne şekilde gerçekleşeceği üzerinde literatürden delillerle açıklamalarda bulunur:

*Pes onun zâtını görmek muhâl olmaya insana / Bu âlemde o
âlemde / Bu sözü ettiler tasdik getirdiler buna îmân / İşitip
müctebâsından*¹⁹⁹

Onun zatını görmenin insan için bu âlemde de öbür âlemde de mümkün olduğunu Allah'ın seçkin kulları söylemiş ve diğerleri de buna iman etmişlerdir.

¹⁹⁷ a.g.e., byt: 7062; a.g.e., s. 543.

¹⁹⁸ “Bu yer şol yer durur bunda tayındı nice ayaklar / Ki katı korkulu yerdir / Önet fikr et ta'akkul kıl tayınma sen de kıl îmân / Olasın murtazâsından”, a.g.e., byt: 7878; a.g.e., 591.

Allah'ın görülmesi meselesi birçok ayağın kaydığı korkulu bir yerdir. Sen de düşün, iyice akıl yürüt, bir noktaya takılıp kalma ve buna iman et ki O'nun rızasını kazanan kullardan olasın.

¹⁹⁹ a.g.e., byt: 7870; a.g.e., 590.

Yazıcıoğlu görüşlerini akıl ve nakil dediği iki yolla ispatlar. Nakil yolunda ayet, hadis ve ulemanın görüşlerini dile getirirken akıl yolu ile ispatta Ru'yetullah'ın neden mümkün olduğu ile ilgili aklî delilleri ortaya koymaktadır. Yazıcıoğlu konu ile ilgili naklî delilleri değerlendirirken Hz. Musa'nın Tur Dağı'nda Allah'ı görmek istemesi ile ilgili rivayete yer verir. Bu olay hakkında alimlerin Allah'ın Hz. Musa'ya kendisini görmek için dağın yerinde durmasını şart koştuğunu fakat görmenin hiçbir şartta mümkün olmadığına söylenmemesine dayanarak da eğer Allah isterse görmenin mümkün olacağı şeklindeki yorumlara yer verir. Yine aynı şekilde Hz. Peygamber'in miraç tecrübesini de unutmamak gerekir. Yazıcıoğlu miraca atıfla Hz. Peygamber'den de Ru'yetullah'ın mümkün olduğuna dair rivayetlerin geldiğini söylemektedir.²⁰⁰

Allah'ın görüleceğine dair akli delilleri ortaya koyduğu beyitlerde Yazıcıoğlu'nun birden fazla 'görme' tasavvur ettiği açık bir şekilde görülmektedir. En somut hali ile "baş gözü ile görme" dediği çeşitten akıl ve kalp gözü ile görmelere kadar görme hallerinden söz etmektedir; tüm varlıkta ve kainatta akıl gözü ile Hakk'ın müşahedesi ve/veya "baş gözü" ile görmeye kadar tüm haller ele alınmıştır. Bu bölümde "vicdan" ve "bilgi" vurgusu yaptığı görülmektedir. Marifet, irfan ve ilm-i ledün kavramları bu açıklamaların özünü oluşturmaktadır. Yazıcıoğlu'na göre akıl ve vicdan gözü ile bakılırsa zaten kainatın tamamında Hakk'ı görmek mümkündür. Bu çeşit görme dünyada Hakk'ın görülmesidir.

Tasavvuf literatüründe sufilerin miraç hakkındaki görüşlerine bakıldığında miracın iki yönüyle ele alındığını görmekteyiz: Varlık ve bilgi. Miraç ontolojik açıdan kulun âlemlerde ve kendi nefsinde yaptığı bir yolculuk iken diğer taraftan bu yolculuk yine âlem/nefs ve Allah hakkında bir bilgiyle sonuçlanır.²⁰¹ Bu yüzden sufiler "Nefsini bilen Rabbin bilir" sözü üzerinde sıkça durmuşlardır. Yukarıda miraç hadisesini, Hz. Peygamber'in tecrübesinin istisnai özellikleri bir yana, kulun âlemlerde seyretmesi açısından ortaya koymuştuk. Yani kişi yaratılırken geçtiği âlemlerden bu kez geriye doğru yeniden geçer demiştik. Mesele epistemolojik açıdan

²⁰⁰ a.g.e., byt: 7863-7872; a.g.e., s. 589-590.

²⁰¹ "Allah Teâlâ peygamberin varislerinden ve velilerinden dilediklerinin ruhlarını kendilerine ayetlerini göstermek üzere isra ettirdiğinde, bu yolculuk bilginin artmasını ve anlayış gözünün açılmasını sağlar.", İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, c. 13, s. 107; İbnü'l-Arabî, **el-Futûhât-ı Mekkiyye**, c. 3, s. 343.

ele alındığında ise sâlikin bu geri dönüşünde geçtiği her âlemde oraya ait bilgiyi de alması gündeme gelir. Çünkü urûc bir soyutlanma, çözülme ve bırakma hareketiydi ve bu hal “sürekli” değildir. Sâlik, Rabb’inin huzurundan dönmek durumundadır. Sâlikin bu geri dönüşü, çözülen ve geride bırakılan hassaların yeniden terki edilmesi sürecidir. Bu seyrin hem ontolojik hem de epistemolojik anlamda zirvesi ise ru’yetullahtır.

Miracın en önemli gayesi olan “Ru’yetullah” aynı zamanda en önemli meselesidir de. Hz. Peygamber’in miraç esnasında Allah’ı görüp görmediği üzerinde hem sufiler hem de diğer Müslümanlar durmuşlardır. Miraç esnasında bir kez görülen Allah, ahirette bütün müminlere görünecektir ki Yazıcıoğlu, bu iki görmeyi hemen hemen aynı şekillerde anlatmaktadır. Müslümanlar Hz. Peygamber’in hayatta iken yaşadığı tecrübesine, ölmeden önce ruhani miraçlarla ve ahiret hayatında ise bizzat ortak olacaklardır. Bununla birlikte, ancak varlıkta kemâle ermiş bir nefis Ru’yetullah’a ulaşabilecektir. İnsan Allah’tan gelmişti ve yine ona döneceği için miraç beklenen bir buluşmaya dönüşmektedir. Bu açıdan bakıldığında eserin gizli hazinenin açılmasından başlayıp siyer ile devam etmesine rağmen orada kalmayıp uzun uzadıya ahiret hallerini konu edinmesi ve miraç ile ilgili beyitlerin veya miraca yapılan atıfların metnin tamamına yayılmış olması da bu yaklaşımın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Yazıcıoğlu ahiret hallerinin anlatıldığı bölümde müstakil olarak Ru’yetullah meselesini *Beyân-ı Ru’yetillâh* (Hakk’ı Görmeye Dair) başlığı altında ele almış ve bu görmenin mahiyeti hakkında, söz konusu başlık altında bazı açıklamalarda bulunmuştur. Ru’yetullah bölümünden başka *Zevvirü’l-Azam* (En Büyük Vuslat), *Meclisü’n-Nûr* (Nûr Meclisi), *İnkişâfü’z-Zât* ve *Kasîdetü’l-Îlâhiyye* adlı bölümlerde ve tabii *Mi’râcu’n-Nebî* başlığı altında görmenin nasıl gerçekleştiği hakkında önemli açıklamalar yapılmıştır. Bu husustaki tartışmalar Kur’ân-ı Kerîm’de geçen, Hz. Peygamber’in sidretü’l-müntehâda “iki yay ucu aralığı kadar” (kâbe kavseyn) yaklaştığını ve onu gördüğünü ifade eden ayet ve Ru’yetullah’ın mümkün olduğunu ifade eden başka bazı ayet ve hadisler çevresinde temerküz etmiştir. Yazıcıoğlu ayrıntılarına girmeden de olsa konuya değinir ve Ru’yetullah’ın mümkün olduğunu ortaya koyan görüşleri savunur.²⁰² Burada Ru’yetullah’ın gerçekleşeceğini iki yoldan

²⁰² Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 7854-7881; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 588-591.

ispat eder Yazıcıoğlu: Ayet, hadis ve ulema görüşlerinden oluşan nakil yolu ile ve konu ile ilgili aklî delilleri ortaya koyarak. Aklî deliller dediği kısmın ana fikri dünyada görmenin Hak hakkında marifetullahı ulaşmakla ahirette ise ayette bildirilen şekliyle cennette ise Allah'ın lütfuyla olacağını söyler.

Allah'ın dünyada ve ahirette görülmesi meselesi üzerinde ortaya konulan kelimî veya başka bağlamlardaki görüşlerin nedenleri ve nasılları bir yana, biz Yazıcıoğlu'nun Ru'yetullah konusunda Allah'ın *nûr* olması düşüncesi üzerine kurguladığı bir bakış açısına sahip olduğunu düşünmekteyiz. Aşağıda göreceğiz ki miraç esnasında Hz. Peygamber'in bedeninin ve kalbinin nûra tebdil olması;²⁰³ nefsinde miraç eden veli kulun Hakk'ı gören kalbinin nûrlanması; ahirette ise cennetteki miskten tepede Allah'ın bir nûr olarak tasavvur edildiği ve görecek olan kişinin de kendi varlığı devam etmekle birlikte *nûra tebdîl olma* hali yaşadığı görülecektir. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in miracını anlatan beyitler ile cennette miskten tepede Allah'ı görecek olan kulların tecrübesi birbirlerine çok benzer şekilde cereyan edecektir. Bu halin bir letafet ve temizlenme, varlıktan soyutlanma gerektirdiği açıktır ki zaten *Muhammediye* baştan sona okuyucusunu hem dünyada hem de ahirette bu fenâ haline ve sonucunda ru'yetullahı hazırlamak üzere kurgulanmış bir metindir.

Literatürdeki tartışmalar öncelikle ayette geçen yaklaşmanın kimler arasında olduğu ile ilgilidir. Hz. Âişe, Abdullah b. Mes'ud gibi bazı sahabeden gelen rivayetlerde yaklaşmanın Hz. Peygamber ile Cebrâil arasında olduğu savunulurken Enes b. Mâlik'ten gelen rivayette ise söz konusu yaklaşmanın Hz. Peygamber ile Allah arasında gerçekleştiği kabul edilmektedir.²⁰⁴ Yazıcıoğlu her iki görüşe de yer vermektedir. Bu konudaki görüşlerinin giriş cümlelerinde "*Gönül gözü ile gördü budur Kur'an'da tenzîlâ*"²⁰⁵ ve "*Göz ile baktı kalbine fu'âd ile nazar kıldı / Pes andan gördü Allah'ı gönül gözü ile illâ*"²⁰⁶ ifadeleri ile baş gözü ile görme görüşüne karşıt gibi gözükse de aslında buradaki ifadeleri sadece karşıt görüşü ortaya koyma amacı taşır. Sonraki beyitlerde, baş gözü ile gördüğünü beyan eden görüşleri

²⁰³ "Çü gitti cümle keyfiyyât fenâ buldu vücûdiyyât / Ki hatta kalebi kalbi oluptu nûra tebdîlâ"; a.g.e., byt: 2173; a.g.e., s. 194.

²⁰⁴ *Sahih Buhârî Tercemesi*, "Tevhid", 37.

²⁰⁵ Çelebioğlu, *Muhammediye II*, byt: 2154; Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, s. 192.

²⁰⁶ a.g.e., byt: 2155; a.g.e., s. 192.

onaylayan kendi ifadeleri mevcuttur. Örneğin; bu konuda hadis alimi Nevâvî'nin İbn Abbas'tan rivayet ettiği 'baş gözü ile görme' ifadesini Hz. Hatice'den gelen rivayetle destekleyerek “*Bu sözdür sözlerin sağı edin bu söze ta'vilâ*” ifadesiyle kabul eder görünmektedir. Ayrıca “acem fazıllarının” gönül gözü ile görme görüşünde olduklarını fakat Nevâvî gibi baş gözü ile görmenin gerçekleştiğini savunan “Arap kâmillerinin” sözünün tutulması gerektiğini ifade etmiştir.

*Acem fazılları gerçi gönül gözüyle gördü der / Arab kâmilleri
haktır tutun bu sözü ta'lîlâ²⁰⁷*

Gerçi Acem fazılları gönül gözüyle gördüğünü söylerler ama Arap kâmilleri doğru söylemektedirler, (onların) sözünü tercih edin.

Muhammediye şarihi İsmail Hakkı Bursevî'nin söz konusu beyitler hakkında yaptığı açıklamalarda Yazıcıoğlu'nun, Hz. Aîşe'den gelen rivayet ile İbn Abbas'ın görüşlerini uzlaştırdığı ifade edilmektedir. Bursevî Ebû Zerr (ra)'ın Hz. Peygamber'e sorduğu “Miraç gecesinde Rabb'ini gördün mü?” sorusuna Hz. Peygamber'in Allah'ın mücerred bir nûr olduğu ile ilgili cevabından hareketle bir açıklama yapar. Ona göre görme çeşitli mertebelerde ve mazharlarda ortaya çıkan bir nûrdur. Allah dilediği kimseyi bu nûra yani “ahadiyetin nuruna” (nûr-ı mutlak-ı ehadî) ulaştırır:

“Binâenaleyh hakikatte İbn Abbas'ın ispat ettiği görme, mazharlarda taayyün etmiş olan nûr-i zillî ve nûr-i izâfiye göredir. Hz. Âîşe'nin reddetmesi, nûr-ı aslî ve nûr-i hakîkiye nisbetledir. Yoksa mazharlarda, mertebelerin perdesi arkasından idrâk etmek mümkündür.”²⁰⁸

Bununla birlikte Yazıcıoğlu'nun Ru'yetullah ve mahiyeti hakkında yaptığı açıklamalarda somut olarak sadece baş gözü ile görmekten çok; göz ve gönül birlikte, bir “hal” olarak görmenin gerçekleşmiş olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Baş

²⁰⁷ a.g.e., byt: 2161; a.g.e., s. 193.

²⁰⁸ Bursevî, *Ferahu'r-Rûh*, c. II, s. 390.

gözü vurgusunun ise daha çok bir hüviyet sorunsalı ile ilgili olduğu görülüyor. Yani gören kişi varlığında bazı değişmeler yaşamış olsa da hakikatte yine kendisi olarak Rabb'inin huzurunda olacaktır. Söz gelimi sufinin miracının onun nefsinde bir yolculuk olduğunu hatırlarsak dünyadaki Ru'yetin somut, baş gözü ile olmasının mümkün olmadığı açıktır. Sufi, Rabb'inin katına Hz. Peygamber'den farklı olarak sırrı ile ulaşabilir. Aslında Yazıcıoğlu'nun beyitlerine bakılırsa Hz. Peygamber miracı ruh meal ceset yapmış olsa da Ru'yetullah'ın sırr ile yaşandığı da görülecektir.

Miraç bölümünde konumuzla ilgili beyitleri hatırlayalım. Hz. Peygamber nefsinin, canının, kalbini, ruhunu bırakıp Rabbinin katına sırrı ile çıkmıştı. Yazıcıoğlu bu hali şöyle anlatıyordu:

*Veyâ sırr-ı Muhammed gel beni sana seni bana / Budur uş
sırr-ı ev-ednâ pes etti Hakk'a tebdîlâ*²⁰⁹

Ve ey Sırr-ı Muhammed sen benimsin, ben seninim. İşte bu “iki yay aralığı ya da daha yakın” anlamının sırrıdır. (Ve böylece o, Hz. Peygamber) dünyadan uzaklaşıp Hakk'a yönelmiştir.

*Çü nûr-ı Hazret-i izzet tecellî etti sırrına / Tamam selb oldu
mahsûsât ne temsilen ne tahyîlâ*²¹⁰

İzzet makamının nûru (Hz. Peygamber'in) sırrına tecelli ettiğinde (onun his ve idrake konu olan varlığa dair taşıdığı şeyler, masiva), tamamen ortadan kalktı.

²⁰⁹ Beyitteki (by:2168, s. 193) “sırr” hakkında Bursevî, nefis, ruh ve kalbin her birine bir lüfün verildiğini ve Hz. Peygamber'in sırrına ise sırr-ı zât'ın verildiğini söylüyor. “... sırr-ı Muhammed Zât'ın ve sırr-ı Zât sırr-ı Muhammed'in oldu.” **Ferahu'r-Rûh**, c. II, s. 396.

²¹⁰ Bu beytin (by: 2169, s. 193-194) ikinci mısraı hakkında İ. Hakkı Bursevî şu açıklamayı yapmıştır. “... Yani his ve idrake taalluk eden oluşların Fahr-i Âlem (sav.)'in zâhirinden suret ve misali; bâtından mânâ ve hayâli kaldırılıp vücut levhinden unsurların ve tabiatların nakşı ve izleri tamamen silindi ve belki mâsivâ adı verilen tayyünâtın cümlesi zevâl ve fenâ bulup akşam güneşi gibi dolundu (battı).” **Ferahu'r-Rûh**, c. II, s. 397.

*Nazar kıldı cihât-ı sit tamâmet külli nûr olmuş / Sutu' etti bu
kez sırrın içinden nûr-ı tekmîlâ*²¹¹

(Hz. Peygamber) baktı, altı yön tamamen nûr olmuş. Bu sefer
(onun sırrı içinden) bir nûr yükseldi ve (diğerini) tamamladı.

*Bu kez erdi tecelli zât vücudun mahv-i mahz etti / Kodu pes
mâsiva'llâhı "verettelnâhu tertîlâ"*²¹²

Bu kez zât tecellisi gelip onun vücudunu (varoluş) ortadan
kaldırdı.²¹³ Sonra o, bütün taayyünâtı bıraktı, "ve onu güzel
bir şekilde beyân edip ayet ayet okuduk" ayetindeki mana
ortaya çıktı.

*Pes andan Hak bekaa verdi bekâ' billâh ile durdu / Olup
nûrûn alâ nûr ol ve "fassalnâhu tafsîlâ"*²¹⁴

Sonra Hak ona bekâ verdi (Hz. Peygamber) Allah ile bakî
oldu. "Biz onu iyice açıkladık" (ayetinin manası ortaya çıktı.)

*Çü gitti cümle keyfiyyât fenâ buldu vücûdiyyât / Ki hatta
kalebi kalbi oluptu nûra tebdîlâ*²¹⁵

Varlığın aslı üzerine ziyade kılınan özellikler gitti, varlığa
dair her şey yok oldu. Öyle ki, (onun) kalıbı (bedeni) ve kalbi
nûra dönüşmüştü.²¹⁶

²¹¹ Bursevî bu beyit (by: 2170, s. 194) hakkında şu açıklamayı yapmıştır: "... Kısaca nûr-ı sıfât ve nûr-ı zât ile zâhir ve bâtını mükemmel oldu. Muhtemeldir ki mükemmel kılınma nûr-ı sıfâta göre ola. Yani nûr-ı sır, nûr-ı sıfâtın suretini tamamladı." **Ferahu'-Rûh**, c. II, s. 398.

²¹² Çelebioğlu, **Muhammediye II**, by: 2171, Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 194, (... ve onu güzel bir şekilde beyân edip âyet âyet okuduk.) Furkan suresi, 32.

²¹³ Bu beyitte sözü geçen, Hz. Peygamber'in vücûdunun mahv-i mahz edilmesi meselesi İ. H. Bursevî tarafından Hz. Peygamber'in varlığından hudus ve kevn eserlerinin ortadan kaldırılıp vücûb ve kıdem manasının geride kalması olarak açıklanır. **Ferahu'-r-Rûh**, c. II, s. 398.

²¹⁴ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, by: 2172; Yazıcıoğlu **Muhammediye**, s. 194. (Biz onu iyice açıkladık.) İsrâ / 12.

²¹⁵ **a.g.e.**, by: 2173; **a.g.e.**, s. 194, "**Tebdîl**": (a.i. bedel'den. c. tebdîlât) değiştirme, değiştirilme, başka bir hâle getirme, (bkz: tagyîr, tahvîl), Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, haz. Aydın Sami Güneyçal, Ankara, Aydın Kitabevi, 2011.

*Bu nûr ile nazar kıldı geri ol zâtı nûruna / Bu kez nûr inkişâf
etti geri nûruna tecmîlâ²¹⁷*

(Hz. Peygamber) bu nûr ile Zât'ın nûruna baktı, bu sefer bir başka nûr ortaya çıkıp (onu) süsledi.

*Bu nûru'llâh ile gördü geri Allâh'ını hakkaa / Taayyün gitti
kaldı zât ne teşbihen ne ta'tîlâ²¹⁸*

(Hz. Peygamber) Allah'ın nûru ile Allah'ını gördü. Taayyünler gitti, geriye kendisi hakkında teşbih ve ta'tîl²¹⁹ düşünölemeyecek olan Zât kaldı.

Yukarıdaki beyitlerde görölüyor ki Hz. Peygamber de âlemlerde seyrederken geçtiğı her âlemde varoluşuna dair bir özelliğini bırakmıştır. Bu çözölme Rabbin huzurundaki sırra kadar devam etmiş ve Hakk'ın huzuruna söz konusu sır ile ulaşmıştır. Bununla birlikte bu bir araya gelişte Rab, Rab olarak, kul da kul olarak kalmış ve hulul veya ittihad gibi bir birleşme olmamıştır.²²⁰

²¹⁶ Burada ifade edilen dönüşme ile ilgili olarak Bursevî, Hz. Peygamber'e nûrların aksetmesi ile bedeni ve kalbinin aynılaştığını, bedeninin de kalbi gibi nûr ile aydınlandığını ve hatta nûrun kendisi olduğunu söyler. **Ferahu'r-Rûh**, c. II, s. 400.

²¹⁷ Bu beyitle (byt: 2174, s. 194) ilgili Bursevî'nin açıklaması şöyledir: "Burada "tecmîl" cemâlini göstermek manasınadır. İlk "nûr" ile murâd, nûr-ı zât; ikinci nûr ile murâd ise nûr-ı sırdır. Yâni zâtın nûru yine kendi nûru olan sır nûru ile görölüp güzelliğini ve cemâlini izhâr eyledi. Bu iki nûr hakikatte bir nûrdur. Lâkin anlatmak için iki nûr, ikilik yüzünden görölür." **Ferahu'r-Rûh**, c. II, s. 400.

²¹⁸ Bu beyit (byt:2175, s. 194) hakkında Bursevî'nin açıklaması şu şekilde gelir. "Yani Fahr- Âlem (sav)'in zikrolunduğı şekilde Hakk'ı (cc) görmesi öyle bir görme idi ki onda Hak Teâlâ'ya mekân, uzuvlar ve sonradan sıfatlar yakıştırmak yoktu. Keza Hakk'ın varlığını ve kadîm olan sıfatlarını yok saymayı gerektiren şekilde değildi. (...) Zîra taayyün gidip vahdet-i zât zuhur etmekle kulun Allah olması lazım gelmez. Belki kul yine mertebesinde kul ve Rab da Rab'dır. Lâkin kul, tecelli ile fâni ve mahv olup bâkî olan Rab kalır." Bursevî, **Ferahu'r-Rûh**, c. II, s. 401

²¹⁹ **Ta'tîl**: "Boş olmak" anlamındaki atl (utûl) kökünden tef'îl kalıbında türeyen ta'tîl "boş ve hâlî kabul etmek" manasına gelir. (...) kâinâtın, madde özelliğı taşımayan aşkın bir varlık tarafından yaratılıp idare edilmediğı, tabiatın bundan hâlî, boş ve uzak olduğı düşüncesine ta'tîl, böyle düşünenlere de Muattıla, Dehriyye, Melâhide denilmiştir." **Kelam Terimleri Sözlüğü**, Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, İstanbul, İSAM yay., 2010.

²²⁰ "Bu hod ma'lûm onun zâtı ki hiç şeye hulûl etmez / Tecelliyle sığarmış pes ki tâ dil cân ede deryâb", Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8352; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 619.

Hız. Peygamber gören ve gösterendir çünkü o Allah'ın mükemmel tecellisidir:

*Onu ancak Habîbullâh Muhammed gördü dünyâda / Ki
çıkmişti yeri göğü buluptu Hakk ile mahyâ²²¹*

Onu dünyada sadece Allah'ın sevgilisi Muhammed görmüştür. Çünkü o, yeri ve göğü aşır Hakk'a ulaşmış ve bakî hayat bulmuştur.

Dünyada ru'yet Hız. Peygamber'in tecrübesinin öncülüğünde ve kendisinin hayat rehberliğinde gerçekleştiği gibi ahirette de Hız. Peygamber aracılığıyla gerçekleşecektir.

*O gösterir geri bunda tecelli mâverâsından / Ki zîrâ mazharı
oldur o şahlar şâhının şâhâ²²²*

O, (Hakk) ötelerin ötesinden tecellisiyle burada (kendisini) gösterir ki o (Hız. Muhammed) şahlar şahının mazharıdır.

Bu beyit şöyle de okunabilir: Hız. Muhammed ötelerin ötesinden gelen Hakk'ın tecellisinin buradaki mazharı, zuhur yeridir. Hız. Peygamber hem gören hem de gösterendir. Miraçta görendir ve dünyada Hakk'ı gösterendir.

3.3.2.1. Dünyada Hakk'ı Görmek

Marifet sahibi ve kendilerini temizlemiş kullar Hakk'ı dünyada göreceklerdir. Buradaki görme ile Hız. Peygamber'in tecrübesindeki gibi bedenle miraçtan söz edilmediği gibi baş gözü ile görmekten de söz edilmez. Yazıcıoğlu insanın dünyada iken ledünnî ilim ile Hakk'ın zatını idrak edebileceğini düşünür ve ona göre bu, kâmil kulların dünyada Hakk'ı görme biçimidir. Aslında ahirette Allah'ı görmek de dünyada görmeye bağlıdır.

²²¹ a.g.e., byt: 8743; a.g.e., s. 638.

²²² a.g.e., byt: 8744; a.g.e., s. 639.

Yazıcıoğlu hem dünyada hem de ahirette Hakk'ın nasıl görüleceğine dair müstakil bir bölüm telif etmiştir. *Faslün fî Beyân-ı Rü'yeti'llâh* (Hakk'ı görmeye dâir) adlı bölümde ru'yetin mümkün olacağına dair delilleri ve kısmen de nasıllığı üzerinde durur. Ru'yet hakkındaki detaylara ise daha sonra *İnkişâfû 'z-Zât* bölümünde girecektir. Dünyada Hakk'ı zevk yolu ile bulmayan kişinin ahirette de bulamayacağına söyler.²²³ Dünyada Hakk'ı görmek ise göz ile değil, daha çok onun hakkında sahih bir bilgiye ulaşmak ile olacaktır. Allah temizlenip saflaşmış bir gönle sahip *asfiyâsından* olmuş kulunda kendisi ile ilgili bir bilgi yaratacaktır. Kişi Allah'ı bu ilim ile bilir.²²⁴ Yazar dünyada görmenin mahiyeti hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Onları burada yeniden hatırlamak gerekirse bu görme baş gözü ile görme değil daha çok gönülde gerçekleşen bir haldir ve sürekliliği yoktur. Ayrıca bazı şartları da bulunmaktadır ki bunlardan ilki ve belki de en önemlisi söz konusu gönlün 'saflaşmış' olması esastır.²²⁵

Peki görme nasıl gerçekleşecektir? Yazıcıoğlu saflaşmış gönle ilk olarak esma ve sıfatların açılacağını söyler. Allah kullarının sırlarını varlıktan uzaklaşsınlar ve kendisine yaklaşsınlar diye izzet mertebesine koyar ve önce isimleri ve sıfatları ile o saflaşmış gönüllere açılır. Allah bu sırlara isim ve sıfatları ile tecelli ettiğinde kişide *ma'rifet nûru* ortaya çıkar. Bu bilgi ile kul kendisini bilir. Böylece o, *ârif*, bilgisi ise *irfan* olur. Allah bu kullarının içini ve dışını aydınlatmıştır.²²⁶

Bundan sonra Allah kendi nûr perdelerini kaldırır ve bu aydınlanmış kullarının sırlarına her ne kadar azap, belâ, şer ve zan varsa ortadan kalksın diye kendi güzelliklerini gösterir. Böylelikle kul zulmetten kurtulup vechullahın aydınlığına çıkar. Allah'ın nûrları ile bir anda karşılaşan sırlar muhabbet ateşi ile yanıp varlığa dair iz ve nişanlardan kurtulmuşlardır.²²⁷ Kul o anda kendisini unuttur bir haldedir. Açılma ise sürekli değildir. Sonra Hak kendisini kulundan gizlediğinde kul bu perdelenmeden dolayı büyük bir hayretle baştan ayağa hüznün içerisinde kalır.²²⁸

²²³ a.g.e., byt: 8735, 8736; a.g.e., 638.

²²⁴ a.g.e., byt: 7877; a.g.e., s. 590-591.

²²⁵ a.g.e., byt: 7882; a.g.e., s. 591.

²²⁶ a.g.e., byt: 7883, 7884; a.g.e., s. 591.

²²⁷ a.g.e., byt: 7885, 7886; a.g.e., s. 591.

²²⁸ a.g.e., byt: 7887; a.g.e., s. 592.

Yazıcıoğlu'na göre dünyada Hakk'ın görülmesi bazı şartları gerektirse de mümkündür. Ona göre dünyada miraç edip Hakk'a gitmeyen ahirette de gidemeyecektir, bu yüzden kendini buna hazırlamalısın. Dünyada kendi miracını yaşayıp batınî bir bakışla, akıl ve gönül gözü ile Allah'ı gören kâmil kişi ahirette de bu baş gözü ile Allah'ı görecektir.

3.3.2.2. Ahirette Hakk'ı Görmek

Ahirette Hakk'ın görülmesi meselesi öncelikle cennetteki ru'yet ile ilgili olsa da Yazıcıoğlu tarafından yeri geldikçe Hz. Peygamber'in miracı ile ilişkilendirilmiş önemli bir meseledir. Bu yüzden Yazıcıoğlu “*Beyân-ı Ru'yetullah*” başlığı altında, ahirette Hakk'ın görülmesi ile ilgili çeşitli açıklamalar yapmış; yeri geldikçe miraca atıflar ile konuyu işlemiştir. Söz konusu açıklamalar, miraç başlığı altında ele alınan ve “kâbe kavseyn ev ednâ makamı” olarak ifade edilen yakınlaşma ve görüşme hali hakkında yapılan açıklamalar ile birlikte düşünüldüğünde ru'yetin ve/veya vuslatın varlıktan soyutlanmaya bağlandığını fakat bununla birlikte söz konusu soyutlanmanın bir yok oluş veya Allah ile bir ittisale gitmediğini görmekteyiz. Anlatı varlık izlerinin silinmesi, madde kirinden arınma, saflaşma, Hakk'ın nûrlarına gark olma gibi madde ve alakalarından kesilmeyi vurgulamış olsa da Yazıcıoğlu'nun titizlikle baş gözü ile görme, göz ile görme ve görme ifadeleri kullandığı ve Hakk'ın karşısındaki kulun mahiyetini açıklamadığı bir var oluş ile var olmaya devam ettiğini görmekteyiz. Görme ve vuslat ile ilgili açıklamalar dikkatlice okunmadığı durumda Yazıcıoğlu'nun söylemlerinde Hakk'ın karşısındaki kulun hali ile ilgili varlık/yokluk açıklamalarında bir tutarsızlık varmış gibi görünse de onun tevhid ilkesini koruma ve Ehl-i sünnet çizgisinde kalma konusundaki hassasiyeti, Allah karşısında kulun “bir şekilde” hüviyetinin korunmasına dayandığı görülecektir.

*Muhammediye'*ye baştan sona, bütüncül bir gözle baktığımızda, Yazıcıoğlu'nun varoluşu aslında ru'yetullah'a bağladığını söylemek mümkündür. Ru'yet; varlığın kaynağına, gizli hazineye geri dönüşü olarak düşünülmektedir. Söz konusu geri dönüş veya “vuslat”ın yolu ise hem dünyada hem de ahirette Hz. Peygamber'den geçmektedir. Hz. Peygamber dünyada hem vahiy ile hem de miraç tecrübesi ile Hak hakkındaki en sahih bilgiye ulaşmış olan kişidir; ahirette ise Allah'ın kendisini kullarına açacağı zaman söz konusu vuslatta da bir *vesile*

olacaktır. Bunu aşağıda göreceğiz. Yazıcıoğlu'na göre Allah gizli bir hazine iken bilinmek istemiş ve âlemi ve insanı bu yüzden yaratmıştır. Peki bu bilginin kaynağı nedir? Yazıcıoğlu'na bu soruyu sorarsak dünyada ve ahirette olmak üzere iki çeşit bilgiden bahsettiğini görürüz. Hakikatte bu bilgiler aynı ana fikre sahiptir: Fenâ ve bekâ. Hakk'ı bilmenin dünyadaki yolunun onun hakkında çeşitli yollarla bilgi sahibi olmak olduğunu düşünen Yazıcıoğlu, ahirette ise Hakk'ı bilmenin yolunun onu görmek olacağını düşünmektedir. Bu noktada Yazıcıoğlu'nun yine *bu gözlerle gözükecektir*²²⁹ vurgusu ile karşılaşırız. Göz ile görme ifadesi bazı kelimacılar tarafından ihtiyatla karşılanırsa bile hem Ehli Sünnet kelimacıları hem de sufiler bu görüştedirler. Mutezile gibi tenzihçi yaklaşımlar ahirette Allah'ın görülemeyeceğini savunmuş olsalar da Yazıcıoğlu; kendisinin Mutezile gibi düşünmediğini, ahirette Allah'ın görülebileceğine inandığını söylemektedir.²³⁰ Bununla birlikte Hakk'ın kendisini açması ve bu gözlerle görülmesi ifadesindeki teşbihî anlamı açıklama ihtiyacı hissetmiştir. Tasavvufun, bir evet bir hayır, tenzih ile teşbih arasındaki yaklaşımı *Muhammediye*'de de benimsenen bir prensiptir. *Evet*, bu gözlerle görülecektir ama *hayır*, bildiğin gibi değil." diyor Yazıcıoğlu. Yazarın görüşlerine yakından bakıldığında "görülecek ama..." şeklindeki bu yaklaşımının görünenen daha çok, gören ile ilgili bir inceliğe bağlı olduğu anlaşılmaktadır.

Hiz. Peygamber de dahil olmak üzere insan, Allah'ı dünyada bu bedenine ait gözlerle göremeyecektir. Ahirette ise insan yine bir beden ile yaratılacaktır fakat bu kez cennette ru'yetullah o bedene ait gözlerle görülecektir. Bu noktada Allah'ı görme esnasında insanın yaşayacağı bir dönüşümü dikkate almak gerekmektedir. Çünkü dünyada miraç bedensel niteliklerin aşılması ile ilgili bir durumdur. Burada insan, beşerîliğin etkilerinden sıyrılarak, Allah'ı görebilir hale gelmiştir. Ahirette ise yine bir bedenden söz edilse bile bu, dünyevî manada bir bedenlenme olmadığından dünyadaki gibi bir sülûka ihtiyacı olmasa da Hakk'ın huzurunda tam bir benlik ve bilinç halinde kalamayacağı da açıktır. Yazıcıoğlu doğrudan veya dolaylı olarak bu kendinden geçme haline birçok kez atıf yapmıştır. Örneğin onlardan biri Nûr Meclisi (*Meclisü'n-Nûr*) adlı bölümde şöyle gelir:

²²⁹ "Ona bildirdi Kur'an'da ki bir gün yüzünü tahkik / Hicâbın keşf edip nâgâh / Ayân edip bu gözlerle gözikiserdir ol Sübhan / Açısardur senâsından", a.g.e., byt: 7858; a.g.e., s. 588-589.

²³⁰ "Yüzünü görmeğe imkân çü vardır ârzûmendem / Kulağım hâlîdir zîrâ kelâm-ı i'tizâliden", a.g.e., byt: 8755; a.g.e., s. 639.

*Ki tâ keşf-i hicâb ede göre gözler yüzün onun / O yüzde mahv
ola gözler be-küllî gide keyfiyyât*²³¹

Perdeleri kaldırır ve gözler onun yüzünü görür. Gözler o yüzde yitip giderler ve artık tamamıyla nitelikler silinir.

Hak ahirette kendisini Adn Cenneti'ndeki beyaz miskten bir tepede (*kesîb-i ebyâz*)²³² kullarına açacaktır. Yazıcıoğlu bu zirve anlatıya geçmeden önce uzun açıklamalar yapar. Anlatı Muhammediye'nin sonlarına doğru veya Ru'yetullah'a doğru da diyebiliriz, Hakk'ın görülmesi ve O'nun nûr olması üzerine odaklanarak Ru'yetullah'ın gerçekleşmesiyle zirve noktasına taşınır ama burada noktalanmaz. Hatırlamak gerekir ki *Muhammediye* aslında bir eğitim kitabıdır ve bir insan-ı kâmil vizyonundan hareketle ortaya çıktığı için Yazıcıoğlu yeniden sözü insana getirir. Buradaki insan anlatısı metafizik bir yaklaşımla Hz. Peygamber ve kavramsal olarak insan arasında gider gelir. Söz gelimi insan bazen Hz. Peygamber, bazen ademoğlu, bazen insan-ı kâmil, bazen de okuyucunun bizzat kendisidir. Bu yüzden Hakk'ın görülmesinden sonra Yazıcıoğlu, onu görecek kişiye geri döner. Rabb'in ve nefsin bilinmesinin ne olduğu ve onu bilen arif kişinin özelliklerinin neler olduğu üzerinde detaylıca durur. Çünkü ahirette görmek dünyada bilmeye bağlıdır ve *Muhammediye* yaşayan bir insan ile konuşmaktadır.

Yazıcıoğlu önce görmenin nasıl olmayacağı (tenzih) üzerinde durur. Doğal olarak teşbih ifade eden görmek kelimesinin Hakk'a izafe edilebilmesi için bilinen hiçbir görmeye benzememesine özen gösterilmelidir. Bununla birlikte cennetteki görmenin *bu zâhir gözlerle* olacağına da vurgu yapmaktadır yazar.²³³ Allah cisim olmadığı gibi cisimsel bir şey de değildir ve onun varlığı kendindendir. Ona bir mekan da atfedilemez, yönlerle sınırlandırılmaz ve bu, onun kemâlindendir.²³⁴

Bir cisim olmayıp mekan ile ilgili sınırlamalardan da âri olduğu için onun varlığı başka herhangi bir şey gibi bir başka şeyle karşı karşıya veya yüz yüze gelip ona tekabül etmez. Veya görme esnasında nesnenin suretinin gözde yer tutması gibi

²³¹ a.g.e., byt: 8037; a.g.e., s. 601.

²³² a.g.e., byt: 7910; a.g.e., s. 594.

²³³ “Gel imdi zevk ile nice gözikiser Allâh / Bu zâhir gözlere anda / Ki tâ bende bu tahkîka diyem tâbende bir bürhân / Dola gözler ziyasından” a.g.e., byt: 7858, a.g.e., 588-589.

²³⁴ a.g.e., byt: 7859; a.g.e., 589.

bir durum da gerçekleşmez.²³⁵ Bu özellikler ay altı âlemlerdeki varlık ve cisimlere mahsustur.

Bununla birlikte Hak verdiği sözü tutacak, perdeleri açacaktır. Onun perdesi ise yücelik nûrudur (Nûr-ı Kibriyâ). Allah perdeyi kaldırdığında gözler onu kesin olarak göreceklerdir. Yazıcıoğlu Hakk'ın görülmesi konusunda Hz. Peygamber'in dolunay hadisine atıf yapar.²³⁶ Nasıl ki gökyüzünde dolunay apaçık parladığında görme özelliğini yitirmemiş gözler onu görebiliyorsa Hak da yüzünün perdesini kaldırdığında öyle apaçık görülecektir.²³⁷

Bu dünyada kişinin Hakk'ı görmesi hem mecazi bir anlam taşımaktadır hem de süreklilik arzetmeyen bir haldir. Yazıcıoğlu kalıcı varlık ve tam bir görüşün ahirette gerçekleşeceğini söylemektedir. Buradaki sözlerini Kıyâme Suresi'ndeki iki ayet ve Hz. Peygamber'in bir hadisine dayandırmaktadır.²³⁸ Hadise göre müminler ahirette bulutsuz bir gecede dolunayın görülmesi gibi Rab'lerini göreceklerdir. Yazıcıoğlu da bu referanslarla yazar ve ardından kendi görüşlerini ortaya koyar.²³⁹ Cennette Allah'ı görecek olan kullar dünyada belli bir kemâl derecesine ulaşmışlardır. Onlar alimler, abidler vb. kâmillerdir. Bu kulların Allah'ı görmesi ile Hz. Peygamber'in miracı esnasında (*ev ednâ* makamında) Rabbi ile yaklaşması/görüşmesi anlatıları birbirine çok benzemektedir. Bu iki anlatının ortak noktasının gören kişinin maruz kaldığı dönüşüm olarak tespit etmemiz gerekir. Hem miraç hem de Ru'yetullah, Muhammediye'de nûrun nûra kavuşması olarak tasavvur edilmiştir:

*Bârî çün onu göreler cümle yere yüz uralar / Secde idüben
duralar nûra ere nûr u ziyâ*²⁴⁰

(İnsanlar) onu gördüklerinde tüm yüzler yere kapanır, secde edip öylece kalırlar. Nûr ve ziyâ nûra kavuşur.

²³⁵ Bursevî, **Ferahu'r-Rûh**, c. 9-10, s. 94.; Çelebioğlu **Muhammediye II**, byt: 7860; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 589.

²³⁶ Buhari, Mevakitu's-Salat 6, 26, Tefsir, Kaf 1, Tevhid 24; Müslim, Mesacid 211, (633).

²³⁷ Çelebioğlu, **Muhammediye**, byt: 7861, 7862; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 589.

²³⁸ "Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parılayacaktır." Kıyâme/22, 23; "Resulullah (sav) bir dolunay gecesi, aya baktı ve: "Siz şu ayı gördüğünüz gibi, Rabbinizi de böyle perdesiz göreceksiniz ve O'nu görmede bir sıkışıklığa düşmeyeceksiniz" (herkes rahatça görecek). (...) Buhari, Mevakitu's-Salat 6, 26, Tefsir, Kaf 1, Tevhid 24; Müslim, Mesacid 211, (633); Ebu Davud, Sünen.

²³⁹ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 7897-7906; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 593-594.

²⁴⁰ **a.g.e.**, byt: 8221; **a.g.e.**, s. 611.

Kişi maddi ve dünyevi özelliklerinden soyutlanır ve Hakk'ın huzurunda, onun nûrlarına batar. Yazıcıoğlu'nun ifadesi ile kişinin *kalıbı ve kalbi* nûra dönüşür.²⁴¹

Yazıcıoğlu ru'yetullahın nasıl gerçekleşeceğine geçmeden önce *Mecâlisi'n-Nûr* (Nûr meclisi) adlı bir bölümde Nûr Suresi'nin otuz beşinci ayetinin mealini verip ayet hakkında farklı yorumlar içeren tefsirlere yer verir. Nûr öncelikle Hakk'ın kendisidir. O göklerin ve yerlerin nûrudur ve yerleri ve gökleri kendi nûrundan yaratmıştır.²⁴² Yazıcıoğlu esasen anlatının geri kalanını, yani Allah'ın cennette kendisini kullarına açması (ru'yetullah) konusunu bu ayette söz edilen “Allah'ın nûr olması” ifadesi üzerine kurmuştur. Bizce Muhammediye'nin zirve noktasını oluşturan anlatıda yani *İnkişâfu'z-Zât* bölümünde, ru'yetin gerçekleşmesini ifade eden beyitlerde gören de görülen de nûr olarak ortaya konmuştur. Zât-ı İlahî ve nûr-ı mutlak, mutlak manada bilinemez²⁴³ ise de Cennetteki miskten tepede insanlar bu nûr ile karşılaşacaklar, o nûra batıp onunla kaplanacaklar ve görüş (ru'yet) bir çeşit “hal” olarak tecrübe edilecektir. Allah göklerin ve yerlerin nûrudur ve o nûrun misali ise Yazıcıoğlu'nun yer verdiği tefsirlerde hem insan hem de Hz. Muhammed olarak yorumlanmıştır. Bunlara aşağıda değineceğiz.

Yazıcıoğlu söz konusu ayetin birkaç tefsirine yer vermiştir. Buna göre öncelikle nûr Allah'tır ki o, yerleri ve gökleri nûrlandırır.²⁴⁴ Allah'ın nûrunun misaline gelince ise burada iki görüşe yer verir. İlk görüşe göre bu ayette kastedilen insandır. İnsanın cesedi mişkât (kandillik), gönlü kandil ve nefsi (nefs-i kudsiyye) ise ateş değmeden tutuşabilen zeytin ağacı gibidir. Yazıcıoğlu'nun burada sözünü ettiği nefis, insanı kötülüğe sevk eden nefis değil keskin idrakin son noktası, yakîn sahibi

²⁴¹ “Çü gitti cümle keyfiyyât fenâ buldu vücûdiyyât / Ki hatta kalebi kalbi oluptu nûra tebdîlâ”, **a.g.e.**, byt: 2173; **a.g.e.**, s. 194.

“Ki kalbi ne yere erse ererdi kalebi anda / Oluptu kalb gibi kaleb kemâlât üzre ol bedr ay”, **a.g.e.**, byt: 2226; **a.g.e.**, s. 198.

Burada kalıbın kalbe uyması söz konusudur. Görme esanasında da durum böyledir. Kalıp ortadan kalkmaz fakat daha latif olana tabi olur.

“Sîrâyet ede pes bu nûr dola ervâh ile ebdân / Tamâmet zâhir ü bâtın dola envâr ile insan”, **a.g.e.**, byt: 8101; **a.g.e.**, 604.

²⁴² “Allah göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inci gibi parlayan bir yıldıza benzer; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.” **Nûr Sûresi**, ayet 35.

²⁴³ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8031-8032, 8038; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 601, 601.

²⁴⁴ **a.g.e.**, byt: 8035, 8038-8039; **a.g.e.**, s. 601, 601.

insanın imkânıdır.²⁴⁵ Bu nefis ile insan herhangi bir yöne ait değil, vasattadır ve nûr-ı kudsîden (Allah'ın nûru) aldığı nûr ile başka bir şeye ihtiyacı olmadan parlar. İnsan nûr üzerine nûr yani iki nûr sahibidir. Birisi Yazıcıoğlu'nun nûr-ı isti'dâd olarak ifade ettiği insan yaratılırken kendisine verilen imkânlar; diğeri ise yukarıda ifade edilen kutsal nûr yani insanın Hakk'tan aldığı nûrdur. İstidat nûrları zahir, kutsal nûr ise batındır. İnsan kendisine verilen kutsal nûr sayesinde nereden gelip nereye gittiğini unutmayacaktır.²⁴⁶

İnsan dünyadan ayrılırken beşeri özelliklerinden sıyrılır ve böylece beşeri istidat nûrlarından ayrılır fakat varoluşundaki kutsal nûr sürekli. Yazıcıoğlu insanın bu nûr sayesinde varlık tadını tattığını ve bu nûrun nihayette varacağı yerde (ahiret) insanı mahcup olmaktan koruyacağını ifade etmektedir.²⁴⁷

Nûr ayetinin ikinci yorumunda ise söz konusu edilen mümin kuldur. Burada yukarıda söz ettiği “mahcubiyetten korunma” anlamının daha açık ifade edildiğini görmekteyiz aslında. Buna göre ayette verilen misalde, fânusun konulduğu mişkât müminin nefsi, cam fanus göğsü, kandil ise göğsündeki imanıdır ve iman nûrunu Kur'an-ı Kerim'den almaktadır. İman aynı zamanda irşat ağacından da nûr alır. Bu yorumda mümine beş nûr atfedilir: Müminin sözü, ameli, gönlü, yüzü ve makamı nûrdur.²⁴⁸ Yazıcıoğlu sözü, ameli, gönlü ve yüzü nûr olan müminin kendisinin de nûr olacağını ve bu nûrun makamının da nûr olacağını söylemektedir. Mümin bu nûrlu makama ahirette cennette kavuşacaktır ki Ru'yetullah da burada gerçekleşecektir:

*Beşincisi budur nûrun makaamı ola nûrânî / Pes ola sonucu
nûrûn alâ nûrin olup şâh-bâz*²⁴⁹

Beşincisi budur ki nûrun makamı da nûrânî olur. Böylece
(mümin) nûr üzerine nûr sahibi olup alaca doğan gibi olur.

²⁴⁵ Nefs-i kudsîye: bu öyle bir nefstir ki yakîn üzere bütün insan nev'i için mümkün olan her şeyi veya pek çok şeyi istihzar (hazır etme) etme melekesi vardır. Bu durum ise keskin idrâkin son noktasıdır. İ. H. Bursevî, **Ferahu'r-Rûh**, c. IX-X, s. 151.

²⁴⁶ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8047-8055; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 602.

²⁴⁷ **a.g.e.**, byt: 8054, 8055; **a.g.e.**, s. 602.

²⁴⁸ **a.g.e.**, byt: 8058-8063; **a.g.e.**, s. 602.

²⁴⁹ **a.g.e.**, byt: 8062; **a.g.e.**, s. 602.

Nûr Suresi'nin otuz beşinci ayeti ile ilgili Yazıcıoğlu'nun yer verdiği son yorumda Allah'ın bu ayette geçen misali Hz. Peygamber için getirdiği ifade edilmektedir.

*Ki bu temsil onunçündür ki tâ fehm edeler ebrâr /
Muhammedçün buyurdu Hak kim oldur kutb-i kutbü 'n-nâs*²⁵⁰

Bu misal basiret sahibi kimseler düşünüp bilsinler diye verilmiştir: Hak burada Hz. Muhammed için onun insanların kutuplarının kutbu olduğunu söylemiştir.

Ayette zikredilen kandillik Hz. Peygamber'in göğsüdür, cam fanus kalbidir, risalet ise etrafa nefis kokular saçan kandildir.²⁵¹ Yazıcıoğlu Hz. Peygamber'in yaratılışındaki mükemmelliğe vurgu yaparak onun nûr üzerine nûr olduğunu söyler. Kim burada Hz. Peygamber'in yoluna baş koyarsa ahirette de cennet yoluna ayağını basacaktır. Yazıcıoğlu'nun çokça üzerinde durduğu bir prensip burada da karşımıza çıkar: Ahirette iyilik isteyen bunun yolunu dünyada yapmalıdır. Örneğin kim ahirette Allah'ın cemalinin nûrlarına kavuşmak isterse burada Hz. Peygamber'in nûruna ulaşmalıdır. Allah bize kendisine ulaşan Hz. Peygamber'in yolunu göstermiştir. İnsan Hz. Peygamber'i sadece beşeriyetten ibaret görmemelidir. O, vahdet sırlarına ulaşmıştır ve en üstün şeriatin de sahibidir.²⁵²

Yazıcıoğlu bu ifadeleri cennetteki miskten tepeye bağlar. Ru'yetullah bir cuma günü burada gerçekleşecektir. İnsanlar buraya Hz. Peygamber'in önderliğinde gelirler²⁵³ ve herkes kendi layık olduğu yere yerleşir. Burada liyakati ilim belirler.²⁵⁴

Yazıcıoğlu Ru'yetullah'ın gerçekleşmesinden önce bir hazırlık süreci öngörür. Bu tepedeki insanların Hakk'ın cemalini görmelerinden önce her yeri kaplayan bir nûr ortaya çıkar ve varlık izlerini siler. İnsanlar ise bu nûr karşısında

²⁵⁰ a.g.e., byt: 8064; a.g.e., s. 602.

²⁵¹ a.g.e., byt: 8065; a.g.e., s. 603.

²⁵² a.g.e., byt: 8066-8073; a.g.e., s. 603.

²⁵³ a.g.e., byt: 7988; a.g.e., a.g.e., s. 598.

²⁵⁴ a.g.e., byt: 8091-8098; a.g.e., s. 604.

secdeye kapanırlar. Bu halleri ile nûra öyle batmışlardır ki onları yok olmuş sanırsın. Bu nûr onların ruhlarını ve bedenlerini kaplar, zahirlerine ve batınlarına sirayet eder. İnsan bu hali ile bir bütün olarak göz ve kulak kesilmiştir ve Hakk'ı yönsüz bir şekilde görecektir ve duyacaktır. İşte o zaman insan tüm iman edilen şeylerin hakikatine ulaşacaktır.²⁵⁵ Burada Yazıcıoğlu yine “*işbu göz ile*” ifadesiyle görmenin yine göz ile olacağını vurgulamıştır.²⁵⁶

Ru'yetullah uzun bir hazırlık aşmasından sonra gerçekleşir. Öyle görünüyor ki Yazıcıoğlu Ru'yetullah meselesinde iki açıdan hassasiyet göstermektedir. Öncelikle Ru'yetullah insan için nihai bir gaye olduğu için çok önemli bir hedeftir. Bu yüzden konunun incelikleri ile anlatılması gerekmektedir. Diğer taraftan konu Ehl-i Sünnet'in tevhid prensibi ile ilgili olarak ise hassas bir noktada bulunmaktadır. Tenzih ve teşbihin aynı anda ve dengeli bir şekilde tutulması gerekir. Allah, yüzünü kullarına açacak kadar kullarının yakınında olmakla birlikte, ihata edilemeyecek kadar da yücedir. Bu yüzden Ru'yetullah'ın detaylarına girildiğinde teşbihe her başvurulmuş aşamadan önce veya sonra bir tenzih gelir. Örneğin o görülecektir ama bilinen bir görüş ile değil, baş gözü ile görülecektir fakat bu beden dünyevî manada bir beden değildir. Yani beşerî özelliklerinden büyük ölçüde soyutlanmış bir varoluştan söz edilmektedir. Bunun gibi hassasiyetlere dikkat ederek Yazıcıoğlu, sözü Allah'ın görülmesi meselesine getirmiş ve bu bölümün adını *İnkişâfu'z-Zât* olarak belirlemiştir. İfade, Hakk'ın cennetteki miskten tepede kullarına hitap etmesini ve aradaki perdeleri kaldırarak cemalini onlara göstermesini ifade etmektedir. Bu noktada Hz. Peygamber'in belirleyici varlığının öne çıktığını göreceğiz.

Yazıcıoğlu sözlerine burada dile getireceği bilgilerin ilm-i ledün sınıfından olduğunu ifade ederek başlar. Bu bölümde en yüce sırlar ortaya çıkacaktır.²⁵⁷ Hak daha önce kendi sırrını sevgili peygamberi Hz. Muhammed'e miraç gecesi açmıştır:

²⁵⁵ İnsanın içi-dışının nûrla dolması önemli. Burada insan sanki nûr oluyor ve Allah'a daha çok benziyor. Bu beyit bir anlamda insanın geldiği yere dönmesi ve maddi her unsurdan temizlenerek nûra tebdil olması düşüncesini veriyor. İbnü'l-Arabî Fütûhat-ı Mekkiyye'de varlığın geldiği yere, aslına dönüşünü farklı bağlamlarda birçok kez ifade eder. Varlığın dairesel temayülü de bu bağlamda anlaşılabilir. Ayrıca varlığın aslının nûr olması meselesi için bkz. **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, c. 9, s. 218.; İbnü'l-Arabî, **el-Futûhâtu'l-Mekkiyye**, muhakkik yok, c. 2, s. 488.

²⁵⁶ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8099, 8105; Yazıcıoğlu, **Muhammediyye**, s. 604-605.

²⁵⁷ **a.g.e.**, byt: 8125-8126; **a.g.e.**, s. 606.

*Bulardan sonra Allâh'ın da var bir sırr-ı esrârı / Ki
subhânellezî esrâ'da etti sırrını isrâ²⁵⁸*

Bunlardan sonra Allah'ın da bir sırlar sırrı vardır. (Allah)
subhanellezî esrâ'da (miraç gecesinde) sırrını yürütmüştür.

Yazıcıoğlu'nun yukarıdaki ifadesini en azından iki şekilde okumak mümkün ve hatta gereklidir. Beyit ilk anlamıyla alınırsa Allah'ın bir sırrı vardır ve o sır, sırların sırrıdır ki Allah o sırrını Miraç gecesinde Hz. Peygamber'e göstermiştir. Hz. Peygamber o gece Rabb'ine “ev ednâ” makamı kadar yaklaşmış, onu görmüş ve onunla konuşmuştur. Bunlar miraç ile ilgili malum bilgilerdir. Beyti daha bütüncül bir bakışla ikinci bir okumaya tabi tuttuğumuzda ise ilk anlamı da geçersiz kılmamak şartı ile ikinci bir anlam katmanı ile karşılaşırız. İlk mısra yine aynı şekilde anlaşılır: Allah'ın sırların sırrı olan bir sırrı vardır. İkinci cümlede Hz. Peygamber'in adı geçmiyor fakat biz yazarın İsra Suresi'nin birinci ayetine atıf yaparak, Hz. Peygamber'i kastetmiş olduğunu anlıyoruz. Yazıcıoğlu diyor ki Allah miraç gecesi sırrını yürütmüştür. Biz biliyoruz ki ayette yürütüldüğü ifade edilen kul Hz. Muhammed'dir. Beyte bu şekilde bakınca Yazıcıoğlu'nun aslında İsra gecesi yürütülen Hz. Peygamber'in Allah'ın sırrı olduğunu söylediği görülmektedir. Yazıcıoğlu burada Hz. Peygamber'in Allah'ın sırrı olduğunu söylüyor ama takip eden altı beyitte Allah'ın sırrının nasıl da erişilmez, bilinemez ve ihata edilemez olduğunu anlatmaktadır. Buradaki tenzihi yine bir teşbih takip ediyor; Allah'ın sırları bilinemez ama yine de kılı kırk yaran ariflerin bu sırlara dair söyleyecek bazı sözleri bulunmaktadır.²⁵⁹ Hakk'ı o kadar da uzak sanma!

Bu arifler özellikle muhabbetten söz ederler. Bununla birlikte muhabbet hakikatte yaşanan bir haldir ve sözlerin en güçlüsü bile onun özünü ortaya koymakta yetersiz kalacaktır. Alimler, Allah'ın zatının sevimleyeceğini savunurlar. Onlara göre kişi ancak Allah'a çokça itaat ve ibadet etmeyi, ondan gelecek ihsanı ve lütufları sevebilir. Diğer taraftan Yazıcıoğlu ariflerin Allah'ın sevimleyeceğini düşündüklerini ifade eder. Muhabbet bir tat alma, bir lezzettir ve insanların maksadı

²⁵⁸ a.g.e., byt: 8127; a.g.e., s. 606.

²⁵⁹ a.g.e., byt: 8133; a.g.e., 606.

da odur. İnsanlar eksiksizliği, kemâli sever. Bu yüzden Allah'ın zatı da sevilebilir çünkü o kemâl-i mahzûd/sırf kemâldir (*kemâl mahbûb imiş bizzât*).²⁶⁰ Şu âlemde kemâle dair ne varsa tamlığını Hakk'tan almıştır. İnsanlar hakikatte kemâli sevdikleri için varlığa dair sevilen her şeyde asıl sevilen kemâli kendinden olan Hak'tır. Bu yüzden her şeyden Hakk'a giden bir yol vardır. Her kim muhabbetle kemâle ermişse tüm makamları tamamlamış, hakikatin tadına varmıştır. Muhabbetten nasibi olmayan ise cümle makamlar hakkında bilgiye sahip olsa da helvanın tadını tatmamıştır. Çünkü muhabbet Hakk'ın zât nûrlarından gelmektedir, onun dışındaki her şey ise Hakk'ın sıfatlarındadır.

Yazıcıoğlu Hakk'ın kullarına açılmasından önce muhabbetullahtan söz eder ve Cennette Hakk'ın cemaline kavuşmayı muhabbetullaha ve Zât'ta fenâya bağladıktan sonra sözü Hz. Peygamber'e getirir. Her kim Cemâl isterse Hz. Peygamber'e uymalıdır.

Hakk'ın açılması üç aşamada gerçekleşecektir. Bu aşamaların her biri bir perdeye tekabül etmektedir. İlk açılacak perde *İzzet Hicabı*'dır. İzzet perdesi Hakk'ın zâtını filleriyle gizler. İkinci perde *Azamet Hicabı*'dır. Hakk'ın yüceliği sıfatlarının hakikatini insanlardan gizlemektedir. Üçüncü ve son perde ise *Hicâb-ı Kibriyâ*'dır ki bu perde Hakk'ın zâtını gizler. Çünkü "*Erişmeye ona enzar ki tâ sâfî kala beydâ*"²⁶¹ Hakk yüzünden perdeleri kaldırdığında ise ortaya öyle büyük bir nûr çıkar ki insanlarda varlığa dair izler silinir ve onlar tamamen nûr olurlar.²⁶² Hak bütün perdelerini kaldırsa bile *Hicâb-ı Kibriyâ* kalacaktır:

*Hicâbın cümle keşf ede kamu gözler göre zâtın / Hicâb-ı
Kibriyâ ola hemîn ancak kala hasnâ*²⁶³

Hak bütün perdelerini kaldıracak ve tüm gözler O'nun zâtını, güzelliklerini görecektir ancak Kibriyâ Perdesi kalacaktır.

²⁶⁰ a.g.e., byt: 8134-8149; a.g.e., s. 606-607.

²⁶¹ a.g.e., byt: 8190; a.g.e., s. 609.

²⁶² a.g.e., byt: 8188-8194; a.g.e., s. 609-610

²⁶³ a.g.e., byt: 8212; a.g.e., s. 611.

Aynı konuda başka bir söyleyiş ise şu şekilde gelmiştir:

*Çünkü tecelli ede zât götrüle hep kibr ü riyâ / Cümle hicâbı
ref' ede illâ ridâü 'l-Kibriyâ*²⁶⁴

Yüce Zât tecelli ettiğinde her şey yok olur, ne kibir ne de gösteriş ortada kalır. Hak Kibriyâ örtüsü hariç tüm perdeleri kaldırmıştır.

Çünkü:

*Zîrâ hakikat mülkünün sultânı zâhir olsadı / Bulmaz idi kimse
bekaa ger evliyâ ger enbiyâ*²⁶⁵

Eğer hakikat mülkünün sultanı (tam olarak) ortaya çıksaydı evliya veya enbiya hiç kimse bekâ bulamazdı.

Hak perdelerini kaldırdığında insanlar onun cemalini göreceklendir fakat bu görme hakkında Yazıcıoğlu yine bazı açıklamalarda bulunur. İnsanlar O'nu görürler fakat bu görmede yan ve yön yoktur, gayet yakından bir görüş olmakla birlikte bu görüşte ne bir değer hükmü, ne nitelik, ne nicelik, ne de kısımlar veya parçalar söz konusudur. Veya bu görme bilinen görme gibi değildir; gözde bir resim, şekil belirmediği gibi ışığın göze girmesi de söz konusu değildir. Yahut da o, kendisini gören gözlerin mukabilinde değildir. Bakışlar ona eriştiğinde bir son bulamazlar, kalp gözleri de onu ihata edemez ve o, kendi el değmemişliğinde kalır. Yüce Hak tecelli edişlerinden ve tecellinin nûrlarından daha yücedir.²⁶⁶ Bunula birlikte kullar dünyada Allah'a hangi sıfatta inandıysalar ahirette de onu o şekilde bulacaklardır.

²⁶⁴ a.g.e., byt: 8218; a.g.e., s. 612.

²⁶⁵ a.g.e., byt: 8219; a.g.e., s. 611.

²⁶⁶ a.g.e., byt: 8213-8217; a.g.e., s. 610-611.

*Her kim bula anda sebât etdi niceyse der-sıfât / Ancılayın
keşf ola zât şol vakt kim açısar gıtâ²⁶⁷*

Her kim dünyada Allah’a hangi sıfatları ile inanmışsa ahirette de Hak, o kula perdelerini o şekilde açacaktır.

Ru’yetullah kulların amellerinin veya iyiliklerinin karşılığı değil Hak’tan bir lütuf ve ihsandır.

*Evvel kelâmı bu ola kim ben şol Allâh’am size / Kim va’deme
sâdık olup lütfumda ettim ihtimâ²⁶⁸*

(Hakk’ın) ilk sözü şu olacaktır: Ben öyle Allah’ım ki sözüme sadık olup lütfumla sizi korudum.

*Sizi getirdim dârıma lâıyk edip envârıma / İrgürdüm uş
dîdârıma verdim vilâyetten kabâ²⁶⁹*

Sizi nûrlarıma layık edip yurduma (cennete) getirdim. İşte cemâlime eriştirdim ve size (bana) yakınlık elbisesi giydirdim.

Yazıcıoğlu Ru’yetullah’ın gerçekleşmesi öncesinde Hz. Peygamber’i bir şart olarak ortaya koyarken onu Rûh-ı a’zam, Ridâ-yı Kibriyâ ve Ferd-i câmi’ olarak tanımlamaktaydı.²⁷⁰ Kibriya perdesi tanımı ru’yet meselesinde bizim için önemlidir. Çünkü aynı tamlama daha sonra Hakk’ın kaldırmadığı tek perdesinin ismi olarak yeni bir kullanımla karşımıza çıkacaktır. Yazıcıoğlu Hakk’ın açılmasına dair sözlerinin sonlarında yapmış olduğu bazı değerlendirmelerde Hz. Peygamber’den

²⁶⁷ a.g.e., byt: 8229; a.g.e., s. 611.

²⁶⁸ a.g.e., byt: 8299; a.g.e., s. 615.

²⁶⁹ a.g.e., byt: 8300; a.g.e., s. 615.

²⁷⁰ a.g.e., byt: 8183-8185; a.g.e., 609.

söz etmese de Kibriyâ perdesinin insanlar ile Hak arasında bir berzah oluşturduğunu ve Zât nûrlarının bu berzahtan insanlara tecelli edeceğini söyler. İnsanlar ancak bu şekilde Hakk'ın Zât nûrlarına dayanabileceklerdir, aksi halde evliya veya enbiya fark etmeksizin yok olurlardı.²⁷¹ Bu beyitlerdeki ifadeler sufilerin, asıl insan-ı kâmilin Hz. Muhammed olduğunu, diğer kâmil kulların ona nisbetle, ona vekâleten kâmil olduklarını söyleyen görüşleri ile de örtüşmektedir.²⁷² Devam eden beyitlerde ise Yazıcıoğlu'nun Hakk'ın ilk olarak Hz. Peygamber'e tecelli ettiğini, ondan sonra diğer insanlara tecelli ettiğini söylediğini görüyoruz.

Ru'yetullah kullar için nihai noktadır fakat dünyada müşahedenin sürekli olamaması gibi cennette de ru'yet sürekli değildir. Hak kendisini açar, kulları ile konuşur onlara lütuflarını saçar ve sonra yine kapanır: Bir sonraki cumaya kadar. Cuma günü Muhammediye'de *Yevmü'l-mezîd* olarak isimlendirilmiştir. Artış ve ziyadeleşme anlatan tamlama, kulların her Cuma bir öncekine göre daha fazla yakınlık ve muhabbet bulacaklarını ifade etmektedir.²⁷³

İnsanlar saflar halinde cennetteki o miskten tepeye gelirler ve her biri kendisine ait yere oturur. Buradaki hiyerarşiyi ise kulların dünyada Hakk'a yakınlıkları belirlemektedir²⁷⁴ ki bu yüzden Yazıcıoğlu çeşitli vesileler ile yeri geldikçe ahirette Hakk'ı bulmanın yolunun onu dünyada bilmek olduğunu söylemektedir.

Hakk'ı dünyada en iyi bilen ise Hz. Muhammed'dir. O, miraca çıkıp kâbe kavseyn ev ednâ makamına ulaşmış ve en sahih bilgiye sahip olmuştur. Bu yüzden insanlar saf saf gelerek her biri miskten tepedeki makamlarına oturduklarında en üstün makamda (*A'lâ-yı illiyyîn*) şüphesiz ki Hz. Peygamber bulunacaktır. A'lâ-yı illiyyîn, bütün cennetlerin en yükseği olan Adn Cenneti'ndeki vesile makamında bulunan Hz. Muhammed'in nûrdan minberidir.²⁷⁵ Hakk kendisini ilk önce Hz. Muhammed'e açacaktır:

²⁷¹ a.g.e., byt: 8218-8220; a.g.e., 611.

²⁷² Ekrem Demirli, "İnsan-ı Kâmil Ne Demektir", *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, s. 300.

²⁷³ Çelebioğlu, *Muhammediye II*, byt: 8310; Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, s. 616.

²⁷⁴ a.g.e., byt: 8280-8295; a.g.e., s. 614-615.

²⁷⁵ Bursevî, *Ferahu'r-Rûh*, c. 9-10, s. 201.

*Saf saf gelip cem' olalar yer yer geri oturalar / A'lâyı
illiyyîne pes Ahmed çıka bî-imtirâ*²⁷⁶

(İnsanlar) saflar halinde gelip toplanarak her biri kendi yerlerine otururlar. En yüce makama ise şüphesiz Ahmed çıkar.

Makâm-ı a'lâ-yı illiyyîn'de Ahmed olacaktır çünkü Hz. Peygamber bu dünyada “ırfân ve şuhûd cihetinden insanların en kâmilidir.”²⁷⁷ Bu yüzden makamı da cennetin en yüce yeri olacağından ilk tecelli kendisine olacak, ondan sonra Hak cemalini tüm insanlara açacaktır:

*Zîrâ tecelli kim eder evvel ona eder celîl / Ondan kamu halka
eder yoktur bu sözde iftirâ*²⁷⁸

Zira Yüce Allah ilk önce ona tecelli eder, ondan sonra bütün insanlara tecelli eder. Bu sözde iftira yoktur.

İlk görüş nasıl oldu ise aynı merhaleler tekrar yaşanacaktır. Burada insanların nûra batıp her yanları ile göz ve kulak kesilmeleri söz konusudur.

*Zâhir olısar geri arş nûra batısar geri ferş / Göz kulak ola
geri halk etmeyeler savt u sadâ*

(Bir kez daha) Arş ortaya çıkacak ve yerler nûra batacaktır. İnsanlar yine göz, kulak kesilecekler ve sessiz kalacaklardır.

*Pes nâgehân ol Zü'l-Celâl keşf eyleye geri cemâl / Arz eyleye
geri kemâl feyz eyleye hayru'l-cezâ*²⁷⁹

Sonra aniden Celâl sahibi yüce Allah cemalini açar, kemâllerini sunar, güzel karşılıkların verileceği günde feyzinden lütfeder.

²⁷⁶ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8295; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 615.

²⁷⁷ **Ferahu'r-Rûh**, c, 9-10, s. 201.

²⁷⁸ Çelebioğlu, **Muhammediye II**, byt: 8296; Yazıcıoğlu, **Muhammediye**, s. 615.

²⁷⁹ **a.g.e.**, byt: 8297-8298; **a.g.e.**, 615.

Ru'yetin gerçekleşmesi ile kulların nûrlarının ziyadeleşmesi söz konusudur. Bu yüzden her Cuma bir öncekine göre daha nûrlu olur.²⁸⁰ Yani Hakk'ın görülmesi bitip cemal insanlara kapansa bile onların üzerinde Zât nûrlarının izleri kalır.²⁸¹ Böylece insanlar, nûrları arttıkça saflık ve temizlik bulurlar; Hakk'a yakınlıkları artar ve bu ziyadeleşme (*sermed ebed*) sonsuza kadar bu şekilde devam edip gider.

*Nûrûn alâ nûrin olup ol nûrû'l-envâra erip / Sermed ebed olup
kalıp nûrunda bulalar zekâ²⁸²*

(Onlar cennette) nûr üzerine nûr olarak nûrların nûruna ulaşırlar.
(Böylece) sonsuza kadar tertemiz kalıp saflığa ulaşırlar.

²⁸⁰ a.g.e., byt: 8309; a.g.e., s. 616.

²⁸¹ a.g.e., byt: 8316; a.g.e., s. 616.

²⁸² a.g.e., byt: 8317; a.g.e., s. 616.

SONUÇ

Muhammediye’de insan-ı kâmil olarak Hz. Muhammed tasavvurunun ortaya konması mutasavvıfların peygamber ve insan anlayışlarının ortaya konması sayesinde gerçekleştirilebilir. Bu çalışmanın birinci bölümü tasavvufta Hz. Peygamber tasavvuru ile insan-ı kâmil görüşü arasındaki ilişkiyi irdelemektedir. Hz. Peygamber tasavvuf tarihinin her aşamasında merkezî konumunu korumuştur. Bu durum sufilerin tasavvufu isimlendirme ve tasavvufun İslam bilimlerinden biri olarak kabul edilmesi sürecinde Hz. Peygamber’i referans kabul etmelerinde görülmüştür.

Mutasavvıfların peygamber tasavvurları örnek ve önder Hz. Peygamber kabulünden zaman içerisinde insan-ı kâmil olarak Hz. Peygamber’e doğru gelişip derinleşmiştir. Söz konusu süreç tasavvuf tarihinin ilk iki döneminde, sufilerin tasavvuf ve Hz. Peygamber arasında kurdukları ilişkilerde ortaya çıkmaktadır. Sufiler tasavvufun alanını ihsan olarak belirlerken Hz. Peygamber’in ahlakını kendilerine hedef olarak belirlemişlerdir. Çünkü sufiler tasavvufu Hz. Peygamber’in yaşam biçimi, onun ahlakını da kendi ahlaklarının ilkesi olarak kabul etmişlerdir. Bu yönüyle hem ilk zahitlerde hem de tasavvuf literatürünün telif edildiği ikinci dönemde Hz. Peygamber’in ahlakı sufilerin en temel meselesi olmuştur.

Sufilerin Hz. Peygamber’e dair söz konusu yaklaşımları onların tasavvuf tariflerinde ve tasavvufun isimlendirilmesi meselelerinde Hz. Peygamber’i referans olarak kabul etmelerine neden olmuştur. Ahlaklanma meselesinin ise tasavvuf tarihinde velayet görüşü ile ilgisi bulunmaktadır. Varlıkta ve insanlar arasındaki bir derecelenmeye dayanan görüşlere göre Hz. Peygamber sadece peygamberlerin değil insanların da en üstünüdür. Velâyet meselesinde söz konusu olan Hz. Peygamber’in peygamberliğinin yanı sıra bir insan olarak kemâlleri ve var oluşudur.

Ahlaklanma meselesi tasavvuf tarihinde velayet-nübüvvet konusu ile ilgilidir. Varlıkta ve insanlar arasında bir derecelenmeye dayanan görüşler, Hz. Peygamber’i sadece insanlar arasında değil, tüm peygamberler arasında da en üstün konuma yerleştirmiştir. Velayet-nübüvvet konusundaki düşünceler zaman içerisinde Hz. Peygamber’in hakikati ve insan-ı kâmil olarak Hz. Muhammed hakkındaki görüşlere zemin hazırlamıştır. Allah bazı kullarını kendisine dost edinir veya bazı kullar

diğerlerinden farklı olarak yaptıkları taat ve ibadetle ve ahlaklarını Hz. Peygamber'in ahlakına uydurmakla Allah'a biraz daha yaklaşabilirler. Bu kimseler ahlaken ve yaptıkları fillerinde Hz. Peygamber'in taşıdığı kemâlleri kendi nefislerinde tahakkuk ettirmeye çalışan kimselerdir. Yazıcıoğlu'nun da Muhammediye'yi telif etmesinin nedenlerinin en önemlisi söz konusu ibadet hayatı, filler ve ahlaka sahip salih müminler yetiştirmek ve okuyucusunun imanını güçlendirmektir. Yazıcıoğlu ele aldığı her konuyu, o konudaki hakikatleri ve incelikleri okuyucusuna göstererek ve onu konuya dahil ederek işler. Bu kullar Muhammediye'de sâlihler, âşıklar, sıddıklar, velîler, ârifler, Allah dostları ve ehlullah gibi isimlerle anılmışlardır. Bu kullar cennetteki "miskten tepe"de makam sahibi olacaklardır. Allah'a yakınlaşmış kul anlamında velî, Allah hakkındaki en sahih bilgiye ulaşan kişidir. Söz konusu bilgi Muhammediye'nin amacı ve okuyucusunu yönlendirdiği nihai gayeye (Allah) ulaşabilmenin de yegâne imkânı olarak kabul edilmiştir. Bu bilgiye ulaşmanın yolunu Yazıcıoğlu miraç etmiş bir gönle sahip olmak olarak kabul etmektedir; bunun yolu ise insan-ı kâmil olan Hz. Peygamber'i örnek almak, ona benzemeye çalışmaktır.

Sufilerin insan ve peygamber tasavvurunda insan-ı kâmil görüşünün ortaya çıkmasına kadar uzanan süreçte önemli bir merhale, sufilerin çeşitli ayet ve hadislerle dayanarak Hz. Peygamber'in peygamberlerin en büyüğü olduğunu ve onun getirdiği mesajın tüm peygamberlerin mesajlarında mündemiç bulunduğunu söylemeleri olmuştur. O, bu süreklilikte en son ve en önemli halkadır. Sufilerin Hz. Peygamber'deki kemâller üzerinde düşünmeleri peygamber tasavvurlarında önemli bir aşama oluşturmıştır.

Hz. Peygamber'in üstünlükleri taşıdığı kemâllerden ileri gelmektedir. Söz konusu düşünce Muhammediye'de Hz. Peygamber'e müstakil olarak dört naat yazılmasına ve bir bütün olarak Muhammediye'nin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Yazıcıoğlu Muhammediye'yi Hz. Peygamber'in kemâllerine dair bir eser olarak kabul etmektedir. Yazıcıoğlu'nun Hz. Peygamber'in kemâllerinden söz etmeye yaratılışın başlangıcından başlaması ise onun sahip olduğu peygamber tasavvuru ve İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışının takipçilerinden biri olması nedeniyledir.

Muhammediye bir manzume olarak telif edildiği için dinî-tasavvufî Türk edebiyatı içerisinde değerlendirse de Yazıcıoğlu'nun amacı şiir yazmak değil, sufilerin

Hız. Peygamber tasavvurlarını halka ulaştırmak olmuştur. Yazıcıoğlu bu amaç doğrultusunda İbnü'l-Arabî tarafından sistemli bir şekilde ifade edilen, insan-ı kâmil olarak Hız. Peygamber anlayışını Muhammediye'de halkın anlayacağı bir dille yeniden ifade etmiştir. Arkasındaki yoğun tasavvufî tecrübe ve düşünsel arka plan Muhammediye'yi bir "insan-ı kâmil şerhi" haline getirmiştir. Bu bakımdan *Muhammediye* tasavvuf literatürüne dahil olmakta ve sahip olduğu insan-ı kâmil olarak Hız. Peygamber tasavvuru dolayısıyla da vahdet-i vücûd geleneğine bağlanmaktadır.

XV. yüzyılda Yazıcıoğlu'nun peygamber tasavvurunun insan-ı kâmil anlayışını çerçevesinde şekillendiği, eserden yola çıkılarak gösterilmiştir. *Muhammediye*'deki insan-ı kâmil görüşü çerçevesinde ele alınan en temel kavram Nûr-ı Muhammedî ve/veya Hakikat-i Muhammediye'dir. Temelde Hız. Muhammed'in metafizik varoluğu veya hakikatini tanımlayan bu ifadeler tasavvuf literatürü içerisinde on'dan fazla kavramla ifade edilir. Söz gelimi Nûr-ı Muhammedî ile yaratılıştaki en önemli kavramlardan biri olarak, İlk Akıl aynı şeydir. Hakikat-i Muhammediye, varlığı a'yân-ı sâbite görüşü ile açıklayan anlayışta, tümel hakikate karşılık gelerek yine yaratılışın kaynağına işaret etmesi bakımından Nûr-ı Muhammedî ile aynı şeydir. Yazıcıoğlu yaratılışın açıklanmasından söz ettiği *İftitâhu'l kitap* başlığı altında aynı düşünce ve anlayış ile yaratılışı/varoluğu açıklamıştır. Hız. Peygamber'in nûru yani Nûr-ı Muhammedî Hız. Peygamber'in dünyaya gelişinin ele alındığı "mevlid" bölümüne kadar varoluşun nedeni olarak gösterildiği gibi söz konusu anlayış metnin bütününde yeri geldikçe dile getirilmiş, özellikle Hız. Peygamber Rahman isminin tecellisi olarak birçok beyitte vurgulanmıştır. *İftitâhu'l-kitâb* bölümünün ilk yirmi beş beyti *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'den serbest bir tercüme mahiyetindedir. Yaratılışın başlangıcı yani Yazıcıoğlu'nun ifadesi ile "gizli hazinenin açılmasının" nasıl gerçekleştiği ve esmâların yaratılış sürecinin gerçekleşmesindeki rolleri, karşılıklı konuşmalar şeklinde ifade edilmiştir. Esmaların konuşmaları İlk Akıl'ın yaratılması ile nihayetlenir ve bu kısımdan sonrası, tüm varlığın kademe kademe ortaya çıkışının da kaynağıdır.

Yazıcıoğlu yaratılışın başlangıcını Hız. Peygamber'in nûruna/hakikatine dayandırdığı gibi "vefat"tan sonraki konular da Hız. Peygamber'in hakikati merkezinde devam eder. Çalışmamızın üçüncü bölümü Hız. Peygamber'in ahiret halleri ile ilgili anlatının merkezinde olduğunu göstermiştir. Hız. Peygamber

kıyamette yeniden diriltilecek ilk insan olacaktır. Yazıcıoğlu'nun ifadesi ile Hz. Peygamber şefaat tahtının sahibidir. Bu öncelikli konumu ile Hz. Peygamber, sadece diğer bütün peygamberlerden değil tüm insanlardan ve diğer varlıklardan da üstündür. Hz. Peygamber'in ahiretteki bu öncü ve merkez konumu ahirette yaşanacak her bir merhalede ortaya çıkmakla birlikte bizim açımızdan konunun önemi, Hz. Peygamber'in Adn cennetindeki beyaz miskten tepedeki rolünde ortaya çıkmıştır.

İkinci bölümde gördüğümüz, yaratılışın ilkesi olarak peygamber anlayışı, burada Allah'a vuslatın vesilesi peygamber anlayışı ile yeniden merkeze taşınmıştır. *Muhammediye*'nin sonunda ru'yetullah meselesi çerçevesinde anlatılanlara göre Hz. Muhammed Allah'a vuslatın veya cennette Allah'ın görülebilmesinin de vesilesi ve imkânıdır. Burada da Hakk'ı ilk gören Hz. Peygamber olacak, diğer insanlar ondan sonra göreceklerdir. Yazıcıoğlu Allah'ın ahirette görülebilmesini dünyada kalp gözü ile görülebilmesine bağlamıştır. Ahirette Hakk'ı görmek, dünyada onu bilmektir. Bu açıdan *Muhammediye*'de ahiret ve onunla ilgili konular epistemolojik bir çerçeveden ele alındığında daha doğru bir şekilde anlaşılabilmiştir. Yazıcıoğlu'nun bilgi anlayışı kesbe değil ilhama dayalıdır ve bu bilgi ona göre ancak miraç etmiş bir gönle yansır. Yazıcıoğlu için Hz. Peygamber, hem dünyada yaşamış olduğu Mirac hadisesi ile Allah hakkındaki en sahih bilginin kaynağı hem de ahirette ru'yet esnasında Hakk'ın ilk tecelli edeceği meclâ olarak O'nun hakkındaki en sahih bilginin kaynağıdır. Hz. Peygamber'in insan-ı kâmil olmasının anlamı burada vurgulanmıştır. Yazıcıoğlu ru'yetin görmeye imkân veren bir nûr perdesi ardından gerçekleşeceğini kabul etmiştir. O perdenin adı Ridâu'l-Kibriyâ'dır. Bu nûr perdesi aslında insanların Hakk'ı görebilmelerinin de imkânıdır çünkü eğer o olmasaydı insanlar Hakk'ın nûrları karşısında dayanamayıp yok olup giderlerdi. Yazıcıoğlu burada söz konusu perdenin Hz. Peygamber olduğunu söylemez. Ama bu beyitlerin hemen öncesinde Hz. Peygamber'i Ridâu'l-Kibriya olarak vasıflandırmıştır.

Hz. Peygamber'in miracı tasavvuf literatüründe sufilerin ruhanî miraçlarının ilkesi olarak *Muhammediye*'de metnin başından sonuna kadar çeşitli vesileler ile vurgulanır. Sâlik veya Yazıcıoğlu'nun çokça kullandığı ifade ile “âşık”, Allah'a vuslat gayesi ile yaşar ve cennetteki ödülü de sofralar veya huriler değil Ru'yetullah'tır. Ru'yetullah meselesi *Muhammediye*'de Hakk'ın görülmesi, onunla

konuşulması ve mahiyeti tam olarak açıklanmayan bir “nûra gark olma” halini içermektedir. Hak ile karşılaşma, ona kavuşma hali (vuslat) *Muhammediye*’de iki konu çerçevesinde, birbirleriyle çok benzer biçimde ele alınmıştır. İlki Hz. Peygamber’in miraç hadisesi iken ikincisi ahirette Hakk’ın kendisini kullarına açması hadisesidir (*İnkişâfü’z-Zât*). Bu iki konu arasındaki benzerlikler şunlardır: Yazıcıoğlu hem miraçta hem de cennette Hakk’ın baş gözü ile görüldüğünü ve görüleceğini açık bir şekilde ifade etmiştir. Bununla birlikte miraç hadisesinde Hz. Peygamber, urûc ettikçe madde ve dünya ile ilgisini kesmiştir. Cennette ise kulların bedenleri letafet kazanacaktır. Miraçta Hz. Peygamber en yüce makamda Hakk’ın karşısında “sırrı” ile kaldığı gibi ahirette de kulların bedenleri nûrlara batacak ve varlıklarının izleri görünmez olacaktır. Onlar da Hakk’ı sırr’ları ile göreceklerdir. Bununla birlikte Yazıcıoğlu ne miraçta ne de Ru’yetullahta hulul ve ittihadı kesinlikle kabul etmez. Yazıcıoğlu miraç esnasındaki vuslatın detaylarına çok girmese de cennetteki Ru’yetullah’ta tam bir “sükûn” hali gerçekleşecektir. *Muhammediye*’de kulun ulaşacağı “Hakk’a vuslat” hedef olarak gösterilmiş olmakla birlikte Yazıcıoğlu anlatısını Ru’yetullah’ın sükûnetinde bitirmemiştir. Ona göre Allah’ın kuluna en büyük lütfu, kulundan sonsuza kadar razı olmasıdır. Böylece “Rıza” Ru’yet’ten sonraki makamdır.

Yazıcıoğlu’na göre ahirette Hakk’ın lütuflarına dünyada Hz. Peygamber’e uymak ile ulaşılabilir. Hz. Peygamber, yaratılışın maksadı olarak varlığa dair bütün kemâllerin tahakkuk ettiği, Allah isminin mazharı olan insan-ı kâmilidir. İnsanlar/ümme/okuyucu ona benzediği ölçüde kâmil bir insan olacaklardır.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed: **Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs: amme'stehera mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs**, c. I-II, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1351.
- Afîfî, Ebu'l-A'lâ : **Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat**, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2004.
- : **Füsûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz. Yay., 2002, (2bs.).
- Altıntaş, Ramazan vd. : **Kelam El Kitabı**, Edt. Şaban Ali Düzgün, Ankara, Grafiker Yay., 2012.
- Ateş, Süleyman : **İşari Tefsir Okulu**, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998, (2.bs.).
- Aydın, Mehmet S. : “İnsan-ı Kâmil” **DİA**, c. 22, s. 230-231.
- Ayverdi, İlhan : **Kubbealtı Lugatı: Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2006.
- Banarlı, Nihad Sâmî : **Resimli Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Bayraktar, Mehmet : “Dâvûd-i Kayserî”, **DİA**, c. 9, s. 32-35.
- Beyazıt, Ayşe : **el-Müntehâ: Füsûsu'l-Hikem Üzerine Bir Çalışma**, İstanbul, İnsan Yay., 2011.
- Buhârî, Abû Abdullah : Buhârî, Ebû Abdullah, **Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi**, çev. Mehmed Sofuoğlu, İstanbul, c. XVI, Ötüken Yay., 1987.
- Bursalı, Mehmet Tahir: : **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333.

- Bursevî, İsmail Hakkı : **Ferahu'r-Rûh**, haz. Mustafa Utku, İstanbul, c. X, Uludağ Yay., 2000.
- : **Muhtasar Rûhu'l-Beyân Tefsîri**, çev. Tercüme Heyeti, İstanbul, c. X, Damla Yay., 1995.
- Bolay, Süleyman Hayri : “Âlem”, **DİA**, C. II, s. 357-360.
- Câbirî, Muhammed Âbid : **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Burhan Köroğlu vd., İstanbul, Kitabevi, 2000, (2.bs.).
- Cahen, Claude : **Osmanlılardan Önce Anadolu**, çev. Erol Üyepazarcı, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2000.
- Câmî, Abdurrahman : **Nefahâtü'l-Üns**, şrh ve trc. Lâmiî Çelebi, çev. Süleyman Uludağ, Haz. Mustafa Kara, İstanbul, Ma'rifet Yay., 1995.
- Cebecioğlu, Ethem : **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ankara, Rehber Yay., 1997.
- : **Tasavvuf Klasikleri**, İstanbul, Erkam Yay., 2010.
- Cîlî, Abdülkerim : **İnsan-ı Kâmil**, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Selçuk Eraydın vd., İstanbul, İz Yay., 1998.
- : **Varlık Mertebeleri**, haz. Ahmet Faruk Güney, İstanbul, Furkan Kitaplığı, 2006.
- Chittick, William : **Varolmanın Boyutları**, çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul, 2008, (3.bs.).
- Cürcânî, Seyyid Şerif : **Ta'rîfât: Tasavvuf İstilahları**, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz., Abdurrahman Acer, İstanbul, Litera Yay., 2014.

- Çelebioğlu, Amil : **Muhammediye I-II**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1996.
- : “Ahmed Bîcan”, **DİA**, c. II, TDV Yay., Ankara, 1989.
- : “Yazıcı Salih ve Şemsiyyesi”, **AÜİFD**, c. I, sy. I, Aralık, 1975., Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum, 1976.
- Çift, Salih : “Hatmu’l-Evliyâ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, yıl: 6, sy. 15, 2005, 351-376.
- : “Tasavvufta Velayet Kavramı: Hakim Tirmizî Örneği”, **Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2**, Haz. Nahit Kayabaşı, Bursa Kült. San. Ve Trzm. Vak. Yay., İstanbul, 2003, s. 116-150.
- : “İslam Düşüncesinin Kurucu Unsuru: Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelam ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi”, **İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı**, 14-15 Kasım 2015, 2016, s. 411-454.
- Dalkılıç, Mehmet : **İslam Mezheplerinde Ruh**, İstanbul, İz Yay., 2004.
- Demirci, Kürşat : “Yaratma”, **DİA**, c. XLIII, s. 331-332.
- Demirci, Mehmet : “Hakikat-i Muhammediyye”, **DİA**, c. XV, s. 179-180.
- Demirli, Ekrem : **İbnü’l-Arabî Metafizigi**, İstanbul, Sufi Kitap, 2013.
- : **İslam Metafiziginde Tanrı Ve İnsan**, İstanbul, Kabalcı Yay., 2012.

- : **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, İstanbul, İz. Yay., 2004.
- : **Şair Sufiler**, İstanbul, Sufi Kitap, 2015.
- : **Tasavvufun Altın Çağı: Konevi ve Takipçileri**, İstanbul, Sufi Kitap, 2015.
- : “İnsan-ı Kâmil Ne Demektir?, **İbnü’l-Arabî Metafizigi**, İstanbul, Sufi kitap, 2013, s. 297-302.
- : “Tasavvufta İnsan Sevgisinin Kaynağı”, **İbnü’l-Arabî Metafizigi**, İstanbul, Sufi Kitap, 2013, s. 287-296.
- : “Yaratma”, **DİA**, c. XLIII, s. 329- 331.
- : Nazari Tasavvufun Kurucusu Sadreddin Konevî: Hayatı, Eserleri, Düşünceleri, İstanbul, İSAM Yay., 2008.
- Devellioğlu, Ferit : **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, Yay. Haz. Sami Güneyçal, Ankara, Aydın Kitabevi, 2007.
- Diyânet İşleri Başkanlığı : **Kur’an-ı Kerim Meâli**, haz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, Ankara, 2011.
- Erşahin, Seyfettin : “Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi, **İslamî Araştırmalar Dergisi**, C: 18, sy:3, 2005, s. 337-358.
- Esed, Muhammed : **Kur’an Mesajı (meal-tefsir)**, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret yay., İstanbul, 1997.
- Gelibolulu Mustafa Alî : **Kitâbü’t-Tarih-i Künhü’l-Ahbâr**, haz. Ahmed Uğur vd., Kayseri, Erciyes Üniv. Yay., 1997.

- Hakîm, Suad : **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2004.
- Hucvirî, Ali b.Osman : **Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 1996.
- Işın, Ekrem : “Osmanlı Döneminde Tasavvufî Hayat”, **Osmanlı** (Toplum), edt. Güler Eren, c. 4, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 1999.
- İbnü'l-Arabî : **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, muhakkik yok, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.
- : **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, c:XVIII, İstanbul, Litera Yay., 2008.
- : **Fütûhât-ı Mekkiyye: Âlem'in Yaratılışı**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul Litera Yay., 2016, (3.bs.).
- İbn Hişam, : **Sîret-i İbn Hişam Tercemesi: İslam Tarihi**, çev. Hasan Ege, İstanbul, Kahraman Yay, c. IV, 1985.
- İbn Sînâ : **Metafizik I**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2004.
- Kâşânî, Abdürrezzak : **Tasavvuf Sözlüğü**, çev, Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed: **Ta'arruf li Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf**, haz. Ahmed Şemseddin, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Kılavuz, A. Saim : **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007, (13.bs.).
- Kılıç, Mahmut Erol : “Füsûsü'l-Hikem”, **DİA**, c. XIII, s. 230-237.

- Konevî, Sadreddin : **Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu Gaybi'l-Cem Ve'l-Vücûd)**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004, (2.bs.).
- Konuk, Ahmet Avni : **Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul, İFAV Yay., İstanbul, c.IV, 1999, (3.bs.).
- Köksal, M. Fatih : **Mevlid-Nâme**, İstanbul, TDV Yay., 2011.
- Köprülü, Fuat : **Eski Şairlerimiz: Divan Edebiyatı Antolojisi**, İstanbul, 1934.
- Kuşeyri, Abdülkerim : **er-Risâleti'l-Kuşeyriyye**, tah. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. Şerîf, Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Hâdise, c. II., 1972.
- : **Kitâbü'l-Mirac: Hakk'a Yükseliş**, çev. Cevher Caduk, İstanbul, İlk Harf Yay., 2011.
- Külekçi, Numan : **Edebi Sanatlar**, Ankara, Akçağ Yay., 1995.
- Mecdî Mehmed Efendi : **Hadâiku's-Şakâ'ik/Şakâik-i Nu'mâniyye Ve Zeyilleri**, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yay., 1989.
- Mekkî, Ebû Talib : **Kûtu'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbûb**, muhakkik yok, Kahire, c. II, Mustafa Bâbi el-Halebî, 1961.
- Müslim, el-Haccac : **Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi**, çev. Ahmed Davudoğlu, İstanbul, Sönmez Yay., 1974.
- Nasr, Seyid Hüseyin : **İslam ve İlim**, çev. İlhan Kutluer, İstanbul, İnsan Yay, 1989.
- : **İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, çev. Nazife Şişman, İstanbul, İnsan Yay., 1985.

- Nicholson, Reynold Alleyne :**Tasavvufun Menşei Problemi**, çev. Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2004.
- Ocak, Ahmet Yaşar : “Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce”, **Genel Türk Tarihi**, edt. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002.
- Öztürk, Nuran : **Siyer Türü ve Siyer-i Veysî (Dürretü't-tac fi sîreti sahibi'l-mi'rac)**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, 1997.
- Öztürk, Yaşar Nuri : **Hallac-ı Mansur (Darağacında Miraç)**, İstanbul, Yeni Boyut, 2011, (3.bs.).
- Öngören, Reşat : “Tasavvuf”, **DİA**, c. XL, s. 119-126.
- er-Razî, Fahreddin : **Tefsir-i Kebir: Mefâtihu'l-gayb**, çev. Suad Yıldırım, edt. Ahmet Hikmet Ünalı, Ankara, Akçağ Yay., 1988.
- Sarı Abdullah Efendi : **Semerâtü'l-Fuad fî'l-Mebde ve'l-Meâd**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1288.
- Mustafa Sarıbiyık : “İlk Osmanlı Medreseleri.” Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 2 (3), <http://dergipark.gov.tr/esosder/issue/6117/82086>.
- Mustafa Uzun : “Yazıcıoğlu Mehmed Efendi”, **DİA**, c. XLIII, s. 362-363.
- Serrâc, Ebû Nasr : **Luma'**, thk. Reynold Alleyne Nicholson, Leyden: E. J. Brill, 1914.
- : **Luma'**, thk. Abdulhalim Mahmud, Tâhâ Abdulbaki Surûr, Dâru'l-Kutubi'l-Hadise, Mısır, 1960.
- Sühreverdî, Ebû Hafs : **Avârifü'l-Meârif**, çev. Yahya Pakış, Dilâver Selvi, İstanbul, Umran Yay., 1988.

- Tirmizî, Hakim : **Veliliğin Sonu: Hatmu'l-evliyâ**, haz. Salih Çift, İstanbul, İnsan Yay., 2006.
- Topaloğlu, Bekir, vd. : **İslam'da İman Esasları**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2015, (2.bs.).
- : **Kelam Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İSAM Yay., 2010.
- Uludağ, Süleyman : **Cüneyd-i Bağdâdî**, Ankara, TDV Yay., 2008.
- : **Taarruf: Doğu Devrinde Tasavvuf**, İstanbul, Dergâh Yay., 1979.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı : **Osmanlı Tarihi**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1949.
- Yavuz, Yusuf Şevki : “B’as”, **DİA**, c. 5, s. 98-100.
- Yazıcıoğlu Mehmed : **Muhammediyye**, Vakıflar Genel Müdürlüğü, No: 431/A, Kasa No: 201.
- Yıldırım, Ahmet : **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Daynakları**, Ankara, TDV Yay., 2013, (3.bs.).

ÖZGEÇMİŞ

1977’de İstanbul’da doğdu. İstanbul’da başladığı ilk ve orta öğrenimini Düzce’de tamamladı. 2003’te Yeditepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun oldu. 2005’te yine Yeditepe Üniversitesi’nde Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği tezsiz yüksek lisansını tamamladı. İngilizce ve Arapça bilen Dönmez’in makale ve bildirileri bulunmaktadır.

